

Kairopolitik: Spinozacı Bir Zaman Siyaseti

Kairapolitics: Spinozian Politics of Time

MUSTAFA AĐLAR ATMACA 

Middle East Technical University

Received: 11.03.2020 | Accepted: 29.07.2020

Abstract: In this study, Spinoza's philosophy is discussed on an ethical-political ground within the context of the temporality of the passions of fear and hope. In this respect, it has been claimed that fear and hope are, in the Spinozian sense, sorrowful attitudes and for this reason, they are enslaving passions, although hope is a joyful attitude. It has been tried to show that this condition is chronopathological that has its source essentially in chronological time. Then, within the framework of passions and temporality, it was tried to conceptualize a definition of politics, power and disobedience. In parallel with Spinoza's distinction between time and duration, it was tried to make a discussion on the politics of time through a distinction made in ancient Greece, chronos and kairos, which touches the distinction between time and duration from another point and to demonstrate its connections with Spinoza's philosophy.

Keywords: Spinoza, time, duration, kairos, chronos.



Giriş

Spinoza'nın felsefesi bize zaman konusunda ne söyleyebilir? İlk bakışta yalnızca Etika'daki birkaç önermede bahsi geçen bir kavrammış gibi gözükse zamanın etik-politik bir bağlama oturtularak anlaşıldığı takdirde oldukça verimli bir düşünce alanı açtığını ve bu meselenin Spinoza'nın kendi düşüncesinde de oldukça önemli bir yerde durduğunu iddia etmek mümkün. Bu yazıda Spinoza düşüncesini, korku ve umut duygularının zamansallığı bağlamında, böylesi bir etik-politik zeminde tartışmaya çalışacağım.

Bu konu literatürde göz ardı edilmiş ve boş bırakılmış bir alan değil elbette. Söz gelimi, İngiliz felsefeci McTaggart zaman felsefesi konusunda oldukça önemli bir yerde duran çalışmasında Spinoza'yı idealist bir konuma, zamanı gerçek dışı kabul eden felsefi kampa dahil eder (Gorham, 2014, s.27). Gorham ise, aksine, Spinoza'nın düşüncesinde zaman belli bir ölçüde imgesel olsa bile Spinoza'nın zaman (*tempus*) ve süre (*duratio*) arasında yaptığı ayrımın¹ bu yorumu boşa çıkardığını iddia eder (2014, s. 28). Ben de bu yazıda Gorham'ın ve başkalarının (Knecht 1968; Bennett 1984; Baugh 2002; Israel 2001, 2002) altını çizdiği zaman ve süre arasındaki bu ayrımı kabul ederek ve esasen Israel'in ortaya koyduğu tezlere dayanarak Spinozacı bir zaman siyaseti kavramsallaştırmaya çalışacağım.

Yazının devamında ilk önce Spinoza'nın Etika'da duygular üzerine geliştirdiği felsefesini, özellikle korku ve umut duyguları bağlamında, zamansallık düzleminde tartışmaya çalışıyorum. Bu açıdan korku ve umudun aslında – Spinozacı anlamıyla – kederli haller olduğunu ve böyle oldukları ölçüde – umut her ne kadar sevinçli bir hal olsa da – en nihayetinde köleleştirici duygular olduğunu iddia ediyorum. Bu durumun da esasen zamandan (ama kronolojik zamandan) kaynaklanan kronopatolojik bir hal olduğunu göstermeye çalışıyorum. Daha sonrasında ise Israel'in tezlerine referansla ve bahsettiğim duygular ile zamansallık düzlemi çerçevesinde bir iktidar ve direniş kavramsallaştırması yapmaya çalışıyorum. Spinoza'nın zaman ve süre arasında ortaya koyduğu ayrıma paralel olarak, Antik

¹ Kabaca söylemek gerekirse, Spinoza'da zaman ve süre arasındaki ayrım “geçmiş-şimdi-gelecek hattında tarihlendirilebilen olayların kronolojik dizilimi olarak zaman (ki bu imgelemenin bir ürünüdür) ve aktüel sonlu hallerin (*modus*) varolma kudreti olarak süreye (ki bu da tamamen gerçektir) tekabül eder.” (Baugh, 2002, s. 23)



Yunan'da zamana dair getirilen ve zaman ile süre arasındaki ayrıma başka bir noktadan temas eden bir ayırım, *kronos* ve *kairos* üzerinden benim "kairopolitik" adını verdiğim bir siyasallığın Spinoza düşüncesi ile olan bağlantılarını göstermeye çalışıyorum.

Umudun ve Korkunun Zamansallığı

Spinoza, bütün yapıtlarını kat eden temalar olarak "korku" ve "evham"dan, bizi selamete ve özgürlüğe götüren yolda karşımıza çıkan engeller olarak söz eder. Etika'nın 3. Kitabının sonunda duyguların bir dökümünü yaparken "korku" ve "evham" arasında şöyle bir ayrıma gider Spinoza: "Evham, akıbetinden zaman zaman kuşkuya kapıldığımız, gelecekteki ya da geçmişteki bir şeyin fikrinden doğan gelip geçici bir kederdir" (2012a, s. 222); "Korku, başımıza gelecek diye evhamlandığımız büyük bir kötülüğü daha hafif bir kötülükle atlatma arzudur" (2012a, s. 231). Öyleyse korku, arzuyla ilintili olduğu ölçüde, doğrudan umuda bağlı olan belirli bir tür endişe biçimidir. Çünkü umut da "akıbetinden zaman zaman kuşkuya kapıldığımız, gelecekteki ya da geçmişteki bir şeyin fikrinden doğan gelip geçici bir sevinçtir" (2012a, s. 221-222). Yani, umut ve evham arasında ilkinin bir sevinç ve diğerininse bir keder doğurması farkı yatmaktadır. Her ikisinin ortak yanı ise geleceğe dair bir belirsizlikten kaynaklanıyor olmalarıdır.

Spinoza'nın öğretisinde gelip geçici bir sevinç olarak umut kederle iç içe geçmiş haldedir. Ve hatta Deleuze'e göre, "Spinoza'nın çözümlemesi o kadar ileri gider ki, umutta ve güvencede bile, bu duyguları kölelerin duyguları yapmaya yetecek keder tohumlarını bulmayı bilir" (2005, s. 34). Çünkü şöyle söyler Spinoza:

Umut ve korku duygusunun kendiliğinden iyi olması imkansızdır.

Not: Dahası bu duyguların eksik bir bilgi ve zihinsel yetersizlik göstergesi olduğunu da buraya eklemek gerekir. Zaten bu yüzden güven, umutsuzluk, memnuniyet ve vicdan azabı da ruhsal zayıflığımıza işaret eder. Her ne kadar güven ve memnuniyet sevince ilişkin duygular olsa da, kendilerinden önce bir

² "Keder" nedir dersek, o da "insanın yetkinliğinin mükemmel seviyeden daha düşük seviyeye geçişidir" (2012a, s. 218).

³ "Sevinç" de kederin tam aksine "insanın yetkinliğinin daha düşük bir seviyeden daha mükemmel bir seviyeye geçişidir" (2012a, s. 218)



keder, yani umut ve korku yaşandığını ima etmektedir. Öyleyse biz aklın kılavuzluğunda yaşamaya çaba harcadıkça daha az umuda bağlanır ve kendimizi de korkudan o denli arındırmış oluruz; böylece elimizden geldiğince kaderimize hâkim olmaya ve aklın kesin kararlarına uygun şekilde davranmaya özen gösteririz (2012a, s. 287)

Spinoza için şu çok açık ki evham kederli bir haldir ve hiçbir umut da evhamsız olmaz. Spinoza bu meseleye duygulanımın zamansallığı bağlamında yaklaşır. Duygulanım geçmişin izlerini taşıyan hafızaya ve şimdideki olasılıklara bağlı olarak, hayal gücü sayesinde uzun erimli olarak etkilenbilir. Dolayısıyla insan, “şimdide yaşanan bir şeyin hayalini kurup sevinç ya da keder duyabildiği gibi, geçmişte yaşanmış ya da gelecekte yaşanacak olan bir şeyin hayalini kurarak da sevinç ya da keder duyabilir.” (2012a, s. 171) Belirli duygular (umut, korku, çaresizlik, memnuniyet, pişmanlık), sevinç ve kederin zamansal belirlenimine göre, geçmişte, şimdide veya gelecekte aldıkları hale göre şekillenmektedir (2012a, s. 172). Umut ve korku, her ikisi de ortak bir kuşkuya dayanmaktadır (birisi istikrarsız bir sevinç, diğeryse istikrarsız bir kederdir). Bu durumda, eğer kuşku ortadan kalkarsa, “gelecekteki ya da geçmişteki bir şeyin kuşkuya yol açan nedeninin ortadan kalkması fikrinden doğan sevinç” olarak “güven” ve “gelecekteki ya da geçmişteki bir şeyin kuşkuya yol açan nedeninin ortadan kalkması fikrinden doğan keder” olarak “hayal kırıklığı” duygusuna kapılırız (2012a, s. 222). Umut güveni ve korku da hayal kırıklığını besler; kuşku ortadan kalktığı ölçüde, her iki durumda da elimizde istikrarlı duygular kalacaktır.

Diyebiliriz ki Spinoza'nın yaptığı bu çözümlerlerin gücü, duyguların karmaşıklığını zamansal bağlamında açıklamasında yatıyor. Umut, istikrarsız olduğu için kederli olan bir halden kaynaklanan neşedir; korku da istikrarsız bir neşeden kaynaklanan kederdir, dolayısıyla umudu yadsımaz. Eğer güven umudu tesis eden şeyse, bu neşe kederli olarak kalır çünkü korkuya dayanmaya da devam eden istikrarlı bir umuttur. Hayal kırıklığı yine de kederli bir hal olmakla birlikte korkunun belirsizliğini ortadan kaldıran sevinçten bir parça taşır vb. Duygusal istikrarsızlığın, ruhsal dalgalanmanın (*fluctuatio animi*), aşkın nefrete ve nefretin aşka dönüşebilmesinin nedeni tam da zamansal düzlemdeki bu karmaşıklıktır. Öyle ki, “insanın kendi duyguları onu istediğini istememeye, istemediğini de iste-



meye yöneliyor” (2012a, s. 192). İnsanda tam da “istediğini istememeye ve istemediğini istemeye” sebep olan duyguya “korku” adını veriyor Spinoza; bu yüzden korku, insanın “gelecekte başına geleceğini düşündüğü bir kötülüğü daha kafifiyle savuşturmaya yönelten evhamdan başka bir şey değildir.”

Burada korkunun evham formunda, stratejik bir tür çıkar hesabı mantığına büründüğünü fark edebiliyoruz. Ama işler her zaman böyle stratejik bir çıkar hesabı doğrultusunda gitmez, özellikle “gelecekteki kötülükten kaçınma arzusu başka bir kötülük beklentisinin yarattığı korkuyla bastırılırsa ve insanı ikisinden hangisini seçeceğini bilemeyecek halde beynamaz kalırsa.” Bu evhama “şaşkınlık” adını verir Spinoza (2012a, s. 231). Kararsızlığın getirdiği bir tür panik, korku kapanına kısılma durumudur bu; tam anlamıyla ne yapacağını bilememe, şaşkınlıktan gelen bir affallama hali. Bu açıdan, korku ve evhamın bir karışımı şaşkınlık.

3. kitabın 50. Önermesinde şöyle söyler Spinoza: “herhangi bir şey umudun veya korkunun ilineksel nedeni olabilir.” (2012a, s. 201) Ve şöyle tamamlar: “herhangi bir şeyi umut ettiğimizde ya da ondan korktuğumuzda bu şeyi sever ya da bu şeyden nefret ederiz. İşte bu yüzden sevgi ve nefret üzerine ne söylemişsek, insan aynısının umut ve korku için de söylenebileceğini rahatlıkla anlar.” (2012a, s. 202) Bu açıdan, bizde umut veya korku kaynağı olan şeyleri, kendileri de sevinç ve keder kaynağı olan iyi veya kötü alametler olarak yorumlamaya meylederiz. Bu alametleri umut ettiğimiz şeye erişmek veya korktuğumuz şeyden uzak durmak için kullanırız. Spinoza Teolojik-Politik İnceleme’sinde insanların şansa ve talihe, alametlere olan bu inancını “hurafe” olarak, şeylerin gerçek doğasını anlamama beceriksizliği, bilgisizlik olarak gördüğünü belirtir:

İnsanlar her işlerini şaşmaz bir öğüde uyarak yoluna koyabilselerdi ya da talihleri her zaman yaver gitseydi, hurafenin pençesine asla düşmezlerdi. Ama sık sık öylesine bir dar boğaza sürüklenirler ki, herhangi bir öğüde kulak veremez olurlar ve çoğu zaman, ölçüsüzce arzu ettikleri, kimin başına konacağı da belli olamayan talih kuşu ardında, umutla korku arasında çaresizde gider gelirler. Bu yüzden de, neye olursa olsun inanmaya pek yatkın bir kafaya sahiptirler. Bu kafayı kuşkular kuşatınca, en ufak bir itki, şu ya da bu yana kolayca savrulmasına yol açar. Onu saran umut ve korku arasında askıda kaldığında ise, bu daha kolay olur (2012b, s. 43)



“Tüm insanlar tabiatları gereği hurafelerin pençesinde” (2012b, s. 45) olduklarından, “korkunun tutsağı olduklarında, onlara geçmiş bir iyiliği ya da kötülüğü hatırlatan bir şeyin gerçekleştiğini görürlerse, bundan mutlu ya da mutsuz bir gidişatın onları beklediği sonucunu çıkarırlar. Bu yüzden de, yüz kez hayal kırıklığına uğramış olsalar bile, onu hayırlı ya da hayırsız bir alamet sayarlar.” (2012b, s. 44) O halde talihe, hurafelere bel bağlamanın nedeni sürekli olarak umut ve korku arasında salınıyor olmamızdır.

Buradaki karmaşıklık şuymuş gibi gözüküyor: Bazen sevinç zararlı olup bizi bir illüzyona itebilmektedir veya keder bizi yararlı bir şekilde düşünmeye sevk edebilmektedir. Ancak akli ve duygusal yaşantımız her hâlükârda korku ve umut arasında gidip geliyor. Bu haller doğrudan geçmiş veya gelecek zamandaki olaylardan değil, bunların neticesinde gelişmiş/gelişen/gelişebilecek bir kuşkudan kaynaklı görünüyorlar. O halde kuşku muhakeme yeteneğinin askıya alınması anlamında, ruhsal ve duygusal dalgalanmadan, bir çeşit endişeden kaynaklanıyor. Bu açıdan umuttaki neşe, hayal kırıklığının yarattığı/yaratacağı/yaratabileceği kedere bağlı olduğu için sabit olamaz. Yani, eğer umuda meyilliysek bunun nedeni etrafımızın korkuyla sarılı olması, korkuyla baskılanıyor olmamız, korku kapanına kısılmış olmamızdır.

Zamanın Siyasallığı, Siyasal Olanın Zamansallığı

Spinoza’dan çıkarsadığımız bu noktaların hiç şüphesiz politik sonuçları kayda değerdir. Bu noktada, esasen İsrail’in *Spinoza: Le temps de la vigilance* kitabındaki tezlerine dayanarak şunu iddia ediyoruz: En başta belirttiğimiz üzere Spinoza’nın bütün yapıtlarını kat eden temalar olarak korku ve umut ve bunlarla ilişkili olarak özgürlük ve kölelik meselesi, bizi doğrudan bir zaman tartışmasının merkezine götürüyor. İsrail’in iddiasına göre Spinoza’nın ontolojisi, varoluşun kendisini ifade ettiği sanılan belirli zamansal formların aslında imgelemin bir ürünü olduğunu gösterir. Spinoza’nın süre ve zaman arasında yaptığı ayırım, fiziksel-somut zaman ile psikolojik zaman arasındaki karşıtlığa farklı bir noktadan temas eder. Buna göre imgelemin ürünü olarak zaman insan düşüncesinin dışında mümkün değildir ancak yine de dünyadaki şeylere dair algının duyulur bir nesnesi gibi gözükür (İsrail, 2001).



Spinoza için süre varoluşun bir afekt, “varolmanın belirsiz şekilde devam edışıdır” (2012a, s.82); herhangi bir kesinti, noksanlık içermez. Süre Etika’da birbirinden ayrı, yalıtılmış zamansal uğrakların, onların bir ardışıklığı olarak değil, güç derecesindeki bir değişim olarak ortaya konur. Şeylerin süresi, bu şeylerin güç derecelerindeki aşağı ve yukarı yönlü sınırsız bir değişim, eyleme kudretindeki bir artış veya azalıştır. Bu anlamda varoluşun sürekliliği bu eyleme kudretindeki değişimlerden başka bir şey değildir. Ancak bu afekt, imgelemin zamansal etkisiyle maskelenir. İmgelemin gücü bu sürekliliği gizler, onu kesintili bir süreksizlik olarak yansıtır. Bu imgelem-zaman kaynağını hafızada bulur; geçmiş, şimdi ve geleceğin temsili bir dizi geçmiş deneyimin anısı ile şekillenir. Başka bir tabirle, “biz zamanı da hayal ederiz.” (Spinoza, 2012a, s. 133)

Spinoza’nın süre ve zaman arasında ortaya koyduğu bu karşıtlık, sürenin zaman tarafından bu maskelenişi ve bizim bu karşıtlığı çözmek bir yana onu yaşamın her anında üreten toplumsal varoluşumuz, zamansal biçimlerin duygusal ve politik yaşantımızdaki etkisini de tartışmaya açmaktadır. İşte zaman ve süre arasındaki bu karmaşıklık çözmeye ve sürenin özgüllüğünü ortaya koymaya yönelik Spinozacı çaba aynı zamanda imgelem-zamanın etik ve politik yaşantımıza dönük örtük müdahalesini, siyasal alanda ve duygusal yaşantımızda ürettiği kölelik koşullarını da açığa çıkarma çabası anlamına geliyor.

Spinoza hem Teolojik-Politik İnceleme’de hem Politik İnceleme’de egemen iktidarın gücünün, kendi iradesi bir başka iradenin kontrolüne girmediği ve tebaasının iradesini yönetebildiği, arzularını yönlendirip şekillendirebildiği ölçüde mutlak olduğunu çok açıkça belirtir. Kölelik, bir başka deyişle, iktidarından bir egemen lehine vazgeçmek demektir. Burada, bu meseleyi tartışırken Negri’nin Spinoza’dan çıkarsadığı iki tür güç Durumunu hatırlayabiliriz: *Potestas* (fr. *pouvoir* / iktidar) ve *potentia* (fr. *puissance* / güç-yapıp etme kudreti). Negri’nin (2008, s. xv) yorumuna göre *potestas* kurumsallaşmış, inşa edilmiş iktidardır. *Potentia* ise dinamik ve kurucu bir yeğinliktir. Benzer şekilde Montag (2001, s. 199) *potestas* ve *potentia* arasındaki ayrımın formel, resmi, hukuki otorite ile aktüel kuvvetler arasındaki ayrıma tekabül ettiğini belirtir. Yine aynı şekilde, Baker de (2014, s. 183-184) Spinoza’nın politik tahayyülünde iktidarın (*potestas*) esasen insanları yapıp etme kudretlerinden (*potentia* agendi) alıkoymayan bir



mekanizma olduğuna işaret eder. Buna göre iktidar bizim kendi güç eksikliğimiz, yapıp etme kudretlerimizden ayrı düşürülüşümüzdür. Kısaca potentia, aşkın otoritenin potestas'ına karşı çokluğun asla yüzde yüz gasp edilemeyen içkin gücüdür.

Ama burada önemli olan şudur ki siyasal bir toplum kurucu bir toplumsal sözleşme “anına” değil bir “sürekliliğe”, arzunun kesintisiz üretim ve yeniden üretim süreçlerine dayalıdır. Spinoza açısından egemenliğin kaynağı, egemenin yönetim hakkı arzunun itaatinin kesintisiz yeniden üretimiyle kol kola gider; çokluğun gönüllü köleliği egemen iktidarın taşıyıcısı ve bu iktidarı mutlak kılan şeydir. Çokluğun süresi egemenliğin kaynağı ve zemini, bu sürenin her bir anı da bunu ele geçirmeye uğraşan iktidar için egemenliğin tesisinin imkanıdır (Israel, 2000). Çokluğun süresi, bunun her bir anı bir rejimin idaresindedir; her rejim de siyasal bedeni taştıran, onu stabil kılan bir “durumdur” (2012c, s. 38). Bu yüzden çokluğun süresi (potentia) iktidarın egemenliğinin (potestas) tesis edildiği uğraklar olarak düşünülmelidir. Egemenliği tesis etme imkanına sahip olmak, çokluğu idare edebilmek, tam da egemen gücün ta kendisi olan fırsatları yakalama, anı zapt etme gücü demektir. Fırsatları sezme, anlığa müdahale etmek egemenliğin tesisinin ve ifa edilmesinin imkanıdır. Egemenlik bu açıdan kendisini sürekliliğe, onların sürekliliğine yayan bir süreçtir ve anda oluşan fırsatlar da egemenliğin kaynağıdır (Israel, 2001).

Bu bağlamda diyebiliriz ki yönetme hakkını çokluğun süresinde bulunan egemenlik, çokluğun arzusunu itaate tabi kılabilen fırsat anlarının ardışıklığıdır. Bu çerçevede, toplumsal-politik düzlemde süre ve zaman arasındaki ayırım egemenlik hakkı, çokluğun süresi ve egemenin dayattığı zamansal biçimler arasında bir çatışma olarak ortaya çıkar. Devlet, her durumda, çokluğun gücünü törpüleyen kölelik arzusunu üretmeye meyillidir. Başka bir deyişle, egemen kendisine yönelik itaatın kaynağında arzulananı görmek istemektedir. Spinoza'ya göre bu durum adeta politik yaşamın değişmez bir hakikati gibidir. Egemen, çokluğun süresi ile imgelem arasındaki çatışmayı sürekli besler; kendi egemenliğinin anları zapt etme ve anlardaki fırsatları yakalama edimi olduğu, çokluğun süresine dışsal bir güç olduğu, bu fırsat anlarının ardışıklığından başka bir şey olmadığı gerçeğini gizler (Israel, 2001).

Israel'in burada kısaca özetlediğimiz tezlerine dayanarak zamanın po-



litik önemine dair şu çıkarsamada bulunabiliriz: Egemene yönetme hakkını sağlayan, egemenlik hakkının iktidara devrini tesis eden duygusal mekanizmalar olarak korku ve umut, esas olarak iktidarın tesisini tam da zamansal anlamda bir boyun eğiş, başka bir deyişle, iktidarın zamansal dispozitiflerine boyun eğiş olarak düşünmemizi sağlıyor. Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde düşünecek olursak, bu zamansal dispozitifler umut ve korku duyguları salınımında işlemektedir. Bu hem bireysel hem de toplumsal düzlemde bu şekilde gerçekleşmektedir. Siyasal toplumun ortaya çıkışı, çokluğun imgesel olarak karşılıklı bağımlılığını yansıtan ortan bir maneviyatın, tahayyülün, toplumsal bilincin ortaya çıkışıyla paraleldir (Anderson, 1991). Dolayısıyla zaman, bu siyasal toplumun üyelerine göre onları birleştiren duygulanımlarca inşa edilmiş gibi görünür. Bu yüzden siyasal toplumun üyelerince bu ortak tahayyülden ve bilinçten ayrı bir varlığı olmaksızın deneyimlenen zaman aslında dışsal olarak kendini dayatmaktadır. Toplumsal olarak inşa edilmiş bu “egemen-zaman” hem geçmişin getirdiği korkuların hem de geleceğe dair umutların bir tür gasp edilişi üzerinden işler. Çokluğun süresi, egemenin – kurgulanmış – geçmiş ile geçmişin şekillendirdiği – kurgulanmış – gelecek hattındaki, korku ve umut salınımındaki kapalı ve mutlak şimdisinde hapsedilir. Egemen, başka bir deyişle, şimdinin üretici güçlerine karşılık geçmiş ve gelecekteki korkunun ve umudun güçlerini seferber eder. Tebaanın egemenin emirlerine olan şu andaki itaati, geçmiş deneyimlerin hafızadaki izlerince şekillenen gelecekteki bir ödül veya ceza imgelemince gerçekleşir. Yani, şu andaki edimler geçmişteki anılarla şekillenen imgesel bir gelecek tarafından yönlendirilmektedir. Her durumda iktidara kaptırılmış bir şimdi vardır. Bu açıdan iktidarlar için geçmiş deneyimlerden hareketle gelecekteki belirsiz bir güvenliği ve huzuru hayal ettirmek itaati yeniden üretmek için yeterlidir. Dolayısıyla, devletin düzeni ve devamı, farklı duygulanımlar arasındaki güç dengesine dayanır (2012c, s. 108) Yani tebaasını korku ve umut duygularını seferber ederek itaat ettirir. Dolayısıyla devlet, kendi egemenliğini ve iktidarını her koşulda zaman üzerindeki bu hakimiyete dayandırmalıdır. Spinoza yapıtlarında tam da iktidarın siyasal yaşamdaki bu hipnotize edici gücünü teşhis etmeye çabalamaktadır.

Korku ve umudun, dolayısıyla bunların taşıdığı neşe ve kederin bir belirsizlikten kaynaklandıkları ölçüde zamansal bir form taşıdıklarını



yukarıda ifade etmiştik. Eğer tüm şartlar eşitse şu an gelecekteki bir andan daha yoğun bir duygulanım üretir. Ancak iktidar, geleceğe dair bir tutku yaratmak için şu andaki bir iyiden daha yoğun olan gelecekteki iyiyi devreye sokar. Egemenliğin işlediği zaman, yani egemen-zaman, belli tür eylemleri hayali, imgesel sonuçlarına dair öngörülerle eşleyen ve kapatan, gerçek sonuçlarından yalıtan, köleleştirici bir zamandır (2012c, s. 107) Bu gönüllü kölelik hali, eylemlerin sonuçlarının gerçek nedenleri yerine dışarıdan dayatılan gelecekteki belirsiz, hayali ödüllere ve cezalara göre değerlendirilmesinden kaynaklanır. Tanrı veya devlet fark etmez, son kertede zamansal uğrakları birbirine bağlayan ilke aşkın ve dışsaldır. Böyle olduğu ölçüde bu aşkın ve dışsal ilke doğanın düzeninin aksine kanunların, yasakların ve günahların düzenini, doğanın zorunlu nedenselliğinin aksine amaçlı bir teleolojiyi yerleştirir (Israel, 2001).

Ama devlet yalnızca korku ve umut duygularına dayanarak var olmaz, meşruiyetini ve mevcudiyetini yalnızca umut ve korku duygularına ve bunların yarattığı kederli hale dayandıramaz. Her devlet tebaasının somut güvenliğini de tesis etmelidir. Güvende hissetme afekt, yani “gelecekteki ya da geçmişteki bir şeyin kuşkuya yol açan nedeninin ortadan kalkması fikrinden doğan sevinç”, çokluğun idaresinde eş derecede önemlidir. Ama nasıl bir güvenliktir bu tesis edilmeye çalışılan? Şu çok açık ki Spinoza için güvenlik özgürce inşa edilmiş bir toplumun amacıdır; siyasi toplum Spinoza’ya göre insanları pençesine almış “ortak bir korkuya son vermek ve ortak bir sefaletten kaçınmak için doğal olarak kurulur.” (2012c, s. 27) Bu yüzden devletin olması gereken amacı paylaşılan ortak, toplumsal korkuları ve umutları güvenli bir duruma dönüştürebilmektir. Peki güvenlik ya da korku afekt ne ölçüde insanların tek bir bedenmişçesine birleşmelerini sağlar? Sivil bir toplumda vatandaşlar için yalnızca tek bir güvenlik kaynağı olmalıdır (2012c, s. 26). Bu tek kaynak iktidar tarafından inşa edilmiş hayali, imgesel bir düzenle örtüşmelidir. Her devletin inşa etmesi gereken ve her devletin devamlılığını da tesis eden bu düzen yalnızca vatandaşların maddi varlıklarını koruyan fiziksel bir düzen değil, aynı zamanda çokluğun ortak toplumsal bilincine dahil olan ve evrenselliğini tüm bireylere dışarıdan dayatılmasına borçlu olan imgesel bir düzendir. Her birimizin iktidara itaatinin motivasyonu, içsel nedeni hepimize dahil olan ve hepimizin de ona dahil olduğu bu duygusal düzenden kay-



naklanmaktadır. Çokluğu tek bir akılla idare etmeyi sağlayan bu güvende olma afekti ne ölçüde egemene gönüllü köleliğin yeniden üretimini tesis eder peki? Cevap: Yasanın ihlal edildiği durumda elde edilecek muhtemel avantaja baskın gelen, yasaya uymanın gelecekteki ödülü sayesinde. Yasanın ihlaliyle doğa durumuna dönme korkusu ve peşi sıra gelen güvende olma arzusu, toplumsal sözleşmeyi ihlal etmenin getireceği avantajları göz ardı etmeye yeter de artar. Siyasal yapı şimdideki itaati, itaatın gelecekte arzu edilen sonuçlar doğuracağına yönelik bir algıya dayandıran bir zamansallık kurgular.

O halde bu noktada siyasal iktidarın doğasına dair şöyle bir tanım geliştirebiliriz: Egemen, çokluğun gelecek tahayyülüne ipotek koyabilendir; egemen güç, geleceği korkulan veya umut edilen belirsiz bir gelecek olmaktan çıkarabilen, yani bu belirsizlik üzerinde oynayabilen güçtür. Bu çerçevede egemene başkaldırı, egemenin buyruklarına itaat göstermemek, şimdideki faydalı olan şeyi gelecekteki zarar verici şeyin korkusu veya gelecekteki faydalı şeyin umudu adına kurban eden köleleştirici egemen-zamandan kurtulmak demektir. Ancak çokluğun politik eylemi köleleştirici egemen-zamanın sekteye uğradığı anları yakalamak değildir yalnızca. Negri'nin işaret ettiği üzere (2008) politik eylemi egemen gücün siyasal kurumlarını yeni baştan inşa etme, yıkma, değiştirip dönüştürme imkânı, yani kurucu bir güç olarak kavramak gerekir.

Spinoza ile birlikte artık süreyi ayrı ayrı zamansal uğrakların (anların) ardışıklığı şeklinde değil de yapıp etme kudretindeki yukarı veya aşağı yönlü değişim olarak düşünmeye başlamanın siyasal alanın oluşumu üzerinde etkileri olduğunu göstermiş olduk. Çokluğun süresi artık bu durumda egemenliğin tesis edildiği kurucu fırsat anları olarak düşünülmelidir (Israel, 2000). Ama aynı zamanda bu fırsat anlarının egemen tarafından ele geçirilen, gasp ve zapt edilebilen fırsat anları olduğu da göz ardı edilmemelidir.

Israel'in Spinoza düşüncesinde saptadığı ve kitabında verdiği isimle "le temps de la vigilance", yani tetikte olma, dikkat kesilme, uyanıklık ve fırsat kollama hali basitçe teorik bir izah değil, aslında bir insanlık hali, bir tür yaşam deneyimi, pratik bir meseledir. Fırsat, *conatus*'un⁴ karşılaştığı

⁴ Spinoza'nın meşhur *conatus* ilkesi: "Tek tek her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar" (2012a, s. 160)



koşullarla başa çıkabilmesini sağlayan bir afektir: Spinoza'nın mektuplarına vurduğu mühründeki haliyle *caute*, yani ihtiyatlı olmak. Başka bir deyişle, zamanın olumsuzluğu içinde iktidarın veya kaderin egemen-zamanının döngüsünden kurtarılmış aralıkları bulmaya dikkat etmek demektir bu. Çokluk, Spinozacı anlamıyla rasyonel bir ilke uyarınca veya hadi diyelim bir “yaşam bilgisi” uyarınca iktidarın zamanına, iktidarın zamanının süreyi gaspına karşı “doğru anlarda” karşı koyabilir.

Kairopolitik: Fırsat Siyaseti

Zamanın siyasallığını ve siyasal olanın zamansallığını daha iyi anlamak, “doğru an”ı politik bir zemine oturtmak için Antik Yunan’a giderek zamana dair yaptıkları bir ayrıma başvurabiliriz: *kronos* ve *kairos*. Aslında mitolojide kronosa dair isim benzerliğinden kaynaklanan bir karışıklık mevcut. Bir yanda, onu tahtından edecekleri korkusuyla evlatlarını yiyip yutan Uranos’a karşı çıkan bir titan olarak bahsedilen Kronos vardır. Anesi Gaia'nın yardımıyla bir tek Kronos bundan kurtulur ve babasını öldürerek onu iktidarından edip yerine geçer. Ancak kendisinin babasına yaptıklarını düşünerek evlatlarının da onu iktidarından edecekleri korkusuyla kendi evlatlarını yeme işine o da girişir. Bu kez de Zeus babası Kronos'un karşısına dikilir ve onu iktidarından edip yerine kendisi geçer. Diğer Kronos ise zamanın tanrısı, kişileştirilmesi olarak karşımıza çıkıyor. Ama ezeli-ebedi bir zamanın değil dünyevi zamanın, geçmiş-şimdi-gelecek çizgisinin tanrısı olarak kavranıyor. Bu Kronos gereklilik-zorunluluk tanrısı Ananke ile birlikte yaşamaktadır ve ikisinin evlatları olarak da kaderi çekip çeviren, kaderin iplerini eğiren, kesen ve pay eden Fates'lerden bahsedilir. Karşımıza her iki durumda da zaman ve iktidar arasında bir ilişki çıkıyor (Kronos'un evlatlarını yemesi metaforuyla birlikte zamanı düşünmek bu açıdan oldukça ilginç). Zamanı bir zorunluluk, gereklilik olarak, neredeyse içinden çıkılmaz bir kafes gibi kuran ve yaşatan bir iktidarın varlığını düşünebiliyoruz burada.

Öte yandan Antik Yunan'da zamana tekabül eden başka bir sözcük olarak *kairos* da vardı. Lineer, homojen ve ereksel olan *kronos* zamansallığının (kronolojik) aksine deneyimlenen anı, ölçülemezliği ifade eden *kairos*, yani “an” ve “fırsat” anlamları karşımıza çıkıyor burada (*kairolojik*) (Benedikt, 2002, s. 226). Söz gelimi, güzel bir şarap elde etmek için üzüm-



lerin hasat edilmesi gereken ne çok erken ne de çok geç, doğru, upuygun bir zaman vardır. Bunun öncesinde veya sonrasında davranmak uygun anı, yani kairosu kaçırmak demektir. Kairos işte bu uygun zaman, doğru andır. Ve bunun için Antik Yunanlılara göre teknik ve bilimsel bilgidan farklı olan pratik bir tür bilgiye, kairotik bir sezgiye, yani *phronesise* ihtiyaç vardır (Sipiora, 2002, s. 14-15). Kairosu, kronos gibi lineer akan bir zamansallık olarak değil, kronosun akışındaki anlar ve fırsatlar olarak düşünmek gerekiyor. Başka bir deyişle, kronosun lineer akışının her bir anındaki, o akışı tayin eden anlar ve fırsatlar, sapmalar ve kırılmalar anlamına geliyor. Bu açıdan kairos ve kronosun geleceğe dair iki farklı tasavvura, iki farklı beklenti biçimine işaret ettiğini söyleyebiliriz. Kronos ve Ananke bağlantısı hatırlayacak olursak, kronos zamanı bize tam da ilahi bir zorunluluk olarak sunuyor: yani, kapsayıcı ve ezeli-ebedi bir akış olarak, ama çoktan belirlenmiş bir yere doğru ilerleyen, ereksel, kader olarak zaman. Kairos ise tam da kronosun bize verili gelen işleyişini sekteye uğratan, onda kırılmalar yaratan bir sapma aslında, ya da daha doğrusu, sapma ihtimali. Zira kairosu sezmek, onu yakalamak gerekir; kairos elden kaçırılabilir⁵. Dolayısıyla bu aslında bir karar verme, eyleme geçme anıdır. Kairos karar vermek durumunda olunan, bizi eyleme geçmek zorunda bırakan o eşiktir.

Diyebiliriz ki kairotik anlar bir dizi kriz anına da işaret eder (Smith, 1969, s 6). Zira kriz kelimesinin Antik Yunandaki kökeni *krino*'nun seçmek, karar vermek, hükümde bulunmak, tasnif etmek gibi anlamları vardı. Esasen tıbbi bir kelime olarak kullanımına Hipokrat'ta rastlıyoruz (Guillamaud, 1988). Bu açıdan bir hastalığın teşhisi ve tedavisi anlamlarına geliyordu. Bu, krizleri belirsiz bir süreçteki belirleyici uğraklar, süreci tanıma ve sürmesi veya sürmemesi yönünde müdahale etme anları anlamında kavramaya davet ediyor bizi. Bu açıdan bir kriz aslında herhangi bir ekonomik, politik vs. düzenin içinde tam da onu teşhis edip karar vermek zorunda olunan ana tekabül ediyor diyebiliriz.

⁵ Antik Yunanlılar kairos'u ayaklarında ve sırtında ikişer kanadı olan ve saçlarının arkası traşlı bir mahluk olarak tasvir etmişler. Bu şöyle yorumlanabilir: Kairos çok hızlı hareket eder çünkü kanatları vardır ve arkasından asla yakalayamazsınız çünkü hem çok hızlı hareket eder hem de arkasından tutup yakalayabileceğiniz saçları yoktur. Dolayısıyla peşinden koşarak asla yakalayamazsınız. Ama ancak o sizin yanınızdan uçup giderken onu sezebilirseniz (*phronesis* tam da budur) bir şansınız olabilir. Dolayısıyla kairos'un her an belirme ihtimali ama aynı zamanda da her an kaçırılma riski vardır.



Günümüz toplumlarının riskler ve krizler çağında ve bunların getirdiği endişe ve korkuların pençesinde yaşadığını söyleyen düşünürlere bu noktada hak verebiliriz. Bahsedilen yalnızca politik-ekonomik düzlemdeki değil, kişisel hayatlarımızda da başa çıkmak zorunda kaldığımız riskler ve krizlerdir. Ama kriz sanki krizli olan durumun mevcudiyetinden, şimdide başa çıkılması gereken aktüelliğinden değil de gelecekte oluşması muhtemel riskinden ve bunun yarattığı endişeden kaynaklıymış gibi görünüyor. Geleceğe dair duyulan bu endişenin kendisinin tam da varoluşsal bir kriz olduğunu söyleyebiliriz. Böylesi bir varoluşsal kriz halinin, yukarıda bahsettiğimiz çerçevede, zamanı dinamik bir dolayım, politik bir görev sahası olmaktan çıkararak, gelecek ufkuyla yönelik politik bir amaçlılıktan soyutlayan egemen-zamanın kronolojik zamansallığının bir alameti olduğunu iddia edebiliriz. Buna karşılık, yine yukarıda bahsettiğimiz çerçevede, egemen-zamanın anları bu şekilde gasp edişine karşı zamanın kendisini sürekli bir kriz olarak, her anını bir kriz olarak, kriz anlarının ardışıklığı olarak düşünmek, dolayısıyla her bir anını verili bir geleceğe uzanan değil, üzerinde yeninin inşa edileceği bir geleceğe açılan bir yarık olarak görmek gerekiyor. Başka bir deyişle, her bir anın iktidarın egemen-zamanının krizlerine gebe olduğunu fark edebilmek, krizin tam da “totaliter kronolojik zamanın çatlaklarında” (Asteriti, 2013, s. 279) yattığını görebilmek gerekiyor. Çünkü kriz, hangi alanda geçerli olursa olsun, zamansal bir süre., bir uğraktır. Kriz, bu anlamda, belirli bir lineerliğin (herhangi bir düzenin, sistemin işleyişinin) akışının kesildiği, aynı şekilde devam etmeyeceğinin anlaşıldığı bir uğrağa, semptomla işaret ediyor.

Zamansallığın farklı toplumsal biçimleri, belirsiz bir geleceğe kolektif bir şekilde nasıl bakılacağı ve yönleneceği soruları etrafında şekillenir. Bu açıdan günümüzde politik olanın krizi, tam da artık toplumun kendini politik eylemle geleceğe taşıma, bir ufka yerleşme kudretinin kaybıdır (ya da daha doğrusu, egemen-zaman tarafından gasp edilmiştir). Bu, politik eylemselliğin kriz anlarında artık bir inisiyatif, bir alternatif olarak, aktif şekilde müdahalesini gerektiriyor. Öyleyse krizlerin çözümsüzlüğü bir ufuksuzluktan, kendimizi geleceğe taşıyamamaktan, egemen-zamanın totaliter kronolojik zamanında kapana sıkışmış olmaktan kaynaklanıyor.

Dolayısıyla bu bizi bir ufuk problemiyle etik-politik olarak uğraşmaya götürüyor. Kriz tam da muhtemel olan ile aktüel olanın eşitlendiği bir



uğraktır. Gramsci'nin (2003, s. 276) tabiriyle, “kriz, eskinin sona ermekte olduğu ama yeninin henüz baş göstermediği bir anda, çok çeşitli arazların meydana geldiği bir fetret durumunda (*interregnum*)” patlak verir, ya da daha ziyade, tam da işte bu uğraktır. Başka bir deyişle, kriz bu uğrakta kairolojik bir an olarak belirir. İçinde yaşadığımız krizli zamanlar bizi kesinliklerin ve belirliliklerin dağıldığı bir gerçeklikle yüzleşmeye ve tam da böyle olduğu ölçüde geleceğe dair yönelimimizi tekrar tekrar sorgulamaya yöneltiyor. Bu koşullarda belirsizliklerin baş göstermesi artık bir yön değişimini, yeni düşünme ve eyleme biçimlerini “ıcat” etmeyi yaşamsal bir sorun ve politik bir görev olarak önümüze getiriyor. Dolayısıyla günümüzde, geleceğe dönük beklentilerin ve yönelimlerin inisiyatifini elden kaçırdığımız, tabiri caizse kairosu iktidara kaptırdığımız bir tahayyüslük hali içindeyken, zaman meselesini tekrar ele almak zorundayız. Korkunun sirayet ettiği bir geleceğe yönelik – Spinozacı anlamıyla – kederli bir umuttansa yeni bir geleceğin inşa edileceği verimli bir zemin olarak şimdiye odaklanmayı gerektirir bu. Ama bu elbette geçmişi ve geleceği bir kenara bırakıp “anı yaşamak” anlamına gelmiyor. Geçmişin korkularından veya korkuların bulaştığı “hastalıklı” bir ütopyadan kurtarılmış bir irade ortaya koyabilmek anlamına geliyor. Veya Deleuze'un veciz ifadesiyle, “ne korkmak ne de umut etmek, ama yeni silahlar arayışında olmak” demektir bu (Deleuze, 1992, s. 4).

Kaynaklar

- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verson.
- Asteriti, A. (2013). Kairos and Clinamen: Revolutionary Politics and the Common Good. *Law and Critique*, 24 (3), 277-294.
- Baker, U. (2014). *Sanat ve Arzu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baugh, B. (2002). Temps, Durée et Mort chez Spinoza. *Philosophiques*, 29 (1), 23-39.
- Benedikt, A. F. (2002). On Doing the Right Thing at the Right Time: Toward an Ethics of Kairos. *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory and Praxis*. (Eds. P. Sipiora & J. Baumlin). Albany: State University of New York Press, 226-235.
- Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Heckett Publishing.
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *October*, 59, 3-7.



- Deleuze, G. (2015). *Anlammın Mantığı*. (Çev. H. Yücefer). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Gorham, G. (2014). Spinoza on the Ideality of Time. *Idealistic Studies*, 43 (1-2), 27-40.
- Gramsci, A. (2003). *Selections from the Prison Notebooks*. (Trans. Q. Hoare & G. N. Smith). London: Lawrence and Wishart.
- Guillamaud, P. (1988) L'Essence du Kairos. *Revue des Etudes Anciennes*, 90 (3-4), 359-371.
- Israel, N. (2000). Temps et Politique dans l'Ouvre de Spinoza. *Multitudes*, 2, 181-194.
- Israel, N. (2001). *Spinoza: Le Temps de la Vigilance*. Paris: Payot.
- Knecht, Y. (1968). Temps et Modes chez Spinoza. *Dialectica*, 22 (3-4), 214-237.
- Montag, W. (2001). Review of Antonio Negri's *Instrugencies: Constituent Power and the Modern State*. *Historical Materialism*, 9 (1), 196-204.
- Negri, A. (2008). *Subversive Spinoza: (Un) Contemporary Variations*. (Trans. T. Murphy, M. Hardt, T. Stolze & C. Wolfe) Manchester: Manchester University Press.
- Sipiora, P. (2002) Introduction: The Ancient Concept of Kairos. *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory and Praxis*. (Eds. P. Sipiora & J. Baumlin). Albany: State University of New York Press, 1-22.
- Smith, J. (1969). Time, Times and the "Right Time": "Chronos" and "Kairos". *The Monist*, 53 (1), 1-13.
- Spinoza, B. (2012a). *Ethica*. (Çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Spinoza, B. (2012b). *Teolojik-Politik İnceleme*. (Çev. C. B. Akal & R. Ergün). Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2012c). *Politik İnceleme*. (Çev. M. Erşen). İstanbul: Dost Kitabevi.



Öz: Bu yazıda Spinoza'nın düşüncesi, korku ve umut duygularının zamansallığı bağlamında, etik-politik bir zeminde tartışılmıştır. Bu açıdan korku ve umudun aslında – Spinozacı anlamıyla – kederli haller olduğunu ve böyle oldukları ölçüde – umut her ne kadar sevinçli bir hal olsa da – en nihayetinde köleleştirici duygular olduğu iddia edilmiştir. Bu durumun da esasen zamandan (ama kronolojik zamandan) kaynaklanan kronopatolojik bir hal olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Daha sonrasında ise duygular ve zamansallık düzlemi çerçevesinde bir siyaset, iktidar ve direniş kavramsallaştırması yapılmaya çalışılmıştır. Spinoza'nın zaman ve süre arasında ortaya koyduğu ayrımın paralel olarak, Antik Yunan'da zamana dair getirilen ve zaman ile süre arasındaki ayrımın başka bir noktadan temas eden bir ayrım, kronos ve kairos üzerinden bir zaman siyaseti tartışması yapılmış ve bunun Spinoza düşüncesi ile olan bağlantıları gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, zaman, süre, kairos, kronos.



