

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**BEN'İ KURMAK: TOPLUMSAL DİRENME, TOPLUMSALDAN**  
**ÖZGÜRLEŞME POTANSİYELİ**

Yüksek Lisans Tezi

Nurbanu KARATAŞ

Ankara-2015

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**BEN'İ KURMAK: TOPLUMSAL DİRENME, TOPLUMSALDAN  
ÖZGÜRLEŞME POTANSİYELİ**

Yüksek Lisans Tezi

Nurbanu KARATAŞ

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Zeliha ETÖZ

Ankara-2015

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**BEN'İ KURMAK: TOPLUMSAL DİRENME, TOPLUMSALDAN**  
**ÖZGÜRLEŞME POTANSİYELİ**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Zeliha ETÖZ

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

.....  
.....  
.....

.....  
.....  
.....

Tez Sınavı Tarihi: .... / ..... / .....

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE**

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../2014).

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Nurbanu KARATAŞ

## İÇİNDEKİLER

<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>8</b>
<b>SÖYLEMEK VE EYLEMEK</b> .....	<b>8</b>
I. ÖZHENİN İKİ HALİ: DESCARTES VE KANT .....	10
II. DÜNYADA BULUNMA, DÜNYAYI BULMA .....	21
III. SÖZE GELMEZ OLAN: ÖRTÜLÜ İMKAN .....	28
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>34</b>
<b>YAŞAMIN POLİTİZE EDİLMESİ</b> .....	<b>34</b>
I. HAKİKAT, DENEYİM VE YARATIM .....	36
II. BAKIŞ'IN GÖRDÜĞÜ: KESTİRİLEMEZ DÜNYA .....	54
III. OLUŞ YA DA ÖZGÜRLEŞMENİN OLUMLANMASI .....	66
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b> .....	<b>73</b>
<b>BAŞKA BİR ÖZHENİN İMKANI</b> .....	<b>73</b>
I. BAŞKASI SORUNU YA DA ORTAK VAROLUŞ.....	78
II. ŞİMDİ VE BURADA.....	88
III. YARATICI KENDİ .....	99
<b>SONUÇ</b> .....	<b>105</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>108</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>113</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>115</b>



## GİRİŞ

Eagleton, yaşamın değeri ve anlamı sorununa bir yanıt ararken, şöyle söyler: "Eğer hayat anlam taşıyacaksa bu, kaptisli bir şekilde ona yansıttığımız bir şey olamaz. Hayatın, meselede kesinlikle söz hakkı olmalıdır" (Eagleton, 2012: 90). Yaşamın söz hakkını tanımak, kestirilemez, beklenmedik ve belirsiz olana alan açmak anlamına gelir. Belirsizlik, bir yandan belirlenmemiş olandır: Ne kadar ustaca hesaplanmış olursa olsun, ne kadar incelikli aletlerle ölçülürse ölçülsün insani yaşam dünyasında beklenmedik, önceden belirlenmemiş bir aralık her zaman var olacaktır. Beklenmedik ve hesaplanamaz olan bu aralık ya da "artık", insanın özgürlüğünün de alanıdır. Belirsiz olmaksızın, öngörülemezlik olmaksızın, gerçekten de irade özgürlüğünü yerleştirecek bir yer bulamazdık. Özgürlük mutlak olarak belirlenmiş ve öngörülebilir olandaki giderilemez gediktir; istikrarsızlaştırıcı bir güç, bir talep, bir "fazla" olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla her özgürlük talebi ya da her özgürleştirici eylem, bu gedikten sızarak, mutlak, öngörülebilir, belirli olarak tasavvur edilen alanda kendine yer edinmek üzere harekete geçer ve olasılıktan gerçekliğe, ve nihayet tanınma düzeyine geçtiğinde gediği başka talepler, güçler ve fazlalıklar için boşaltır. Belirsizlik, diğer yandan, hem olgusal düzeyde, hem de olasılıklar düzeyinde, algımız, belleğimiz, zihnimiz aracılığıyla açıldığımız dünyada bakışımızın ve aklımızın ulaşamadığı bir yerin varlığını ima eder. Bu ulaşılmamış yer, ulaşılamaz değildir; fakat her bedensel ve zihinsel yönelme hali, beraberinde, bir şeyleri dışarıda bırakmayı ya da bulanıklaştırmayı getirir. Öyleyse her bakış açısı ve her durum, sorulan soruya göre bir yeniden pozisyon belirleme gerektirir, benzer biçimde, her soru, bakış açısı ve duruma göre yanıtlanacaktır -hatta bu pozisyon, sorulan soruyu da belirler-. Buradaki belirsizlik, bir bilinemezlik ya da

öngörülemezlikten çok, karanlıkta ya da dışarıda bırakmadır. Her durumda, belirsizlik oradadır ve orada olmaya devam edecektir. Bunun, yaşamın söz hakkını tanımakla olan ilgisi, onu bütünselliğinde kavramanın anlamını, yaşamı tümüyle kat etmek yahut tüm değişkenlerin tutarlı bir birliği olarak görmek yerine, istikrarsızlaştırıcı ögeyi ve perspektifleri hesaba katarak kavrama biçimine doğru değiştirmesidir.

Bu tez, öznenin, yaşamın bütünselliğiyle birlikte düşünülmesinin ne anlama gelebileceği sorusuyla şekillenmiştir. Yaşamın bütünselliğinden kasıt, felsefe ve gündelik yaşam, söylem ve eylem, bilinç ve beden gibi ikiliklerin, keskin bir ayrımla iki farklı kutup oluşturduğu bir anlayışın aksine, bu ikiliklerin karşılıklı etkileşim ve ilişkisellikleri içerisinde, kimi zaman da bir üst üste binme biçiminde düşünülmesi gerektiğidir. Tezde odaklandığımız yan, yaşamın daha çok deneyimle, eylemle damgalanmış tarafları olsa da, birini diğerinin lehine feda etmemek gerektiği düşüncesindeyiz ve bu ikiliklerin işaret ettiği ayrımları birer iç içe geçmişlik ya da örüntü olarak kavramayı tercih ettiğimizi şimdiden söylememiz gerekir. Özellikle felsefenin ve politikanın yüksek karar mercileri olarak dışsallaştırılması ve tecrit edilmesi, yaşamın "aşağı" yanlarının bu alanlardan tehcir edilmesi karşısında, yaşamın üstüne yerleştirilen bu alanlar ve yaşamın kendisinin, birbirlerinin kumaşını dokudukları ya da aynı kumaşa dokundukları düşüncesi, eylemin düşünce karşısında elinden alınan itibarının iadesi temel bir izlek olarak sürülecektir. Bu iade-i itibarın gerçekleştirilmesi için, felsefenin bir söylem olduğu ölçüde bir yaşam çabasını, bir yaşama sanatını da bünyesinde barındırdığını; politikanın bir "politik alan" ya da kamusal alanla sınırlı bir üst faaliyet olmayıp tüm yapıp etmelerimize bulaştığını göstermek gerekir. Felsefe davranış için, davranış politika için, politika düşünce için,



düşünce yaşam tarzları için birer ilmek atar. Yaşamın bütünselliğinden ve hem felsefenin hem de politikanın bu bütünsellik göz önünde bulundurulmaksızın anlaşılamayacağından söz ettiğimizde, bu çerçeveyi temel alıyoruz.

Yaşamın bütünselliğinin diğer anlamına geçmeden evvel, politika ve toplumsallıkla ilgili bir parantez açmak gerekiyor. Daha sonra da üzerinde duracağımız üzere, toplumsal olana politik niteliğinin geri verilmesinden ya da onun politik alanda/politik bir alan olarak tanınmasından söz ettiğimizde ve aynı anda onun temel politik bir karakteri olduğundan bahsettiğimizde söylediklerimiz boşluğa düşme tehlikesi barındırıyor. Burada kastedilen, toplumsal olanın ve dolayısıyla gündelik yaşamın, hem kendiliğindenliğin alanı olduğu için, yani normatif olanı aşan ya da aşma potansiyeli olan bir yan barındırdığı için özgürleşmeye her zaman için zemin sağlayabileceği, yanı sıra, normatif olan tarafından biçimlendirilmesi ve onu yeniden üretmesi/aktarması nedeniyle özgürleşme potansiyelinin gerçekleşmesine set çekebileceği fikrine dayanır. Anlaşılabilirliği gibi, politik olan, özgürleşme ve tanınma talebi temelinde harekete geçen yönelim ve eylemlerin gerçekleştirildiği alan olarak alınmaktadır. Bu çerçevedeki her türden yapıp etme, söylem ve hareket, kapsamı, niceliksel değeri ne olursa olsun, politik olarak değerlendirilmektedir. Bir sayılma, tanınma, içerilme talebini dile getirmeye çalışan, norm-dışı ve aynı anda eşitlik ve özgürlük saikiyle hareket eden her türden toplam, politika yapmaktadır. Yani politik olan, toplumsal olanın üzerinde konumlandırılmış olan ‘yukarıdaki’ politik alanın dışında tutulan ve tanınmak isteyen hareketleri işaret eder. Toplumsal olan ise, öteki’yle ilişkiselliğimizi gözetken, bu ilişkisellik çerçevesinde en alt düzeydeki tikel eylemlerimizden en üst düzey toplumsal formasyona varıncaya dek, normatif kurallar ve buyurucu düzenlemelerce biçimlendirilmiş hareket, alışkanlık ve

varolma biçimlerimize atıfta bulunmaktadır. Yani toplumsal olan, ezel-ebed gibi görünen, alışılmış, tekrarlanan gündelik ilişkilerimizi ve bunların bir araya gelerek oluşturduğu makro formasyonu anlatır. Tez boyunca ağırlıklı olarak bu sınırlayıcı ve kuşatıcı anlamıyla kullanılacaktır. Politik olan ise, bu formasyonda gedik açmaya yeltenmiş, eşitlikçi ve özgürlükçü taleplerle donanmış yönelimleri anlatmak için kullanılacaktır.

Yaşamın bütünselliği, aynı zamanda, yalnızca veri gerçekliği ya da kesin olarak bilineni, rasyonel olanı değil; dışarıda bırakılanı, yasağı, arzuları, söze gelmez ya da ifade edilemez olanı, en önemlisi, olanakları da kapsayan bir küme olarak düşünülmüştür. Bu anlamda, yaşamın bütünselliği içinde özneyi, insanı kavramaya çalışmak, onu hem sınırları içine yerleştirmek, hem ayağını yere basmasını sağlamak, fakat aynı zamanda onun imkânlarına inanmak, olasılıklarını ve böylelikle kendisini gerçekleştirmesini, dönüştürme gücünü de tanımak ve göstermek anlamına gelmektedir. Aslında bu çaba, yaşamın bütünlüğü içinde insanın da bütünlüğünü sağlama almaya yönelmiştir. Fakat belirsiz olan ve insanın sonsuzdaki sınırı -mevcut insana her zaman musallat olacak kapsanmamış bir artık- bu bütünlüğün yarasız beresiz, müdahaleden ya da değişimden azade, tamamlanmış olması anlamında değildir; tam aksine, bütünlüğü içinde insan, tamamlanmamıştır, dünyayla ve diğer insanlarla kurduğu ilişki içinde devinen, ucu açık bir süreçtir, olasılıklarla ve belirsizlikle doludur. Parçalanmıştır fakat bu yine de bir birlik sergilemesine engel değildir; kendini ancak bu şekilde sürdürebilir. Parçalarının farkına varması ve tamlığa yönelmesi mümkün olsa da, bu yalnızca bir yönelme olarak kalacaktır. İnsanın ilerlemesini bu biçimde anlıyoruz; bir yönelme olarak. Tezin amacı, bu tip

bir insan-özne anlayışının hangi temellere dayandırılabilmesine ilişkin bir fikir sunabilmektir.

Bu çerçevede, tezin ilk bölümünde, öncelikle, refleksif felsefenin öznesine değinilecektir: Descartes'ın *cogito* anlayışı, özellikle bilinç-beden ikiliği çerçevesinde kısaca ele alınacaktır -ki bu, bilincin birincil kılınması ve aklının egemenliğine duyulan inanç dolayısıyla egemen kılınan öznedir. Ardından, Kant'ın özneyi bedenine, deneyimine ve dünyadalığına bir adım daha yaklaştırdığı düşüncelerine yer verilecek ve özellikle ahlaksal yasa ve özgürlük temalarıyla açığa çıkan etik özne tartışılacaktır. Kant'ın deneyime kadar getirip bıraktığı özneyi, bedeni, dünyayla ilişkisi, yani algısı temelinde ele alan ve "dünyaya açılma" deneyimi olarak kavrayan Merleau-Ponty'nin savları bunu izleyecektir. Bedeni, kuvvetlerin, kuvvet ilişkilerinin alanı olarak gören ve ona değerini geri veren Nietzsche bu savları tamamlayacaktır. Son olarak, yaşamın barındırdığı, söze gelmez örtülü imkânın peşine düşülecek ve yaşamın ya da dünyanın tüketilemez karakterinin nasıl değerlendirilebileceğine ilişkin bir tartışma yürütülecektir.

İkinci bölüm, yaşamın politize edilmesinin anlamı üzerinde yoğunlaşacaktır. Öncelikle yaşamın anlaşılmasında vazgeçilmez yeri olan hakikat kavramının eleştirisi ve Hakikat yerine hakikatlerin konulması, yani kavramın çoğul kavranılışı yönündeki düşünce değerlendirilecek; özellikle hakikatin üretimi, doğru-yanlış oyunu olarak ele alınması ve bu oyuna dâhil olmanın anlamını bulmak üzere Michel Foucault'ya odaklanılacaktır. Foucault'nun çokça esinlendiği Nietzsche'nin değer ve yorum terimleriyle hakikati, gerçekliği, yaşamı kavrama biçimi bunu tamamlayacaktır. Hakikatler çokluğuyla ve bedenin değerinin teslim edilmesiyle de bağlantılı olarak, bakış teması üzerinde durulacak; tanrısal bakışa sahip, her şeyi

gören bir göz yerine dünyayla karşılıklı ilişki içinde, perspektifli tekilliklerin tanınması eksenindeki düşünceler izlenecektir. Burada, Bergson'un felsefesinin en önemli kavramlarından 'sezgi' ile, dünyanın birliğini 'fark' terimleri çerçevesinde nasıl tasavvur ettiğine yer verilecektir. Bu bölümün sonunda varılan nokta, Nietzsche'nin oluşun masumiyeti teması esas alınarak, oluş ve özgürleşme terimlerinin bir arada düşünülmesinin, yaşamın olumlanması ile sonuçlanacağıdır.

Üçüncü ve son bölümde, başka bir öznenin nasıl mümkün olabileceği sorusu yanıtlanmaya çalışılacaktır. Bütünselliği ve eyleme kudreti çerçevesinde insan öznenin yeniden tanınması için gereken temeller araştırılacaktır. Bu temellerden ilki, ortak varoluşun ve başkasının varoluşunun tanınması ile, kapanmış değil, tam aksine açık ya da dünyaya/başkası'na açılmış bir özne imkânıdır. Merleau-Ponty'nin başkasının varoluşunu ilksel bir dünyada olma halinden türettiği ve başkasında bir belirsizin her zaman bulunacağına ilişkin tezlerini, Bergson'un toplumsal olan ve bireysel olanı anlamak üzere kullandığı açık ahlak kavramı izleyecek; özellikle değişimin heyecan ve çaba gerektirdiğini öne sürdüğü açık insanlık tahayyülü ele alınacaktır. Ardından, bu değişimin ancak ve ancak, 'şimdi ve burada' gerçekleştirilebileceği savı, dönüşümün yerinin ve zamanının bu olabileceği düşüncesinin sağlamlaştırılması için şimdi ve an kavramlarının sırasıyla Bergson ve Nietzsche için anlamı gösterilecektir. Bergson'un geçmiş-gelecek-şimdi üçlüsünün birliğinde bulunduğu, bellek ve atılım kavramlarında kristalleşen; Nietzsche'nin ise farklı bir yoldan, döngüsel bir zaman düşüncesiyle ve belirsizlik ile karara yaptığı vurguyla pekiştirdiği, tam da, şimdinin, şimdide gerçekleşen kararın ve eylemin belirleyici niteliğidir. Son olarak, bir "yaratıcı kendi" düşüncesini açmaya çalışacağız. Yaşamın yeni biçimlerinin kapsanması, yaşam taşması deneyimlerinin

anlama ve deneyim dünyamıza dâhil edilmesi, yaşamın ve yaşam çabasının genişlemesi için, önceki bölümlerde sıkça tekrarlanan yaratma eyleminin öncelikli nesnesinin insanın kendisi olması gerektiğini savunacağız. Felsefenin burada kilit bir rol üstlendiğini, kaybettiği şeyi yeniden kazanması, yani bir kendinin dönüşümü olarak anlaşılması gerektiğini vurgulayacağız.

Bütünsel insanın sonsuzda bir sınır olarak durduğu bu yaratıcı kendi kavramı, ucu açık, devingen ve eylemi ile düşüncesinin iç içeliğinin dönüştürücü olduğu, kendisiyle birlikte yaşamın da değerini geri verecek bir figür olarak değerlendirilecektir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### SÖYLEMEK VE EYLEMEK

İster tutkuyla, ister tiksintiyle, "modernliğin ölüm öpücüğünün" tadına bakmayan hiçbir kimse, hiçbir şey bulamadığımız dünya henüz geride kalmış değil; "çağdaş dünyada hiç kimse 'dışarıda' değildir ve olamaz" savı da, hatta belki daha da boğucu biçimde boğazlarımıza sarılmış halde (Berman, 2008: 47). Dolayısıyla bugün modern öznelere olduğumuz ve deneyim biçimlerimizin tam da buradan doğru biçimlendiği gerçeği kendi başına tartışma konusu edilmeyi hak ediyor. Kim olduğumuz, ne yaptığımız, nasıl ve niçin yaptığımız soruları ve bu soruların anlamla donatılmak üzere sabırsızlıkla bekleyen yanıtları hala masada duruyor ve gitgide daha sık ve derin krizlere sahne oluyor. Bu krizlerin kaynağı belki de en başta, adını özne koyduğumuz kategorinin kendisinde ya da yerleştiği yatakta aranmalıdır; zira onu sorgusuz kabul etmek ve fakat sorunun, onun içinde bulunduğu ahval ve şartta olduğunu iddia etmek hem yüzeysel hem de geçici bir analiz olacaktır.

Modern özne, her şeyden evvel bilen özne-bilinen nesne ikiliğinde kendini gösteren bir bilme ve eyleme biçimiyle tanımlanmıştır. Burada bilen öznenin yüceltilmesi ve bizatihi bilme ediminin diğer edimlerden ayrımlaşarak insan-özneyi biricik ve anlamlı kılması, bu öznenin bir yandan tüm diğer şeyler üzerine yayılabilir bir hükmetme ile neredeyse bir -bilinci nedeniyle madde dünyasından ve diğer canlılardan üstün, sonluluğu nedeniyle Tanrı'dan aşağıda- yarı-tanrı olarak özgür bırakılması, fakat diğer yandan kendi aklına hapsedilmesi anlamına gelir. Bölümün başlığı ilk anda akla gelebilecek olan sözün ya da söylemin edimselliğine yahut kendinde değerine değil, modern felsefenin bu yanına işaret ediyor. Bir yanda

düşüncede ve onun "duyulur"/"somut" ifadesi olan sözde demir atmış olan öngörülebilir, sağlam, "yukarıdaki" idealizm; diğer yanda her an yeniden kurgulanabilir ve öngörülemeyen bir dinamizme kapı açan eyleme hali, deneyim: Burada ilkinin ikinciyi bayağılaştırması pahasına bir kudret devşirme aracı olarak kullanılması ve ikincinin kendini dayatması karşısında duyulan çaresizlik arasında, daha doğrusu her ikisini de atlatan bir çıkış yolu bulma imkânı tartışılacak. Düşüncenin deneyimi ikincilleştirmesinden ve aynı zamanda deneyimin kendini dayatmasının sonucu olarak, düşünceden tümüyle ayrılarak ve saf deneyimin -böyle bir şey varsa!- kutsallaştırılmasından eşzamanlı olarak kaçınabiliriz. Ne sözü eyleme, ne de eylemi söze teslim etmek zorundayız; bu ikisi arasındaki ilişki bir yandan bir gerilimi işaret ederken, diğer yandan felsefeye ve politikaya ilişkin kurucu bir fikrin kendini göstermesi için anahtar bir rol oynayabilir. Eagleton'ın alçakgönüllülüğe prim vermeyen kitabındaki şu öneri, peşine düşebileceğimiz imkâna dair iyi bir ipucu sunuyor: "Hayatın anlamı belki peşine düşülen bir amaç ya da dibi taranan bir gerçeklik yığını değil, yaşamak ediminin ta kendisinde ya da belli bir yaşam tarzında dile gelen bir şeydir. Sonuçta bir anlatının anlamı, onun yalnızca sonu ya da gayesi değil, anlatının kendi sürecidir" (Eagleton, 2012: 70). Böyle bir imkân arayışı, bir bakıma, Yasanın belirlediği Hakikate karşı yaşamın *yaptığı* hakikatlerin peşine düşme girişimi olarak kurgulanabilir. Tartışma eksenini, öznenin "şeylerden bir şey" olarak ele alınması ve yaşamın açılmayı bekleyen örtüsü, olanaklılığı ve bu örtünün açılması, olanağın gerçek kılınması için eylemenin, yaşamın kendisinin kilit rolü üzerine kurulacak; eylemenin ya da deneyimin de öznenin yahut bilme ediminin kaderini paylaşmaması, yani putlaştırılmaması, anlamsızca yüceltilmemesi çabası da buna eşlik edecek.

## I. ÖZNEİN İKİ HALİ: DESCARTES ve KANT

Modernliğin felsefedeki başlangıç noktasına, -eğer böyle bir nokta tespit edilebilirse- Descartes'ı ve onun *cogito*'sunu yerleştirme konusunda pek çok kuramcı hemfikirdir<sup>1</sup>; hem özne ile içinde bulunduğu dünyanın ve bunların ilişkisinin modern deneyimdeki anlamına kavuşmasında benzersiz bir yeri olduğu için, hem de modernliğin kendini en kuvvetli biçimde açık ettiği kategori olan akla ve bilmeye ilişkin hala üstesinden gelemediğimiz bir biçimin kapısını açtığı için. İkinci Meditasyon'da açıkça belirttiği, zihnin bilinecek ilk şey olduğu savı onun yöntem olarak kuşkusunun ilk sonucudur ve ikinci felsefesinin ilk adımıdır (Descartes, 2007: 30).<sup>2</sup> Bu sonuca, yöntem olarak şüpheyi seçmesi ve bugüne değin -hassaten bedensel duyum yoluyla- gerçek bildiğimiz ne varsa onların birer yanılı olabileceğinin ispatına girişmesi sonucunda varır ve ortaya meşhur *cogito ergo sum* önermesi çıkar; şüphe ettiğime, düşündüğüme göre şüphe ettiğimden şüphe edemem, şüphe eden bir ben olduğundan da. Böylelikle, düşünme dolaysızca özneyi varlığa getirmiş olur. Şimdilik şüphe etmenin zorunlu olarak bir ben'i gerektirmesi ya da onu ispatlaması tartışmasını bir yana bırakırsak, Descartes'ın beden-ruh ikiliğini temel aldığı özne tasarımında zihne tanıdığı ayrıcalıkla, bir ve aynı şey olarak ele aldığı doğruluk ve hakikatin varlıkla özdeş kılınması, hemen ilk elden açık ve seçik olarak bilinebilen

---

<sup>1</sup> Pierre Hadot, Foucault'yla farklılaştığı noktalardan birinin, kendisinin Descartes'ta bir kopuştan ziyade bir süreklilik tespit etmesi olduğunu söyler. O Descartes'ın "felsefenin antik geleneğinin bilgelik alıştırmaları olarak kavranması sorunsalında ısrarla durduğunu" savunmaktadır (Hadot, 2012a: 259).

<sup>2</sup> Descartes'ın ikiciliğinin yöntem olarak kuşkunun sonucu değil öncülü olduğuna ilişkin oldukça ikna edici argüman için bkz. Bumin, (2010: 37-38).



ilk şey olan Ben'in tarafında yer alması anlamına gelir.<sup>3</sup> Aracısız ve zorunlu varoluşu, ilk doğruyu, ilk hakikati bulabileceğim yer Ben'dir, fakat cisimli beden-Ben değil, ruh ya da zihin olarak Ben (Descartes, 2010: 56). Öyle ki bu ruh, varlığa gelmek için bedene ihtiyaç duymak ya da onunla bütünleşik olmak şöyle dursun, ondan tümüyle ayrılabilir niteliktedir: "benim, yani beni olduğum şey yapan ruhumun, bedenimden bütünüyle ve tam anlamıyla ayrı olup onsuz var veya mevcut olabildiği kesinlikle doğrudur" (Descartes, 2007: 73).

Ruhun böyle anlamlandırılmasının ilk sonucu ben'in bütünlüğünün, parçalanamazlığının sağlama alınmasıdır: "Beden doğası gereği her zaman bölünebilir, ruhsa hiçbir şekilde bölünemez; nitekim ruhumu, yani sadece düşünen bir şey olarak kendimi, göz önüne aldığım da, kendimde hiçbir parça ayırt edemiyor, tersine mutlak bir surette bir ve bütün bir şey olduğumu apaçık biçimde kavıyorum" (Descartes, 2007: 79). Cisimler dünyasını kavrama biçimimize ilişkin ünlü balmumu örneğini anlatırken Descartes, yine bu ben'i ve onun birliğini sağlamlaştırmanın yolunu arıyor gibidir: "Zira görmekte olduğum şey gerçekte balmumu olmayabilir (...) fakat gördüğüm ya da (benim için ikisi bir) gördüğümü sandığım zaman, o sanan 'ben'im bir şey olmamaklığım olanaksızdır" (Descartes, 2007: 30). Burada anlık, imgelem ve duyuların karşısında asıl olandır ve nasıl ruh bedene gereksinim duymadan mevcut olabiliyorsa, anlık da bu sonuncular olmadan işleyebilir. Descartes için düşünme denen şeyin ne anlama geldiği bunu açıkça gösteren bir

---

<sup>3</sup> Özne meselesinin tarafgirliğe açık olmasından kastımız, hem diğer "öznelere" hem de yaşam ve dünya ile ilişkimizde, Descartes'ta somutlaşan bu bakış açısının bir hiyerarşiyi ima etmesidir. Ben varlığın birliğinin ön şartı olarak alındığında dünya ve yaşam hükmedilecek, sömürülecek, Ben'in hizmetine sunulmuş bir şey haline gelir ve bilgi de tam bunu sağlamak üzere işletilecek bir araç olur. Bakış öznenin bakışıdır, görülen tüm şeylere onların üzerinde ve dışında, aynı zamanda refleksif niteliği birincil addedilerek onlara kapalı kılınmış bir ben'in gözleriyle bakarız.

savdır: "yalnız anlamak, istemek, tasarlamak değil, ancak burada duymak da düşünmekle aynı şeydir (...) duymak ya da başka herhangi biçimde düşünme gücü yalnızca ruhta vardır" (Descartes, 2010: 55). Duyma yetisinin ruha ya da düşünceye değil de bedene ait olduğunu kanısı ise "bir sıra halinde düşünmeyenler"in yanılığısından ibarettir (Descartes, 2010: 58). Bedensel duyumun ikincilleştirilmesi, onların kaynağının irademiz dışında, düşüncemiz dışında, ben'in dışında olması nedeniyle bayağı sayılmasıyla da bağlantılıdır. En yetkin varlık olarak Tanrı, örneğın, duylara sahip değildir; o ancak anlar ve ister, bunları yaparken hiçbir şeye bağımlı değildir, dolayısıyla duyu onda mümkün değildir (Descartes, 2010: 65).

İkinci sonuç ise maddesel olmayanın lehine yapılan bu tercihle cisimli dünyadan, şeyler dünyasından ayrılmış, onu bilmek ve ona hükmetmek üzere onun karşısında konumlanan yalıtılmış bir özne tasavvuru olarak karşımıza çıkar. Söz konusu olan, istenç ya da irade/özgür seçim yetisi (daha doğrusu bu yetinin sınırı ile anlayışımızın sınırının birbirine uymaması) tarafından bulanıklaştırılmış ve yanılığılara sürüklenmiş olan<sup>4</sup> düşüncenin açık ve seçik, yanılışlanamaz, sağlam özünü, anlığı istencin buğusundan ya da pasından sıyırarak bulma çabasıdır ve aynı zamanda insanı "evrenin merkezi" (Gökberk, 1967: 318) haline getirme hareketidir. Bu çabanın asıl hedefi doğayı yönetmektir (Atış, 2012: 133). Doğayı ve bunun yanında söz konusu akılcı ilkelere dayanarak elbette insan topluluklarını yönetmek. Descartes'ın açtığı kapıdan sökün eden modernlik bu hedefi genişleterek uygulamaya koyacaktır: "Modernlikle en güçlü bir biçimde özdeşleştiği anda Batı düşüncesinin

---

<sup>4</sup> Yani bir yanda bizden bağımsız olan, özgür olmadığımız bir alandaki, maddeler dünyasındaki duylarımız vasıtasıyla yanılığa açık kılınıyorken, diğer yandan tam da istenç özgürlüğümüzün sınırını anlayışımızinkıyla aynı yerden çekemediğimiz için yanılırız.

özelliği, akılcılığa tanınan temel rolden daha geniş bir fikre, *akılcı bir toplum* fikrine geçmeyi istemiş olmasında yatar; ve o *akılcı toplum*'da akıl yalnızca bilimsel ve teknik etkinliği yönetmekle kalmaz, insanların yönetimini ve nesnelerin yönetimini de elinde tutar" (Touraine, 1995: 24). Büyük akılcılık fırtınasıyla insanlar bir yandan Tanrısal ve sorgulanamaz bir egemenlikle donatılmış hükümdarların tebaası olmaktan gitgide kurtulurken, diğer yandan daha önce görülmemiş başka türlü bir egemenliğin, aklın egemenliğinin altına girmeye başlarlar. Bu sürecin bir diğer anlamı, bireyleşme ve standardizasyonun aynı anda işlemedir. Simmel, özne-nesne ya da beden-ruh ikiliğinin tümüyle yerleşmesinin toplumsal yansımalarını bu biçimde görür. Ona göre, söz konusu ikilik bir yandan bireylerin "özgürlük taleplerini ve biricikliklerinin kabulünü" körüklerken, diğer yandan toplumun onları yalnızca "bireyler-üstü yasalara tabi birer bileşen" olarak görmesi sonucunu doğurur (Simmel, 2007: 160).

Zihnin biricik referans kılınması yönündeki Descartesçı müdahalenin Kant'ta uyandırdığı fikir, *Düşünüyorum*'un "nesnelerin bir bilgisinin olanağının koşulu, eş deyişle, genel olarak düşünen varlığın bir kavramı" olmadığı, "olanaklı bir bilgi açısından onun *salt özne koşulu*" olarak görülmesi gerektiğidir (Kant, 1993: 197). Kant, *Düşünüyorum*'dan var olduğum sonucunun çıkmayacağını, bu iki önermenin aynı şey olduğunu -yani analitik bir yargı olduğunu- savlar ve zaten onun için "bizatihi şeylerin bilinemezliğinin, insan ruhunun bedenden ayrı bir töz olduğunun, dünyanın deneyim nesnelereinden oluşan verili bir bütün olduğunun ve bir Tanrının var olduğunun kanıtının sunulamayacağı" açıktır (Baum, 2005: 42). Kant'ı ilgilendiren asıl sorun, anlığın ne anlama geldiği değil, onun sınırları ve bilme

biçimleridir.<sup>5</sup> "Tüm arı us felsefesi (...) genişleme için bir organon olarak değil ama sınır-belirleme için bir disiplin olarak hizmet eder, ve gerçekliğin saptanması yerine yalnızca yanılgıları önleme gibi ılımlı bir değeri vardır" (Kant, 1993: 364). Bu anlamda, bir bakıma bilen öznenin kendi dışındaki dünyayla kurduğu ilişki Descartes'taki gibi bir doğruluk sorunu olmaktan çıkar; nesnel dünyası ya da bilince içkin olmayan her şey, bir varlık-yokluk, doğruluk-yanlışlık sınavından geçirilmekten ziyade, bağlantısal bir analize, hem öznel hem de nesnel anlamda bir birliğe konu olmalıdır. Deneyim Kant için ampirisist anlamından bambaşka bir hale bürünür; "eğer deneyimde bütünü görme, kavrama varsa; bu, onun maddesi olan duyu verilerinin bilgi formlarıyla birleştirilmesindedir" (Heimsoeth, 2007: 73). Bu, Kant'ın *cogito*'yu yok saydığı anlamına gelmez; yalnızca onun biricik zemin olarak alınmasını reddeder ve ona göre *cogito* "aşkınsal kavramların taşıyıcısı" olarak kendisi de aşkınsaldır (Kant, 1993: 193). Aşkınsal benlik diyebileceğimiz bu kavram, yalnızca düşünen bir varlık olduğumuz bilgisini taşımamıza olanak sağlar, fazlası değil. Aşkınsallık karşısında Kant, aklın kendi kendini sınavına izin vermek ve bilgisizliğin kaynağını bulmak gerektiğini vurgular ki buradan çıkaracağı sonuç, salt aklın doğru kullanımının onun pratik kullanımı olduğudur (Kant, 1993: 364). Fakat bu sav, aşkınsal olanın terk edilmesi anlamına gelmez; zira "aşkınsal kavramı; deneyimi önceleyen, deneyimi mümkün kılan neyse, onu aklın, zihnin bir özelliği olarak görür" fakat aşkınsalda bulduğumuz deneyim koşulları ancak "deneyimle

---

<sup>5</sup> Adorno, Kant'ı "bir tür öznelci" olarak okumak yerine, onun "düşünme yetisinin nasıl olanaklı olduğu değil, anlama yetisinin ve aklın, deneyimlerin ötesinde neyi ne kadar bilebileceği" meselesine odaklandığının dikkate alınması gerektiği yönünde bir uyarıda bulunur (Adorno, 2005: 57).

ilişkili oldukları ölçüde hakikat iddiasına sahip olabilirler" (Adorno, 2005: 74). Yani aşkınsal ben, ampirik benin bedensel deneyimini içselleştirmek için elzemdir.

Aslında zihnin ve Ben'in, soyut kalesinden gerçekliğin içine çekilmesine yönelik Kantiyen devrimin anlamı, en iyi ifadesini, onun felsefesine iç duyunun formu olarak zamanın ve dış duyunun formu olarak mekânın dâhil ediliş biçiminde bulur. Deleuze, Kant'ın zamanı özneye yerleştirerek Ben ve Ego olarak ikiye bölen "içsellik (iç duyunun) biçimi" olarak, mekânı ise "dışsallığın biçimi" olarak görmesini onun en önemli yanlarından biri olarak yorumlar (Deleuze, 1995: 27-8). Zamanın felsefesindeki yeriyle ve deneyime verilen değerle birlikte Kant Descartesçi kapalı özne mantığını bir ölçüde aşsa bile<sup>6</sup>, Ben hala kendi dışındaki dünyayla temkinli bir ilişki içindedir; nesnenin olgusallığı doğrudan bilgimizle uyumundan çıkarılmasa bile, aklın yetileri arasındaki uyumdan çıkarsanmaktadır. Olanaklı deneyimin birliği anlağın birliğine eşitir ve kavramların içkin kullanımını gerektiren anlağın koşullu birliğini sağlayan da kavramların aşkın kullanımını gerektiren usun koşulsuz birliğidir. Kısacası, yine zihnin kategorilerine ve kendi üzerine kapanmasına dönmüş oluruz, çünkü hem kendimize hem de dış dünyaya ilişkin deneyimimizin birliğini sağlayan budur.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Kant'ın düşüncesinde öznenin bölünmüşlüğü Deleuze şöyle tayin eder: "Kant, Descartes'in kendisinden esirgenmeyecek bir tür süreklilik gördüğünü sandığı yerde bir yarı görmüştür" (Deleuze, 2007: 68).

<sup>7</sup> Yine de, Kant'ı, özneyi tümüyle kendi üzerine/içine kapanmış olarak kurgulamakla itham edemeyiz. Onun yapmaya çalıştığı, daha çok, aklın sınırlarını tayin ederek, hem düşünceler dünyasına, hem de duyulur dünyaya ait olan bir varlık olarak insanın bu iki biçimi kendinde nasıl topladığına ilişkin bir şema çizmek, nasıl olup da bir birlik sağladığını anlatmaya çalışmak olarak kavranabilir. Çünkü Kant için her ne kadar aklın kategorileri deneyimin ve ben'in birliğini garanti altına alsın da, hiç aşımsanmayacak oranda bu birliğin deneyimdeki, eyleyen haliyle özneyi de işin içine kattığı açıktır.

Tam burada, Deleuze'ün Kantçı fenomen anlayışında bulduğu devrimci nitelikten söz edebiliriz. Ona göre, Kant'a kadar bir görünüş-öz sorunsalı olan ve şeylerin bize göründükleri ya da bizim onları görebildiğimiz ve bu biçimin elverdiği kadarıyla duyabileceğimizi ve fakat ardındaki özü bilemeyeceğimizi dikte eden fenomen meselesi, Kant'ta bir "beliriş-anlam" sorunsalı olarak karşımıza çıkar (Deleuze, 2007: 24). Dolayısıyla burada artık bir bilinemezlikten değil, şeylerin bize belirme biçimlerinden ve bu belirişin koşullarından ya da anlamından söz etmekteyizdir. "Beliren her şey zaman ve mekânın koşulları altında ve kategorilerin koşulları altında belirir" (Deleuze, 2007: 27) ve "kavramsal düzene indirgenemeyecek mekânsal-zamansal bir düzen vardır" (Deleuze, 2007: 39-40). Öznenin kuruculuğundan hiçbir biçimde taviz verilmiş değil -hatta belki daha da kuvvetli bir kurucu pozisyon söz konusu, zira deneyimin kendisi ancak özneliği içinde anlamlı olabilir- fakat ona iki şey eklenmiş durumda: zaman ve mekân. Bu iki *a priori* koşulla birlikte, artık deneyim kökten biçimde dönüşür. Dünyadalığımızın anlamına bir adım daha yakınız.

Kant'ta birden çok özne buluruz, ya da daha iyisi, öznenin birden çok anlamı olduğunu görürüz.

Özgürlük olarak nedenselliğin doğa düzeneği olarak nedensellik ile birliği -bunlardan birincisi törel yasa, ikincisi doğal yasa yoluyla olmak üzere-, ve dahası bu birliğin bir ve aynı öznedeki, insanda kurulması, eğer insanı birincisi ile kendinde varlık olarak, ve ikincisi ile görüngü olarak -birincisi *arı*, ikincisi *görgül* bilinçte- bağıntı içinde tasarımlamazsak olanaksızdır (Kant, 2006: 13).

Kant, insanın hem bir düşünce nesnesi, hem de yasa koyucu bir özne olarak görülmesi gerektiğini düşünür; ona göre, bu ikisinin birliği olmadan, insanı anlayamayız; yani insan hem duyulur dünyaya, hem de düşünülür dünyaya aittir (Kant, 2013: 70). Düşünce dünyasına ait olan yasa koyucu insan-özneyle bağıntılı

olarak açığa çıkan kategori, etik özne olacaktır. Etik özne, çalışmanın eksenini bağlamında özel bir değiniyi gerektiriyor; zira istençle, dolayısıyla tümüyle özgürlük meselesiyle bağlantılı. Kant'a göre istenç, pratik aklın iki biçiminde, yani teknik pratik akılda ve salt pratik akılda farklı -ilkinde pragmatik yasa, ikincisinde ahlaksal yasa olarak- tezahür eder ve asıl anlamını ikincisinde bulur (Heimsoeth, 2007: 122-3). İstenç basitçe "kendi nedenselliğimizi belirleme yetisidir" (Kant, 2006: 23) ya da bir başka yerde dediği gibi, istenç, "eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımdan zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir" (Kant, 2013: 29). Yarar ve çıkarı dayalı pragmatik aklın istemesinin karşısında, salt pratik aklın "eğersiz" istenci vardır ve "ahlaksal yasa arı istencin biricik belirlenim zeminidir" (Kant, 2006: 139). İstencimizin bir nesnesi olduğunda, bir şey elde etmeye yöneldiğinde, eylemin sonucu eylemden daha önemli olduğunda, gerçek istençten söz etmiyoruzdur, bu ancak arzu ya da eğilim olarak adlandırılabilir; gerçek -özgür- istenç, ancak nesnesiz olabilir ve öyle olmalıdır. Onun tek belirlenimi, ahlaksal yasa olmalıdır, yoksa somut bir hedef, bir nesne değil. Dolayısıyla gerçek özgür istenç, Kant için, ancak ve yalnız, biçimi ya da ilkesi en yüksek iyi tarafından belirlenen, kendinde bir amaç olan, başka bir amaç gereksinmeyen istenç olacaktır. Ahlaksal yasanın asıl koşul oluşu, istenci kendi başına iyi kılmaya yeter; onun bir nesneye yönelmesine ihtiyaç yoktur çünkü en yüksek İyi onun "a priori nesnesi" (Kant, 2006: 10), hatta onun "kavramı"dır (Kant, 2006: 140). Burada elbette salt pratik akıldan, ahlaksal yasa tarafından belirlenen istençten söz ediyoruz; ahlaksal yasaya tabi olmayan, yararlı, mutluluk peşindeki isteme bir nesneye yönelmiştir ve bu yönüyle ahlaksal yasayla hiçbir ilgisi yoktur. Ahlaksal yasanın değeri, Kant'ın Birinci Eleştirisi'de peşine düştüğü "koşulsuz olan"a, yani "pratik akıl alanında hiçbir koşula

bağlı olmayan "gerekliliğe" burada ulaşmamızdan ileri gelir. Çünkü burada söz konusu olan, doğadaki nedensellikten çıkış, özgürlüğün kendine özgü nedenselliğinin geçerli oluşu, yani kendi nedenselliğimizi belirlemedir. Fakat bu yasadışı bir alan değildir, kendi nedenselliğimizi belirlerken, ahlaksal yasanın buyruğuyla, kategorik buyrukla hareket etmeliyizdir:

Us buna göre buyurular, e.d. nesnel *özgürlük yasaları* olan yasalar da verir ki bunlar *olması gerekeni* bildirirler, üstelik bu hiçbir zaman olmayacak olsa bile; ve bununla kendilerini yalnızca *olanı* ilgilendiren doğa-yasalarından ayırır ve bu nedenle kılışsal yasalar olarak da adlandırılırlar (Kant, 1993: 366).

Bu anlamda alındığında kılışsal ya da pratik özgürlük, aşkınsal özgürlüğün aksine, bir sorun değildir. Zira aşkınsal özgürlük, tıpkı tanrı idesi gibi, varlığı ya da yokluğu kanıtlanamaz, hakkında yürütülen fikirlerin ne yönde olursa olsun boşa çıkacağı bir alana tekabül eder: Kurgusal aklın sınırlarının ötesine. Oysa pratik özgürlük, Kant'ın özgürlük-istenç-ahlak yasası/ahlaklı eylem üçgeninde, döngüsel bir ilişki içinde gösterdiği gibi, hem deneyimle, hem de aklın koşulsuz ilkesi olarak açığa çıkar ve kendini doğrular: Akıl sahibi olmak, istemenin, doğal zorunluluktan/nedensellikten farklı, özel bir istence işaret eder; zira duyulur dünyadan azade, yalnızca anlama dünyasına özgü bir istençtir. Bu istenç, ilkesini yalnızca akıldan, en üstün iyiden alan bir istençtir ve sadece bu niteliğiyle bile özgürdür. Fakat asıl niteliğini, eylemi belirlediğinde, daha doğru bir deyişle, eylem onun uğruna gerçekleştirildiğinde bulur; özgürlük, ancak, bu en yüksek iyi için eyleme biçiminde ortaya çıkabilir. Fakat pratik özgürlük, sınırsız da değildir, ahlaksal yasa kılışsal özgürlüğün duracağı yeri gösterir, "ne yapmalıyım"ın yanıtı ondadır. Bu yasalara göre kurulmuş (ve yalnız anlaşılır olan) "ahlaksal bir dünyada (...) törel yasalarla bir yandan devindirilirken bir yandan da kısıtlanan özgürlüğün



kendisi genel mutluluğun nedeni olacaktır" (Kant, 1993: 369). Kısıtlanır, çünkü her akıl sahibi doğa, araç değil amaç olarak ele alınmalıdır; "her insanın eylem özgürlüğünün en yüksek kısıtlayıcı koşulu" budur (Kant, 2013: 48). Eylemlerimizde ahlaklılık için, akıl sahibi tüm varlıkları gözetmek, bunu temel sınırimız edinmek zorundayız. Akıl sahibi her varlığın istenç özgürlüğüyle donatıldığı bir düzeye, Kant, "amaçlar krallığı" der ve bu krallığa mensup olan her akıllı varlığın hem yasa koyucu olduğu, hem de maksimleriyle, yani öznel eyleme ilkeleriyle bu yasayı gerçekleştirdiği bir tablo çizer (Kant, 2013: 51). Ünlü kesin buyruk da bu tabloyla ilgilidir: "Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" (Kant, 2013: 38). Zira, genel yasaya "uygun" olan maksim yoktur; genel yasa, maksimler aracılığıyla özgürlüğün gerçekleşmesi ve aynı zamanda yasanın ortaya konulmasıdır. Ahlaklı olmak ancak özgür olmakla, özgür olmak da ancak ahlak yasası "uğruna" eylemde bulunmakla anlaşılabilir; çünkü kendinde amaç olmayan, bir dış neden tarafından belirlenmiş bir istençte özgürlükten söz edilemez. Kendisi bir amaç olan akıllı varlık tarafından, kendisi bir amaç olduğu için gerçekleştirilmiş eylem özgürlüktür Kant'ın düşüncesinde. "İnsan aklına verilmiş olan "son amaç", bilgi alanında değil; onun eylemlerinde, salt pratik aklın kategorik buyruklarına göre yapıp-etmelerinde ortaya çıkar" (Heimsoeth, 2007: 124).

Kant'ın ahlaksal yasa ve onun uğruna gerçekleşen eylemlerde bulunduğu özgürlük modernliğin ve akılcılığın özgürlüğüdür. Çünkü o tümüyle aklın ilkelerinden, ya da ilke olarak akıldan doğan, hiçbir biçimde deneyde bulunamayan bir özgürlüktür.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Bu düşünce, aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağımız deneyimin kıyasındaki olasılık fikriyle benzeşmektedir. Bir farkla ki, Kant'ın özgürlüğü, hiçbir biçimde değişmeyen, hep aynı kalan bir anlama dünyasına göre biçimlendirilen deneyime gönderme yaparken, olasılık -ya da Bergson'un

Değerini yalnızca kendinden alan ve değerleri belirleyen, eşdeğeri bulunmayan bir ahlak yasası, deneyimi ya da eylemi, kendine bağlı kalındığı ölçüde -ve yalnızca kendine bağlı kalınması amacıyla, hiçbir yarar ya da çıkar gözetmeksizin gerçekleştirildiğinde- ahlaklı kılar. Bu yasa ve onun uğruna gerçekleştirilen eylem, tüm akıllı varlıkların, ahlak yasasının ve aynı anlama gelmek üzere ahlaklı eylemin kendinde amaç olması dolayısıyla evrenseldir; "akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini" (Kant, 2013: 51) varsayar.

Kant, doğal nedensellikten özgürlük nedenselliği ile kopardığı özneyi paramparça halde ama yine de hem kendisiyle hem de deneyimiyle birlik içinde tasavvur eder. Bu paramparça öznenin bir yanı deneyimden azade bir ahlaksal yasaya ve bir düşünülür dünyaya tekabül ederken, bir yanı dünyanın içindedir; fakat bu dünyada olma hali, aklın kategorileri olmaksızın ne bir özneliğe, dolayısıyla ne de bir anlama yer bırakır. Aynı durum istenç ve özgürlük için de geçerlidir, ahlak yasası olmaksızın hiçbir anlam ifade etmeyen özgürlüğümüz de dünyadalıktan payını ancak bu yasanın edimselleşmesiyle alabilir, ancak böylelikle özgürlük addedilebilir ve bir anlam kazanır. O halde Kant'ta, hem zaman ve mekânın *a priori* ilkeler olarak kabul edilmesi, hem de özgürlüğün insan eyleminde kendini bulması ile öznenin dünyaya adım attığını görüyoruz. Descartes'ta, duyumun, dolayısıyla da bedeninin ve onun yaşamının tümüyle ikincilleştirilmesi ve kuramına temel olan önermede yok sayılması söz konusuysa; Kant, bedeni ve aklı, görünüşü ve özü bir arada düşünme, bunların birliğini kavrama çabasıdır. Kant'ta, hala, insanın ikili varoluşu korunmaktadır: Yasa koyucu olduğumuz, amaçlar dünyasının bir üyesi olduğumuz

---

olasılık yerine tercih ettiği virtüellik- tam da deneyimden doğar, deneyime dayanır ve buna rağmen onda hep yeni bir şey vardır.

ve kendi koyduğumuz yasa için eyleyerek özgür olduğumuz alan ve zorunluluğun/nedenselliğin hâkim olduğu doğa alanı arasındaki ayrım. Fakat burada bir farklılık vardır: Özgürlüğün, anlama dünyasının, ahlaksal dünyanın ya da amaçlar krallığının; zorunluluğun, duyulur dünyanın, doğal zorunluluğun alanında gerçekleştirilmesi, bir model olarak her zaman akılda var olanın, pratiğe geçirilmesi amacı. Dolayısıyla Kant, ayrımı ya da ikiliği bir kesinlik ya da öncelik-sonralık sorunu olarak görmekten ziyade, bir yaşama geçirme projesi olarak anlar.

İkinci alt bölümde, dünyada-olma halini hem dünyaya, hem bedene, hem de yaşamın kendisine daha çok yer bırakarak kavrayan düşünceleri ele alacağız. Kant'ın şeyler dünyasının kapısına kadar eşlik ettiği öznenin, bedenli oluşunu biraz daha öne çıkararak, dünyanın derinliği ve dünyayla ilişkisi içinde görmeye çalışacağız.

## **II. DÜNYADA BULUNMA, DÜNYAYI BULMA**

Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde ne olduğumuz üzerine çarpıcı bir tespitte bulunur: "(...) insan dünyadadır, dünyada kendini bilmektedir. Ortak duyunun ya da bilimin dogmatizminden yeniden kendime döndüğümde, bir iç doğrunun barınağını değil, dünyaya adanmış bir özneyi buluyorum" (Merleau-Ponty, 1994: 31-2). Bir iç doğrunun barınağından çıkarak dünyada bulunmanın kendisini kendinde bir değer olarak kabul etmek ve yaşamın tümüyle ilişkisel niteliğini ve "kendini orada bulma hali"ni, tam da kendimiz bulduğumuz yerde yapıp etmelerimizle, eylediğimizle, o yeri dönüştürme kapasitemizi gerçekleştirme üzere tanımak bu adanmışlığın hümanist ya da metafizik bir kavranışından öteye geçmemizi sağlayabilir.

Bedenin ya da maddesel varoluşun anlamıyla hesaplaşmak bu öteye geçme girişimi için iyi bir başlangıç gibi görünüyor. Zaten refleksif felsefenin kendine içkin öznesinin nasıl olup da tüm diğer öznelere ve dünyanın kendisiyle bir arada bulunduğunu, çubuğu yalnızca kendinden ve bilinçli bir varlık oluşundan yana bükerek kurabildiğine ilişkin soruyu bir türlü doyurucu biçimde yanıtlayamamasının altında ilk elden bulabildiğimiz şey, onun bedenli varoluşunun her halükarda ya ikincilleştirilmesi yahut hiç hesaba katılmamasıdır. Beden ya da insan-öznenin de diğer her şey gibi uzamsal bir mevcudiyete sahip olması ve bu mevcudiyetin onu yanılgıya ya da daha açıkçası basitçe hükmetmeye niyetlendiği şeyle aynı doğada olduğu için ona hükmetmeye yetmeyen bir apaçık-olmayan bilgi seviyesine fırlatması karşısında aslında yanılgıdan başka bir yanıt bulunabileceğini umuyoruz. Tıpkı Connerton'ın bedeninin de "anlayabilen" bir şey olduğunu, "bir bilgi ve anımsama" taşıdığını ileri sürdüğü alışkanlık kuramında olduğu gibi (Connerton, 1999: 148).

Aslında ilksel olanın tam da bu ikincilleştirilen bedenli-doğa olması mümkün müdür? Merleau-Ponty'de "Öznenin dünyaya açılmışlığı, onunla çoktan naif bir temas kurmuş olması refleksiyonda kendi içine dönen bir öznenin olabilmesinin koşuludur" (Şahin, 2003: 83). Ruh ya da düşüncenin keşfi de başkalarıyla ilişkiselliğimiz üzerinden gerçekleşir: "Var olduğumuzu duyumsuyorsak, ancak çoktan başkalarıyla temasa girmiş olduğumuz için duyumsuyoruz; düşüncemiz de hep kendimize bir geri dönüş - başkasıyla alışverişimize çok şey borçlu bir geri dönüş" (Merleau-Ponty, 2010: 52-53). Başkalarıyla kurduğumuz ilişki ise, her zaman bedenimizi gerektirir, onun dolayımıyla kurulur; öyleyse düşüncemizi biçimlendiren, başlangıçta bedenli oluşumuz üzerinden gerçekleşen bir varoluş tarzıdır. Bu fikir,

öznenin varlığını ön koşul sayan anlayışın tersine çevrilmesidir. *Cogito* Merleau-Ponty için hiç de Descartes'ın tanıdığı gibi bir anlama gelmez:

Asıl cogito, öznenin varoluşunu, öznenin kendi varoluşu hakkındaki düşüncesi ile tanımlamaz; dünyanın kesinliğini, dünyanın düşüncesinin kesinliğine dönüştürmez ve son olarak da, dünyanın kendisini imlem dünyanın (la signification monde) yerine koymaz. Tersine, düşüncemin kendisini, yabancı olamayacağım bir olgu olarak tanır ve beni "dünyadaki varlık" olarak kavrayarak, her türlü idealizmi dışlar (Merleau-Ponty, 1994: 38).

"Aşkın bir ruh anlayışıyla ezilen bedeni değer kaybından kurtardığı gibi, dünyayı da kendi yapısı içinde kendi değerine teslim [eden]" (Zengin, 2003: 148) Merleau-Ponty, aslında bu ikisini tek bir hamlede, dünyada bulunuşumuzu, bedenden dolayım olarak kendini bizde gösteren algısal inançla<sup>9</sup> birlikte birincilleştirerek gerçekleştirir. "Bedenimiz bir 'Düşünüyorum' için bir nesne değildir, denkliğine doğru ilerleyen, yaşanmış anlamların bir toplamıdır" (Merleau-Ponty, 2002: 177). Bu düşüncede beden, dünyanın ve tüm diğer bedenlerle birlikte deneyimlerin kesişmesinin bir parçası, bir bakış açısıdır. Bu 'bakış açısı' düşüncesi, aşağıda Nietzsche'de de göreceğimiz gibi, hakikatin, dünyanın, gerçekliğin tek bir açıklaması ya da görünümü olabileceği fikrini reddeder. Bu tür bir açıklama için dünyanın dışında olmak, ona dışarıdan bakmak gerekmektedir ve "refleksif felsefe, öznenin bu dışarıda duruşunun mümkün olduğunu sanır" (Savaşçın, 2003: 121). Burada Varlık beden yoluyla edimselleşmekte, beden ve dolayısıyla "kendi" de Varlığa katılarak bundan payını almaktadır. Bu bir-aradalık, bilinci, refleksif duruşu önceleyen bir

---

<sup>9</sup> Algısal inanç, Merleau-Ponty'nin dünyanın, şeylerin ve kendimizin varlığına ve bir aradalığına dair, kolayca düşünceye ya da söze geçirilemeyen, fakat varoluşumuzun ilksel bağımlı teşkil eden inanca verdiği addır.

"kendinin dışında duruş"tan beslenir (Savaşçın, 2003: 124).<sup>10</sup> Şeyler bir-aradalıklarıyla, her nesnenin birbirinin aynası, diğerlerinin onda gördüğü şey oluşuyla (Merleau-Ponty, 2002: 79) deneyiminin, ben'in bakışının konusu olurlar ve ben de bedenli bir varlık olarak bu bakıştan, görülebilirlikten azade değildir. Aksine, Ben de görülür bir şey olarak "dünyanın teni"nin bir parçası, şeylerin biçimlendirmesine açık ve şeyleri bedeni vasıtasıyla biçimlendiren bir varlık olarak belirir. Görüldüğü gibi, burada şey de beden de bir yanılığ kaynağı değildir; ikincil ya da yok sayılmaz. Aksine, asli birer unsur olarak görülürler. "Nesne tensel mevcudiyetiyle görünür bize, algımızı kurar" (Zengin, 2003: 145) ve biz de tenselliğimizle, bedenselliğimizle, deneyimden kopmamış bir düşünceye, algısal inancın, yaşanmakta olanın düşüncesine açılırız. Bunun anlamı, dışarıdan, üstten, kendi içine kapalı bir düşüncenin öncelediği her şeyi bilen ve dolayısıyla şeylere hükmedebilen bir konumdan, diğer şeylerle bir-aradalığımızın ve bir "bakış açısında oturduğumuzun" farkında olan, dünyadallığı teslim edilmiş, dünyadallığın hakkının teslim edildiği bir konuma geçiştir.

Nietzsche'de (2010: 330) ise, "Bedene duyulan inanç, ruha duyulan inançtan daha temellidir".<sup>11</sup> Bir çoğulluk, "bir savaş ve bir barış" olan "senin bedeninin ve onun büyük aklı [gururlandığın Ben'den] daha büyüktür oysa; o Ben demez, ama Ben'i oluşturur" (Nietzsche, 2013: 28). Beden, bir kuvvetler çokluğu olarak, ne'liğimizin anlaşılmasında, kuvvetlerin niteliksel farkı olarak anlaşılması gereken güç istencinin bu kavrayışta kendini göstermesinde vazgeçilmez bir role sahiptir. Üstinsana giden

---

<sup>10</sup> İleride üzerinde duracağımız algıda her zaman bir düşünülmemişin var olması da buradan neşet eder.

<sup>11</sup> "Şimdilerde, bedenden daha sağlam inanılacak ne var?" (Nietzsche, 2007: 24).

yolda bedenın aşağılanması asla yer bulamayacaktır (Nietzsche, 2013: 29). Ona göre, varlığın *Dşniyorum*'dan haklılaştırılması, temelsizce, bir inancımıza inanmaktır yalnızca. Aslında Nietzsche'de beden ve düşüncenin sıkı sıkıya birbirine bağlı olduğunu söyleyebiliriz<sup>12</sup> ve onun kuramında çok önemli bir yer tutan istenci anlamlandırma biçimi, bu bağa ilişkin önemli bir ipucu sunar. Ona göre istenç, hiç de basit bir birlik içinde tahayyül edilemez, bundan çok daha karmaşık bir şeydir. şöyle der:

Her istemede önce, duyuların çokluğu, yani ardımızda bıraktığımız duyuların duyumu, ona doğru yöneldiğimiz durumların duyumu, bu bırakmamızın ve yönelmemizin kendilerinin duyumu vardır (...) nasıl duyular (aslında çok çeşitli duyular) istemenin yapı taşları olarak tanınacaksa, ikinci olarak, düşünme de öyle olmalı. Her isteme aktında buyurucu bir düşünce vardır (Nietzsche, 2007: 31-32).

Ne beden ne de düşünce, Nietzsche felsefesinde bir yüceltme nesnesi değildir. Fakat özellikle bilincin birincilleştirilmesi felsefenin temel problemlerinden biridir; "dış dünyayla' bağlantılarımız" yoluyla tedricen gelişen bilincin (Nietzsche, 2010: 345) temelsizce tin, ruh, en üstün varlık, ilerlemenin zemini ve faili vs. olarak görülmesini "olağanüstü gaflar" başlığı altında mahkûm eder (Nietzsche, 2010: 347-348). Bilinç verili değildir; ve hiç de, Descartes'ın iddia ettiği gibi, bedenden tümüyle ayrılabilir olarak tanımlanamaz. Bilinç, bir bakıma, etkin ve dolayısıyla aslı olan bedensel kuvvetlere verilen tepkidir (Deleuze, 2010: 63). İçsel dünya, ruh ise, aslında dışarıya yönelmesi gereken içgüdülerin ie yöneltilmesi sonucunda büyümektedir; onun önceden var olan, belirlenemez, üretilemez bir şey olduğunu değil, aksine, kendine ynelti miş içgüdünün açığa çıkardığı bir alan olduğunu söylememiz gerekir. "Ruh tam da belirli bir şiddete meyyal sanatkrlığın, kendi kendisini nesne

---

<sup>12</sup> Bu birliğe *benlik* demektedir, fakat rneğin Zerdüşt'te bedeni daha çok ne çıkardığını görürüz.

olarak ele aldığında ürettiği şeydir"; toplumsal olana çarpan ve geri dönen bir çevrim söz konusudur ve "ruh ya da psişe, bu dönüşlü devinime öncel olarak var olmaz; ancak istemin kendisine karşı dönüşsel dönüşü, kendi canlanışında psişik yaşamın metaforlarını oluşturur" (Butler, 2010: 75). Buradan Nietzsche'nin düşüncesinin<sup>13</sup> aleyhine bedene bir öncelik tanıdığı sonucunu da çıkaramayız, onun gerçek ya da gerçeklik hakkındaki düşüncesi bunun olamayacağını kanıttır. Nietzsche için gerçeklik sorunu, her şeyden evvel bir yanılgının açığa çıkarılmasını gerektirir. Çünkü ona göre bugüne değin gerçeklik ya da hakikat adına ne yapılmışsa, yaşamın olumsuzlanmasına hizmet etmiştir. Gerçeklik, bir dünyayı sabitleme girişimi olduğu ölçüde kendiliğinden geçersiz kılınmaya mahkûmdur. Buradan bilimsel bilginin yadsınmasına gitmez Nietzsche, yöntem olarak bilim felsefeye bağlı kaldıkça, yani yolunu kaybetmedikçe kendine yer açabilir; fakat kendini felsefeden bağımsız kılarak, yalnızca *sahip olmak* için çalıştığında bilimin hiçbir anlamı yoktur. Zira böyle bir bilgi yalnızca yaşama ihanet etmekle kalmaz, düşünceye de ihanet etmiş olur. "Nietzsche bilgiyi, kendi kendisini amaç olarak aldığı için değil, düşünceyi yaşamın hizmetinde basit bir araç haline getirdiği için eleştirir" (Deleuze, 2010: 131). Nietzsche'nin peşinde olduğu düşünce bambaşka bir şeye tekabül eder: "Yaşamın yapabildiğinin sonuna dek giden bir düşünce, yaşamı yapabildiğinin sonuna dek götüren bir düşünce. Yaşama karşıt bir bilgi yerine, yaşamı *olumlayan* bir düşünce" (Deleuze, 2010: 132). Zaten, Nietzsche için "düşüncesinin ve yaşamın birliği" söz konusudur: "Karmaşık bir birlik: bir adım yaşam, bir adım düşünce için. Yaşam

---

<sup>13</sup> Düşünce ve bilinç Nietzsche'de farklı şeyleri ifade eder. Deleuze (2010: 63), Nietzsche'nin, etkin kuvvetlerin temelde bilinçdışı olduğundan hareketle bilinç karşısında bedeni üstün saydığını belirtmektedir.



tarzları düşünme biçimlerini esinler, düşünme tarzları, yaşama biçimlerini yaratır. Yaşam düşünceyi *etkinleştirir*, düşünce yaşamı *olumlar*" (Deleuze, 2006: 24). Düşünce ne yaşamı belirler, ne de ondan tümüyle farklı bir düzeyde işlemektedir; ikisi, birbirinin içinden çıkar, birbirlerinin yeni biçimlerini yaratırlar. Yaşam, düşünceyle birlik içinde olmadıkça yeni olanakları kendi içinden çıkaramayacağı gibi, düşünce de, yaşam olmadıkça etkinleşemez, gerçekleşemez. Gerçeklik de bu anlamda alındığında anlamdan yoksundur, yok hükmündedir. Fakat ona ihtiyacımız vardır; kesin gerçeklikler, hem "yaşamı sürdürmenin koşulu", hem de "yaşamı felç eden şey" olarak iş görür (Jaspers, 2008: 301). Yaşamı felç eder, çünkü bu kesin gerçeklikler yaşamın değişim halinde, oluş halinde olduğunu ve daha da önemlisi yaratımı görmezden gelmektedir: "'Hakikat istenci', yaratma istencinin çaresizliği olarak" (aktaran Jaspers: 2008, 301) ya da "açıkça gerçek istenci burada sadece sabitlerin dünyasına duyulan bir arzudur" (Nietzsche, 2010: 383). Hakikat, aslında oluşun, değişimin, yaratımın dünyasına katılamayanların tutundukları daldır, "tüm yerleşik iktidarlara, durmaksızın, kimse için en küçük bir engel dahi çıkartmayacağı yolunda garanti veren, rahatına düşkün bön bir yaratı olarak ortaya çıkar" (Deleuze, 2006: 27). Nietzsche, burada yine, kendisinden öncekilerin sormadığı bir soru sorar: "hakikatin değeri sorunu"nu ortaya koyar (Nietzsche, 2011: 161). Hakikatin sorunsallaştırılması gerekir. Gerçeklik diye adlandırdığımız ise aslında söz konusu oluşa ilişkin kanılardan ibarettir. "'Gerçeklerin' olabilmesi için önce bunların içine daima bir duyunun yansıtılması gerektiğinden, "kendi içinde gerçekler" yoktur. (...) "Bir şeylerin" kökeni, tamamen hayal eden, düşünen, isteyen, hisseden bir şeyin eseridir" (Nietzsche, 2010: 365). Dolayısıyla mutlak bir hakikatten söz etmek olanaksızdır, hakikatler söz konusudur ve dolayısıyla bir hakikatten söz ettiğimiz

zaman bunun perspektifli olduğunu akılda tutmak gerekir.<sup>14</sup> "Zerdüştün dünyasında (...) kabul edilebilecek ve ölçü olarak kullanılabilir tek bir gerçek üstüne farklı perspektifler yoktur; her şey perspektiftir" (Vattimo, 2005: 87). Bir perspektife yerleşerek aslında yaratırız; hakikat, yaratım olduğu ölçüde "muhtemel varoluştan başka bir şey [olmayan]" "yüksek rütbeli yaşama" davettir (Jaspers, 2008: 300); yaşamın sonsuz olanakları içinden birinin gerçekleştirilmesi yönünde atılan bir adımdır: "Olan ve bulunması gereken bir şey değil, aksine yaratılması gereken ve adını... aslında sonu olmayan bir sürece veren bir şeydir" (Jaspers, 2008: 193). Öyleyse, hakikatin tek bir anlamı yoktur. Nietzsche, bir yandan, "hakikat istenci" diye adlandırdığı ve mahkûm ettiği tekil, belirlenmiş, belirleyici olma iddiasında, tepkisel, sabitleyici hakikatten; diğer yandan, yaşamın olasılıklarına ve yaratıma, gerçekleştirilmeye gönderme yapan, çoğul, perspektifli hakikatlerden söz eder. Bu ikinci kategorinin vaat ettiği yaratımın gerçekleştirilmesi için, yanılısına addedilerek kendisinden kaçınılmış olana kendi değerini teslim etmek gerekecektir. Bakışımızı, bedenimizi, her şeyi bilen ve gören evrensel gözün iktidarı aleyhine tanımak gerekecektir. Fakat her şeyden önce, yaşamın ve onun gerçekliğinin, yalnızca verili olanda değil, saklı olanda da aranması gerektiği düşüncesini tartışacağız.

### III. SÖZE GELMEZ OLAN: ÖRTÜLÜ İMKÂN

Doğru olarak bir dünya algılıyor muyuz diye sormamamız gerekir. Tersine, dünya işte bu algıladığımızdır demeliyiz. (...) Dünya, düşündüğüm şey değil yaşadığım şeydir; dünyaya açığımdır, kuşkusuz onunla iletişim içindeyim ama ona sahip değilim, o tüketilemez olandır (Merleau-Ponty, 1994: 47-8).

---

<sup>14</sup> Hakikat ve iktidar ile hakikat ve güç istenci arasındaki esaslı ve bu kavramların niteliğini belirleyen ilişkiler bu bölümü ilgilendirmede için dışarıda bırakıldı.

Dünyanın tüketilemezliği karşısında insan, tıpkı bir zamanlar Tanrı'nın sonsuzluğu karşısında fani oluşunun farkına vardığında bir boyun eğişe sığındığı, sindiği gibi kendi köşesine mi sinmelidir? Hiç de değil! Tanrı'nın aksine, dünyanın tüketilemezliği, sonsuzluğu, öngörülemez, açığa çıkmayı bekleyen olanakları kendini bizden başka bir yerde -yukarıda, dışarıda, bilinemezlikte- var etmez; o bizimle birlikte varol(uş)makta olmalıdır. Refleksif felsefenin sözünü etmediği, daha doğrusu henüz düşünce nesnesi kılınmamış, kategorize edilmemiş olduğu için sözünü edemediği, fakat bir biçimde ister bir boşluk olarak isterse "dışarıda bırakılan" olarak<sup>15</sup> kendi varlığa gelme istencini ifade etmiş, kıvılcımını duyurmuş olan bir "başkalığı" nasıl karşılamak gerekir? Eğer felsefe, ölüm alıştırmaları olmakla aynı anda bir yaşam alıştırmaları olma vasfını kazanıyorsa (Hadot, 2012b: 153) ve bir "varoluş, dünyada-olma bilinci" olarak anlaşılıyorsa (Hadot, 2012b: 21) yaşamın edimselleşmiş ya da değil fark etmeksizin bir olanaklar bütünü olarak da düşünülebileceği gerçeğini de göz önünde bulundurursak, kendini tam da yaşamda duyuran bu imkânın ne anlama geldiğini kavramak durumundadır.

"Bir avuç dolusu 'kesinliği', bir araba dolusu güzel olanaklara tercih ede[n]" nihilizmi mahkûm ederken Nietzsche (2007: 24), açığa çıkarılmayı bekleyen dünyayı

---

<sup>15</sup> Judith Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı*'nda, öznenin özne olması için gereken çok özgül bir mekanizmadan söz eder. Foucault'nun iktidarın hem özne olarak kurma/üretme, hem de madun etme biçiminde işleyen çifte etkisini işaret eden tespitine, psişeye ilişkin bir başka tespit daha eşlik etmesi gerektiğini düşünür. Buna göre, kabaca, öznenin açığa çıkması, ilksel bir bağlılığın inkârıyla gerçekleşebilir. Bu özne, bölünmüş/yarılmış bir öznedir ve Butler bu yarılmayı melankoliyle açıklar. Dünyanın ve normatif iktidarın talep ettiği bir melankolik kayıp, öznenin içine çekilir ve aynı anda "dışta bırakılır". Bu, *kurucu* bir dışta bırakmadır; hem kapsanan ve özdeşleşilen ve hem de dışta bırakılan bir kayıp, öznenin toplumsal cinsiyetiyle ilgili kurucu bir rol oynar. Dışarıda bırakılan, bir karanlık, boşluktur, zaten hiç orada olmamıştır, tümüyle inkâr edilir. Bununla birlikte, ifade edilemez ve konuşulamaz olarak, konuşulabilir olanın, kabul edilebilir olanın alanını kurar. Butler'ın önerdiği çıkış yolu, Foucault'nun "kendimiz olmaktan vazgeçmeliyiz" yönündeki öğüdüyle benzerlik taşır; fakat o, bu vazgeçiş, bağlılıklarımızı ve ilişkiselliğimizi tanıyarak gerçekleştirmemiz gerektiğini düşünür. Burada, bu alt bölüm bağlamında bizi ilgilendiren en önemli savı ise, dışarıda bırakılanın, her zaman bir tortu, bir artık, ifade edilmeyen -ve ifade edilmesi yasak olan- olarak orada durduğudur.

düşünüyor olsa gerektir. Ona göre "'Gerçek', duyumların çeşitliliği üzerinde hüküm sürme istencidir" (Nietzsche, 2010: 341). İhtiyaçlarımız, güvenlik ihtiyacımız, kendimizi koruma ihtiyacımız, bilgimizi belirler ve bu kadar kısıtlı bir bilgiyi "gerçek" addederiz. Çeşitliliğe dalmayı, keşfi, hatta yaratımı, değerler-yaratımını reddedişle bir arada yürüyen bir gerçeklik anlayışıdır bu. Oysa karşısında bulunduğumuz şey, gördüğümüz ya da bildiğimizi sandığımızdan çok daha derin, daha kapalı olabilir. Hadot, "Dünya belki muhteşem ve sıklıkla gaddar ama hepsinden önce esrarlıdır" der ve bizi "varoluşun söze gelmez gizemine göğüs germe cesareti[ne]" davet eder (Hadot, 2012b: 243). Bu gizem, bir dizi gerçekleşmemiş, kavranmamış, belki de kavranamaz ve söze gelmez şeyin varlığını işaret eder ve insanda şu hissi uyandırır: "Bizim için en asli olan şeyler dile getirilemiyordu" (Hadot: 2012b: 22). Dil, eylemle, yaşamla arasında her zaman bir fazlalık bulacaktır. Her fiili durumda, her yaşanmışta, ifade edilemez olan, sözün alanı dışında kalan bir yan mutlaka olacaktır. "Fiilen vuku bulan şey, belli ki, ona neden olan veya onu yorumlayan dilsel ifadeden daha fazlasıdır. (...) Olmakta olan bir tarihle onun dilsel olarak mümkün kılınması arasında daima bir fark vardır" (Koselleck, 2009: 14-15).

Dile getirilemez olan, aslında her zaman dışarıda kalacaktır ve "en asli olan şey" olmaklığı da tam buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü dile getirilebilen şey toplumsal olana dâhil edilmiş, içerilmiş, sınıflandırılmış, edimselleşmiş demektir ve onun peşinden gelecek olan, bir delikten içeri girmek üzere sırada bekleyen asli olma vasfını ondan devralacaktır. Bergson, yaratmanın asli tanımı olarak gördüğü heyecanı, sanat yapıtının yaratımı bağlamında düşündüğünde şu sonuca varır: "Deha ürünü çoğu zaman, ifade edilemez zannedilen ve kendini ifade etmek isteyen, kendi türünde tek olan bir heyecandan doğar" (Bergson, 2013: 41). Yaşam "sanatı" da bu

türden bir heyecanı, ifade edilemez olanın zorlamasını hissetmez ve onun ifade edilişiyile birlikte deha ürünü bir yan daha kazanmaz mı?

"Biraz sonra oluverecek şeyin teferruatını boşuna *tasarlamaktayım*: husule gelen olaya kıyasla benim *tasarım* ne kadar yoksul, soyut, şematiktir! Gerçekleşme kendisi ile birlikte, her şeyi değiştiren *kestirilemeyen bir hiçi sürükleyip getirir*" (Bergson, 1959: 122). Edimselleşen şey, ne bizim tasarıma, ne de bu edimselleşmeye dek kendini açığa çıkarmış olgusallığın sözünü dinler. Bu elbette, izi sürülemez bir ortaya çıkma değildir; fakat her şeyin, her olgunun ya da her düşüncenin izinin sürülemeyeceğinin, gerçekleşmenin kendisinin bir patlama, bir "yaşam taşması deneyimi" olduğunu kabul etmemiz gerekir (Hadot, 2012b, 26). Merleau-Ponty'nin en iyi ifadesini "dünya karşısındaki şaşma"da bulduğu fenomenolojik indirgeme (Merleau-Ponty, 1994: 39) de bu anlamda gerçeği açığa çıkarır ve olgusallığın olumlanması, aslında yine gerçeğe dayandırılan olanaklının olumlanması olarak da okunabilir. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, dünyaya karşı tavrımızın baştan kurulması, sıfırlanması, şeyleri o ana değin düşünmediğimiz biçimlerde düşünme halinin benimsenmesidir. Bu noktaya birazdan geleceğiz, şimdi dünyanın zenginliğine göz atalım:

Bilimler gibi refleksif düşünce de, kendi evreni içinde doğru-yanlış, yanlış-gerçek<sup>16</sup> ayrımları yaparken, bu dünyanın doğal algıda gerçekleşmesinde yaşanan tüm zenginliği hiçe sayar, dünyanın açığa çıkışındaki çeşitliliği düşüncenin iç tutarlılığı ve kendi kendine uygunluğu uğruna çok çabuk feda eder. Aslında bu zenginliğin kaynağı, algımda bir düşünülmemişin hep mevcut olmasıdır (Savaşçın, 2003: 121).

---

<sup>16</sup> Merleau-Ponty de, Nietzsche de, yanlışlığı büsbütün dışarıda bırakılması gereken talihsizlikler değil, dünyanın ne'liği üzerinde etkisi olan bir çeşit "tavır" olarak değerlendirir.

Bu, dünyayı ve yaşamı duyma, düşünme, bilme biçimimin, bizzat bu edimlerin tümünün, dünyaya ya da yaşama dair kapsanmamış, bende kendini duyurmamış bir yanının hep mevcut kalacağı anlamına gelir. "Algılananda öyle bir anlam bulunabilir ki bunun anlamının evreninde bir eşdeğeri olmayabilir" (Direk, 2003: 37). Hep gerçekleşmemiş, edimselleşmemiş, hatta düşünce nesnesi olmamış bir şey vardır ve *olmayı* beklemektedir. Düşüncemle upuygunluğu ölçüsünde gerçek addedilen şeyler karşısında bu şeyleri de gerçek saymak gerektiği düşüncesi biraz daha kurcalanmayı hak ediyor.

Yukarıda "dünya karşısındaki şaşma" olarak ifade edilen tavır, bir bakış değiştirme, bakışı başka yere yerleştirme operasyonu, bildiğimiz anlamdaki dünyadan sıyrılmak ya da bildiğimiz anlamdaki dünyanın bilmediğimiz bir yanına kendimizi açmak gibi ilgi çekici bir davetle kuşatılmış durumdadır. "Şeyleri olağandışı hale getirmek" (Hadot, 2012b: 199) ya da "uzlaşımsal bakıştan kendini kurtarmak" (Hadot, 2012b: 241) dünyaya -ya da aynı baptan olmak üzere kendi dünyamıza- olanakların kapısını açmak anlamına gelir; Bergsoncu bir tavır seçerek - ne bedene ne de bilince öncelik tanıyan bir kavram olarak- algıyı önemsemek ve "kendine ve çevrene naifçe bakma kararını bir kez olsun almak (...) gerçekliğin; oluş halinde, evrim içinde ve öngörülemez bir yeniliğin belirmesi olarak görülmesine dayanır. Olmuş bitmiş değil, fakat oluşan bir dünya" (Hadot,2012b, 181). Bu yeni bakış, yeni tavır, kendisiyle birlikte çok önemli bir şey daha getirir: yaşamın buradalığını.

(...) dünyanın sürekli yanlışlaması olmaksızın insanlık yaşayamaz, - yanlış yargılardan vazgeçme yaşamdan vazgeçme, yaşamı yadsımadır, hakikat olmayı yaşam koşulu olarak tanımak: Elbette bu, alışılmış değer duygularına tehlikeli biçimde karşı çıkmak demek ve buna kalkışan felsefe, yalnızca bununla bile kendini iyinin ve kötünün ötesine koyar (Nietzsche, 2007: 20).

Hakikat olmayan yaşam koşulu olarak tanındığında, karşımıza iki şey çıkar. İlki, Foucault'nun ve onu tamamlayarak Butler'ın işaret ettiği üzere, maduniyet ve özneleşmenin aynı madalyonun iki yüzü olduğu ve dışarıda bırakılanın bizim kendimizi kurma biçimimizin asli bir unsuru olduğu; ikincisi ise bir kez bunu yapmakla evrensel addedilen ahlaki yasaların (Nietzsche için *İyinin ve Kötünün Ötesinde*) ötesinde olacağımız fikri. Hakikat her daim, burada ve şimdi geçerli hakikatler içinden, bir bakış açısına yerleşme ya da yaratım biçiminde açığa çıkıyorsa eğer, hakikat olmayanda bulacağımız şey, yanlışlanabilir ya da doğrulanabilir, yaşamın kapısında, buradalığa ve şimdiliğe aday bir *olanak* olacaktır. Bu olanağın edimselleştirilmesi tümüyle yaşamın rastlantısallığa yer bırakmayan zorunluluğunda, zorunluluğun elini kolunu bağlayan rastlantısallıkta, aslında bu ikisinin birbirini dışlamayan birliğinde, *zar atımında* gerçekleşebilir. Oluş, asıl anlamını burada bulur ve *şimdi*'de kendini duyuran *karar anı* bizi oluşa dahil eder. Bu şimdi ve buradalık, evrensellikten sıyrılmış algısal varoluş ve olanaklı olana açık olma hali, bizi nasıl eyleyebileceğimize ilişkin Kantiyen ahlak yasasından başka türlü bir ilkeye götürebilir mi? İkinci bölümde, değer-yaratımı, yaratıcı yaşam, felsefenin anlamı, yaşamın politize edilmesi ve özgürleşme temaları çerçevesinde, bu tür bir ilke-olmayan ilkenin izi sürülecek.

## İKİNCİ BÖLÜM

### YAŞAMIN POLİTİZE EDİLMESİ

"Bir imge soldurdu bu solgun insanları. Aynı boydaydı eylemiyle, onu eylediği sırada: ama taşıyamadı eyleminin imgesini onu eyledikten sonra" (Nietzsche, 2013: 32). "Eylem her şeydir" diyen Nietzsche, eylemlerimizi yargıladığımız değer kategorilerinin kendileriyle hiçbir nedensellik bağı olmadığını göstererek, yapıp etmelerimizle onları izleyen imgeleri arasında böyle bir çizgi çeker. Solgun insanlar yerine neşeli olanları tercih ettiği açıktır ve sorusu da: Bu neşe nasıl kazanılacaktır? Eylemlerimizin imgesi altında ezilmediğimizde, yani veri değer biçimleri söküp attığımız, değerlerin dönüşümünü gerçekleştirebildiğimiz, eylemi yalnızca eylemi ilgilendiren şeyle, yaşamın, varoluşun, dünyanın -asında aynı anlama gelen, herhangi birini andığımızda diğerlerini de çağıran bu gerçekliklerin- kendisiyle ölçtüğümüzde. Bu bir yaşam felsefesini çağırılmaktadır; yaşamın içinde ve yaşamdan yana bir felsefe, kendine yabancılaştırılanı yeniden kendine döndürebilir. Soyut yerine somut olana, ideal yerine gerçekliğe, genel yerine tikele dönerek, bunlara öncelik vererek, her şeyden önce ilkelerin belirlendiği ve geri kalan şeylerin, aslında ilkelere öncel olan şeylerin bu ilkelere göre sınıflandırıldığı, yargılandığı, mahkûm edildiği bir yaşam karşıtlığından; şeylerin kendisiyle kurulan, daha doğru ifadeyle şeylerin kendi aralarındaki önyargısız bir ilişkiden doğru biçimlenecek olan bir yaşam yandaşlığına geçmek için bu felsefe, önce kazanmak istediği dünyanın üzerindeki, ona doğrudan temas etmesine engel olan tozlu örtüyü kaldırmalıdır. Dünya neden örtülüdür? Bir yandan düşünme biçimimizi büyük ölçüde belirleyen, "kandıgımız" idealist ya da deneyimle tümünden bağını koparmış metafizik eğilimler



ve kalıplar nedeniyle; bir yandan ve bununla bağlantılı olarak yaşamlarımızı yaşamak ve yaşayarak, yaratarak onları biçimlendirmek yerine yalnızca ve sadece birer analiz nesnesi, üzerinden geçilecek ve son halini yalnızca anlığımızda alacak birer eskiz olarak tanımak arzumuz yüzünden; öte yandan, belki de bu iki eğilimi de açıklayacak biçimde, onlara tümünden yabancılaşmamız nedeniyle: "Yaşamımız gerçekleşmemiştir ve bilincimiz yanlıştır. Yanlış olan yalnızca bilincimiz değildir: Yaşamımız yabancılaşmış kaldığı için yanlıştır" (Lefebvre, 2012: 198). Yaşamlarımız ve ancak yaşamlarımız dolayısıyla deneyimleyebileceğimiz, anlayabileceğimiz, tanıyabileceğimiz, örtüsüz kılabilceğimiz dünya yabancılaşmış kaldığı için yanlıştır. Ve biz bu yanlışlığı şeylerin kendi aralarındaki önyargısız bir ilişkisellikte bulma olasılığımıza tercih ederiz, böylesi daha rahat olduğu için ya da bazen yalnızca böyle öğrendiğimiz için. Örtü ağır ve eskidir; kaldırmak için bütün o tozu yutmak, ağırlığını tüm kaslarımızda hissetmek ve en önemlisi altında bulacağımız ne ise onu görmek için cesaret etmek gerekir. İşte hem bu örtüyü kaldırma, hem dünyaya yeniden temas etme, hem de onun değerini yeniden teslim ederek/onu başka terimlerle yeniden değerlendirerek eyleme biçimindeki bu girişimin kendisi politiktir; hem iktidar ilişkiselliğin içindeki şeylerden her biri, dolayısıyla her birimiz üzerinden işlediği, bizi işlediği, bize bir şeyler işlediği ve bunu bu girişimin hangi tarafında durduğumuzu gözeterek yaptığı için; hem de azami bir özgürleşmeyi tahayyül edebilmek için bile böyle bir yeniden değerlendirmeye ve başka türlü eylemeye ihtiyacımız olduğu için. Yaşamın kıyısındaki<sup>17</sup> imkânlarla

---

<sup>17</sup> Lefebvre, bu kıyıda olma haline bürokrasinin elinin uzanmadığı, daha doğrusu ele avuca gelmeyen alanları örnek verir: "Bir şeyler daima elinden kaçır; bürokratlar da en çok bundan yakınrlar. Gündelik hayat itiraz eder; sayısız özel vaka ve öngörülemez durum adına isyan eder. Bürokrasinin etki ettiği bölgenin dışında, daha doğrusu kıyısında, biçimsiz ve kendiliğinden olan varlığını sürdürür"

politik bir tanınma ve gerçekleştirme olanağı vermenin yolu böyle bir deneyimle mümkün olabileceği için.<sup>18</sup> Henri Lefebvre'nin "-daha adıyla bile- geleneksel filozof imgesini, varoluşun hakimi ve efendisi, yaşamın *dışındaki* tanık ve yargıç olan, kitlelerin ve bayağılık içinde kaybolmuş anların üzerinde taht kurmuş, tavrı ve mesafesiyle "seçkin" filozof imgesini redded[en]" yapıtındaki veciz ifadeyle: "Filozof ve felsefe artık ne kendini tecrit edebilir, ne maskeleyebilir ne de saklanabilir. Ve bunun nedeni de, özellikle, nihai kertede bilgeliği, bilgiyi, iktidarı yargılayanın gündelik hayat olmasıdır" (Lefebvre, 2012: 11-12).

Bu bölümde, yukarıda kısaca açıklanan çerçeve gözetilerek, özellikle hakikat ve gerçeklik bağlamında -değer yaratımı, hakikat yaratımı, yaratıcı evrim ya da yaratıcı yaşam olarak- yaratım teması tartışılacak. Dünyayla kurulan ilişkinin ve bu ilişkinin kavranılış tarzının dönüştürülmesine ilişkin düşüncelere yer verilecek ve sonuç olarak olumlu bir tavrın ve oluşun ne anlama gelebileceğine değinilecek.

## I. HAKİKAT, DENEYİM VE YARATIM

"Eğer dünya belirsizse umutsuzluk mümkün değildir" (Eagleton, 2012: 85). Dünyanın belirsizliğinin, belirsiz yanının elini kuvvetlendirmek, hakikatin hakikat- olmayan cephesinden belirişine şahit olmak, belki de bu gerçekleşmenin faili olarak

---

(Lefebvre, 2013: 73). Bu elden kaçan, itiraz eden, tekil olanın bütünselle birliğini ifade eden ve örneğe bürokrasinin ve benzer biçim ve etkinliklerin yanı başında biçimsiz olan ya da salt içerik olan karakteriyle yer alan gündelik hayat, bir edimsel eleştiri olduğu kadar, aynı zamanda, bir olasılıklar bütünüdür de.

<sup>18</sup> Zira yaşamın kıyısı, tanınmamış olan, gerçekleştirilememiş olan, gizlice gerçekleştirilip tanınma verilmemiş olan, tanınmış fakat gerçekleştirilemiyor olan, bunların her biri, deneyimle aynı anda hem sabitlendiği -yani bir kez gerçekleşmiş olduğu ve bundan böyle gerçekleşebileceği garantisi-, hem de hareketli kılındığı -her bir deneyimlenme biçiminin başkalaşabileceği- bir yaşantıyla, kabule ihtiyaç duyar. Ve bu kabul, esas olarak, yaşantının içinde, gündelik deneyimin içinde olmadığı sürece afakî olacaktır.

sahneye çıkmak, tümüyle politik, daha doğrusu, politik olanın tam ortasında kendine kendi eliyle yer açan bir şey: "siyasi soru yanılığ, yanılısama, yabancılaşmış bilinç ya da ideoloji değil; bizzat hakikatin kendisidir. İşte Nietzsche'nin önemi." (Foucault, 2011: 84). Siyasi soru hakikatin kendisidir, hakikat ise doğrudan doğruya gündelik deneyimimizle ilişkilidir. Çünkü "hakikat yasası", gündelik deneyimlerimiz üzerinde işler, deneyimimiz onu gereksinir. Dolayısıyla hakikat denen, tam da gündelik olanla, deneyimimizle, yaşamakta olanla ilişkisinde kendini bulur ve doğrular. Hakikati ne aşkın bir bilme ile kendi dışımızda bulacağız, ne de aklımızın kendi üzerine kapanmış kategorilerinde; hakikat, tam olarak yaratım sürecinin içinde, dolayısıyla edimselleşmekte olanda, yapıp ettiklerimizde, bizde açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla politik soru, yaşamlarımızın orta yerine yerleşmiştir; ne olduğumuzda, ne yaptığımızda, nasıl olduğumuzda ve nasıl yaptığımızda kendini yanıtlamaktadır. Tam da bu yüzden, yaşamın, deneyimin, varoluş biçiminin politik sorunun merkezine yerleştirilmesi hiçbir zorlamaya mahal bırakmadan bir zorunluluk<sup>19</sup> olarak açığa çıkar: yaşam politize edilmelidir. Hâlihazırda politik olan bir şeyi yeniden politize etmenin anlamı ne olabilir? Ancak ve yalnızca, zaten politik olan bir karakterin yeniden kazandırılması söz konusu olduğunda, dolayısıyla, şeylere ait politik karakterin gizlenmiş, mistifiye edilmiş, yahut tanınmaz hale getirilmiş - dolayısıyla politika dediğimiz şeyin bir sürü dışlama, gözden çıkarma, tanımama- olduğu yerde böyle bir çabanın hem kendini, hem nesnesini, hem de yönelimini yeniden tanımlaması, yani yeniden politize etmesi anlamlı olabilir. Dolayısıyla, burada söz konusu olan, politik olmayanın politik kılınması ya da politika alanına

---

<sup>19</sup> Bu sorunun kendini bir zorunluluk olarak duyurmasının tek koşulu, artık verili yaşam koşullarında yaşayamama/yaşamak istememe ve buna ilişkin bir irade geliştirme biçiminde ortaya çıkabilir.

dahil edilmesi, yahut her şeyin politik olduğunun iddia edilmesi değil; zaten politik olan ve fakat politika dışına atılmış bir şeyin gizlenmiş karakterini yeniden açığa çıkarma girişimidir. "Politik sorunlar sıkıştırırken ve kimsenin itiraz etmediği bir aciliyeti kanıtlarken, gözden düşen ideolojilerin yaygınlaşması, politik olarak görkemli bir "biçimsiz" sunan gündelik hayatın (az çok derin ya da anlık/moment olarak) depolitizasyonu" (Lefebvre, 2013: 81) hareketinin tersine çevrilmesi, politikanın, politik olanın tam da burada, politik olmayan değil, *depolitize edilmiş* alanda bulunabileceğine dair bir ipucunun değerlendirilmesidir. Ne olduğumuz ve ne yaptığımız, yani varoluş biçimimiz; nasıl olduğumuz ve nasıl yaptığımız, yani somut deneyimimiz, tam da bu depolitize edilmiş ve yeniden politize edilmesi gereken alanın konusudur. Çünkü ne olduğumuz ve nasıl olduğumuz sorun olmaktan çıkarıldıkça, yahut öznel varoluşsal sancılar biçiminde açıklanmaya ve sunulmaya devam ettikçe, bu meselelerin toplumsal, yaratıcı, radikal çözümlere olan bağlılığı artmakta, çözümsüzlüğe ve kısır bir anlayışa terk edilmeye mahkûm kalmaktadır. Muktedir olanın, kökenini kendi dışına çıkararak işler kıldığı Yasasından özgürleşme ancak böylelikle, politik olanın iadesi itibariyle mümkün kılınabilir. Başka türlü bir yaşam ve başka türlü bir hakikat, birbirlerini eşzamanlı olarak gerektirirler.

Foucault'nun hakikat analizine biraz daha yakından bakmak, bu savların anlamını daha açıkça ortaya koyacaktır. O, hakikat meselesine ilişkin bir dizi önerme ortaya koyar:

"- "Hakikat", sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır.

- "Hakikat"; kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: Hakikat rejimi".

- Bu rejim yalnızca ideolojik ya da üstyapısal değildir; kapitalizmin oluşumu ve gelişmesinin bir koşuluydu. Üstelik, belli değişiklikler olmakla birlikte, sosyalist ülkelerde (bu noktada, hakkında çok az bilgi sahibi olduğum Çin örneğini bir kenara bırakıyorum) yürürlükte olan rejim de budur.

- Entelektüel için siyasi sorun, bilimle ilintili olan ideolojik içerikleri eleştirmek ya da kendi bilim pratiğine doğru bir ideolojinin eşlik etmesini sağlamak değil; yeni bir hakikat siyaseti oluşturmanın mümkün olup olmadığını bilmektir. Sorun insanların bilincini ya da kafalarında olanı değil; hakikati üreten siyasi, ekonomik ve kurumsal rejimi değiştirmektir." (Foucault, 2011: 83)

Foucault böylece, tıpkı Nietzsche gibi, keşfedilecek bir hakikatin yerine, üretilmiş bir hakikatten söz etmiş olur. Böyle kavranılan hakikat ve onun üretimi, Foucault'ya göre, pastoral iktidar tarafından getirilmiştir (Foucault, 2011: 226). Pastoral iktidarın bir başka niteliği olan, bireysel bir iktidar olma haliyle birlikte düşünülürse, sonuç, hakikatin bizler üzerinden işletildiği olacaktır: "Hakikati talep eden ve işlev görmek için ona ihtiyaç duyan iktidar tarafından hakikati üretmeye zorlanıyoruz; hakikat söylemek zorundayız, hakikati itiraf etmeye ya da bulmaya mahkûmuz" (Foucault, 2011: 101-102). Hakikat bizler üzerinden, bizler tarafından üretilir; yine bizler üzerinde işletilmek üzere. Buradaki can alıcı nokta, kendimizi onun dışına çıkarmaya vakıf olmadığımız gibi, onun bize bağımlı olmasıdır ve bu biçimiyle paradoksal görünür. Oysa tüm mesele, biraz kabalaştırırsak, kendimizi içine hapsedtiğimiz "nesnel" bakış açılarının ve doğruların, bir ölçüde konformist biçimde onaylayageldiğimiz iktidar sübapları olduğudur. "Bilimsel söylem biçiminin ve bu söylemi üreten kurumların merkezinde ortaya çıka[n]" hakikat (Foucault, 2011: 82), böylelikle bir dizi düzenleyici niteliği meşrulaştırır ve yayar. Aslında Foucault'nun bilimsel söyleme karşı geliştirdiği tavır da bu merkezileştirici ve iktidar etkilerini yayıcı karakterden ileri gelmektedir. Benimsediği soybilim yöntemi, "bilimsel olarak değerlendirilen bir söylemin iktidar etkilerine karşı yürütmelidir

kavgasını" (Foucault, 2011: 91). Bilimin iktidar etkileri, "insanın varlığını tarihsel bir biçimde *deneyim* olarak, yani düşünülebiyecek ve düşünülmesi gereken bir şey olarak kuran; başka bir deyişle sorunsallaştıran şey hakkında belli hakikatlerin üretilmesi için kullanılan bir kurallar bütünü" olan hakikat oyunu aracılığıyla iletilir (Keskin, 2000: 13). Hakikat siyasetini değiştirmenin mümkün olup olmaması sorusu, hakikat oyununda bir yer edinme sorunu, dolayısıyla da deneyimin anlamına müdahale edebilme sorusu olarak açığa çıkar böylece. Deneyim, hakikatin anahtarıdır; hem onun üreticisi, hem de onayıcı mercii olarak. Hakikat siyasetini değiştirmek "yukarıda kalmış" uğraşların, yani felsefenin, siyaset biliminin, sosyolojinin ya da doğrudan doğruya politikanın tekelinde görünse, ve bir ölçüde böyle olsa dahi, aslında doğrudan ne yaşadığımızla, yaşadığımız şeyi nasıl anlamlandırdığımızla (onu yerli yerine koyma sorunuyla) ilgilidir. Öyleyse buradaki sorun, bir ağdan çıkma ve yeni bir biçim ve içerik tahayyül etme meselesidir. Çünkü artık yaşadığımız deneyimin belirli bir sınıflandırma ve anlamlandırma kategorisinden çıkışını ve yeniden değerlendirmesini talep etmiş bulunuyoruz. Yine, Nietzsche'deki temalara, güç ilişkileri ve yorumlama temalarına temas etmiş bulunuyoruz. Buna aşağıda değineceğiz. Fakat deneyimin ne anlama geldiğine bakmak gerekir önce. Foucault'nun bir tikellik atfettiği öznel deneyim, bilgi, iktidar ve etik üzerinden gerçekleştirilen sorunsallaştırmalar yoluyla oluşturulur (Keskin, 2000: 14). Sorunsallaştırma ise "herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu bir düşünce nesnesi (ister ahlaki düşünce, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz vb. biçiminde olsun) olarak kuran söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünü" anlamına gelir (Foucault, 2000: 86). Buradaki bütünsellik vurgusu önemli, zira söylemsel olmayan pratiklerin de bir anlam ihtiva edebileceği ve özellikle de şeylerin

doğru ve yanlış oyununa sokulmasında bu söylemsel-olmayanın rolünün vurgulanması, daha sonra ele alacağımız, dilin dışında kurulmuş ya da bile isteye dil dışı olarak inşa edilmiş olan şeylerin belirleyici niteliğini teslim eder. Ayrıca, bazı hallerin, "deneyimlenebilecek şeyler listesi"ne girmesini sağlayan ve kalan diğerlerini -gerçekleşip gerçekleşmemesi önemli olmaksızın- deneyim dışı sayan, uzlaşmacı bir tavrın nasıl olup da yaşamlarımızı sarmalayabildiğini anlamak için, söylemsel olmayan ve fakat hâlihazırda bir tanınma için elzem olan biçim ve içeriklerin sınır belirleyici de olsa hayati bir rol edindiğini görmemizi sağlar. Son olarak, felsefi söylemle söylem felsefesi arasındaki ayrımı derinleştirir ve yineler ki bu, bu çalışma için özellikle önemlidir. Çünkü felsefenin aslen bir yaşam bilgisi, bir "yaşama sanatı" olarak kurulması gerektiğini, burada bir analizler ve söylemler yığından evvel bulmamız gerekenin, temelin, yaşamın kendisi olduğunu ve söylemin -bunu önceleyen bir düzey değil- bunun üzerine kurulması gereken bir art-aşama olduğunu hatırlatır. Öyleyse, deneyimlerimizin hakikat oyununa girişini sağlayan işte bu bütündür. Fakat çok daha can alıcı olan şu ki, özne ve deneyimin tarihselliğini görerek "kendimizle ilgili tarihsel bir ontoloji yapmanın çok önemli bir sonucu var: bu hakikatlerin olumsal olduğunu, çizdikleri sınırların aşılabilir olmadığını ve bu sınırların dayattığı bireysellik ve kimliğin dönüştürülebilir olduğunu göstermesi." (Keskin, 2000: 15). Bu bize çok temel bir avantaj sağlar, devingenlik imkânı. Bu devingenliği nasıl yahut ne zaman yahut nerede kullanacağımız elbette önemli; fakat devingenliğin kendisini bir kez tespit ettiğimiz ve onun içine yerleştirdiğimiz zaman, tarihsel olanın ve öz olanın gerçek farkını kavradığımız zaman, artık önümüzdeki tek engel maddi meseleler olacak. Öz olanın devingenlik, hareket, dönüşüm ve dönüştürme; arızı olanın ise işte bütün bunlar, yani

yaşayageldiğimiz deneyim, hapsoldüğümüz sınırlar ve bütün bir tarih olduğunu anladığımızda, dönüşümün asli niteliğini tanıdığımızda, olumsal olanın dönüşüm değil, aksine, onun karşısında duran her türlü katılık olduğunu tespit ettiğimizde "her bir kendimize" yer açmaya başlayabiliriz. Şimdi artık özgürlüğün terimleriyle konuşmaya başlayabiliriz. Foucault'nun özne, bilgi, hakikat gibi temalar ışığında tartıştığı asıl mesele olan iktidarın doğası, buna izin verir. Çünkü, iktidar bir yönetim, davranışların yönetimi anlamına gelir; "iktidarın işleyişini bu şekilde, yani başkalarının eylemi üzerine bir eylem olarak ve bu eylemi de yönetmek olarak tanımlamak çok önemli bir ögeyi, özgürlüğü, iktidar ilişkilerine katmak demektir" (Keskin, 2000: 21). Zira "iktidar yalnızca "özgür özneler" üzerinde ve yalnızca "özgür" oldukları sürece işleyebilir" (Foucault, 2000: 75). Öyleyse her zaman için akışı değiştirme şansımız söz konusu ve iktidar sorunu "aynı zamanda deneyimlerimizin bir parçası" (Foucault, 2000: 59) olduğu ölçüde, akışı değiştirmenin yatağı deneyim ve üzerinde iktidarın işletildiği eyleme biçimimizde özgürlüğü gerçekleştirmek. Nietzsche'nin "kendimiz olmadığımız şeyleri kaybetmek için zaman zaman kendimizi de kaybetmeliyiz" (Jaspers, 2008: 211) biçimindeki düşüncesiyle benzerlik gösteren sözleriyle Foucault'nun fikri doğrudan bunu açıkça ifade eder:

Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. Modern iktidar yapılarının eşzamanlı olarak bireyselleştirmesi ve bütünselleştirmesi olan bu siyasi "double bind"dan ("ikili kısıtlama") kurtulmak için ne olabileceğimizi tahayyül etmek ve bunu gerçekleştirmek zorundayız. ... Günümüzün siyasi, etik, toplumsal, ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak zorundayız (Foucault, 2000: 68).



Daha önce, Yasanın belirlediği Hakikate karşı Yaşamın *yaptığı* hakikatler biçiminde ifade ettiğimiz çoğulluk anlamını burada bulur. Bu yapma ediminin neyi işaret ettiğini, Bergsoncu ve Nietzscheci yaratıcılık kavrayışlarının izinde bulabiliriz. Her iki düşünürün de oluş ve niteliksel fark ile insanlık durumunun aşılması yönünde bir tahayyülün merkezi yer tuttuğu kuramları, bir yandan geleneksel birlik içindeki dünya ve özne anlayışından bir kopuşu temsil ederken; diğer yandan başka türlü bir birliğin imkânını çağırır. Dünyanın birliğine dair geleneksel şema, onu tasavvur etme biçimimiz ve buna bağlı olarak dünyaya ilişkin bilgimizin örgütlenişiyle belirlenir; bilinen ve bilinebilecek olan şeyler, yani verili olan ve verili olanın sınıflandırmasına uygun düşen olası verilerin hiyerarşik bütünlüğü, sarsılmaz bir ilerleme fikri ile insana ve doğaya dair tahakküm temelinde kurgulanmış faaliyetten müteşekkil bir gediksiz birlik. Başka türlü bir birlik, Bir ve Çok'un birbirinin karşısında tanımlanmadığı, çoklu varoluşun her an yeniden meydana getirdiği, hareket halindeki bir birliği işaret eder; önceden tasarlanmamış, tanınmamış, ifade edilmemiş olanın, sapmanın, tanınmış ve tasarlanmış olanda açabileceği gediği birliğe dahil eder.

Nietzsche'nin, ilk bölümde, yaşamın olanaklılığı meselesinde değinilen hakikat kavrayışını burada yaşamı yapma bağlamında biraz daha açalım. Nietzsche'de Hakikatin değil, yaratım olarak hakikatlerin söz konusu olduğunu görürüz: "her hakikate, hatta basit, acı, çirkin, aksi, Hıristiyanca olmayan, ahlakdışı hakikate... Var çünkü böyle hakikatler" (Nietzsche, 2007: 17). Nietzsche'nin tanımakta tereddüt etmeden "var" dediği hakikatler, daha evvel "yaşamın yaptığı hakikatler" dediğimiz türden, kendiliğinden, yahut daha iyi ifadeyle, yaşamın kendisinden, olağan gidişatından çıkan, bununla birlikte, yaşamın olağan gidişatını

altüst edebilecek kadar kuvvetli ve olağanüstü hakikatler kendini gösterir. Bunların oradalığını belirlemek, görmek için Yasanın Hakikatinin yalnız bir adım dışına çıkmak yeter; çünkü bu hakikatler kıyıdadır, oracıkta, yanı başımızdadırlar, sadece tanınmamışlardır. -Onların tavizsiz ve utanmasız kabulü, bizim elimizdedir:- "Hakikat isteminiz sizin için, her şeyin insanın-düşünebildiği, insanın-görebildiği, insanın-duyumsayabildiği şeylere dönüşmesi anlamına gelmeli" (Nietzsche, 2013: 80). Ve yine Nietzsche'de, bir ölçü olarak gerçeklikten değil, perspektiflerden bahsedebiliriz. "Nietzsche bilgi idealinin ve hakikatin keşfinin yerine, *yorumlamayı ve değerlendirmeyi koyar*" (Deleuze, 2006: 23). Nietzsche'nin değerlere yaptığı vurgu, ahlak üzerine düşüncelerinde çok belirgindir:

Ahlaksal değerlerin bir eleştirisine ihtiyacımız var, bu değerlerin değerleri sorgulanmalı her şeyden önce -ve bunu yapmak için de bu değerlerin oluştuğu, geliştiği ve anlam kaymalarına uğradığı durum ve koşullar hakkında bir bilgi (...), şimdiye dek var olmamış, hatta arzulanmamış türden bir bilgi gerekli. Bu "değer"lerin değeri verilmiş, gerçekmiş, tüm sorgulamaların ötesindeymiş gibi alındı (Nietzsche, 2011: 13).

Yorumlama da değerlerin değerleri gibi, verili kabul ettiklerimizimizin aslında bir güç ilişkisinin süzgecinden geçerek oldukları hale geldiğini anlatmaktadır: "Mevcut olan, bir şekilde meydana gelmiş olan bir şey, kendinden üstün bir güç tarafından yeni amaçlar doğrultusunda sürekli olarak yeniden yorumlanır, yeniden ele geçirilir, yeni bir yarar doğrultusunda yeniden yapılandırılır ve yönlendirilir" (Nietzsche, 2011: 73). Değerlendirme ve yorumlamada yarar ve bakış-açısı belirleyicidir; çünkü bunlar tam da güç istenci bakımından işlemektedirler. "Bir şeyin özü sadece "bir şey" hakkındaki bir *kanıdır*. Ya da daha ziyade: "dikkate alınmıştır, gerçek "budur", tek "bu"dur". (...) yorumun kendisi güç istencinin bir biçimidir, ani heyecan olarak vardır (ama bir "varlık" olarak değil, bir süreç, bir oluş olarak vardır)" (Nietzsche, 2010:

365). Daha güçlü bir ifadeyle: "Sanki bakış açısı çıkartıldıktan sonra hala bir dünya kalacakmış gibi" (Nietzsche, 2010: 370)!<sup>20</sup> Yalnız başına Hakikat aslında içi boş bir avuntudan başka bir şey değildir Nietzsche'de: "'Hakikatte', hakikatin araştırılmasıyla ilgili bir şey var; insan çok fazla insani olarak giderse üstüne (...) bahse girerim, hiçbir şey bulamayacak" (Nietzsche, 2007: 51)! Nietzsche'de hakikatin ikili kavrayışı, yani bir yandan hiçbir anlama gelmeyen bir dogma olarak görülürken, diğer yandan yaratılabilir bir şey oluşu, ancak onun değer ve yorum terimleri için içine girdiğinde anlaşılmasından çıkabilir. Zira "hak ettiğimiz hakikatler, her zaman tasarladığımız şeyin anlamı ve inandığımız şeyin değeri ölçüsündedirler" (Deleuze, 2010: 136). Dünyanın gerçekliği, aslında yorumlar üzerine yapılan yorumlar ile, güç ilişkileri çerçevesinde kendi anlamını yükseltebilen yorumlar ile belirlenir ve kalıcı olan budur. "'Yorum", anlamın takdimidir- "açıklama" değildir (birçok durumda, artık anlaşılmasız hale gelmiş, artık sadece bir işaret olan eski bir yorum üzerine yapılan yeni bir yorumdur). Gerçek bulgular yoktur, her şey değişim içindedir, anlaşılmasızdır, anlaşılması zordur; nispeten dayananlar- görüşlerimizdir" (Nietzsche, 2010: 394).<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> "En azından şu kadarı kabul edilsin: Açısal değerlendirmeler ve görünebilirlik olmasaydı, hiç hayat olmayacaktı ve eğer, bazı felsefecilerin erdemli coşkuları ve beceriksizlikleriyle, "görünen dünya" tümüyle ortadan kaldırılmak istenseydi, şimdi diyelim ki bunu yapabildiniz -en azından sizin "hakikatinize" hiçbir şey kalmayacaktı" (Nietzsche, 2007: 51).

<sup>21</sup> Allan Megill (1998: 145-153), Nietzsche'deki yorum sorununu, onun estetik yanıyla birlikte düşünülmedikçe gerçek anlamını kavrayamayacağımızı belirtir. Buna göre, Nietzsche yapıtlarını birer sanat eseri, kendini de bir sanatçı olarak gördüğü için, yorumun ima ettiği "yanlış gösterme" hali hiçbir biçimde tutarsız değildir; aksine, sanat yapıtının karakteristiğidir. Buna göre, sanatta şeyi olduğu gibi ya da "doğru" gösterme zorunluluğunun bulunmayışı, hatta gösterme biçimiyle gösterilen arasında hep bir "gerilimin" mevcut oluşu, Nietzsche'deki yorum sorununu aydınlatmaktadır. Yanı sıra, Nietzsche'nin yaratıcılığa verdiği geniş rol de bu bağlamda önemlidir. Ancak sanatçılar yaratabilir; bu yüzden yorum, yaratım için zorunludur.

Değer ve yorum terimleri çerçevesinde düşünmek, aslında, bir ideale referansla düşünmenin, tepkisel düşüncenin<sup>22</sup> yerinden edilmesi, etkin düşüncenin geçerli kılınması için atılmış bir adımın ifadesidir. Eleştirel düşünce, değer ve yorum terimleri ile kendine yer bulacaktır. Nietzsche'nin mahkûm ettiği çileci ideali<sup>23</sup> yıkmak için gereklidir bu; zira çileci idealin sorgulanamaz ereği, "yeryüzünde iktidara ait ne varsa hepsinin önce kendisinden hareketle bir anlam, bir var olma hakkı, bir değer kazanması gerektiğine inanır" (Nietzsche, 2011: 155). Çileci ideal ve onun taşıyıcısı olan "çileci rahip, ete kemiğe bürünmüş başka-türlü-olma, başka-yerde-olma arzusudur" (Nietzsche, 2011: 125). Bu başka-yer, "yaşamın kendisini yadsımasını ve kendine karşı dönmesini ister" (Deleuze, 2010: 127). Yaşamın yadsınması, olumsuzlanması, bu-dünyada-oluşumuza sırt çevirmemiz, onun etkin biçimlerini tümüyle gözden çıkarmamız anlamına gelir. Güç istencinin, içgüdülerin insanın 'kendi' üzerine dönmesi, suçlayıcı ahlak ve vicdan azabı, bu gözden çıkarmanın biçimleridir. Tepkisel kuvvetlerin egemenliği, etkin kuvvetleri kendi yapabilme kapasitesinden ayırdığı ve bu halde tutmayı başardığı ölçüde, gerçek bir yaratıcı yaşam ve özgürlük olanaksızdır.

Özgürlük, Nietzsche için "aşkınsız bir kendi içinde oluş ve kendi dışında yaşayıştır" (Jaspers, 2008: 247). Aşkınsızdır, çünkü özgürlük bir "yaratıcı yaşam" gerektirir (Jaspers, 2008: 248) ve aşkın olana yaslandığı sürece, ahlaki olanla

---

<sup>22</sup> Nietzsche için hem anlam ve değerlerin, hem de bedensel olanın biçimlenişini sağlayan kuvvetlerin birbirleriyle ilişkileri istence denk düşer. İstencin tepkisel biçimi ya da tepkisel kuvvetler, kabaca, farkın kendini olumlamasından değil, bir olumsuzlamadan doğan kuvvetlerdir.

<sup>23</sup> Çileci ideal, "tüm tarihimizi oluşturan" nihilizmin hınç ve vicdan azabı tarafından öncelenen, tanrının ölümü ve son insan ve batmak isteyen insan evreleri tarafından takip edilen üçüncü evresidir. Bu evrelerin tümünde tepkisellik hakimdir; fakat özellikle ilk üç evrede yaşam, eylem, olumlama amaçlanır, kapı dışarı edilir, tepkisel değerlerle yargılanır, mahkûm edilir (Deleuze, 2006: 36-42).

yargılandığı sürece bu yaratıcılık kendini her zaman için istencin ulaşamayacağı bir kökene yahut bir ereğe bağlamak zorunda kalacaktır. Oysa bunlardan kurtulmak gerekir; "Baki kalan ve zamanın sularının alıp götürmediği tüm *büyük* işler ve eylemler -hepsi de en derin anlamda ahlaksızlık değil miydi?-" (Nietzsche, 2010: 265). Bu kurtuluş, ahlakın topyekûn reddiyle kendimizi bulacağımız boşlukta yapabildiğimiz kadar ya da dilediğimiz gibi eylemekten değil; ahaktan fazla bir şey olan "yaratmanın ahlakı"ndan, yani "tüm değerlerin yaratıcı yeniden değerlendirmesi" ile oluşacak olan yeni tür bir ahaktan geçmektedir (Jaspers, 2008: 250). Özgürlük anlamına gelen yaratma, "hafifletmek, yaşamın yükünü boşaltmak, yeni yaşam olanakları icat etmektir" (Deleuze, 2006: 27-28). Yaşamın yükü nereden gelir? Şimdiye dek usanmadan taşımış olduğu, bir yandan kendi sorumluluğu olan, bir yandan da olmayan bir tarihten, kötücül bir değerler bütününden, usanmadan kendini yeniden üreten bir "borç"tan. Öyleyse bu hafifletme, yük boşaltma geçmişi, geçmiş deneyimi, geçmiş deneyimin uzlaşmacı ve itaatkâr suçluluk duygusunu üzerinden atmakla ve sorumluluğun olumlu yanını -yaşam karşıtlığına bir kez daha paye vermemek ve tam aksini kendini sonsuzca tanıtlaması için serbest bırakma sorumluluğunu- onamakla ve şimdi'yi doğrudan yaşam yandaşı bir yana çekmekle mümkün olabilir. Bu yön değiştirme demek ki tam da şimdi, burada gerçekleştirilebilir. Çünkü ağırlıklardan kurtulma hareketi, bir aşkınlığa dayanmayan eleştiriyi tamamlamayı, yasaklanmış olandan kaçınmamayı, tepkisellikten sıyrılmayı ve etkin kuvvetleri kendi kapasitelerine kavuşturmayı gerektirir; bugüne değin kabul görmüş ne varsa, onu değer, yorum ve kuvvet terimleriyle yeniden düşünmek gerekir. Dolayısıyla ancak şimdi'de gerçekleştirilebilirdir. İcat edilecek yaşam olanakları ise, yaşamın kendi niteliğinden ötürü her an yenilenmek zorundadır:

"gücün her güçlenmesinin ve artışının, yeni ufuklara inanan yeni bakış açıları ve anlamlar getirdiği fikri- işte yazılarıma nüfuz eden fikir budur" (Nietzsche, 2010: 398). Oluşu varlık olarak almak, değerleri verili olarak almak, dünyayı tek bir gözün kat edebildiği bir gerçeklik olarak almak, gerçekliği sabit olarak almak, yaşamı suçlamak... tümü, bu çok temel fikri gerçekleştirmenin önünde birer engeldirler. Oluşu varlık olarak aldığımızda hesaplanamaz olanı ve hareketi; büyük bakışı kabul ettiğimizde dünyanın sakladığı ve açığa çıkarılmayı bekleyen imkânları; gerçekliği sabitlediğimizde dönüşümü sağlayacak olan kaçış noktalarını; yaşamı suçladığımızda, açıktır ki yaşamı ve onunla birlikte kendimizi hapsederiz. Dünya bir soruysa, bu büyük soruya cevaplar vermek üzere Aristoteles'in yöntemini benimseyebiliriz: Cevabımız kendini ya da bizi daha fazla ilerlemekten alıkoyduğu anda baktığımız noktayı değiştirmek, başka bir ele alma biçimine yerleşmek. Dünyanın durmaksızın değiştiğini, oluşun her an gerçekleşmekte olduğunu, varlık ve oluşun birbirini olumladığını kabul etmek, her yeni durumda yeni bir bakışı ve yeni bir anlamı işin içine katmak, şimdi ve burada, az önce söz konusu olmayan bir şeyin gerçekleşebileceği -hatta Nietzsche'nin insanın *üstinsana* giden yolda hep daha yukarıya, bir üst aşamaya geçilen şemasıyla birlikte düşünüldüğünde gerçekleşmesi "gerektiği"- anlamına gelir.

Değerlerin değerlerini, bir değer olarak hakikati ya da bir değer olarak ahlaki sorgulamanın, yani ilk eleştiri basamağının ardından, değerler yaratımı gelecektir. "Tüm değerlerin dönüşümü şöyle tanımlanır: kuvvetlerin etkin oluşu, *güç istencinde olumlamanın galibiyeti*" (Deleuze, 2006: 42). Olumlama olanın kabulü, bir tür onama değildir; çok etkin ve canlı bir ilişki, neredeyse savaş terimleriyle ifade edebileceğimiz bir tür mücadele ve "bitmeyen kavga"dır. Bu aşamada, sahte Evet,

sahte Hayır, tepkisel olup da kendini etkin bir kuvvet olarak sunan her şey artık son bulacaktır. Olumlanan yaşamdır, yeryüzüdür (Deleuze, 2006: 43); nihilizmin, yani tüm tarihin mahkûm ettiği yaşam, oluş artık hapsedilmiş olmaktan kurtulacaktır. Peki bu nasıl gerçekleşecektir? Nietzsche'nin insana dair fikri, bir ipucu verebilir: "İnsanda belirsizlik, gerçek dışılık ve hastalık olarak kaybolmuşluk gibi görünebilen şey, kendi kaynağının sabitleştirilmiş bir nesnel bakışın gözünden kaçan olasılığıdır" (Jaspers, 2008: 205). Olabilirlik olarak insan, mümkün olanın, ufuk olanın yakınlaştırılması, yönelme nesnesi kılınması, bir uzama, esneme hali...

Oluş ve imkân terimleriyle düşünen bir başka düşünür, Bergson, gerek bu terimleri, gerek bunlarla doğrudan bağlantılı olan özgürlük meselesini, *süre* kavramı ve buna bağlı olarak *sezgi* yöntemi çerçevesinde kavrar. Mekânsal ve zamansal olanı araçsal olarak ayıran Bergson<sup>24</sup>, zamanın mekânsallaştırıldığını, fakat onun özünde böyle anlaşılamayacağını; aksine, onun kendine özgü süre fikriyle kendini ortaya koyabileceğini savunur. Bizim içsel yaşantımız, dışsal dünyadan farklı olarak, bir süre biçiminde düşünülmelidir. Bu fikri kavramak içinse, *sezgi* yöntemini benimsemek gereklidir: "sezi yoluyla düşünmek, süre içre düşünmek demektir" (Bergson, 1959: 37). Sezgi, Bergson'un doğruluğuna güven duyduğu deneyimi sağlamaktadır: "Hakikat şudur ki *varoluş* ancak bir deneyde verili olabilir. Bu deneye, maddeden bir nesne söz konusu olduğu vakit *görüş* veya *dokunuş*, genel olarak *dış kavrayış* adı verilecektir; zihin ile ilgili olduğu vakit de *sezi* adı takılacaktır" (Bergson, 1959: 63-64). Varoluşu diğer tüm yöntemlerden daha açık, doğrudan ve uzlaşsız biçimde kavrayan -ki burada dikkat etmemiz gereken

---

<sup>24</sup> Bergson'da zaman ve mekânın yalnızca sürenin anlaşılır kılınması için ayrıldığı, aslında mekânın da sonuç olarak süreye bağlandığı görülür.

doğrudanlıktır; zira varoluş ancak deneyde verili olabiliyorsa, sezgi hem bunu sağlar, hem de metafizikle uzlaşımı gerçekleştirir- yöntem olarak sezginin anlamı, sürenin devingen karakteriyle birlikte düşünüldüğünde açığa çıkar. Süre bölünemezliğiyle, ilerleyişiyle, tahmin edilemez olana gebe oluşuyla, açıkça, doğrusal mekânsal hareketten ve durağan olandan ayrılır; onun devinimi tamamlanmamış, belki de tamamlanmaya imkân vermeyen bir karakterdedir.

O [ilim] maddi alemde, tekerrür edebilecek ve hesap edilebilecek olan şeyi, dolayısıyla da sürüp gitmeyen şeyi çekip alır ve elinde tutar. (...) biz zamandan bahsettiğimiz vakit sık sık sürenin ölçümünü düşünürüz ama sürenin kendisini düşünmeyiz. Fakat ilmin bertaraf eylediği, kavranılması ve anlatılması zor olan bu süre duyulmakta ve yaşanılmaktadır (Bergson, 1959: 6).

Sezgede, yaratıcı ve öngörülemez bir devinimi kavramak üzere başka bir yöntemin, özellikle de bilimsel yöntemin sağlayamayacağı dolaysızlığı buluruz.<sup>25</sup> "Sezginin ilk özelliği şudur: onda ve onun yoluyla, herhangi bir şey başka bir şeyden gelmek ve çıkarsanmak yerine kendini olduğu gibi sunar, olduğu gibi verir" (Deleuze, 2009: 36). Sezgi, kendine eşyayı nesne edinmiş ve istikrarlı olana odaklanmış olan zekânın aksine "devimden işe başlar, devimi vazeder veya daha doğrusu onu gerçeğin kendisi olarak sezer ve *devingensizlikte* ise ancak soyut, zihnimizce bir *devingensizlikten* çekilmiş enstantane bir lahza fotoğrafı görür" (Bergson, 1959: 37). Bu bir yandan kendi zihnimizin bir tanınmasıdır:

---

<sup>25</sup> Buna karşılık Bergson'da bilimin bir yadsınmasını görmeyiz, o daha çok, zekâ ve sezginin iki farklı alanda çalıştığını, mutlak iki yanını araştırdığını düşünür ve bilimi de metafizik kadar değerli görür (Bergson, 1959: 113). "Metafizik ile ilim arasında bizim kurduğumuz bağlantı bambaşka bir şeydir. Biz bunların her ikisinin de aynı derecede açık ve kesin olduklarına veya olabilir duruma geleceklerine inanmaktayız. Biri de, öteki de, aynı gerçek ile ilgilenip uğraşmaktadır. Fakat her biri bu gerçeğin yalnız yarısını elinde bulundurmaktadır, öyle ki bunlar, düşüncenin faaliyetinde ters yönde iki yöneltiyi göstermeselerdi isteğe göre, iki ilim altbölümü veya iki metafizik bölümü olarak sanılabilirdi" (Bergson, 1959: 55).



Söz konusu eylediğimiz sezi, demek oluyor ki her şeyden önce, iç süre ile ilgilidir. Bu sezi, üst üste gelmiş olmayan bir teselsülü, içten olup biten bir gelişmeyi, geçmişini geleceğe bindiren şimdiki aralıksız ve eksiksiz sürüp gidişini sezip kavrar. Bu, zihnin zihinle doğrudan doğruya görülmesidir. Araya girmiş ve yerleşmiş artık hiçbir şey yoktur; bir yüzü mekân, öteki yüzü de dil olan prizmanın içinde artık hiçbir kırılma yoktur (Bergson, 1959: 34).

Fakat süreyi yalnızca öznel bir iç yaşantı olarak görmek hata olur. Çünkü sezgiyle kavradığımız yalnızca kendi süremiz değil, başka sürelerdir; üstelik, tüm süreleri, akışları kapsayan, tüm sürelerin de onu taşıdığı bir Zaman söz konusudur (Deleuze, 2014: 122-123). Zaman, ya da aynı anlama gelmek üzere her deneyimin kendini içinde bulacağı büyük gemi, bu niteliğiyle bir yandan her birimizin tek tek deneyimlediği süreleri (psikolojik süre) kapsar ve kat ederken; diğer yandan, yek başımıza deneyimlediğimiz ve bütünlüğünü çoğu zaman alımlayamadığımız bir bütünsel varoluşu imler. Yani burada hem ötekiyle paylaşılan, hem de kendimizin farklı oluşlarıyla, halleriyle anlamamız gereken bir bütünsel deneyim vardır ve bu deneyimi bütünlüğü içinde kavrayabilmenin yolu süreden geçmektedir.

Süreyi analiz etmeye kalkışmak (yani sonuçta kavramlarla sürenin sentezini yapmak) yerine önce sezgisel bir çabayla süreye yerleşirsek, iyice belirlenmiş belli bir *gerilim* hissederiz, tam da bu belirlenim olanaklı sonsuz süre arasından bir seçim gibi görünmektedir. O zaman hepsi birbirinden çok farklı, sayısız süre olduğunun farkına varırız (aktaran Deleuze, 2009: 49).<sup>26</sup>

Maddi olan da süreye bağlandığına ve süre de ancak sezgi ile kavranabildiğine göre sezgi, aslında bu dünyanın da doğru bir kavranışını kendinde barındırır. Dolayısıyla, sezgi bir yandan da diğer şeyleri tanımanın yöntemidir. Zira aslında varoluşumu belirleyen, Bergson'un düşüncesinde ne bedenim ne de bilincimdir.

---

<sup>26</sup> Sürelerin çokluğu, fakat bu çokluğun özgül bir çokluk olduğu fikriyle tartışmasını sürdürür; kendi süremizin, yani birçok sürelerin bir olan Süreye doğru hareketini ancak sezgi ile anlayabileceğimizi belirtir (Bergson, 1959: 249-253).

Bedenimle ve onun aracılığıyla gerçekleşen algımla şeyler dünyasına dahil olurken, aynı zamanda belleğim aracılığıyla zihnime temas ederim; madde dünyası olmaksızın var olamam, zihnim olmaksızın var olamayacağım gibi. Bedenim ise deneyimimde hem bir iç, hem de bir dışı sağlayan yüzeye tekabül eder; o bir sınır-yüzezdür, hem bir imgedir, hem de duygulanımlarımı sağlar. Algım, işte bu sınır-yüzeyin, ayrıcalıklı imge olarak iş görmesiyle açığa çıkar. Bedenim evrenimin merkezine yerleşir. Fakat bir bütünün içinde olduğu unutulmamalıdır:

Şeylerin aydınlanması için tasarımdan, yani algılanan imgeler bütününden yola çıkmak gerekir. Benim algım, saf halde, ve belleğimden soyutlandığında, benim bedenimden öteki bedenlere gitmez: algım öncelikle bedenler bütününde yer alır, sonra yavaş yavaş sınırlanır ve benim bedenimi merkez olarak benimser. Ve buraya yönelmesinin nedeni, tam da bu bedenin sahip olduğu ikili yeteneğin -yani eylemde bulunma ve duygulanım hissetme-deneyimidir; yani, tek kelimeyle, tüm imgeler arasında ayrıcalıklı bir yeri olan belli bir imgenin duyumsal-hareket ettirici gücünün deneyimidir (Bergson, 2007: 46).

İşte, içinde bedenimin de bir merkez olarak var olduğu bu dünyanın kendisi, bir bütün olarak, sezgi ile kavranır, zira sezgi "bizden *aşağıda ya da yukarıda*, ama bir anlamda da içimizde bulunan nesnelere varoluşunu olumlamamıza, güçlük çıkmadan onların *bir arada varolmasını* sağlamamıza izin verir" (Deleuze, 2014: 117). Bergson, gerçekliği süre olarak kavrar: "Gerçeklik toptan ve bölünmemiş gelişme, tedrici icat, süredir: her lahza umulmadık birer şekle bürünerek yavaş yavaş genişleyen elastik bir balon gibi bir şey" (Bergson, 1959: 129). Burada öngörülemez gelişme addedilen, Bergson'un "belirsizlik" olarak kurguladığı alana tekabül eder ki o da zamanın bize getirdiğidir:

Zaman, her şeyin bir çırpıda verili bulunmasına engel olan şeydir. Geriye bırakır, daha doğrusu kendisi geriye kalıştır. Öyleyse gelişerek oluş olsa gerektir. Bu taktirde yoksa *yaratış ve seçim taşıtı* olmasın? Zamanın var bulunuşu yoksa eşyada *belirsizliğin* bulunduğunu

göstermesin? Yoksa zaman bu *belirsizliğin* kendisi olmasın?  
(Bergson, 1959: 126)

Zaman, belirsizliği ve dolayısıyla iradeyi, nihayet özgürlüğü hesaba katmamızı gerektirir. Bu, bizim için, tümüyle eylemeye bağlanmış olan "belirsizlik bölgeleri" biçiminde açığa çıkar.

Hakkında hiçbir şey denemeyecek olan, üstelik o değil de bu olması için hiçbir neden de olmayan *duygulanım*'dan yola çıkmak yerine *eylem*'den yola çıkıyoruz; yani şeylerde değişiklik yapma yeteneğimizden, bilincin kanıt oluşturduğu ve örgütlü beden tüm güçlerini odakladığı yeteneğimizden yola çıkıyoruz. Dolayısıyla, ortaya serilmiş imgeler bütünü içine derhal yerleşiyoruz ve bu maddi evren içinde, özellikle, yaşamın karakteristik özelliği olan belirsizlik merkezlerini fark ediyoruz (Bergson, 2007: 48).

Bu belirsizlik bölgeleri, şeyleri görme biçimimizle, dikkat kesildiğimiz ne ise onunla ilgilidir; "algıdaki zenginliğin giderek artması", belirsizlik bölgelerinin genişlemesi anlamına gelir (Bergson, 2007: 25). Algı, beden durumuna, hareketine göre belirlendiği, onu merkez alığı ölçüde, madde dünyasının başka başka görünümüne şahit oluruz. Her bir hareketimiz, eylemimiz, ki bedenin kendisi eylemden başka bir şey değildir, bize evrenin başka bir yanını gösterir. Öyleyse, son tahlilde yaşam halini alan Sürenin (Deleuze, 2014: 135) deviniminin belirlenmesi, beden ve zihnin bir-arada-oluşu ve evren tasarımında kapsanan şeylerin bir-arada-oluşundan ayrılamaz bir eylem zinciri ile gerçekleştirilebilir ancak. "İnsan açık yaratıcı bütünlüğe erişebilmesini, temaşa etmekten çok eylemde bulunmaya, yaratmaya borçludur" (Deleuze, 2014: 152). Fakat eyleme bulunmak için, eylemde bulunacağımız zeminin, buna ister dünya, ister evren, isterse yaşam diyelim, yeni bir bakışa konu edilmesi şarttır. Sorun dünyayı yorumlamak değil, onu değiştirmek ise (Marx, 2008: 28); önce dünya algısının değiştirilmesi gerekir. Çünkü bildiğimiz,

alışageldiğimiz dünya, verili bilme biçimlerinin, alışkanlığımızın hakkını veremediği, değerini teslim edemediği bir dünyadır. Oysa başka türlü mümkündür.

Marksizmin "dünyayı" (yorumlamak değil) değiştirmek istediği artık bilinmektedir. Yine de bu "dünya" kelimesini iyi anlamak gerekir. (...) Amaç nedir? Yaşamın en ince ayrıntısına kadar, gündelik hayatına kadar dönüştürülmesidir. Dünya insanın geleceğidir, çünkü insan kendi "dünya"sının yaratıcısıdır. (...) Amaç, hedef, düşüncenin, insanın gücünün, bu güce katılımın ve bu gücün bilincinin, yaşamın mütevazı ayrıntısı içine müdahale etmesidir. Araçlardan daha ihtiraslı, daha güç, daha uzak olan hedef yaşamı değiştirmektir; gündelik hayatı daha berrak bir bilinçle yeniden yaratmaktır (Lefebvre, 2012: 230-231).

Öyleyse dünyayı "en üst formlarında", en soyut haliyle anlamazdan, tanımazdan evvel; kendi yalınlığı, basitliği ve gerçekliği içinde kavramak, onunla temas etmek, bu halin ışığıyla, bu halin gösterdiği ve en üst formların gizlediği yönlerini yeniden tanıyarak görmeyi öğrenmek, görmeyi değiştirmek gerekir. Böylece alışkanlığın bizi içine çektiği ataletten, ilgisizlikten kurtulabilir; kılıfından, örtüsünden sıyracağımız gerçekliğin içine girebilir ve onunla başka türlü bir ilişki, bir yaratıcı-ilişki kurabiliriz. Bu çerçevede, ikinci alt bölümde, dünya algısına, bakışın dünyada ne gördüğüne, ne görebileceğine değinilecektir.

## **II. BAKIŞ'IN GÖRDÜĞÜ: KESTİRİLEMEZ DÜNYA**

Bakış'ın sorunsallaştırılması ve yerli yerine oturtulması, dünyayı anlama, alımlama biçimimizin yeniden değerlendirilmesi için elzemdir. Dünyanın tümüyle bilinebilir ya da kestirilebilir, zorunlu yasalarla işleyen ve en önemlisi de üzerinde hâkimiyet kurulacak bir nesne olarak kurgulanması yaklaşımının yerine daha açık, daha yaratıcı ve belki de daha "gerçekçi" bir yaklaşım getirme çabasına, dünyayı görme biçimimizin yeniden tanınması eşlik etmelidir. Çünkü tanrısal bir bakış, her şeyi aynı anda olduğu gibi gören bir göz fikri, deneyimin ve dünyanın şaşırtıcı hiçbir

yanının bulunmadığını ima eder; her şey nasıl olması gerekiyorsa öyledir. Burada ne yaratıcılığa, ne deneyimin anlaşılmaz kalan yanına, ne de olanaklılığa yer vardır. Oysa böyle mutlak, tarafsız, yalın bir gözlem mümkün olmadığı gibi, bakışın kendisi, bakışın sahibinin konumundan ayrılamaz (Merleau-Ponty, 2010: 16).

Sakınalım "saf akıl" "mutlak tinsellik" "kendi başına bilgi gibi çelişkili kavramların ahtapot kollarından: - tasarlanması mümkün olmayan bir gözün tasarlanması talep edilir burada hep, öyle bir göz ki yönü olmayacak, etkin ve yorumlayıcı kuvvetlerin önü alınmış olacak, bu kuvvetlerden yoksun olacak, oysa ancak bu kuvvetler sayesinde görmek 'bir şeyi' görmek olur (...) Yalnızca bir görüş açısından görme, yalnızca bir görüş açısından bilme vardır (Nietzsche, 2011: 123).

Kaldı ki, "algı dünyasında şeyleri ve şeylerin görünme biçimlerini birbirinden ayırmak olanaksızdır" (Merleau-Ponty, 2010: 60). Nietzsche de kimi zaman görünümün esas alınması gerektiğini söyler. Çünkü görünüm ile, şeylerin deneyim içinde kavrandığı halleri ile kendinde-şey arasına konulan uçurum, önünde sonunda bir dünyadan-geri-çekilme ve bilinemezlik ya da mutlak bir bilme -kendinde-şey'i tümüyle kavrayabilme- fikriyle sonuçlanacaktır. Bu uçurumun varlığını sorgulamak yerine, onu en azından deneyimde yok sayarak dünyayla ilişkimizin ve ilişkide olma halinin kendisine odaklanabiliriz. Bir kez tanımlardan deneyime geçildiğinde, gerçek dünyayla kurulan gerçek ilişkilere döndüğünde, artık aradaki ayrım ortadan kalmıştır. Dünyayla ilişkimiz, "saf zihnin boyunduruk altına alabileceği" biçimde gerçekleşmez (Merleau-Ponty, 2010: 24); bu ilişkide, vücudumuz ve bir-arada-oluşumuz aracılığıyla yaşadığımız her temas, bir bulaşma, gömülme gibidir daha çok. Dolayısıyla, durduğumuz yer, baktığımız şey, bize bulaşan ya da bizim bulaştığımız şey önemlidir; burada söz konusu olan, "başdöndürücü bir içlidişlilik"tır (Merleau-Ponty, 2010: 33). Böyle bir tutunma ve tutulma, ne savrulma ya da salınma, ne de tek bir yerde kök salmadır; kuşkusuz durduğumuz yer bizi ve

bakışımızı, tutunma halinde olduğumuz şeylerle birlikte yaşadığımız bir habitatu belirler, fakat yer değiştirme, temasımızı kaybetmeksizin başka bir yere tutunma da bu içli dışlılıkta mümkündür. Bu bir tırmanışa benzetilebilir; bir an evvel ellerimizle kavradığımız bir kayayı ayağımıza destek alarak bir adım daha atarız; ya da iniş halindeyse, tam tersi. Ve her adımda manzaramız, dokunduklarımız ve bize dokunanlar, örneğin yüzümüzü yalayan bir bitki ya da rüzgârın sertleşmesi ve yumuşaması, değişecektir. Bu, hiç de tek yanlı bir ilişki değildir, şeyler ve onu algılayan, birbirlerine karşı bir "tutum" takınır, iç içe geçerler. Çünkü beden de diğer şeyler gibi dünyada barınır ve bu bütüne dahil oluşuyla bir örtülme, üst üste binme, iç içe geçme hali içinde bulur kendini: Beden uzamda değildir, o uzam'ındır/uzamdandır (Merleau Ponty, 2002: 171). Uzamda olmak, kendi içine kapanmış bir değişmezliğin bir başka değişmezlik içinde *yer almasını* ima ederken, uzam'ın olmak, onun üzerinde etkide bulunarak, uzamın da beden üzerinde etki edeceği bir birlikteliği ifade etmeye daha yakındır. Bir parça-bütün ilişkisi ya da daha doğru ifadeyle birliktelik ilişkisi, hem öznel bakışı koruma altına alır ve afakî bir her şeyi gören göz düşüncesinden kaçınmamızı sağlar, hem de kapanmışlık yerine dünyaya açılmayı getirerek eylemimizi gerçekliğe yerleştirir, sınırlarımızı ve imkânlarımızı masaya yatırır. Algımızın tam da buradan kurulması, bakışın önemini anlatır; çünkü beden "dünya üzerindeki bakış açısı"dır (Merleau-Ponty, 2002: 81). "Bedensiz bir öznenin sınırsızca tüm dünyaya yayılan hâkimiyetinin" kabulüne dayanan düşünce, "ampirik öznenin yerine aşkın özneyi geçirerek, dünyanın gerçekliğinin, her an gerçekleşmekte oluşunun yerine bir düşünceler evrenini koyar" (Savaşçın, 2003: 120). Adım adım kendimizde bulduğumuz ve kendimizi onun/ondan olarak bulduğumuz bir dünyayı keşfetmemizi engeller:

[Entelektüalist] bakış açısı, hem göstereni hem de anlamı saptırır: bir nesneleştirme süreciyle hâlihazırda bir anlama 'gebe' olan ve bir yasa değil fakat şey olan değişimsiz çekirdeği, hem duyumu hem de içeriği ayırıştırır: özne ve dünya arasındaki organik ilişkiyi, bilincin aktif aşkınlığını, uzuvları ve araçları aracılığıyla onu bir şeye ve bir dünyaya taşıyan momentumu perdeler (Merleau-Ponty, 2002: 176).

Bu bakış açısının kaçırdığı, şeyleri algılayışımızda biçim ve içeriğin birbirine karıştığı, aslında bir ölçüde, bir ve aynı şey haline geldiğidir. Düşüncenin gerçekleşmekte olan dünyayı tam da onun içinden anlaması mümkündür; bunun için sıyrılmamız gereken bir kabuk vardır yalnızca üzerimizde. Bu, büyük ölçüde doğal tavrın<sup>27</sup> ve düşünümün ördüğü kabuk olarak açığa çıkar; düşünüm, "dünya ile naif, ilksel temasın kaybı" biçimindeki bir yabancılaşma yaratır (Direk, 2003: 18). Hadot da bu temastan, "bir algı deneyiminden, evrenin bir parçasıyla diğer bir parçasının temasından" önemle söz eder ve onu filozofun deneyiminin -felsefi söylemin değil- ayrılmaz parçası olduğunu düşünür:

Buna dünyanın mevcudiyetinin ve bizim ona ait olduğumuzun bilincine varılması demek daha doğru olur. Burada filozofun deneyimi şairin ve ressamın deneyimiyle birleşir.<sup>28</sup> Aslında bu deneyim Bergson'un gayet güzel gösterdiği gibi, dünyanın çıkarsız bir algısına ulaşmak için, dünya hakkında sahip olduğumuz çıkarıcı algıyı aşmaya dayanır. Menfaatlerimizi gerçekleştirmek için onu bir araç olarak değil, ama basitçe, sanki ilk defa görüyormuşuz gibi, gözlerimizin önünden akıp giden dünya olarak kavramak söz konusudur. (...) Şeyleri olağandışı olarak algılamak, kendini alışkanlıklardan ve sıradanlıklardan özgürleştirerek, sanki onları ilk kez görmüşsün gibi bakışını dönüştürmektir (Hadot, 2012b: 142).

---

<sup>27</sup> Doğal tavır, şeylere, dünyaya ve kendimize ilişkin kanılarımızın doğruluğunun su götürmez gerçekliğine ilişkin tavrımızdır. Düşünce alanına taşındığında çelişkilerle dolu olduğu gösterilebilecek olan bu tavrın, ne var ki, gündelik yaşamda aksine tutarlılığından sual olunmaz, o yalnızca öylece kabul edilir, yaşanır.

<sup>28</sup> Merleau-Ponty de bakışın dönüşümünü, algının parçalılığını anlatmak için resmi örnek verir. Özellikle Cezanne'nin çalışmalarından ve resim sanatını kavrayış biçiminden yola çıkarak gören, görülen ve görme biçimi üzerine akıl yürütür.

Hadot'nun "uzlaşımsal bakıştan kendini kurtarmak" biçiminde tariflediği ve "dünyanın, genelde gözümüzden kaçan görkemini farkına varmak" olarak anladığı bu tavır, Merleau-Ponty'den farklı olarak, kabul edilebilecek bir evrensel perspektifi de beraberinde getirir (Hadot, 2012b: 241). Merleau-Ponty'de, felsefi olmayan bu ilksel temasın anlaşılabilir kılınması için gerekli olan, fenomenolojik indirgemenin<sup>29</sup> doğru bir yorumudur, fenomenolojinin "uygulanmasıdır". Bu uygulanım, ancak ve yalnız "şeylerin kendisine doğru" bir yönelimle deneyimlenecek bir dolaysızlıkla mümkündür (Direk, 2003: 16). Alışılmış bakışın ve bilme biçiminin dışına çıkmak, "doğal tavrın" dışına çıkmak ve dünyanın bir soru olduğunu yeniden hatırlayarak şeylere daha önce hiç karşımıza çıkmamışlar gibi bakmak gereklidir. "Varlığın verili olma[dığı]", ancak "zaman prizmasından sızdığı" bir dünya tasavvuru, başka türlü bir bakış davetidir bu (Merleau-Ponty, 2010: 24); bakışın yukarıdan ya da perspektifsiz<sup>30</sup> olmadığı, dikkat kesildiği, odaklandığı bir durumdur. Beden ve bakış, algı, dünyaya ve şeylere yönelir, onları daha önce bildiği gibi değil, o anda gördüğü haliyle yakalar, onların karşısında şaşırır, onlarla henüz tanışmış gibi, keşfe çıkar. Her ayrıntının yakalandığı ve hiçbir şeyin gözden kaçmadığı bir bütüne değil, kameranın, sahnede, odaklandığı nesne dışındaki parçaların bir parça flulaştığı gibi, bir parçaya tüm dikkatini verir ve onunla bir ilişkiye girer. Böyle bir davet, aynı zamanda

---

<sup>29</sup> Fenomenolojik indirgeme, fenomenolojinin, kabaca, özlere ulaşma düşüncesiyle, önce verilmiş olan nesnenin verildiği haliyle kavranması, ardından, öznenin paranteze alınarak dünyadalığının öne çıkarılması biçiminde anlaşılabilir olan özgün yöntemidir. Merleau-Ponty, bu yöntemin, varoluşu içindeki dünyayı yakalamaya hizmet ettiğini düşünür. Mutlak bir fenomenolojik indirgeme mümkün olmasa da, şeyleri ve kendimizi kavramanın en uygun yolu bu yöntemden geçer; çünkü bir yandan dünyadan sürekli bir kuşku duymamızı, diğer yandan özneliğimizi aşkınlaştırmamız engellenmiş olur.

<sup>30</sup> Bakışı ya da varlığı kavramayı perspektif düşüncesini hesaba katarak tümüyle bilinemezciğe götürmek niyetinde değiliz. Merleau-Ponty'nin, perspektiflerin, nesnelere bütünlüğünü kuşattığı yönündeki savına, Lefebvre'nin başka bir bağlamda kullandığı fakat buraya aktarmanın anlamını bozmayacağı şu ifadeleri daha da açıklık getirmektedir: ""Perspektiflerinin karşı karşıya gelişi, bir birliği hedeflemeyi sağlar. Bu yolda yeni hakikatler ortaya çıkar" (Lefebvre, 2013: 140).



belirsizliğe atılmış bir adımdır da; bir şeylerin belirsiz kalacağına dair uyarısını daha en baştan yapmaktadır (Direk, 2003: 18; Merleau-Ponty, 2010: 33). Bakışla, bedenle, tutumlarla "dünyaya dadanan" varlıklarız ve dünyayı kapsamaktan çok onda ya da onun'uzdur ve bu bir-aradalığın, ilişkiselliğin, her zaman akılcı olamayacak bir varoluşun tanınması anlamına gelir. Bu varoluş verili değildir, inşa edilmez ya da bulunmaz; soru sormayı, bakışımızı tanımayı ve değiştirmeyi yeniden öğrenerek, yaşayarak, onun anlamını "kendimizi fenomenolojik bir yöntemle algıya bırak[arak]" (Direk, 2003: 20) açabilir, ona açılabiliriz. Bu deneyim, anlamlandırılacak bir doğaya sahip değildir, kendisi anlamla donatılmıştır; tek bir kesin anlamla değil, daha önce de belirtildiği gibi, belirsizliğin damgasını vurduğu bir anlamlar çokluğuyla -ki özellikle algılanan ve algılanan arasındaki, daha doğrusu bunların bir-aradalığındaki halde "tutum" terimiyle özetlenen ve iç içeliğin her zaman dikkate alınması gerektiğini gösteren uyarı burada özellikle önemli hale gelir.

Merleau-Ponty'de varoluşumuzun anlamına ulaşmak, onun özgün diyalektik kavrayışıyla gerçekleşebilir. Karşıtların birliğini değil, geçişliliğini, bir-arada olabirliğini gözetten bir diyalektik, "varlığın içinden değişik perspektifleri yaşar, onlar da diyalektik düşünce içinde birbirleriyle kesişirler" (Savaşçın, 2003: 135); ve böylece düşünce de tıpkı algı gibi, algısal inanç gibi, gerçekleşmekte olan dünyanın bu oluş halini benimseyecek ve refleksif felsefenin ya da kör diyalektiğin aksine, her an gerçekleşen bir yol izleyecektir. Benzer bir düşünceyi, düşünce sistemlerinin hiçbir biçimde her şeyi kapsamadığını, her soruya çözüm olmadığını düşünen Bergson'da da buluruz. Ona göre "felsefenin her yeni mesele için yeni bir çabayı gerekli kılacağı doğrudur. Hiçbir çözüm başka bir çözümden geometri yoluyla

çıkmayacaktır. Hiçbir önemli hakikat zaten edinilmiş olan bir hakikatin sürüp gitmesinden elde edilmeyecektir" (Bergson, 1959: 33).

Saf algı ile bilinçli algı arasında bir ayrıma giden Bergson, "ayırt eden" bilinçli algıdan farklı olarak, anılarımızın karışmadığı saf algının, maddeyle ilişkisini "parçanın bütünle ilişkisi" olarak görür (Bergson, 2007: 53). Bilimin bizi şeylerden ayırmasına karşın, sezgi bir birlikteliğe geri dönüşü vaat eder: "Aslında, bizi dışarıda bırakmak yerine şeylerin içine yerleştiren felsefi ilişki, felsefe tarafından kurulmaktan çok yeniden kurulur, icat edilmekten çok tekrar keşfedilir" (Deleuze, 2009: 37). "Saf algı içinde biz gerçekten de kendi dışımıza yerleşmişizdir ve bu durumda, dolaysız bir sezgi içinde nesnenin gerçekliğine temas ederiz" (Bergson, 2007: 56). Felsefenin yaptığı, bu dolaysız deneyimin kendisine geri dönmekten başka bir şey değildir; "dolaysız olanı yeniden keşfederiz, çünkü onu keşfetmek için geri dönmemiz gerekir. Felsefede ilk kez zaten ikinci kezdir"<sup>31</sup> (Deleuze, 2009: 38). Bu ideal biçimiyle saf algıyı bir yana bırakırsak, bilinçli algıda daima anıların, belleğin algıyla çakıştığını görürüz. Fakat bu algının tümüyle zihin düzeyinde gerçekleştiği anlamına gelmez; aksine, her tasarım gibi, her algı için bir imge zorunludur ve imge ancak deneyimde bulunabilir. Algı söz konusu olduğunda, her zaman bir eylemden, edimselleşen bir şeyden bahsediyoruzdur:

Maddi dünyayı oluşturan şey, söylediğimiz gibi, nesnelere; veyahut, (daha çok hoş gidecekse) imgelerdir. Bunların her bölümü hareketler yoluyla birbiri üzerinde etki ve tepkide bulunur. Ve bizim saf algımızı oluşturan şey, bizzat bu imgelerin içinde kendini belli eden, doğmakta olan eylemimizdir. Bizim algımızın *edimselliği*, demek ki, algı *faaliyetimiz* içinde, algıyı sürdüren hareketlerin içinde oluşur, yoksa

---

<sup>31</sup> Bu sav, kronolojik bir ima içermiyor. İleride, şimdiki zamanın nasıl anlaşıldığına ilişkin tartışmalarda mesele daha açık hale gelecektir.

yoğunluğunun çok büyük olmasında değil<sup>32</sup>: geçmiş yalnızca bir fikirdir, şimdiki zaman devindirici-fikirdir (Bergson, 2007: 51).

Algının şimdi'de gerçekleşmesinin önemi, "*artık etkide bulunmayan*"a "*eyleyen*"in yeğlenmesinde yatar; bu, dünyayla birincil bir ilişkinin değerinin teslim edilmesi anlamına gelir: "şeylerin gerçekliği inşa edilmiş ya da yeniden inşa edilmiş olmayacak, dokunulmuş, nüfuz edilmiş, yaşanmış olacaktır" (Bergson, 2007: 52). Şeylerin gerçekliğine dokunarak, onu yaşayarak, zaten temaşadan fazla bir şeyi deneyimleriz; fakat inşa etmeden farklı olarak, onların tümüyle elimizden çıkmış eserler olarak görülmesi son bulacak ve gerçekliği kendi kurduğumuz hazır şemalara yerleştirmek ya da bu şemalardan ibaret saymak yerine, kendimizi de onun içine yerleştirerek -içinde oluşumuzun farkına vararak-, kendimize atfettiğimiz kurucu/egemen rolün dışına çıkmış ve çok içeriden, çok derinden, hareketin içinden, bir başka keşfe, yeninin ortaya çıkışına katılmış oluruz. İsterse bilinçli algıdan bahsediyor olalım, bu algı da temelini yine maddeyle kurduğumuz ilişkide, gerçekliğin içinde bulacaktır. Zira bellek de fiziksel olarak açıklanmaktadır; anı, bir yeniden-hatırlanan algıdır (Bergson, 2007: 56). Bu anı gelip şimdiki algımızı etkileyebilir, hatta onun yerine dahi geçebilir; fakat bu onun tümüyle zihinde üretilmiş bir spekülasyon olduğu anlamına gelmez. Anı, bellek, tümüyle saf algıdan çıkar, ona dayanır; dünyayla kurduğumuz birincil bir ilişkinin ürünüdür.

Dünyayla kurduğumuz bu ilişki, dünyanın birliğini bir önkoşul saymaktan uzak, devingen bir ilişkidir; bu birlik, ancak bir sonuç olarak açığa çıkabilir (Bergson: 1959: 33). Bu, dünyaya dahil her şeyin mükemmel bir uyumundan ileri

---

<sup>32</sup> Bergson, algı ve anı arasında bir derece farkı değil, bir yapı farkı olduğunu ileri sürer, burada kastettiği, anı ve algı arasındaki farkın doğrudan algının edimsel oluşundan ileri geldiği, yoksa yoğunluk derecesi farkı olmadığıdır.

gelmez; aksine, farktan doğar; çünkü fark hem özgürlük, hem de eyleme kapasitesinin garanti altına alınması anlamına gelir. Yukarıda değinilen "belirsizlik bölgesi", farkta, farklılaşmada tecelli edebilir ancak; tıpkı dolaysız olanın ancak farkın kendisiyle özdeşliğinde bulunabileceği gibi. Belirsizliğin hakkını vermek önemlidir; Merleau-Ponty, başka bir bağlamda, kararsızlık için şöyle der: "Bir çöküşün kanıtı olmak şöyle dursun, bizim kültürümüzdeki kararsızlık durumu, her zaman doğru olmuş olan şeyin en keskin ve en dürüst biçimde farkına varılması değil mi? Bir düşüşten çok bir kazanım değil mi" (Merleau-Ponty, 2010: 75)? Belirli olanın öngörülebilir ve homojen dünyasından belirsizliğin, kararsızlığın, ikircikliliğin, kestirilemez olanın dünyasına geçiş, fark terimlerinin hesaba katılmasını talep eder. Deleuze'ün Bergson felsefesinde indirgenemez önemde olan "yaşamsal atılım" meselesini anlamak için bize önerdiği kavrayış biçimi de bu yöndedir ki zaten ona göre bir bakıma yaşamsal atılım sürenin kendisidir, "edimselleşmekte, farklılaşmakta olan süreden başka bir şey değildir" (Deleuze, 2009: 45). Bergson'a göre süre-uzay, bellek-madde, şimdi-geçmiş arasında kurulan tüm ikilikler, bunların arasında işaretlenen tüm farklar, bir momentte şu hale gelir: Tüm doğa farkı süreye aittir ve derece farkları ise maddeye; fark meselesi, en alt düzeyde derece farkları ve en üst düzeyde doğa farkı olmak üzere aslında bir bütünlük sergiler (Deleuze, 2014: 133). Bu bütünlük, Deleuze'e göre, bir virtüelliği işaret eder. Bir olan, Bütün olan ancak virtüel olabilir; edimselleşen şeyler bunu sergileyemezler (Deleuze, 2014: 134). İşte tüm farklılaşma, bir virtüel bütünlük içindeki farkların edimselleşerek çatallanmasıdır ve her edimselleşme, her çatallanma, bu virtüel bütünlüğü kendisiyle birlikte taşıyarak gelir. Sürenin virtüel bütünlük olarak yaşamla eşanlı kullanımı da burada anlamını bulur; ilerlemenin,

farklılaşmanın. çatallanmanın her anında, kendisinden neşet eden şeye eşlik eden, kendisini gerçekleştiren şey olarak süre. Bergson için farklılaşma, "gerçekleşmekte, edimselleşmekte ya da meydana gelmekte olanın tarzı" anlamına gelir (Deleuze, 2009: 45). Burada söz konusu olan, bir çeşit "açılma"dır; gerçeklik terimleriyle değil, edimselleşme çerçevesinde düşünülen bir yaratım söz konusudur.<sup>33</sup> Gerçekleşmeden farklı olarak edimselleşme, her zaman bir fark ve yaratım meselesidir (Deleuze, 2014: 137). Burada dikkat çeken nokta, söz konusu olan şeyin, her ne kadar virtüelliğin sınırları içindeyken bir Birlik temelinde anlaşılrsa da, edimselleştiği anda bu virtüellikten ve edimselleşmenin kendinde barındırdığı başka çizgilerden farklılaşma temelinde kendini var ettiğidir. Verili gerçeklikten hareket etmeyen bir hareketten söz etmekteyiz. Deleuze, Bergson'un fark'ında, belirlenmiş olandan bir sıyrılmayı görür; bu, belirlenimin dışsal farkına karşılık, sezginin içsel farkıdır (Hardt, 2012: 38-39). Farkın içsel olduğunun işaretlenmesi, bir yandan varlığın zorunluluğunu korurken<sup>34</sup>, diğer yandan üretici, etkin, yaratıcı bir güce gönderme yapar (Hardt, 2012: 40-41). Deleuze, Bergson'un yanlış soru olarak işaretlediği, hiçlikten hareket eden "neden bir şey var?" sorusunu da bu bağlamda yorumlar. Felsefenin bilimden farklı olarak yakaladığı, hiçlik ve varlık karşıtlığına kapılmamasını sağlayan şey, farka yönelik tutumunda yatmaktadır: "Bilimin, felsefe

---

<sup>33</sup> Deleuze, Bergson'un olanaklı olandan değil, virtüel olandan söz ettiğini özellikle vurgular. Gerçeklik ve edimselleşme arasındaki çizgi de burada çekilir. Olanaklı olan gerçekleşme üzerinden tanımlanırken, virtüel olan edimselleşme üzerinden anlaşılabilir. Olanaklı olan bir farklılaşmayı işaretlemeyken, virtüel olan ancak bir farklılaşma ile edimselleşebilir ve edimselleşerek farklılaşabilir (Deleuze, 2014: 137).

<sup>34</sup> Deleuze'ün Bergsoncu farkı temel olarak Hegelyan çelişki diyalektiği ve onun belirlenimciliğinin karşısında kurduğunu görürüz; bu, farka ontolojik bir rol biçilmesi ile sağlanır. Buna göre ancak ve yalnız fark varlığın zorunluluğunu garanti altına alır, ve bunu belirlenimsizlik olmağıyla gerçekleştirebilir: "yaşamsal fark sadece bir belirlenim olmamakla kalmaz, aynı zamanda onun belirlenimsizliğine ta kendisi olduğunu söyleyebiliriz" (aktaran Hardt, 2012: 46).

ona nüfuz etmediği takdirde yitirme tehlikesi içinde olduğu şey, şeyin kendisinden çok o şeye özgü farktır, onun varlığını meydana getiren, şu değil de bu, başka şey değil de o şey olmasını sağlayan şeydir" (Deleuze, 2009: 39). Bir yeniden keşfetme olarak felsefenin ve sezginin ışığı buradadır; farkı merkeze koyarak hiçlik sorusu yerine tümüyle pozitif bir varlık sorusu açığa çıkarmasında. Yaratıcı evrim de farkta özünü bulur: "Evrime edimselleşmedir, edimselleşme yaratmadır" (Deleuze, 2014: 138). Bu negatif bir fark, bir olumsuzlama, bir yadsıma biçiminde gerçekleşmez. Aksine, ilerlemenin, gerçek anlamda bir aşma hareketinin temelini oluşturur. İşte süredeki etkin yaratma gücü de burada kendini bulacaktır: "Zamanın bir etkililiği, bir olumluluğu vardır; bu, şeylerdeki bir "karasızlık"la ve sonuç olarak dünyadaki yaratmayla aynı şeydir" (Deleuze, 2014: 145). Doğa farkının kendisi olan süre, tüm farkların edimselleşmek üzere kapsandığı virtüel bütünlük olarak, farkı olumlar; fark ise, içinden çıktığı virtüel bütünlüğü bir şema, gerçekleştirilmesi gereken bir yazgı olarak kabul etmez ve çatallanarak yaratımı olumlar. Çünkü kendisi Varlık olan fark, süre, "başkalaşma"dır; farklılaşan ya da doğasını değiştirendir, niteliktir, heterojenliktir, kendisinden farklılaşandır" (Deleuze, 2009: 41). Yanılgıyı yenmek gerekir:

[Alışageldiğimiz mantık], şimdide gerçek diye beliren şeyi mümkün suretinde geriye iter ama bunun sebebi muhakkak ki, hiçbir şeyin belirmesini, herhangi bir şeyin yaratılmasını, zamanın etkide bulunmasını bu mantığın istememesidir. Yeni bir *surette* ve *keyfiyette* bu mantık sadece, eskinin bir yeni baştan düzenlenişini görür, kesin olarak yeni bir şey görmez. Her çokluk ona göre bir birimler sayısına gidip varır. Olduğu gibi kalmakla beraber, dünyada kendisinin göz önünde tutulacağı yeni görüş noktaları belirdikçe sonsuzcasına artan bir unsurlar miktarını kapsayacak sırf *şiddet* ve *keyfiyete* dayanan, *seçik olmayan* ve hatta *bölümlenmemiş* bir çokluk fikrini bu mantık kabul etmez (Bergson, 1959: 25-26)

Başka olanın değil başkalaşmanın peşine düştüğümüzde bizi ilgilendiren artık bir sonuç, statik bir ürün, yaratılmış ya da varolmuş olan değildir; devinimdir, gerçekleşmekte olandır, yaratım sürecinin, varoluş hareketinin kendisidir.

Deleuze, Nietzsche'nin düşüncesindeki fark kavrayışı açısından da benzer tespitlerde bulunur. Burada, kendi farkını olumlama, kuvvetin temel etkinliği olarak işaretlenir; bunun karşısında, olumsuzlama ise ancak bir sonuç, bir yan ürün olarak görülebilir. Varoluş ancak oluvmada özünü bulabilir. Deleuze, Bergson'da olduğu gibi Nietzsche'yi de diyalektikle karşıtlığı çerçevesinde bir okumaya tabi tutar:

Nietzsche, olumsuzlamanın, karşıtlığın ve çelişkinin spekülative ögesinin yerine, farkın pratik ögesini koyar: oluvmanın ve hazzın ögesi. (...) Fark, özden ayrılmayan ve varoluşu oluşturan pratik bir oluvmanın nesnesidir. Nietzsche'nin "evet"i diyalektiğin "hayır"ına karşıdır; oluvmaya diyalektiğin olumsuzlamasına; fark diyalektiğin çelişkinine; neşe ve haz diyalektiğin çalışmasına; hafiflik ve dans diyalektiğin ağırlığına; güzel sorumsuzluk ise diyalektiğin sorumluluklarına karşıdır (Deleuze, 2010: 23).

Gerçek etkinlik kendi farkını oluvmaya olduğu ölçüde başkasına dayanmayan bir etkinlikten söz ediyoruz demektir; yadsımaya dayanmayan, kendi kendini yaratan, kendi kendine "evet" diyen, başkasının onayına ihtiyaç duymayan bir etkinlik.<sup>35</sup> Oysa bunun karşısında duran tepkiselliğin -Nietzsche buna "köle ahlakı" der- eylemi kendini harekete geçiren etkin eylem değil, tepki biçiminde ortaya çıkan bir eylemdir, bir etkiye ihtiyaç duyan bir eylemdir:

---

<sup>35</sup> Bu mesele, gündelik yaşamımızda, politik taraf tutmalarımız, pozisyon belirlemelerimiz çerçevesinde rahatlıkla örneklenebilir. Sadece bir karşıtlık temelinde kurulan politikalar vardır; "o yapıyorsa yanlış ve kötüdür; bunu o yaptığı için karşıyım" biçiminde. Oysa karşıtlığı, savunulan değerler üzerinden, her seferinde yeniden kurmak da mümkündür: "Benim tahayyül ettiğim yaşam ve koşullar şöyledir, ve o, bu yaşamı ve koşulları gerçekleştirmemin önünde, şu edimiyle -ya da eyleme biçiminin tümünün ardındaki itici güçle- engel oluşturuyor ve bu yüzden ona ve bu politik karara/eğilime karşıyım" biçiminde. Bu ikinci politik pozisyon, önce kendini belirler ve oluvmaya, yapmak istediğinin ve bunu gerçekleştirmek üzere gereksindiği koşulların farkındadır; kalan bütün tavır alışlar, bu ilki üzerinde temellenir ve bu yüzden böyle bir tavır etkin addedebiliriz.

Daha en başından "hayır" der "dışarıdakine", "farklı olana", "kendinden olmayana": ve bu hayır, onun yaratıcı edimidir. Değer belirleyen bakış açısının bu tersine dönüşü - kendine dönmek yerine bu zorunlu dışa yönelim - hınca özgüdür: köle ahlakı oluşmak için ilkin hep bir karşı ve dış dünyayı gereksinir (Nietzsche, 2011: 29).

Sezgi'nin içsel farkı gibi, etkin kuvvetlerin olumlaması da kendinden hareket eder; belirlenmemiştir. Ve Nietzsche, hiç de bir eşitliğin ya da dengenin peşinde değildir; ona göre, kuvvetlerin ilişkisi bir "yapmalısın"la değiştirilemez. Fark kendini olumlayacaktır; etkin güçlerin eylemesinden daha doğal ne olabilir ki? Fakat tepkisel kuvvetler ya da zayıf olanlar<sup>36</sup>, gücün keyfe keder kullanılabilir olduğunu düşünür, buna inanırlar. "Zayıf olmanın güçlü olanın elinde olduğu, kuzu olmanın yırtıcı kuşun elinde olduğu inancını kendileri yararına kullanmalarına ve başka hiçbir inanca, bu inanca olduğu denli şevkle sarılmamış olmalarına şaşmamalı" der; ona göre, bu aldatmacaların arkasında tek bir gerçeklik vardır, o da eylemdir, "eylem her şeydir" (Nietzsche, 2011: 38).

### III. OLUŞ YA DA ÖZGÜRLEŞMENİN OLUMLANMASI

Bakışın yeniden keşfi olumlamayı beraberinde getirir; çünkü burada, verili ve belirlenmiş olanın, hâlihazırda *yargılanmış* ve "yerli yerine" konulmuş olanın alanında değildir artık; karşımızdaki masumdur, yargılanmamıştır, beklemektedir. Beklediği şey etkinliktir, etkin oluştur. "Hayatı kurtarmak için" ahlakı ortadan kaldırdığında Nietzsche'nin gördüğü, *oluşun masumiyetidir* (Jaspers, 2008: 236). Hıncın, suçluluk duygusunun, vicdan azabının, çileci idealin hüküm sürdüğü yerde

---

<sup>36</sup> Kuvvetlerin güçlü ve zayıf oluşu, etkin ve tepkisel oluşuyla ilgilidir; yani bir nitelik farkına işaret eder. İlk anda anlaşılabilceği gibi, egemen oluşa değil; örneğin tüm tarihimizde tepkisel kuvvetlerin hâkimiyeti söz konusudur fakat bu onların zayıf olduğu gerçeğini değiştirmez. Etkin kuvvetler, tepkisel kuvvetler tarafından yapabileceklerinden ayrıldıkları içindir ki tepkisel kuvvetlerin zaferi hüküm sürmektedir.



görünmeyen bu masumiyet, ancak güç istencinin bu tepkisel biçimleri süpürüldüğünde açığa çıkabilir. Çünkü burada artık suçsuzluğun açık bilinci vardır. *Zerdüşt*'teki üç dönüşüm, tinin deveye, devenin aslana, aslanın çocuğa dönüşmesi, oluşun masumiyetine ve etkin olumlamaya doğru gider. Deve tüm yükü taşır, yaşamı ağırlaştırır, ağırlığın ruhunu taşır ve kendini ya da bir başkasını suçlamadan çıkamazken, kini ve hıncıyla dolmuşken -Türkçede de "deve kini" ifadesi kullanılır; Nietzsche'nin yüce bir erdem olarak gördüğü unutuştan, güzel unutuştan, deve pay almamıştır, o kin tutar ve suçlar-; aslan yırtıcılığıyla ahlakı ve onun temsil ettiği değerleri parçalayacaktır. Son aşamada, çocukta bulur Nietzsche istediğini, üstinsanı: "Masumiyettir çocuk ve unutuş, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendi kendine dönen bir çarktır, bir ilk hareket, kutlu bir Evet deyiştir" (Nietzsche, 2013: 21). Devenin yüklendiği ve aslanın parçaladığı, çocuğa ulaşmaz; o bunlardan azade bir olumlama ve yaratıcılıkla tanımlanır. Devenin sahte Evet'i ve aslanın kutsal Hayır'ı, sonunda gerçek ve kutlu bir Evet'e dönüşür.

Nietzsche'nin "kutlu bir Evet deyiş"e varana dek mahkûm ettiği, aşılması gereken nihilizm basamakları, tepkisellik olarak gördüğü ne vardır? En başta istencin bir reddedilişini görürüz. İstenç yok sayılır, bastırılır; en önemlisi, dışarıya boşalamadığı için kendi içine döner, kendi üzerine boşalır. Nietzsche, içgüdülerin içe yönelmesini, "insanın içselleşmesi" olarak adlandırır (Nietzsche, 2011: 81). Bu kendi'ye dönen, onu hırpalayan, ona işkence eden güç istencidir, özgürlük içgüdüsüdür. Vicdan rahatsızlığı doğar buradan: suçun kendi üzerine alınması, öz-suçlama. Suç kavramını bir alacaklı-borçlu ilişkisi içerisinde düşünen Nietzsche (2011: 57), vicdan rahatsızlığında, yani kendini suçlamada artık ödenemez, ödenmesi mümkün olmayan bir borç, dolayısıyla sonsuza dek ödevle, yükümlülükle sorumlu

kılınmış bir borçlu görür: Artık alacaklı Tanrı'dır. Ahlaksallaştırmanın nihai aşaması, kendini insanın borcu için kurban eden Hıristiyan Tanrısıdır (Nietzsche, 2011: 90). Tanrı'ya karşı işlenen suç, bir "istenç delirmesi" olarak, her şeyi tersine çevirir, akıl almaz bir tersine çevirmedir bu:

Kendine, özünün doğasına, doğallığına ve gerçekliğine dediği her "Hayır"ı bir "Evet" olarak, var olan, elle tutulur, gerçek olan olarak, Tanrı olarak, Tanrı'nın kutsallığı olarak, Tanrı'nın yargıçlığı olarak, Tanrı'nın cellâtlığı olarak, öbür dünya olarak, bengilik olarak, sonsuz bir işkence olarak, cehennem olarak, cezanın ve suçun ölçülemezliği olarak dışa vurur (Nietzsche, 2011: 91).

Nietzsche, ölümü -ya da aynı türden addettiği bengiliği- vaaz edenlerin, yaşamdan sürülmesi gerektiğini düşünür; bu, yaşam karşıtlığıdır (Nietzsche, 2013: 40). İnsan burada bir "taşıyıcı"dır, yaratıcının tam zıddı olan taşıyıcı, "ağırlık düşkün ruh"tur (Deleuze, 2006: 27).

Terlediğimiz zaman şöyle derler bize: "Evet, zordur taşımak yaşamı!" Ama sadece kendini taşımak zor gelir insana! Çünkü çok fazla yabancı şey yüklenir omuzlarına. Develer gibi diz çöker ve yükünü güzelce yükletir sırtına. Özellikle de güçlü kuvvetli, taşıyabilen insan, içinde saygı bulunan kişi: çok fazla yabancı ağır sözcük ve değer yüklenir sırtına - şimdi yaşam bir çöl gibi görünür ona (Nietzsche, 2013: 193-194)!

Hafifletilmesi gereken, zaten hafif olan, üzerine kendinden olmayan yükler bindirilmiş olan insanı suçlamanın, onu dans etmekten, yükselmekten alıkoymanın biçimidir bu: "Ve şeytanımı gördüğümde, onu ciddi, sağlam, derin, vakur buldum: ağırlığın ruhuydu o - onun sayesinde düşer tüm şeyler. Öfkeyle değil, gülmeyle öldürür insan. Hadi, öldürelim ağırlığın ruhunu" (Nietzsche, 2013: 35)! Çileci ideal, yükün en çok ağırlaştığı, hıncın doruğuna çıktığı momenttir:

Çileci yaşam bir "özçelişki"dir; eşi benzeri bulunmaz bir hınç, yaşamdaki bir şey üzerinde değil, yaşamın kendisi üzerinde, yaşamın en köklü, en kuvvetli, en temel koşulları üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen doymak bilmez bir içgüdünün ve güç istencinin hıncı hüküm

sürmektedir burada; kuvveti, kuvvetin kaynaklarını tıkamak için kullanma girişiminde bulunmaktadır (Nietzsche, 2011: 121).<sup>37</sup>

Çileci rahip, kuvvete karşı kullanılan kuvvetin, "hıncın yön değiştiricisidir" (Nietzsche, 2011: 132). Her acıya bir suçlu aranır ve rahip, bu suçluyu hiç tereddüt etmeden tayin eder; Sen'i suçlayan hıncı Ben'e yönelterek onu vicdan azabına dönüştürür.

"Acı çekiyorum: bu birinin suçu olmalı" - böyle düşünür her hastalıklı koyun. ama çobanı, çileci rahip ona der ki: "Doğrudur koyunum! birinin suçu olmalı bu: ama sen kendinsin yalnızca kendinin suçlusu!" ... Yeterince cüretkâr bu, yeterince yanlış: ama bir şey elde edildi bununla en azından; bununla, (...) hıncın yönü - değiştirildi (Nietzsche, 2011: 133).

İşte bu biçimde işletilen bir suçluluk bilinci, ıstıraptan beslenen bir bastırılmışlık, istencin ya da başka bir deyişle özgürlük içgüdüsünün böylesi bir kilit altına alınması, manipüle edilmesi, edilgenleştirilmesi karşısında oluş elbette masumiyeti teslim edilemez hale gelmiştir. Nietzsche, çizdiği bu karamsar tablonun yanı sıra, bir kurtuluş vaadi de sunar bize. Bu, suçsuzluğun bilincini taşıyacak, oluşun masumiyetini tanıyacak, istenci özgür bırakacak ve yaratımı olumlayacak olan kurtarıcı tindir, çocuktur.

Bizi, bugüne değin süregelen idealden kurtaracağı gibi, o idealden zorunlulukla doğmuş olan şeyden de, o büyük tiksintiden, hiçlik istencinden, nihilizmden de kurtaracak olan geleceğin bu insanı, istenci yeniden özgür kılacak, yeryüzüne ereğini, insana da umudunu geri verecek olan, öğlenin ve büyük kararın habercisi bu çan vuruşu, bu Antichrist ve antinihilist, bu Tanrı'yı ve hiçliği alt edecek olan - günün birinde gelmeli o... (Nietzsche, 2011: 95).

---

<sup>37</sup> Kuvvetin kuvvet üzerine dönmesi olarak çileci ideal, felsefe alanına taşındığında, hem bedene, hem de akla bir karşıtlık olarak iş görür. Nietzsche, Kant'ta da kendini aşağılama biçimindeki çileci kalıntılar, "bir hakikat ve varoluş diyarı var, ama akla yasak bu diyar!" biçiminde dile getirdiği tavrın bir tonunu görür (Nietzsche, 2011: 123).

Suçlanmaktan kurtarılması gereken ve üstelik haklı çıkarılmaya da ihtiyacı olmayan, masumiyeti tanınacak olan nedir? Aslında tam da buradaki ve şimdiki haliyle dünyadır, varoluştur. "Varoluş bir suç, bir ölçsüzlük haline getirildiğinde ona çok fazla şey yükleniyor gibidir: Ona ölçsüz bir haksızlığın ve haklılaştırıcı bir cezanın ikili doğası atfedilir; suçla Titanlaştırılır, suçun cezalandırılmasıyla tanrısallaştırılır" (Deleuze, 2010: 36). Oysa varoluşun doğaüstü bir yanı yoktur, ötelenmesi gerekmez, ötede aranması gerekmez; "sadece dünya varoluşunun kendisi, tüm biçimlerinde güç istenci olarak bizim dünyamız vardır; bunun dışında bir şey yoktur. Nietzsche'nin metafiziği, dünya varoluşunun *salt içkinliğidir*" (Jaspers, 2008: 454). Merleau-Ponty'nin "dünya işte bu algıladığımdır" anlayışına benzer biçimde, Nietzsche için de varoluşta görünüş olarak beliren aslında onun ta kendisidir; bir öz aramaya hacet yoktur. "Varoluşun görünüş olarak biçimi sınırdan *varoluş bilincimin tamamını* değiştirmektedir, hem de öyle bir şekilde ki bu felsefi usavurma bizi varoluştaki fiili varoluş yakınlığına zorlar" (Jaspers, 2008: 313): "Yeryüzüne sadık kalın" (Nietzsche, 2013: 6)!

"Bir çoklu olumlamanın, bu nedenle saf olumlamanın mantığı, ona tekabül eden bir neşe etiği mantığı: Bütün Nietzsche felsefesini kateden din karşıtı ve diyalektik karşıtı düş budur" (Deleuze, 2010: 33). Nietzsche yüklerden kurtulmak ister, yükleri atmaya davet eder. "Eskiden dünyaya kara çalanların anıtları yanında dünyayı kutsayarak, dünyayı severek" onu seyretmemizi ve ona katılmamızı öğütler (Nietzsche, 2013: 233). Hıncın, vicdan rahatsızlığının, insanı borçlu kılan suçun yüklerini, sorumluluğu sırtımızdan atmamızı ister. "Masumiyet varoluşun, kuvvetin ve istencin oyunudur. Olumlanmış ve değer verilmiş varoluş, bölünmemiş kuvvet, ikiye ayrılmamız istenç, - işte masumiyetin ilk tanımı" (Deleuze, 2010: 40). Böylece

hareket edebiliriz, dans edebiliriz, eyleyebiliriz. Çünkü bu istencin kuvvetinin kendisine geri verilmişidir; yapabileceğinden ayrılmamış, bölünmemiş etkin kuvvettir, kuvvetlerin ilişkilene biçimleridir ve bu haliyle -fark anlayışında gördüğümüz üzere- olumlu değildir. Çünkü bir kuvvet ancak kendi farkını olumlayarak varoluşun asıl anlamını yükeğe çıkarabilir. "Hafif olmak isteyen kendini sevmeli" (Nietzsche, 2013: 193). Kendinden hareket eden, fakat hem "ele geçirmeye" çalıştığı şeyle hem de diğer kuvvetlerle ilişkiselliğini hiç yitirmeyen, devingen, yaratıcı, olumlayıcı bir oyundur bu; "yelkenini keşfedilmemiş süren, arayan haz", "bir dansçının erdemi" ile oynanır (Nietzsche, 2013: 235). Burada artık sözcüklerin ağırlığından kurtulma, ağırlık düşkününü ruhtan kurtulma ve yaşama karışma, onun içine yerleşme, onda "zar atma" -yani oluşa yön verme vardır; "çünkü bir tanrılar masasıdır yeryüzü; titrer yaratıcı yeni sözcüklerle ve tanrıların zar atışlarıyla" (Nietzsche, 2013: 234). Deleuze, zar atımını, Nietzsche'nin oluşu olumlaması, rastlantı ve zorunluluğun birbirini olumlaması olarak yorumlar; tek bir zar atımı yoktur, tek bir zorunluluk, çoklu zar atımlarından çıkan bir kombinasyondur ve oyun hep sürer, oluşun olumlanması da buradadır ona göre (Deleuze, 2010: 43-45).

Oluşun olumlanması, onun ahlakın, dinin ve tereddütlerin ötesindeki varlığından gelir ve bu olumlama, "engin ve sınırsız Evet" diyeni de bu öteye -aslında tam da yeryüzüne- çekecektir:

Budur benim kutsayışım: her şeyin üzerinde onun kendi göğü olarak durmak, onun yuvarlak çatısı, onun gök mavisi çanı ve ebedi kesinliği; ve kutsanmıştır böyle kutsayan! Çünkü tüm şeyler sonsuzluğun pınarında ve iyinin ve kötünün ötesinde vaftiz edilmiştir; iyinin ve kötünün kendisiyse sadece ara gölgeler, ıslak kederler ve geçen-bulutlardır. (...) "Her şeyin üstünde durur rastlantı göğü, masumiyet göğü, yaklaşıklık göğü, cüret göğü" (Nietzsche, 2013: 163).

Nietzsche bu mavi göğe, şeyleri aydınlatan ve onların masumiyetini açığa çıkaran bu bulutsuz -bulutsuz olmalıdır; çünkü bulutlar, örneğin İyi ve Kötü, kutsamama, yüreksizlik, engin Evet'i gölgelemektedir- göğe "özgürlük" demektir. Aşkısız bir yaratım olan özgürlük, öyleyse, masumiyete ve oluşun olumlanmasına dayanmaktadır ya da bunları gerektirmektedir. Bu aynı zamanda bir rastlantı göğüdür, zar oyunu yeryüzünde oynanır; zarların atıldığı yer ise göktür. Nietzsche tersine çevirmiştir ilişkiyi; aslında olumladığı, masum bulduğu, her şeyin üzerinde gördüğü yeryüzüdür, aşkısız yeryüzü. Ebedi kesinliğin yerine rastlantının dansını geçirir; masumiyetini onar: "Bırakın gelsin rastlantı bana; masumdur o bir bebek gibi!" (Nietzsche, 2013: 173). Nietzsche, ereksel düşüncenin, neden-sonuç ilişkilerinin yerine rastlantı ve zorunluluğun birliğini koyarak, Bergson'da sürenin çatalanan edimselleşmesine benzer bir temayı yineler. Bu, belirlenmemiş bir izleğin kendini yaratmasıdır.

Buraya kadar oluş ve olumlama biçiminde kendini gösteren düşüncenin somutlaştırılması gerekmektedir. Bu somutlaştırmayı, bu kavramların şimdi ve burada gerçekleşen bir bir-arada-oluşu işaret ettiğini vurgulayarak yapacağız. Son bölümde ilişkisel ortak varoluşun hakim olduğu yaşamda, yaratıcı edimin yeni bir özne anlayışına kapı açıp açamayacağı sorusuna yanıt aranacak.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### BAŞKA BİR ÖZNEİN İMKÂNI

"Başka bir özne mümkün müdür?" sorusu, ya da bu imkân, bu metinde, şu anlamda kullanılmakta: Her an yeniden kurulan yaşamın içindeki, dünyada-bulunma halindeki özne, değer-yaratıcı, dolayısıyla kendi hakikatinin belirleyeni konumunu/kapasitesini toplumsal-olanın orta yerinde ve onunla birlikte, fakat en önemlisi, aynı zamanda ona kimi yönlerden tümüyle karşıt biçimde, yaşamın olasılıklarını göz ardı etmeksizin yahut daha iyisi onları gerçekleştirme iradesini göstererek nasıl sahiplenebilir? Dolayısıyla, aslında soruya olumlu yanıt veriyoruz ve nasıl'ını arıyoruz; bunu, şimdi ve burada arıyoruz. Çünkü, öznenin belirleyici deneyimi, buraya kadar aktarılan düşüncelerde, her ne kadar bir olasılığa, tarih-ötesi ya da tarih-üstü ya da basitçe tarihsel-olmayan bir "karar anı"na ve iradeye, herhangi bir anda ve herhangi bir yerde gerçekleşebilir gibi görünen bir patlama, taşma deneyimine çağrıda bulunuyor gibi görünse (ve bir ölçüde böyle olsa) de, ne tarihten ve toplumdan ne de bunların belirlenimlerinden tümüyle sıyrılmak mümkündür. Bunu iddia ederek asla gerçekleşmeyecek bir düş kurmaktansa, ya da belki bu düşü de kurarak, asıl olan, şimdi ve burada gerçekleşmekte olan yaşamdan ya da yaşam fragmanlarından<sup>38</sup> hareketle "yeni"yi eskinin, olasılığı gerçekliğin içinden çekip çıkarmaktır. Her olasılık, gerçekleşmekte olanın ufku olduğu ölçüde; yani

---

<sup>38</sup> Yaşamın bütünselliği içinde kavranması ya da algılanması çabası, yaşam fragmanlarını değersiz ya da etkisiz görme eğilimini desteklemez. Aksine, yaşamın bütünlüğü savı, tam da bu fragmanların hakkını teslim edebilmeyi kolaylaştırır. Çünkü her bir parça, yaşamın bütünselliği içinde, kendi özgül anlamını ve etkisini sürdürürken, aynı zamanda, diğer parçalarla ilişkisi sayesinde bütünselliğin içine yerleşir. Fragmanlara odaklanmak, ayrıca, yaşamın parçalılığını, tamamlanmamışlığını da tanımayan olarak sağlar.

olasılıkların tükendiği bir duruma ulaşmak, ufku kendisi olmak, ele geçirilemez olanı mülk edinmek imkânsız olduğu ölçüde, tam da ufku gördüğümüz yeri, ufku gördüğümüz, onun ayırdına vardığımız anda değiştirmekle işe başlamak gerekecektir. Dolayısıyla, bir olasılığı haber veren pırıltının görüldüğü 'an'ı değerlendirebilmek önemlidir; onun yaklaşmasını, büyümesini, kendiliğinden gelip gerçekliğin içine yerleşmesini beklemek ise yararsız. Bu bir bakış değiştirme olduğu kadar ve ona koşut olarak, bir durum değiştirmedir de -aslında, bakış değiştirme, durum değiştirme için gereken veriyi ve teması sağlar, onu başka şekilde kavramadan, onun "farkına varmadan"<sup>39</sup> bir durumu değiştirmeye yeltenmeyiz, buna ihtiyaç duymaz ve bunun için irade göstermeyiz:- İçinde bulunduğumuz durumu değiştirme. İlk anlamıyla ele alalım: Durumun değişmesi için bir hareket edimi gereklidir; belirli bir zaman ve belirli bir yerde bulunan durağan haldeki şeyi bir başka durağanlığa doğru hareket ettirme ve bunun yeniden, yeniden tekrarlanması. Dolayısıyla durum değiştirme, her zaman için bir hareketi, fazladan bir çabayı gerektirecektir. Fakat ikinci anlamla alındığında işler daha da iyiye gider, "bireyin toplum içindeki ilişkileriyle belirlenen yeri" olarak durumun değiştirilmesi. Bu, tek başına bireyin "yer"inin değiştirilmesi değil, onun içinde bulunduğu toplumsalın tümünden dönüşümü olarak kavranabilir ve böyle kavranmalıdır, bütünselliği içinde bir

---

<sup>39</sup> "Farkına varma" ifadesi, bir önceki bölümde bakış değiştirmenin tam da algıyla ilgili olduğu tezini, aklın rolünü yeniden birincilleştirerek yanlışlıyor gibi görünebilir. Fakat burada kullanılan anlamıyla farkına varma, yalnızca bilinç düzeyine yerleşerek ve kendini gerçekliğin üstünde konumlayarak gerçekleşmez. Tam da bakış değiştirmeye ve daha önce değinildiği üzere, gözden kaçan şeyi yeniden gündeme getirmeye ilgilidir. Farkına varılan, içinde bulunduğumuz "durum"un, dünyanın şimdiki halinin bir vechesidir, uzlaşımsal bakışın dışarıda bıraktığı bir yanıdır. Geçip gidilen, bakılan ama görülmeyen, dikkat kesilmeye değer bulunmayan yahut alıştığımız, hep zaten orada olan ve bu yüzden bakışımızın özel bir odaklanmasını gerektirmeyen, yani ya hiç görülmemiş olan, ya da yalnızca belirli bir biçimde görülen bir "şeye" yöneltilmiş yeni bir bakışla "fark etme" halî. Dolayısıyla farkına varma, ancak ve sadece, gerçekliğin içinde, deneyimde bulunabilir. (İngilizcede, *realize* fiilinin, hem "farkına varma" hem de "gerçekleştirme" anlamını taşımasını düşünelim).



durumun radikal dönüşümü. Daha önce, bakışın yeniden tanınması ya da değiştirilmesiyle başka türlü kavrama olanağının doğduğunu ifade ettiğimiz gerçekliğin, şimdi yalnızca kavranışının değil, kendisinin dönüştürülmesi için gereken, tam da bu bütünsel durumun dönüştürülmesinden ileri gelebilir.

Dönüşüme konu edilecek bütünsel durum, birikimsel bir sürecin ürünüdür ve aynı zamanda onu bugünde değerlendirmek gerekir; çünkü hem bugünün araçlarıyla, bugünün insanlarıyla ve bugünün yaşam pratiği üzerinden eyleyebiliriz, hem de çağrı çıkarılan ufuk her an, her yeni gelişme, ilerleme ya da gerilemeyle değişmektedir - öyleyse bugün, ufkun insani ve yaşamdan yana olana açılması için yeni hamleler, yeni güçler devşirmenin zamanı olarak işaretlenmelidir-. Bunun anlamı, geçmiş insanlık deneyimlerinin toptan reddi olmadığı gibi, tam da bu deneyimlerin nasıl anlaşılması gerektiği hesaba katılmalıdır. Bugünde olmak, şimdi'yi değerli kılan şeyi görmek ve onu olasılığın gerçekliğe açıldığı ya da sızdığı aralık olarak kavramak kadar; bir başka şeyi, insani-olmayan ve yaşam-karşıtı içeriklerin ayıklanması ve onların da başka bir aralıktan sızmasının engellenmesini gerektirir. Bu ikinci gerekliliğin geçmişin değerlendirmesini ve doğru kavranışını da beraberinde getirdiği iddiası afakî olmayacaktır. İnsanın kendini gerçekleştirmesinin olduğu kadar, hatta bundan daha fazla savaşların, şiddetin, yaşam-karşıtlığının, parçalanmanın kendisi olarak geçmiş, bütün bir Tarih, aşılmadan evvel anlaşılacak, terazinin doğru tarafına yerleştirilmek durumundadır.<sup>40</sup> Öyleyse bugün, bakışını geleceğe yönelttiği kadar,

---

<sup>40</sup> "Paul Klee'nin çizdiği ve Walter Benjamin'in üzerinde kafa yorduğu Tarih Meleği gibi, çağdaş insanlar dehşetten fal taşı gibi açılmış gözlerini, geçmişteki ve halihazırdaki gaddarlıklara ve iğrençliklere dikmişti; gördükleri şeyden -kan gölü ve sefaletten- tiksinerak geleceğe *sığınmışlardı*. Oraya *çekilmekten* ziyade *itilmişlerdi*; onları *geleceğe sığındıran* bir saadet hayali değildi; onları *geçmişten kaçırın* daha ziyade ıstırap ve sefalet manzarasıydı. Geçmişe sabitlenmiş gözleriyle, içine itildikleri geleceği, ayrıntılı olarak tarif etmek şöyle dursun, ne görebiliyorlar ne de onu hayal etmek

geçmişi de göz hapsine almalıdır: Hassaten, bugüne çöreklenmiş olan geçmişi. Çünkü geçmiş, aşağıda da göstermeye çalışacağımız gibi, yaşanıp bitmiş değildir, yaşanmaya, var olmaya devam etmekte olmaktadır. Onun yaşam-karşıtı içerikleri, neredeyse kopmaz bir süreklilik içinde, kendilerini var etmeye devam etmektedir ve tarihin bugünden yana bir okumasını yapmak, bugünün ne yana yakınsayacağını belirlemek bakımından belirleyicidir.

Bu özgürleşmeyi ve insani olasılığın gerçek kılınması anlamında gerçekleştirmeyi hayata geçirecek olan kimdir? Hem tekil özneler, hem de onların oluşturduğu ve onlardan fazla bir şey olan bir-aradalıkları. Tekil öznelerin yapıp etmeleri, eyleme biçimleri ve yaşama halleri dönüşümde etkisiz olmak şöyle dursun, temel bileşendir, dönüşümün yönünün ve şiddetinin belirleyicisidir. Fakat ayrık, iletişimsiz ve etkileşimsiz kaldıkları (tümüyle böyle olması imkân dışı olsa da, kısmen bu nitelikte yaşandıkları) sürece dönüşüm ağır, sınırlı, hedefsiz ve belirsiz<sup>41</sup> bir karakterde olacaktır. Öyleyse dönüşüme ivme katacak olan ve onun taraflılığının belirli ve güçlü olmasını sağlayacak olan, tekil bireylerin eylemlerinin ve yaşamlarının bir-arada-oluşunun tesadüfî, arızı, biçimsiz halleri değil; görece örgütlü, bu bir-aradalığın ve değerinin farkında, bir olumsuzlama temelinde değil, yaşamsal bir tercihin olumlanması ve gerçekleştirilmesi yönünde edimselleşen bir topluluk halinde değildir. Özgürleşmesinin öznesine dair çerçeveyi çizebileceğimiz iki tema şimdiden karşımızda duruyor: Bir-aradalık ve farkında olma. Bir Ben'den ziyade ve aslında onunla birlikte bir Biz; temelini zorunluluk ya da tesadüfte değil,

---

için vakit bulabiliyorlardı. Michéa'nın ileri sürdüğü üzere, onların istedikleri *mükemmel* bir dünyadan ziyade, içinde *daha az kötülük* barındıran bir dünyaydı" (Bauman, 2013: 76).

<sup>41</sup> Buradaki ifade, yukarıda, belirsiz olanın elini güçlendirmeyi destekleyen savla karıştırılmamalıdır. Burada anlatılmak istenen, daha çok, niteliği ve "tarafı" belirlenmiş bir yaşam biçimidir.

bir tercihte, fakat zorunluluktan doğan bir tercihte (zorunlu olarak ortaklaşılan yaşam deneyimlerinden çıkma, onları dönüştürme tercihi, aslında bir zorunluluk olarak ortaya çıkan bir tercih) bulan karşılıklılık, ilişkisellik, birliktelik ve bu birlikteliğin şeyleri gizleyen bir filmle kaplanmamış açık yüzüne, yani yaşamın kendisine dayanan ve böylece açıklığı çağıran ve birliktelik için birlikte olmama halini tesis eden şeylerin ayıklanmasından başkaca bir şeyi pek de gerektirmeyen bir ortaklık.

İnsan-özneye bir ret gibi görünen tezin ilk cümleleri, burada insan-öznenin bir olumlamasına evrilmek durumunda; çünkü tarif ettiğimiz gibi bir birliktelik ve ötekiyle kurulan bir yakınlık ile şimdi ve burada gerçekleştirilecek olan bir dönüşümün öznesi, tam da bir insan-özneyi gerektirir. Tanrısallığından <sup>42</sup> arındırılmış, bedensel varoluşu teslim edilmiş, dünyayla ve dolayısıyla hem başka insanlarla hem de yaşamı paylaştığı diğer canlılarla kurduğu ilişkinin tahakküm olmaktan çıkarıldığı yeni bir özne. Reddedilen insan-öznenin yerine başka bir "kurguyla", kendi yerine yerleştirilmiş bir insan-özne. Bu yeni özne, tanrısal değil, çok insani bir anlamda yaratıcıdır ve onun asli niteliği de budur. Yaratıcı bir kendi olarak hem içinde bulunduğu durumu, dünyayı, bütünsel olanı dönüştürme kapasitesine sahiptir, hem de bunu tanrısallıktan arındırma kapasitesine; yani bir hiyerarşi öngörmeden, uzaklıkları belirli biçimlerdeki yakınlıklara dönüştürerek, şeylerden bir şey olduğunun ayırıcılığında olarak, fakat "eyleyebilen" bir şey olduğunu

---

<sup>42</sup> İlk bölümde değindiğimiz tanrısallıktan arındırılma temasını burada yeniden gündeme getiriyoruz. Çünkü ilerleyen sayfalarda, peşine düştüğümüz insan-öznenin yaratıcı niteliğini öne çıkaracağız ve bu niteliğin, mutlak ve sınırsız bir hâkimiyet biçiminde anlaşılabilmesi için bu temanın hatırlatılması gerektiğini düşünüyoruz. Yaratıcı kendi ya da insan-öznenin gerçek olmayana gerçek kılma potansiyeli, insaniyeti, insani sınırlılıkları ve insana mahsus imkânları göz önüne almaksızın anlaşılabilir. Özgürlüğün imkânını olabildiğince geniş perspektifte düşünmek kadar, -gerçekleştirilme koşullarını dünyadan ayrılmadan tanımlama anlamında- bu özgürlüğün sınırlarını tanımak da önemlidir. Tanrısallıktan arındırılma, bizce bu sınırları belirtmek için oldukça elverişli bir ifadedir.

yeniden hatırlayarak, sorumluluk duygusunu suçluluktan sıyrarak, insani yanımızı tüketen iktidarın ve tahakkümün yerine belirsizliği ve umudu yeniden üreterek yaratma olanağı vardır.

Bu bölümde, başka bir öznenin peşinde, son adımları atacağız. İlk, bir-arada olmanın ne anlama geldiğini tartışarak, Ben ya da kendi biçiminde anladığımız şeyin nasıl kendilikler, Biz olduğunu, böylesinin nasıl daha kuvvetli bir radikal dönüşümün temelinde yattığını anlamaya çalışacağız. İkinci olarak, bir özgürleşim mümkünse, onun ancak şimdi ve burada gerçekleştirilebileceğine ilişkin bir akıl yürütmeye yer vereceğiz. Son olarak, bir "yaratıcı kendi" öne süreceğiz ve ne anlamda önemli ve güçlü bir pozisyon sağladığını tartışacağız.

## **I. BAŞKASI SORUNU YA DA ORTAK VAROLUŞ**

"Bir *deneyim olmak*, dünyayla, bedenle, ve başkasıyla içeriden bir iletişim kurmaktır" (Gökyaran, 2003: 49). Merleau-Ponty, dünyayı kendisine açıldığımız, katıldığımız bir ten olarak ve bir-arada bulunuşumuz temelinde kavramasının sonucu olarak, başkasıyla olan ilişkimizi de bir açılma deneyimi olarak tasavvur eder. Başkası meselesindeki anahtar, yine, ilksel dünyada-olma deneyimi ve algısal inançtır. Bir ilk deneyimi paylaşmış olduğum başkası, kendini bana tüm açıklığıyla göstermediği gibi, benden tümüyle dışarıda ve erişilemez de değildir. Başkasını bilirim, çünkü o da benim gibi algılamakta, benim gibi eylemektedir. Ben nasıl onun bakışına konu olabiliyorsam, o da benimkine konu olur. Fakat onda her zaman yakalayamadığım bir yan kalır. Merleau-Ponty'nin düşüncesinde bedenin ne kadar temel bir önemi olduğunu, neredeyse tüm kuramı kat eden gizli özne olduğunu hatırlarsak, başkasının da bu bağlamda anlaşılacağını kestirebiliriz. Başkası, bedenim

vasıtasıyla aynı dünyaya açıldığım, kendisine de açıldığım, algılarımızın ve perspektiflerimizin bir dünyanın birlikte kavranılışını oluşturandır. Ben kendine kapanmış bir özne olmadığım gibi, başkası da böyle değildir; algı ve açılma temelinde ortaklaştığım başkası, orta terimin dünya olduğu bir içsel ilişki içerisinde yakaladığım ve yakalandığımdır. "İnsan varoluşu, olumsal ve rastlantısal olanın bir yeniden ele alma edimiyle zorunluluğa dönüştürülmesidir. (...) Bu dönüştürme, bedeninin dünyaya, nesnelere ve başkalarına yönelmişliği sayesinde gerçekleşir" (Gökyaran, 2003: 51). Bir-arada varoluşun gerçekleştiği dünya, başkasının ve benim birlikte dönüştürebildiğim yer olarak, bir çoklu anlamlar silsilesine açılır. Fakat ortaklaştığım ilksel deneyim ve bedensel varoluş sayesinde, bu çoklu bir-aradalık tümünden kavranılamaz olmaktan çıkar. Dinamik bir ilişkisellik ve karşılıklı belirlenim söz konusudur; bir-arada eyleme ve var olma, birbirine açılma gerçekleşmektedir.

Butler, neyin ardından yas tutulduğunu, kaybedilenin ne olduğunu tartışırken şöyle der:

Burada bağımsızca varolan bir "ben" varmış da basitçe oradaki "sen"i kaybetmiş değildir, özellikle de "sana" olan bağlılığın beni "ben" yapanın bir parçasıysa. Bu koşullarda seni kaybedersem, kaybımın yasını tutmanın yanı sıra kendime karşı anlaşılmaz oluveririm. Sensiz ben kimim? Bizi oluşturan bağların bazılarını kaybettiğimizde kim olduğumuzu ya da ne yapacağımızı bilemeyiz. Bir düzeyde "sen"i kaybettiğimi düşünürken beklenmedik bir şekilde "ben"im de kaybolduğumu keşfederim. Bir başka düzeyde, belki de "sende" kaybettiğim, hakkında hali hazırda kelime dağarcığım olmayan şey, münhasıran ne benden ne senden oluşan, ama bu terimleri farklılaştıran ve ilişkilendiren *bağ* olarak kavranması gereken ilişkiselliktir (Butler, 2005: 38).

Bu ifadeler, başkası sorununu eşsiz biçimde tasvir eder. Başkasıyla ilişkim, her zaman onunla ilişki içinde kalacak olmam, onun benden ötede, benden apayrı bir

belirleyen olmasından çok daha fazlasını kapsar. İlişkisellik, kaybettiğim ötekinde kendimi de kaybetmeme neden olacak kadar derindedir. Daha en başta, ve aynı zamanda her an, kendimi kurduğum her an, başkasıyla olan ilişkiselliğim, "ben"in ne olduğunu, nasıl olduğunu temelden belirleyen bir karaktere sahiptir. Bu bir-arada olma halinde, daha evvel söz ettiğimiz dile gelmez olan deneyimin de bir veçhesini buluruz, "(...) "ben"in ta kendisinin hikâyesinin ortasında kalakaldığı[nı görürüz] (...) Öteki'yle ilişki belki beni tam dilsizleştirmez, ama sözlerini karman çorman eder, konuşmamın çözümlüp dağılmakta olduğunu gösterir" (Butler, 2005: 39).

"Sen'siz varlık bulamayan "ben", aynı zamanda ne "ben"den ne de "sen"den kaynaklanan bir dizi tanıma normuna temel düzeyde bağımlıdır" (Butler, 2005: 59). Bu normlar, toplumsal olanın içinde devşirilir, orada uygulanır ve yeniden-üretilir. Bir-aradalık, başkasıyla paylaştığım ve o olmadan şimdiki anlamını bulamayacak olan varoluş deneyimim, toplumsal olanın içinde, onun dolayımıyla, daha doğrusu onun *içinden geçerek* gerçekleşir. Başkasıyla bir arada kurduğum ve birbirimizi kurduğumuz toplumsalda da, tıpkı başkasıyla olan ilişkimde olduğu gibi, bir çifte durum tespit edebilirim: "*Bireyin ve toplumsalın dışsallığı ve içselliği*" (Lefebvre, 2012: 78). Bu, bir yandan, öznel olanın dışsal tarafından en iç alanına kadar kat edilmesidir, "toplumsal temelden ve içerikten yola çıkarak, en mahrem bireysel bilincin birliği dışarıdan belirlenir" (Lefebvre, 2012: 79). Toplumsal olandan kaçınılamayacağını kabul edersek, buna tümüyle ben'in içinde bir yerleşme alanı bulunduğunu da eklememiz gerekir: "Kuramsal olarak yalnızca diğer insanlara karşı yükümlü olsak bile aslında kendimize karşı yükümlüyüz, çünkü toplumsal dayanışma ancak toplumsal bir ben her birimizin içindeki bireysel ben'e eklemlendiği andan itibaren vardır" (Bergson, 2013: 13). Diğer yandan, en iç olanın

dışsalın biçimlenmesine etkide bulunabilmesini ima eder, çünkü öznel bilinç, kendini kuran zorunlu ve dışsalın, yani toplumsalın kendini yeniden-ürettiği temel alanlardan biridir. Toplumsal, kendini bende kurar ve ben aracılığıyla varlığını sürdürür, sağlamlaştırır. Öznel bilinç toplumsallıkla ve somut yaşamla doğrudan ilişkisinin bağlantı yeri yeniden tanınmadığı ve "özel" olmaktan kurtulmadığı müddetçe, yalnızca ve yalnızca zorunlunun dışarıdan -dışarı gibi görünen fakat aslında tam da içsel bir ilişki içinde olduğumuz yerden- gelen belirlenime hapsolmuş, zorunlunun içindeki boşluğa, hareket alanına kör kalacaktır: "Kendi içine ve mahrem kalesi gibi gördüğü şeyin içine -vicdanına- kapanmış birey, bütün sanrıların, kendiliğinden ya da kışkırtılmış bütün ideolojik yanılsamaların oyuncağıdır" (Lefebvre, 2012: 157). Kapanmış olduğumuzu düşünürken, aslında olabileceğimiz en açık haldeyizdir; somut gerçekliğimizin farkında olmadığımız için, en dışa kapalı gibi görünen "içimiz" dışarıdan doldurulur. Hareket alanını, "belirsizlik bölgelerini" görebildiğimizde kendi yapıp etmelerimizle, dönüştürme kapasitemizin gerçekten "bize" ait olduğunu fark ettiğimiz andaki topyekûn belirlenmiş olmayan fakat istenmiş ve gerçekleştirilmiş deneyimimizle donatabileceğimiz, hiçbir zaman kapalı olmamış ve olmayacak olan içsel alanımız, bunların eksikliğinde, en dıştaki olmuştur. Dolayısıyla, bir bakıma, toplumsal olan en içtedir, "ben" ise en dışta. Burada toplumsal olanın sınırı sorunu ortaya atılabilir. Bu soru, toplumsal olanın neyine mecbur olduğumuz ve onun sınırları dışına ne ölçüde çıkabileceğimizle ilgilidir. Yukarıdaki, hem başkası hem de toplumsal olana dair açıklamalar, bir "ben" in kuruluşu ve sürekliliği için elzem olduklarını gösterir. Fakat bu sürekli karşılaşmalardan müteşekkil bir-aradalık ya da iç içelik, içinden çıkılmaz bir döngüye hapsedüğümüz anlamını da taşımaz. Aksine, kurulan olduğumuz kadar

kurucu da olduğumuz, en azından bu kudrete sahip olduğumuz bir kez kabul edildiğinde, toplumsal olan içine sıkışıp kalmaktan başka bir anlam ihtiva edebilir. Onun kendine karşı bir direnme potansiyeline sahip olması, aynı zamanda ondan özgürleşmemizi sağlayacak olandır. Toplumsal olanın sınırı, en dıştan, "ben"den başlar, en içte, kendinde son bulur. Kendi, başka kendiler ve toplumsal olan arasındaki girift ilişkiler, her birinin diğerine karşı ve kimi zamanda diğerini besleyen yönleriyle keşfedildiğinde, onları yeniden ve başka biçimlerde kurma imkânı görüldüğünde çok daha dinamik, ucu açık ve yaratıcı nitelik kazanabilir.

Ortak varoluşun ve değerinin farkına varmak, kapanmak yerine açılmak, kaçınmak yerine kalabalığa karışmak, "oyuncak" olmaktan kurtulup "oyuncu" olmamızı sağlayabilir. Bergson, belki de bu yüzden tercih ettiği toplumu ve ahlaki tarif ederken açıklık temasını kullanıyordu. Kapalı ahlak ya da toplumsal ödev ahlakı, zorunlulukla tanımlanırken, açık ahlak ya da heyecan ahlakında, bir çağrı ve bu çağrıya riayet vardır. Kapalı ahlak, doğadaki zorunluluk benzeri bir işlev edinmiş olan alışkanlıklarımızdan kaynaklanır, verili olanı sürdürmemizi sağlayan bir otomatizmle <sup>43</sup> işlenmiştir. Alışkanlık, "ilkin zekâ özelliği taşıyıp daha sonra içgüdünün taklidine yönelen bir eylem[e]" denk düşer (Bergson, 2013: 23). Alışkanlığa, yani içgüdüye benzer eyleme dayanan bu ahlaki benimsemek ve sürdürmek için fazladan bir çabaya ihtiyaç duyulmaz; toplumsal dayanışmayı

---

<sup>43</sup> Burada, sarıhlik adına otomatizm ifadesinin kullanılmış olması bir parantez açmayı gerektiriyor. Bergson için toplumsal ödev ahlakına alışkanlıklarımız dolayısıyla sıkı sıkıya bağlanmış olmamız, davranışlarımızın neredeyse bir kendiliğindenlik sergilemesi, kişinin bu ahlakla ya da ödevlerle sorunsuz bir ilişkisi olması anlamına gelmez. Davranışlarımızda elbette kimi zaman tereddüde düşeriz, bazen tam aksini yapma yönünde bir istenç de bizi yakalayabilir. Kendiliğinden, otomatikman gerçekleşmeyle anlatılmak istenen, yapıp etmelerimizde, her edimden önce durup düşünmediğimiz, birbirine sıkıca bağlı bir toplumsal ve ahlaksal örüntüye uygun davranmanın "kolay yol" olduğudur.



sağladığı ve bu dayanışma "toplumsal içgüdü"ye dayandığı için, bir anlamda bu ahlak, doğaya uygundur ve kendiliğinden bir kapalı topluma hizmet eder. Bu kapalı toplum ve onu oluşturanların sahip olduğu kapalı bireysel ruh, birbirinin içine döner, "ödevin tekabül ettiği davranışın, birbirlerinin içine kıvrılan bireyin ve toplumun davranışı olduğunu söyleyebiliriz" (Bergson, 2013: 34). Böyle bir ahlakın hakim oluşu, bireyin ve toplumun birbirinden ayrılamazlığıyla tamamlanır.<sup>44</sup> Toplumla bağlanır, ona bir sadakat ve hatta sevgi duyarız; bu aşamadan sonra -tıpkı ailemizi sevdikten sonra toplumu da sevdiğimiz gibi- insanlığı seveceğimize, ona bağlanacağımız sanılır. Fakat Bergson bu noktaya itiraz eder; toplum ve insanlık arasında, bir yapı farkı, "sınırlı ile sınırsız, kapalı ile açık arasındaki mesafe kadar açıklık vardır" (Bergson, 2013: 29). İnsanlığa bir bağlılık ve sevgi duyabilmek için başka tür bir ahlaka, açık ahlaka ihtiyacımız vardır.

Açık ahlak, belirli simge kişilerde somutlaşan ve onların örneği üzerinden işleyen, yalnızca içinde bulunduğumuz toplumu değil, tüm insanlığı kapsayan, tüm insanlığa seslenen bir ahlaktır. Kapalı ahlakın aksine, "açık ahlak sonradan kazanılmıştır; bir çaba gerektirmiştir ve her zaman bu çabayı gerektirmektedir" (Bergson, 2013: 35). Açık ahlakın ayırıcı niteliği, otomatizmden sıyrılmış, Bergson'un toplumsal içgüdü olarak adlandırdığı itkidenden başka bir yön belirlemiş olduğudur; bu yüzden fazladan bir çaba gerektirir. Açık ahlak, anlamını ve eylemini heyecanda bulur ve özgürlük duygusuyla iç içedir. Toplumsal ödev ahlakında, yani

---

<sup>44</sup> Birey ve toplum elbette birbirinden ayrılamaz. Fakat burada söz konusu olan, daha çok, bireysel olanın toplumsal olana her açıdan itaat ettiği ve onu yeniden ürettiği, "içinde", onu tüm veçheleriyle taşıdığı bir durumu anlatır. Bireyin toplumsaldan ve onun ahlakından çıkmak için hiçbir çabası ya da isteği olmadığı gibi, var olanın sürdürülmesinden yana bir davranışı, bu iç içelik, "aynılık" nedeniyle, tümüyle benimsemiştir.

kapalı ahlakta da bir özgürlük vardır; "bir varlık ancak özgür olduğu zaman kendisini mecbur hisseder ve her ödev, ayrı ayrı ele alındığında, özgürlüğü içerir" (Bergson, 2013: 26). Görüldüğü gibi bu özgürlük, zorunluluğu zorunluluk olarak algılamamıza, ödevi mecburiyet olarak görmemize sebep olmakla ve ödevlerin yerine getirilmesindeki hesaptan çıkarılabilir bir nüans yaratma boşluğuyla sınırlanmış bir özgürlüktür. Oysa açık ahlaktaki özgürlük, engelleri aşma iradesinin ötesinde, engellerin oluşturduğu bütünsel bloğun atlanması, onlardan *geçmeksizin* onlardan kurtulmanın bir ifadesi olarak belirir. Nasıl ki toplum sevgisinden insan sevgisine bir genişleme ya da genleşme yoluyla, bir aşamadan *geçerek* varılmıyorsa, bunların arasında bir derece değil yapı farkı söz konusuysa, kapalı ahlaktan açık ahlaka da geçilemez; ona atlanabilir.<sup>45</sup> Bu yüzden Bergson, "atılım" kavramını kullanır. Bunu, toplumla kapalı ruhlu insanın birlikte oluşturduğu, dönüp duran bir çemberi kırmak, koparmak olarak anlatır; atılım hareketiyle birlikte çemberden çıkılacak ve bir *ilerleme* yaşanacaktır. Yaratım ya da açık ahlak, Bergson'un sıkça kullandığı devinim temasıyla tanımlanır.

Birinci [kapalı] ve ikinci [açık] ahlak arasında durgunlukla hareket arasındaki kadar mesafe vardır. Birincisi sabit olarak kabul edilmiştir. Eğer değişirse, derhal değişimi yadsır veya hareketi kabul etmez. Herhangi bir anda gösterdiği biçim nihai biçim olma iddiasındadır. Ama diğer ahlak bir itmedir, hareketin bir gereğidir; ilke olarak hareketliliktir (Bergson, 2013: 52).

Açık ahlak hareketlilikle tanımladığı ölçüde, hareketsizliği de kapsar; neşe olarak kavranmalıdır ve böylelikle kapalı ahlaktaki rahatlığı ve hazzı da kendinde

---

<sup>45</sup> Bergson, aile ve toplum sevgisinin, hedefledikleri belirli nesnelere yerleşmeleri biçiminde yaşadıkları, ayrıca bireysel olan ve toplumsal olan iç içe geçtiği için, insanlık sevgisinden farklı olduğunu düşünür. İnsanlık sevgisi, "nesnesinin çekimine teslim olmaz, onu hedeflememiştir; daha uzağa atılmıştır ve insanlığa ancak onu geçerek ulaşır" (Bergson, 2013: 35). "Yapı farkı" terimi, bunu anlatır: Bir derece artışı ya da genişleme değil, tümüyle niteliksel bir fark söz konusudur.

barındırır. Bu iki tür ahlakın saf hallerini bulamayız, birbirlerine karışmış haldedirler; kapalı bir ahlakın hüküm sürdüğü bir toplumda yaşıyor olsak bile, birikimsel bir nitelik sergileyen alışkanlıklar zincirinde, içinde, ilerlemeyi sağlamış olan atılım hareketlerinin kalıntısını görebiliriz. Çünkü ilerleme ve açılma ancak böylelikle gerçekleşebilir ve insan topluluklarının ilerleme gösterdiği su götürmez bir gerçektir. İlerleme, ancak önceden tasarlanmış bir şeyin ortaya çıkışından değil, bizatihi ortaya çıkarma, yaratma ediminden duyulan bir heyecanla, yani öngörülemez bir atılımla gerçekleşir; "yaşama özgü bu atılım yaşam gibi sonludur" (Bergson, 2013: 51), fakat bu onun etkisini azaltmaz. Bergson'un eğretilmesini izlersek, bir kıvılcım ya da bir ateş olarak ortaya çıkar ve sonlandığında, yanarken ya da yakarken olduğu kadar şiddetli olmasa da, toplumsal ve bireysel düzeyde onun kalıntıları, külleri yer eder ve bu küllerde her zaman bir köz bulunabilir. Süre düşüncesinde olduğu gibi, burada da bir bütünsellikle karşı karşıyayız; maddi olanın da son tahlilde kendine bağlandığı süre, çatallanarak ve atılımlar yaratarak, esas olarak sezgisel olan ekseninde, bir bir arada var olma halini anlatıyordu. Ahlakın şekillenmesinde de kapalı ahlak ve açık ahlak, yani hareketsizlik ve hareket, yineleme ve yeni olan, döngüsel ve doğrusal bir arada bulunur; fakat bu bütünselliğe yönünü veren, eğilimler, yani heyecan, yaratmadır. Belirleyici ve kapsayıcı olan her zaman için devinimdir. Bergson'un yaratma olarak heyecanı, tasavvura değil eyleme dayalı olarak anladığını belirtmek gerekir. Heyecan önce kendini gösterir ve daha sonra tasarımlar ve doktrinler halinde billurlaş[ır]" (Bergson, 2013: 43). Asli unsur, zorunlulukla değil bir direnmeyi istemediğim bir çekim gücüne katılarak paylaştığım, eylemimde ve davranışimde bir gereksinim olarak (bir "yaratma gereksinimi" olarak) kendini gösterir, ve ancak bir şey ortaya çıktığında, yani eylemin sonucunda -ya da eylemle- tatmin olur, onu

düşünerek değil -ki tasarımı öncelediği için, bu tür heyecanın düşüneneceği bir şey zaten olamaz, yapacağı bir şey olabilir.

Ahlakın iki türünün bir arada bulunduğunu söylemiştik. Aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacak olan Bergson'un bellek kuramı bize, geçmişte yaşanmış bir atılımın bugünde de kendini var etmesini garantiler. Önemli olan, virtüel olan belleğin içinden bu parçanın edimselleşmesi kararını vermektir. İnsani gelişmeyi ve toplumsallığımızın açılmasını, adımları atılımın edimselleşmesiyle atılan bir yolculuk olarak hayal edelim; burada iki tür (ahlaksal) etki görürüz: "*Kişisiz* toplumsal gereksinimlerce kabul ettirilen bir *buyruklar* sistemi ve insanlıkta olabilecek en iyiyi temsil eden *kişiler* tarafından her birimizin bilincine gönderilen bir *çağrılar* toplamı" (Bergson, 2013: 75). Bu çağrılar toplamı, tek tek kişilere yüklenmiş bir insani ödev, fakat zorlayıcı toplumsal ödevden farklı olarak, bir çekim etkisine sahip, heyecanla gerçekleştirilebilecek bir ödev sunar. Kuramın tümünde olduğu gibi, burada da bir hedef gösterilmez, bir eğilim vurgulanır:

Geçmişte hayvan toplumlarına benzeyen ve organik şekilde işleyen insan toplumları olmadığı gibi, gelecekte de, bütün insanlığı içine alan ve ortak bir istençle canlanmış olarak daha mükemmel bir insanlığın durmadan yenilenen yaratılışına doğru yürüyen mistik bir toplum kuşkusuz gerçekleşmeyecektir. Saf atılım, çıplak ödev gibi ideal bir sınırdır. Bununla birlikte, devinimleriyle uygar toplumları sürüklemiş olanların ve hala sürükleyenlerin mistik ruhlar olduğu da aynı şekilde doğrudur. Geçmişteki varlıkların ve yaptıkları şeylerin anısı insanlığın belleğine yerleşmiştir. Her birimiz, bu mistikliği andıran ve onu kendi çevresine yayan bir kişinin canlı kalan imgesini özellikle bu anıyla birleştirirsek onu yeniden canlandırabiliriz (Bergson, 2013: 75).

Zorunlulukla yaratma arasındaki boşluğa, Bergson, zekâyı yerleştirir. Bu boşluk, hem bireyler arasında hem de birey ve toplum arasındaki bir aralıktır; zihin-altı olan

içgüdü ve zihin-üstü<sup>46</sup> olan heyecan arasındadır ve açık veya kapalı değil, *açılan* ruhun alanıdır. Bu boşluğun, yani zekânın belirsizlikle ya da kararsızlıkla damgalanmış oluşu, insanın özgürleşmesi için asli bir rol oynar. "Şeylerin süredeki üst "kararsızlığını" taklit edecek ve insanın bir sıçrayışta kapalı toplumların çemberini kırmasını sağlayacak olan, zekânın bu "kararsızlığı" değil mi (Deleuze, 2014: 149)?

Sonuçta, başkası sorunu ve toplumsallık sorunu, bir yandan bir içsellik-dışsallık sorunudur: Bir yandan başkasının ve toplumsal olanın ben'in en derininde izleri vardır, özellikle bedenli varoluşumuz ve dünyada-olma halimizle, kaçınmadığımız bir karşılıklı belirleme ve iletişim ilişkisi içerisine gireriz; ister alışkanlık terimleriyle isterse maddi dünyanın belirleyiciliğiyle konuşalım, üzerimizde bir ağırlık, bizi kat eden bir şey vardır. Diğer yandan, başkasında hep bilemediğim ve başkasının da bende bilemediği bir yan kalacaktır. Bir belirsizlik, her zaman orada olacaktır ve hem keskin gerçekliklerin yaşamın her alanında saptanamayacağından doğan kaygıyı, hem de ucu açık bir gerçekliğin varlığıyla gelen umudu işaret eder. Tercihimizi umuttan yana kullanmak için, bir açıklık ya da açılma edimi gerekir; kapalı toplumsallığı açma, kendimizi toplumsal olanın özgürlüğü çağıran yanına açma, başkası'na açılma, insanlığa açılma. Bu edim, var olanı sürdürmeyi sağlayan eylemin rahatlığından ve kolaylığından çıkmamızı, çaba göstermemizi gerektirir; yeni olan her zaman fazladan bir çaba gerektirir. Bu çabanın motivasyonu ise heyecandır, heyecan duymak bizi harekete geçirir. Bu hareketlilik hali hem toplumsal olandan ve başkası'ndan kaynaklanır ve onunla birlikte

---

<sup>46</sup> Zihin-üstü ifadesiyle anlatılmaya çalışılan, heyecanın fikirden de duygudan da fazla bir şey olduğudur.

gerçekleştirilebilir; hem de ona karşı döner, çünkü onu dönüştürmeye yöneliktir. Oyunun karşılıklılığı, neşesi, kuvvetlerin çarpışması ve karşı hamlelerin belirleyiciliği, ittifak, karar ve şans; bütün bunlar, gerçekliğin içine yerleştiğimizde, bir aradığımızın farkına vardığımızda ve onda dikkat kesileceğimiz, ileri taşıyacağımız yanı seçtiğimizde bizi saracaktır. Her an bir oyun oynanacaktır.

## II. ŞİMDİ VE BURADA

"Eğer geçmiş şimdi olarak kendisiyle birlikte varoluyorsa, eğer şimdi bir arada varolan geçmişin en sıkışmış derecesiyse, o halde aynı şimdi, geçmişin geleceğe doğru atıldığı kesin nokta olduğu için, doğasını değiştiren, sürekli yeni olan olarak, yaşamın ebediyeti olarak tanımlanır": Bergson'da geçmişin ve şimdinin ne anlama geldiğine ilişkin Deleuze'ün bu ifadesini, başka bir saptama izler: "Lirik bir temanın Bergson'un bütün yapıtını katettiğini görüyoruz: yeniyi, öngörülemez olanı, icadı, özgürlüğü yücelten sahici bir övgü" (Deleuze, 2009: 50). Şimdinin bir atılım olarak kavranışı, yeniye ve özgürlüğe bir övgüdür; çünkü burada, aslolanın bir başka yerde, şimdide ve onun aracılığıyla gelecekte olduğuna dair açık bir fikir vardır. Fakat Bergson'da geçmişin de özel bir kavranışına şahit oluruz; geçmiş, bellek olarak kendine bugünde özgün bir yer açar. Bu yer, şimdinin ikiye bölünüşünün bir yanıdır. Bu bölünmeyle, "süren "şimdi", her "an" biri geçmişe yönelen, geçmişte genleşen, diğeri sıkışmış, geleceğe doğru sıkışan iki yöne bölünür" (Deleuze, 2014: 92). "Bellek" olarak her an algımıza musallat olan geçmiş, sıkışmış bir şimdinin, geleceğe uzanan bir şimdinin başına da musallat olur ve böylece her gelecekte bir geçmiş vardır; her şimdi, dolayısıyla da her gelecek bir geçmiştir. Buradan çıkarılması gereken ders ne olabilir? En başta, kabaca tarih diyebileceğimiz şeyin genişip

sıkışarak, esneyip uzayarak ve kısalıp geri çekilerek, yaşanan ve algılanan şeyler üzerinde bir etkide bulunduğu, onların varoluş kiplerinde, algılanma biçimlerinde ve olasılıklarında söz sahibi olduğunu göstermesidir. Fakat bunların ötesinde, geçmiş ve şimdinin ilişkisi, başka türlü bir varoluş sorununa değinir:

Varlığı şimdiki-varlıkla karşılaştırırız. Oysa şimdi *yoktur*; o, daha çok, hep kendi dışında olan saf haldeki oluşturu. Şimdi yoktur ama eylemde bulunur. Onun temel ögesi, varlık değil eylemde bulunan ya da yararlı olandır. Bunun tersine, geçmişin eylemde bulunmayı ya da yararlı olmayı bıraktığı söylenmelidir. Ama geçmiş varolmayı bırakmamıştır. Yararsızlığı ve eylemden uzaklığıyla, ulaşılmazlığıyla, o, sözcüğün tam anlamıyla VARDIR: Geçmiş, kendinde varlıkla örtüşür. Geçmişin "varolmuş olduğunu" söyleyemeyiz, çünkü o, varlığın kendinde halidir, (varlığın kendini tükettiği ve kendi dışına yerleştiği biçim olan şimdinin karşısında) varlığın kendinde saklı durmasının biçimidir. Son kertede, sıradan belirlenimler yer değiştirir: Şimdinin her an zaten "varolmuş olduğunu", geçmişin ise "varolmakta olduğunu", öncesiz sonrasızca, her zaman varolduğunu söylemek gerekir (Deleuze, 2014: 95)

Bu tez, tarihin her an yapılmakta olduğu savıyla benzerlik gösteriyor; tıpkı geçmiş gibi, bazen aynı anlama gelmek üzere tarih de, her yeni anda yeniden yazılır/yapılır ve bu yeni an, bütün bir tarihin elden kaçmış tüm yönleriyle birlikte bir yeniden değerlendirmesini içerdiği gibi, onun yeni ve beklenmedik bir yöne yakınsaması imkânını da açığa çıkarabilir. Fakat daha çarpıcı olanı, geçmişin her zaman var addedilmesi ve şimdinin ise yoklukla nitelenmesidir. Geçmiş varolduğudur: Bu ifade, hem her an yeniden şekillenmekte olan bir geçmişe yaptığı göndermeyle, hem de her şimdinin geçmiş olacağı -belki de çoktan geçmiş olduğu- usavurmasıyla görece anlaşılabilir. Fakat şimdinin yoklukla nitelenmesi, bu tezin asıl önemli ve belirleyici olan parçasıdır; zira şimdi, eğer yoksa, bu, onun yaratılması gerektiği anlamına gelir. Şimdi yaratılmak, yaşanmak, her an için yeniden yaşanmak ve yaratılmak zorunda olandır ve tam da bu yüzden "yaşamın ebediyeti"dir. Bu, şimdi'nin her türlü belirlenimden ya da etkiden azade olduğu anlamına gelmez;

geçmişin anlamı bunu dışlar çünkü şimdi geçmişin en sıkıştırılmış halidir. Fakat onun "yok" olması, daha doğru bir ifadeyle, varolan olmaması, ondaki bir boşluğu, bir kapasiteyi, bir olasılığı imler. Bergson'un kuramını aktarırken Deleuze'ün özgürlükten çokça söz etmesinin anlamı da burada aranmalıdır. Bergson bir boşluk, bir aralık bırakır; şimdide her zaman açık kalacak olan bir aralık: Özgürlüğü, yaratımı, icadı edimselleştirebilecek, yani gerçekliğin alanına geçirebilecek olan bir aralıktır bu. Burada söz konusu olan, iki şeyin bir arada bulunuşudur: "Geçmiş, geçmişi olduğu şimdiyle bir arada varolmasaydı, asla kurulamazdı. Geçmiş ve şimdi, iki ardışık anı değil, biri şimdi olan ve hep geçen, diğeri geçmiş olan ve hep varolan ama tüm şimdilerin geçmesini sağlayan iki ögeyi ifade eder" (Deleuze, 2014: 98-99). Demek ki geçmiş ve şimdi -ya da başka bir düzeyde bunlara tekabül eden anı ve algı- ayrılabilir değildir; ancak bir arada varolarak, birbirlerini var ederek ayakta kalırlar ve ayrılırlar. Bir arada kalarak ayrılabilmek, gerçekliğin ve -ister olasılık, ister virtüellik olarak tahayyül edelim- mümkün gerçekliğin düşünülmesi için de bir ipucu olarak anlaşılabilir. Bu bir-aradalık, başka bir bir-aradalığı, çokluğun bir-aradalığını da çağrıştırır. "Tamamıyla bütün bir geçmiş, *bütün* geçmişimiz, her şimdiyle bir arada varolur" (Deleuze, 2014: 100). "Her şimdi"yle, yani henüz varolmayan, varılmakta olmayan, ama varolabilir olan her şimdiyle bir aradadır; her bir şimdiye kapı açmaktadır; dolayısıyla, şimdinin niteliğini, karakterini, olası yönünü ve yakınsadığı çizgiyi seçmek, geçmişi taşıyan -yani yoktan varolmamış, gökten zembille inmemiş- bir insan topluluğunun edimine, edimselleştirmesine, seçimine, davetine, yaşamına bağlıdır.

Bergson'un kuramında önemli bir role sahip olan bellek de, bu tür bir geçmiş ve şimdi anlayışı çerçevesinde düşünülmelidir. Aslında zamanın bu kavranılışı,



bellek kuramından çıkar. Bergson'a göre "bellek şimdiki zamandan geçmiş zamana doğru bir gerilemeden oluşuyor değildir asla; tersine, geçmişten şimdiki zamana bir ilerlemeden ibarettir" (Bergson, 2007: 175). Beden-ruh ikiliğini doğru anlamak ve çözümlmek için kullanılan bellek, bu ikisinin kesişme noktasını, ortak işleyiş alanını imler ve bu niteliğiyle, algımızla birlikte, dünyayı anlama biçimimizi belirler. Anı, her algıya bulaşır; saf algı ancak spekülâtif olarak tahayyül edilebilir bir şeydir; dolayısıyla gerçek, güncel bir algı deneyiminden söz ettiğimiz her durumda, bir belleği işin içine katmak zorundayız. Fakat bellek de, Bergson'un hiçbir meselede vazgeçemediği ikilik içerisinde kendini gösterir. Tekbiçimli değildir: Anı-bellek ve sıkışma-bellek olarak ikiye ayrılır.

[Belleğin ilk biçimi] gündelik yaşamımızın tüm olaylarını cereyan ettikleri ölçüde imge-anılar biçiminde kaydeder; hiçbir ayrıntıyı ihmal etmez; her olguyu, her jesti kendi yerine ve tarihine yerleştirir. Yararlılık ya da pratikte uygulama gibi bir art düşünce olmaksızın, yalnızca doğal bir zorunluluğun etkisiyle geçmişini biriktirir (Bergson, 2007: 61).

Bu bellek biçimi, yarattığı bedensel ve entelektüel mekanizmalarla algımızın sürekliliğini garanti altına alır ve her algıda, her şimdiki zamanda açığa çıkan, kullanılan, kendiliğinden işin içine karışan bir başka tür belleğin oluşumunu sağlar. Bu tümüyle farklılaşmış bir bellektir:

(...) daima eyleme dönük, şimdiki zamanın içinde bulunan ve yalnızca geleceğe bakan bir bellek. Onun geçmişten sahip çıktığı tek şey, birikmiş çabayı temsil eden zekice koordine edilmiş hareketlerden başkası değildir. (...) Yani, artık bize geçmişimizi sunmaz, onunla oynar; ve bellek adını hala hak ediyor olması, eski imgeleri koruduğu için değil, bunların yararlı etkisini şimdiki ana dek uzattığı içindir (Bergson, 2007: 62).

Dolayısıyla, bellek ilk anda alımlandığı haliyle imgelerin ya da anıların hiç değişmeksizin, bozulmaksızın orada durduğu bir mahzen değildir. İlk önermenin, belleğin şimdiden geçmişe doğru bir hareketle içine yerleşebileceğimiz bir alan

olmamasının anlamı buradadır. Bellek hareketsiz değildir; geçmişten şimdiki zamana doğru bir ilerleyiş, bir harekettir ve kendi içeriğiyle oynayabilen, hatta yararlılık temelinde bunu yapmak durumunda olan bir biçime sahiptir. Bütün geçmişimizin, her anıyla birlikte, bir arada varolduğuna dair tez de ancak böylelikle doğrular kendini. Bellek hareketli niteliğiyle, -Bergson'un çokça kullandığı diğer bir tema olan- dallanıp budaklanmasıyla, geçmişin tek bir biçim altında ve geçip gitmiş tek bir anda kendini göstermesi düşüncesini bertaraf etmiş olur. Çeşitli sıkışma ve gevşeme hareketleri çerçevesinde, yaratılacak olan şimdinin niteliğine ya da daha doğru bir ifadeyle eğilimine/seyrine göre yeniden oluşturulur, onunla "oynanır". Bellek, "sürenin çoklu anlarını tek bir çizgi içinde bize kavratarak, bizi şeylerin akış hareketinden, yani zorunluluğun ritminden kurtarır" (Bergson, 2007: 167). Böylelikle geçmiş, gerçekleşmiş olan, verili olan bir ritme bağlı biçimde bizi içine almaz; biz, kendi ritmimiz uyarınca bir başka akış ya da akışlar yaratma yetisine kavuşuruz.

Bergson, bellek ve algı arasındaki ilişkiyi belirlemek için saf ya da katışıksız bir algı hipotezi öne sürer. Bu algı, belleğin ya da anıların, bireysel ilineklerin hiçbirinin işin içine karışmadığı bir deneyim olarak kurgulanır ve buna "kişisiz algı" der ve devam eder:

Özellikle bireysel ilineklerin bu kişisiz algıya gelip eklendiğini; şeylere dair bilginin temelinde bu algının yattığını göstermeyi; ve bu algıyı bilmezden gelmek için, belleğin ona eklediklerinden ya da ondan çıkardıklarından onu ayırt etmemek için, bütünüyle algının, anıdan ancak yoğunluğun aşırı büyüklüğüyle farklılaşan içsel ve öznel bir tür bakış açısı haline getirildiğini göstermeyi umuyoruz. Dolayısıyla ilk hipotezimiz bu olacaktır. Ama bu hipotezin ardından doğal olarak bir başkası gelecektir. Gerçekten de, herhangi bir algının ne kadar kısa olduğunu varsaysak da daima belirli bir süreyi işgal eder ve sonuç olarak, anlar çokluğunu birbirleri içinde sürdüren bir bellek çabası gerektirir. (...) Kısacası, dolaysız bir algı zeminin üzerini anılardan bir örtüyle kaplayan ve çoklu anıları büzüp sıkıştıran bu iki biçimiyle bellek, algı içindeki bireysel bilince temel katkıyı ve şeyler hakkındaki bilginin öznel yanını oluşturur (Bergson, 2007: 27).

Şeyleri kavrayışımız ve dünyaya dahil oluşumuz, neredeyse ayrılmaz biçimde birbirine bağlı olan algı ve anının bir arada işleyişiyle gerçekleşir. Bu sırada, algıladığımız şeyin tüm yönlerini aydınlatmaz, tam aksine, bazı yönlerini karartırız; tasarlama bunu gerektirir -şeyleri tözlerinden ayırmayı- (Bergson, 2007: 29). Fakat bu onların kendiliklerinden bir şey kaybetmesi anlamına gelmez, şeyler için bilinçli olarak algılanmak ya da algılanmamak sorunu yoktur. Bu, bizim bilgimizin öznel yanıyla ilgilidir ve bilgimiz hemen her zaman bu öznel yanıyla işlemektedir. En basit haliyle, hangi şeyi ve o şeyin hangi yanını bileceğimiz bizim öznel belirlenimlerimizden bağımsız değildir. Dolayısıyla bir tür "ayırt etme"den söz ediyoruz -algı başlı başına ayırt etmedir- ve bu da, "tine işaret ede[n]", olumlu bir niteliktir (Bergson, 2007: 30). Her zaman için anının, belleğin izini taşıyan bir algı ve şimdiki an; eyleme yönelik ve geleceğe bakan bir unsur; algılananın belirli yanlarının karanlıkta bırakılmasıyla kendini gösteren bir kavrama ve bilme biçimi, daha önce sözü edilen "belirsizlik bölgeleri"yle, yani eylemimizin özgürlük payıyla birlikte düşünüldüğünde, bize bir seçme olanağı tanıtmış olur.

Bellek, virtüel olan ve gerçekleşmesi arasında bir aracı terim olarak çalışır ve bu gerçekleşme, bütünü oluşturur; "her şey, her varlık bütündür, ama şu ya da bu derecede gerçekleştiği haliyle bütün" (Deleuze, 2009: 49). Bütünü kavrayabilmek için, virtüelin nasıl gerçekleştiğine ilişkin anahtar fikri gözden kaçırmamamız gerekir. "Bütünün verili olmayışı zamanın gerçekliğidir. Ama böyle bir gerçeklik neyi ifade eder? Hem verili olanın onu icat eden ya da yaratan bir hareketi gerektirdiğini, hem de bu hareketin verili olanın imgesinde kavranmaması gerektiğini" (Deleuze, 2009: 49). Gerçeğin her zaman gerçekleşmemiş olanın ufuktaki varlığıyla bir arada düşünülmesi gerektiğini ve bütünselliği içinde

kavranması gerektiğini söylemiştik; burada devreye bir başka argüman daha girmiş oluyor. Yaratıcı hareketin verili olanın gölgesinden kurtarılması. Deleuze, Bergson'un olanak kavramının yerine virtüeli seçmesinin ardında bu tür bir motivasyon görür.<sup>47</sup> Bu yaklaşım, yani gerçekleşen bütünü, gerçekleşmiş ya da verili olandan değil, daha derin ve yaratıcı bir başka şeyden, virtüel olandan ileri gelişi, böylelikle de belirlenmemiş niteliğinin teslim edilişi, somut gerçekliği yok saymak anlamına mı gelir? Sürenin yaşama denk düştüğü ve geçmişi, geleceği, *süreleri*, bunların bir arada bulunuşunu kat ettiği; ontolojik bir zeminde tüm terimlerin birliğe kavuşturulduğu akılda tutulursa, bu anlamın çıkarılamayacağı sonucuna varırız.<sup>48</sup> Söz konusu olan, bir yok saymadan ziyade, bir gedik açma, çatallanma hareketidir. Böyle bir potansiyel, her an için kendini gösterir, çünkü her şimdide bir yaratıcı edim vardır; tümüyle gerçeklikten kaynaklanmayan, fakat gerçeklik üzerinde bir etkide bulunan, hiçbir zaman tamamlanmamış ve tamamlanmayacak olan bir atılım, bir sıçrama ve dönüşüm hareketi vardır.

Nietzsche de şimdinin kuvvetli bir belirleyicilik taşıdığını düşünür ve bunu ebedi dönüş, karar ânı, zar atımı ve zamanın özgün niteliği hakkındaki düşüncelerinde ortaya serer. Nietzsche'de "şimdinin geçmiş ve gelecek olarak

---

<sup>47</sup> Deleuze'e göre, "olanaklı" kavramı, doğrudan ve yalnızca verili gerçeklikten yola çıkılarak anlaşılabilir. Oysa "virtüel" olan, verili gerçeklikten fazla bir şeyi ima etmektedir. Bu fazlalık, tüm gerçekliği çevreleyen bir sis bulutu olarak yorumlanabilecek virtüelliğin oluşturduğu bütünsel karakterde gizlidir; bu bütünsellik, virtüel ve edimsel "bir" olduğu anda görebildiğimiz dışında, çok daha büyük ve çoklu bir niteliktedir. Burada, virtüeli yalnızca Bergson ve Deleuze yorumları bağlamında kullanarak, tezin genelini olanaklı olan çerçevesinde sürdürmemizin nedeni, tezin eksenini belirleyen diğer düşünürlerin, yani Nietzsche, Merleau-Ponty, Hadot ve Lefebvre'nin kuramlarında böylesi bir yorumu destekleyen yanlar bulabilsek de, bunun bir parça zorlama olacağını düşünmemizdir. Diğer yandan, virtüel ve olanaklı tartışmasını hakkını vererek sürdürmek için, tezin amaçlarını aşan genişlikte bir yer ayırmak gerekecekti ve bundan kaçınmayı tercih ettik.

<sup>48</sup> Kaldı ki, Bergson (2007: 52), "derin köklerini gerçeğin içine daldıran, doğmakta olan eylemlerin sistemini göster[mek]" ister.

kendisiyle birlikte varolması gerekir. Ânın diğer anlarla ilişkisini kuran, onun kendisiyle şimdi, geçmiş ve gelecek olarak kurduğu sentetik ilişkidir" (Deleuze, 2010: 70). Tıpkı Bergson'un şimdiiyi iki farklı yöndeki hareket olarak kavraması gibi, burada da şimdinin bir yandan geçmişi, diğer yandan geleceği kendinde barındırdığını görüyoruz. Bir başka ortaklık ise, mekanizmin ve finalizmin reddinde yatmaktadır. Bir plana, belirlenmiş nihai amaçlara ya da basit neden sonuç ilişkilerine göre işleyen bir dünya fikri, her iki düşünür için de açıkça yanlıştır, çünkü böyle bir dünyada ne gerçek değişimin, yani özgürlüğe yer bırakan bir hareket halinin, ne de oluşun yeri olacaktır.

Dünyanın bir amacı olmuş olsaydı, bu amaca ulaşılmış olurdu. Bu amacın bazı beklenmedik son halleri olmuş olsaydı, bunlara da ulaşılmış olurdu. Herhangi bir şekilde ara vermeye ve bu "varoluş" yeteneğini sadece bir an bile ele geçirmeye muktedir olsaydı, tüm oluş, tüm düşünceler, tüm "tinler" ile birlikte uzun zaman önce sona ererdi. Oluşun bir parçası olarak "tin" gerçeği, dünyanın hiçbir hedefinin, hiçbir son halinin olmadığını, sonunun oluşa muktedir olmadığını kanıtıdır (Nietzsche, 2010: 647).

Dünyanın belirli bir noktaya doğru ilerlediğini, belirli bir ana ulaşmak üzere, yalnızca öngörülebilir neden sonuç ilişkileri çerçevesinde doğrusal bir yolda olduğunu kabul etmek, varoluşun, oluşun kendisini dışarıda bırakır bu düşünceye göre. Oluşun sürekliliği, ancak belirlenmemişlikle garanti altına alınır; "artık belirliliklerden değil belirsizliklerden zevk alma; artık "neden ve etkinin" değil sürekli yaratıcılığın olması; artık koruma istenci değil güç istenci" (Nietzsche, 2010: 646). Oluş varsa -ki onun varlığı Nietzsche'nin düşüncesinin yapı taşlarından biridir- doğrusal ilerlemeden, nihai amaçlardan başka bir şey vardır. Tekrar vardır, fakat çok özel bir biçimde, ebedi dönüş biçiminde gerçekleşen bir tekrar. "Dünya vardır, oluşan bir şey, geçip giden bir şey değildir. Ya da daha ziyade: olur ve geçip gider, ama asla olmaya başlamamıştır ve asla geçip gitmeyi bırakmayacaktır -kendini her

ikisinde de muhafaza eder.- Kendi içinde yaşar: dışkısı gıdasıdır" (Nietzsche: 2010: 649). Bu karmaşık ifadenin anlamı, geçip gidenin ve geri dönenin ne olduğunu ortaya koyduğumuzda belirginleşebilir. Nietzsche'nin ilk ve en açık biçimde zikrettiği, zar atımının ve kombinasyonların sonsuzca tekrarıdır, sonsuzca gerçekleşen olasılıklar bütünü. Fakat yine, tutarlı, ahenkli, dengeli, sağlam bir birlik değil; her an bozulabilecek, yeniden yapılabilecek, tekrar edenlerin her birinin her an bir arada gerçekleşebileceği, çatışmalı ve sallantıda bir birlik. Oyunun, oyun oynamanın kendisiyle birlikte getirdiği bir belirlenimsizliği, kozları, kuvvetleri, kuvvetlerin oyununu barındıran bir birlik. Fakat oyunda kesin olan bir yan vardır: "Edim, olay, karar, sonuçlanma ve sonuçlanmanın zorunluluğu. Oyunda bile ve özellikle oyunda, karar vermek gerekir. Oyun oynamak, kendi bakış açını karara dönüştürmektir" (Lefebvre, 2012: 23). Pratiğe has bir oluş hali vardır: "Potansiyellerin keşfi, olasılıktan edime geçiş, karar" (Lefebvre, 2012: 28). Zarların yeryüzünden göğe atılması, zarları elinde tutanın yeryüzü, sadık kalmamız gerekenin dünya olması da bu yüzdendir: Kararı veren, onu edimselleştiren, gerçekliğe kazıyan, hep, her an yeniden karar veren, ancak böylelikle devinebilen, oyuna, ya da yaşamaya, oluşa devam edebilen dünyadadır. "Yürüyebilen ne varsa, bir kez olsun geçmiş olması gerekmez mi bu sokaktan? Olabilen her şeyin bir kez olsun olmuş, yapılmış, olup bitmiş olması gerekmez mi?" (Nietzsche, 2013: 155). Öyleyse olabilen şeyler an'dan geçer ve onun sokağında yürürler; etkin olan, edimsel olan şey kendini yutan ve süren bu sokaktan geçebilir. Olabilen şey, yani yapabileceğinden ayrılmamış şey. Yüklerden, suçluluktan, acıdan ve hiçlikten beslenmeyen şey. "Haz mirasçı istemez, çocuk istemez - haz kendisini ister, bengilik ister, geri gelmek ister, her-şeyin-hep-aynı olmasını ister" (Nietzsche, 2013: 329). Hazzın, neşenin dünyası;

bu, güç istencinin dünyasıdır; artıp azalmayan, fakat öz değiştiren, birçok kuvvetin ilişkisiyle belirlenen güç istencinin dünyası. Güç istenci isteyen, kuvvet ise yapabildir (Deleuze, 2010: 72-73); muzaffer olan bir kuvvet, her an başka bir kuvvet tarafından aşağı edilebilir ve istençten bir şey eksilmez. Bu, sonsuzca süren bir oyundur; her an seyri değişebilir, kesin bir belirlenimle açıklanamaz. Ama Nietzsche aynı zamanda aynı olanın ebedi geri dönüşünden söz etmektedir; bu fikir akışın değiştirilebileceğine dair savla çelişmez mi? Deleuze, bu sorunun, yalnızca etkin kuvvetlerin ebedi dönüşte var kalacağı çıkarımıyla çözüleceğini düşünür. Ona göre, tepkisel kuvvetler ebedi dönüşe dahil olamazlar, çünkü doğaları gereği varlığa dahil edilemezler. Oluş, ebedi dönüş varlığın kendisi olduğuna ve varlık da seçici bir doğada olduğuna göre, burada yalnızca oluşu ve varlığı olumlayan etkin kuvvetlere yer vardır; onu yadsıyan tepkisel kuvvetlere değil. "Varlık, kendini oluşturma olumladığı için, olumlamayla çelişen her şeyi, nihilizmin ve tepkinin tüm biçimlerini kendinden dışarı atar: Vicdan azabı, hınç..., bunları bir kereden fazla görmeyeceğiz" (Deleuze, 2006: 49).

Döngüsel bir zamanda, geçmişi ve geleceği aynı anda kendinde kapsayan şimdi, bir bağlantı noktası, bir düğüm olarak, kendi ne'liğiyle geçmişi ve geleceği belirleme ve yeniden kurma gücüne sahiptir. An bir geçittir: "Geriye uzanan bu uzun sokak bir sonsuzluk barındırıyor. Ve ileriye uzanan şu uzun sokak - o da başka bir sonsuzluk. Çatışıyor birbiriyle bu yollar; adeta kafa kafaya çarpışıyorlar: - ve burada, bu geçitte birleşiyorlar. Geçidin adı yazılı yukarıda: 'An'" (Nietzsche, 2013: 155). Çünkü karar anı yalnızca şimdide yaşanabilir; yaratım yalnızca şimdide gerçekleştirilebilir. Geleceğe yönelik bir tahayyülle verilen karar, istencin özgürlüğüyle donatılmıştır ve muhtemel geleceklerden birini şimdiye ve geçmişe

bağlar. Geçmiş şimdiki anı ne kadar belirliyorsa, arzu ettiğimiz, tasarladığımız, yöneldiğimiz gelecek de o kadar belirler (Jaspers, 2008: 393); öyleyse sözünü ettiğimiz, geleceğin seçilmesi ya da tahayyülü yoluyla şimdiki zamanın dönüştürülmesi, şimdiki zamanın dönüştürülmesiyle belirli bir geleceğin seçilmesi ve gerçekleştirilmesidir. Bu şimdi, Nietzsche'nin dünyanın içkinliğini temel alan düşüncesiyle birlikte düşünüldüğünde, kendiliğinden buradılığı çağırır. O, bir başka- yer'e değil, buraya, tam olduğumuz yere sadakat göstermemizi öğütler. Çünkü yaşam, varlık ve oluş burada olandır. Onu başka bir yer düşüyle dönüştürmek değil, olduğu halinden doğru gerçekten dönüştürmek mümkündür.

*"İnsanüstü anlar teorisi gayriinsanîdir. Bir ruhun ve beden hakikatine gün be gün yaşayarak (sürdürdüğümüz bu yaşamı değil, farklı ve şimdiden mümkün bir yaşamı yaşayarak) sahip olmak gerekmiyor mu"* (Lefebvre, 2012: 133)? Sürdürdüğümüz yaşam bizim hakikatimizi, insani ve yaşamdan yana olanı barındırmıyor, ona yer açmıyorsa, başka bir yaşama, tam da sürdürdüğümüz yaşamın içinde, onu yaşayarak yer açmamız gerekir. Nietzsche, geleceğin insanından söz ederken şunları söyler: "onun yalnızlığı gerçekliğe bir dalış, bir gömülme, gerçekliğin derinine inıştır yalnızca, ki ileride tekrar gün ışığına çıktığında o gerçeklikten hareketle gerçekliğin kurtuluşunu getirsin yuvaya; gerçekliğin, şimdiye dek süregelmiş idealin lanetinden kurtuluşunu" (Nietzsche, 2011: 95). Bu, ilk adımda, yabancılaşmış için yanlış olan bir yaşamın eleştirisini gerektirir. "Gerçekleşmemenin ve yabancılaşmanın eleştirisi, acının ve bunalmanın kara tablosuna indirgenemez. Bu eleştiri, şimdiki zamanı ve gerçekleşeni yargılamak için *olasılığa* sürekli çağrı yapar. İnsanın somutuna, yani gündelik hayata içkin diyalektik hareketleri inceler: Olası ve olanaksız, tesadüfi ve kesin, edinilmiş ve potansiyel"



(Lefebvre, 2013: 53). Somut olanı, şimdi ve burada olanı bütünselliği içinde kavramak ve onu eleştirmek, olabilecek olanı, imkânı da beraberinde getirecektir. İkili bir hareket söz konusudur: Geleceği edimselleştirmek için somutu anlamamız gerektiği gibi, somutu anlamamız olası olanı bugüne taşır. Olasılığı yakalayabilen bir yaşam, zaten şimdiden gelecektir; bir türlü içine yerleşemese de, yaşam olasılığa ne kadar yaklaşırsa dönüşümü o kadar kuvvetli ve gerçek olacaktır. Bu, bir kez erişildiğinde kaybedilmeyeceği garanti altına alınmış bir düzeyden çok, her zaman korunması için ayrı bir dikkat ve itina gerektiren bir edimdir; tarih her zaman gerilemeye sahne olabilir. Bir edinimi muhafaza etmenin en iyi yoluysa, onu bir sonraki aşamaya taşımak, şimdi ve burada olanla bağımızı unutmamak ve yönümüzü olasılıktan yana tayin etmektir. Daha insani ve yaşamsal yöne doğru aşılacak şey, zaten muhafaza edilmiş olacaktır. Gitmek istediğimiz yere doğru yola çıkmanın anahtarı şimdidedir:

Birbirinden ayrı her insan birliği (birey ve grup), *gitmek istemediği yere* götürülmüş ya da yönlendirilmiş değil midir? *Arzu ettiği yerden öteye* sürüklenmiş değil midir? Hissedilen tarih ile tarihsellik, güncelin üzerinde belli belirsiz ağırlık oluşturur. Bu birliğin -iyi ya da kötü- bir belleği ve enformasyonu vardır ve bunlar gündelik hayatın içinde birbirine karışırlar. Bu birlik her şeyi görüp bilmez, ama bir şeyi bilir ve görür. (...) Şimdiki zaman ya da güncelliktir bu (fazlasıyla kuşku verici, fetişizmle fazlasıyla dolu gerçeklik kelimesini kullanmıyoruz) (Lefebvre, 2013: 149).

'Şimdi' yapılacak olanı kim yapabilir? Bu kuvvete kim sahiptir? Son alt bölümde bunu tartışacağız.

### III. YARATICI KENDİ

"Dünya dediğiniz şeyi önce siz yaratmalısınız: bizzat sizin aklınız, sizin imgeniz, sizin sevginizde şekil bulmalı o" (Nietzsche, 2013: 80-81)! Dünyayı

yaratmak, yeni baştan yaratmak için önce başka bir şeyin, insanın yeniden yaratımı gereklidir. Şimdiye dek hakikat yaratımından, değer yaratımından, yaratım olarak özgürlükten söz ettik; fakat insanın kendi kendini yaratmasından ya da kendisinden bir şey yaratmasına değinmedik. Eğer yaratım ve buna bağlı olarak dönüşüm, bir karar anında, bir süreksizlikte gerçekleşecekse, bu anda yaratıcı hamleyi gerçekleştirecek bir özneye gereksinim vardır. Nietzsche'nin, her ne kadar asıl olanın eylemci değil, eylemin kendisi olduğunu söylese de, inandığı bir insan türü vardır: Bugünün insanını aşacak, tam da insanın aşılmasıyla gerçek kuvvetine kavuşacak olan bir gerçek eyleyen, eylemin asliliğinin hakkını verecek olan bir özne. Bu öznenin, eylemin kendisinden daha asli olduğunun ayırında olan eylemcinin gerçekleştirmesi gereken ilk eylem, daha doğru ifadeyle, onun ortaya çıkması için gereken şey, insanın dönüşümüdür. Yaratımın ilk nesnesi, insanın kendisidir.

Felsefenin temelini ruhani alıştırma ve ruhani alıştırmanın temelini de kendinin dönüşümünde bulan Hadot, bu dönüşümün deneyimlerimizle, yaşam tercihlerimizle ilgili olduğunu düşünür. Ona göre ruhani alıştırma "istemli, kişisel, bireyin dönüşümüne, kendinin dönüşümüne yönelik bir pratik[tir]" (Hadot, 2012b, 131). Felsefenin söylem yanından olabildiğince sıyrıldığında gerçek anlamını bulacağı kanaatinde olan düşünürü göre, "Her ne olursa olsun, felsefenin derin ilhamına (bu ilhama sokratik de denilebilir) sadık kalmak için felsefi söyleme dair yeni bir etik önermek gerekir. Bu etik sayesinde filozof, kendisini kendinde bir amaç olarak almaktan, daha beteri filozofun belagat sergilemesinin aracı olarak görmekten vazgeçecek; tersine felsefe, kendini aşmanın bir aracı haline gelecek ve evrensel akıl ve başkalarına açılma boyutuna geçiş yapacak" (Hadot, 2012b: 95). Felsefe böyle anlaşıldığında, yani hayat tercihini vurgulayan etik boyutu öne çıkarıldığında

yalnızca bir söylem olarak anlaşıldığından daha etkili ve yaygın, daha yakın ve temas mesafesinde olacaktır. Bugün yaşanan sorun, felsefedeki kayıpla ilgilidir:

Gayet reel bir kayıp var. Bu da bir yaşam tarzı, yaşam seçimi, aynı zamanda iyileştirici (*therapeutique*) olarak felsefe tasavvurunun kaybıdır. Felsefenin kişisel ve de toplulukla ilgili olan veçhesi kaybedildi. (...) Kavramsal bir yapının az çok ustaca inşası kendinde bir amaç haline geldi. Sonuç olarak da, felsefe insanların somut yaşamlarından gittikçe uzaklaştı (Hadot, 2012b: 90).

Felsefeye etik boyutunu, yaşam tercihi boyutunu yeniden kazandırdığımızda; felsefeyi yaşama yeniden dahil ettiğimizde felsefe kendini hem bulur, hem de aşar. İnsani ve yaşamsal olanla, bütünlükle -fakat farazi ve durağan bir bütünlükle değil, tam aksine, çok gerçek, çok devingen bir bütünlükle- bir arada etki etme niteliğini bu temastan ve kendinden çekip çıkarır ve onu itici üç olarak kullanma yetisine kavuşur.

[Bütünselliği içinde açığa çıktığında] felsefe yeni bir bütün halinde gelişir: Bilgi teorisi, mantık ve yöntembilim, fikirlerin toplumsal eleştirisi, yaşamın eleştirisi. Artık eylemden ve yaşamdan kopuk, tefekküre dayalı, spekülatif felsefe değildir. Bununla birlikte, yine de felsefedir: Bir "dünya görüşü"nü, *canlı bir bütünlüğün* araştırılması, keşfi. Felsefenin aşılması aynı zamanda felsefenin gelişimi, derinleşmesidir (Lefebvre, 2012: 253-254)!

Bu gelişim, derinleşme ve aşma, elbette içine yerleştiği ve araştırıp eleştirdiği bütün içindeki insanı da ıskalayamaz; onu bu eleştirinin asli nesnesi olarak görür. Lefebvre'nin ilk hedef olarak gündelik hayatı belirlemesinin altında yatan nedenlerden biri de bu ıskalamama gayretidir. Çünkü bir düzey olarak gündelik hayat, sıradan insanın faaliyetlerini, düşünme biçimlerini, ilişkiye geçtiği, ayrıldığı ve yenide ilişkiye girdiği alanlar, biçimler ve içeriklerle birlikte ele almaya imkân tanır. Gündelik hayatı bir düzey olarak tanımlamak, Lefebvre'nin yapı kavramının ima ettiği hiyerarşiden, esnemezlikten ve durağanlıktan kaçınma hamlesidir. Gündelik hayat bir düzeydir (özgün ve özellikle dikkat edilmesi gereken, değiştirilmesi gerekliliğine öncelik verilmesi gereken bir düzeydir) ve başka

düzeylemlerle birlikte insan gerçekliğinin bütünlüğünü oluşturur; insan, "budur ve başka şeylerdir (ya da "şey olmayan" başkalardır). Boyut çoğulluğudur, biçim ve yapı çokluğudur" (Lefebvre, 2013: 104). Bu çokluğun, çoğulluğun nasıl bir form kazanacağı, yine insan tarafından tayin edilecektir. Bu, elbette entelektüel bir çabaya konu olacaktır; fakat daha önemlisi, bir yaşam çabasına konu olmasıdır. Düşünsel olanın yaşamla kurduğu ilişkinin karmaşık niteliği, bunu kimi zaman anlaşılması ya da hatırlaması zor kılsa da, temelde, düşünce yaşamı ne denli belirliyorsa, yaşamın, yaşam çabasının da düşünsel olan için o denli belirleyici olduğu gerçeği yatar.<sup>49</sup>

Evren, farksız, sarsılmaz bir blok, bir çırpıda elimize verilmiş ve acımasız "Yasalara" göre işleyen bir "dünya" değildir. İnsandan dünyayı alan bu bakış, onu düşünce tarihine yerleştirir ve onu nasıl ve ne kadar aştığımızı gösteren bir ad taşır; bunun adı "mekanizma"dır. (...) Mekanizma yoktur, dolayısıyla kaçınılmaz yazgı da yoktur. Dünyanın fethinin önündeki yol açılır. *Dünya, insanın geleceğidir* (Lefebvre, 2012: 177).

Dünyayı insana ve insanı da dünyaya geri vermek gerekir. Buna bağlı olarak, yaşamdan çıkarılmayan ya da eninde sonunda yaşama etki etmeye yönelmemiş bir entelektüel çaba, insanın çokluğunu biçimlendirmesi ve gerçek bir dönüşüm yaratması için anlamlı bir hat oluşturmayacaktır. Böyle bir dönüşümün yatağı yaşam ve ondan ayrılamaz düşünce ve bunların ortak çabası ise, insanın yaratıcılığının yaşamın içinde, yaşam dolayısıyla ve onun üzerinde gerçekleşeceği söylenebilir. Fakat, daha önce de söylediğimiz gibi, bu yaratıcılığın her şeyden evvel insanın

---

<sup>49</sup> Burada düşünsel olanın tümüyle ve yalnızca yaşamın kendisi tarafından belirlendiği ve bu sınırın dışına çıkamadığını anlatmak istemiyoruz. Yukarıda anılan, Nietzsche'nin düşünce ve yaşamla ilgili savını sürdürmek istiyoruz. Düşünce yaşamı, yaşam da düşünceyi her zaman bir adım öteye taşımak için işler; bunların arasındaki ilişki, tekrarlamak gerekirse, şöyle ifade edilir: "Yaşamın yapabildiğinin sonuna dek giden bir düşünce, yaşamı yapabildiğinin sonuna dek götüren bir düşünce. Yaşama karşıt bir bilgi yerine, yaşamı *olumlayan* bir düşünce" (Deleuze, 2010: 132).

kendisi üzerinde kendini göstermesi gerekir, ki diğer şeylerle ilişkisi üzerinde dönüşümü gerçekleştirme kapasitesine sahip bir özne ortaya çıksın.

"Yaratmak, yaşamı yapabildiğinden ayırdığımız değil, yaşamın taşkınlığını yeni yaşam biçimleri icat etmek için kullandığımız ölçüde yaratmaktır" (Deleuze, 2010: 233). Yaşamın taşkınlığını tanımak, onun taşkınlığını deneyimleyebilen, bunun için istek, heyecan ve cesaret taşıyabilen kimseleri gerektirir. Taşma deneyimleri, sıradan ve sürekli olanda bir başkalaşmayı, bir pırıltıyı beraberinde getirme potansiyeline sahiptir.

Eleştirisiyle tartışma konusu edilebilir ve edilen, başkalaşım geçiren gerçeklik olan gündelik hayat, *taktikler*, güçler ve güç ilişkileri, kurnazlıklar ve güvensizlikler düzeyinde saptanır. Olaylar, stratejiler ve tarihsel momentler üzerinde ise dönüşüme uğrar. Dolayısıyla, gündelik hayata ve onun incelenmesine statik bir düzey atfediyor değiliz. Gündelik hayat ya aşağıya ve bayağılığa doğru, ya da (özellikle belirtilmiş anlamıyla) yukarıya ve olaysallığa doğru taşar (Lefebvre, 2013: 146).

Yukarıya, olaysallığa, olasılığa doğru taşma, süreksizin belirme anıdır. Belirsizin belirme anıdır. Bu an, bir tutunmayı, ısrarı, direnmeyi gerektirir ki taşma bir sönmeye geri çekilmesin ve somutta kapsanarak bir yayılma ve derinleşmeyi sağlasın. "Somutun gerçek karşıtı soyut değildir, belirsizdir. Belirsizlik düşünme anıdır" (Deleuze, 2007: 28). Düşünme anı olarak belirsizlik, bir kararı, dolayısıyla bir edimi önceler; yapmama da bir edimdir, varlık sürdürme biçimidir. Fakat yapmayı seçmek, onun *tarafında* olmak, belirsizlik anıyla gelen karar zorunluluğunu eylem ve hareketten, 'yukarı doğru'dan yana kullanmak, "sonsuzda bir sınır" olan bütünsel insana (Lefebvre, 2012: 74) öykünmekle olur. Her yeni durumda, yeni olasılıkta ve yaşam taşması deneyiminde, somut insan ve bütünsel insan arasındaki mesafenin bir yeniden değerlendirmesi gerekir. Bu değerlendirmenin erişebileceği bir son aşama olmadığı gibi, belirli, keskin bir çerçevesi de yoktur; deneyimin ve mümkün olanın

bulanık birliğinden hareketle, her seferinde yeni ve geçici bir çerçeve belirlemek gerekir. "İnsan fikrini mevcut haliyle insana bağlamak. Bu, daima yeni bir sorundur ve terimleri sürekli değişmektedir" (Lefebvre, 2012: 194).

Bütünsel insan, tıpkı olasılık gibi, ufuktadır, yakalanamayacak, içine yerleşilemeyecek, gerçekliğe tümüyle çekilemeyecek olandır. Ona yaklaşılabılır ve her seferinde bizden uzaklaşır; çünkü tam da olasılıkla, hiçbir zaman kendini bize tamamen vermeyecek olanla, söze gelmez olanla, deneyimin sonsuz imkânıyla tanımlanmıştır. Öyleyse özneyi, tamamlanamazlığıyla eyleme kapasitesinin -ve bunun edimselleşmesinin- birliğinden tanıyabiliriz. Özne yoktur ve vardır: Yoktur, çünkü henüz gerçekleşmemiştir ve hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. Gerçekleşmek için sahip olmadığı, yakalaması gereken fazladan bir şey, bir eksik parça yakasını bırakmaz. Fakat o aynı zamanda vardır, çünkü gerçekleşmekte olandır, yaratmakta olandır ve yakalanamayan şey hep orada, ufukta duracağı için yaratmaya bir an bile son veremeyecektir.

## SONUÇ

Ne yaşadığımız ve nasıl yaşadığımız, ne olduğumuz ve nasıl olduğumuz, soyut kategorilere ya da özlere dayanılarak değil, tam da kendileri içinde anlaşılabilir. Kategoriler, sınıflandırmalar ya da soyutlamalar elbette yararlı olabilir; fakat mevcut olanın dönüşümü ancak o doğru anlaşıldığında, onun doğru anlaşılması ise ancak soyutlamaların sınıfta kalabileceği hesap edildiğinde gerçekleşebilir. Mevcut olana, gerçekliğin her düzeyinden yerleşemeyen bir perspektif, olasılığın anlaşılmasında da başarılı olamayacaktır.

"Bir anlamda gündelik hayat, en basit, en bariz şeyin olduğu yerdir. Nasıl yaşıyoruz? Cevap vermek güç olsa da, soru yine de açıktır. Başka deyişle, en kavranamaz, çerçevesinin çizilmesi ve belirlenmesi en güç olan şeydir. Bir anlamda, bundan daha yüzeysel bir şey yoktur: Bayağılıktır, kabalıktır, *tekrarlanan şeydir*. Diğer anlamda, bundan daha derin bir şey yoktur. Bu, spekülasyon olarak aktarılmamış, açığa çıkmış varoluş ve "yaşantı"dır: Değiştirilmesi gereken ve değiştirilmesi en güç olan şeydir" (Lefebvre, 2013: 55).

Gündelik yaşamımızı, yani varoluş biçimimizi, yaşam tarzımızı bütünlüğü içinde değiştirmek, bütün açıklığıyla yaşadığımız deneyim biçimimizi değiştirmek gerekir. Bunu gerçekleştirmenin önkoşulu, insani varoluşumuzun, deneyimi içindeki haliyle ufku arasındaki bağı kurabilmekte yatar. İnsan özne, aklın mutlak egemenliği düşüncesinden yaşamın kestirilemez devinimine bakışını yönelttiğinde ve kendini bu devinim içinde belirsiz olanı belirleme yetisiyle, mutlak olmayan ama mümkün bir faillik çerçevesinde gördüğünde, failliğini yaşam-karşıtı olmayan, yaşamı olumlayan bir tavırdan yola çıkarak kurduğunda, bu bağın kurulması önündeki engeller kalkmış olur.

Politika, hemen şimdi, yanı başımızda gerçekleşmekte olanda, benim hemen şimdi ve burada yaptığım şeyde, yarın tekrar yapacağım şeydedir. Bir gelecek

tahayyülü, davranışlarımda ve düşüncemde onu olumladığım ölçüde, burada onu gerçekleştirdiğim ölçüde aslında bugünde kapsanır. Gelecek tahayyülümün ya da politik tavrımın bugünümü belirlemesi gibi, aksi de geçerlidir. Bu bir açılma, deneyimleyerek elde etme ve politikleştirerek farklı biçimde yeniden deneyimleme sürecidir. Tek tek öznelere yapıp etmelerinde kendini yeniden üreten büyük parçanın dönüşümünün yolu da yine tekil deneyimden geçmektedir. Bu yüzden, tarif ettiğimiz gibi bir öznenin her tavrı, her tutumu, her ilişkisi ve her deneyimi biricik, fakat belirleyicidir; bunun, yalnızca bilinciyle değil, deneyimiyle de farkında oluşu ise temel önemdedir. Çünkü gündelik yaşamımız, toplumsal olanın içindeki yerimizle, toplumsal olanın normatif ve buyurucu karakteriyle doğrudan ve sınıksız biçimde bağlıdır. Bu karakterin doğası dönüşüme ve dönüştürmeye, biçimlendirilmeye ve biçimlendirmeye açıktır; yaşam biçimlerimizde de köklü bir değişim, ancak toplumsaldan geçerek, onu politik bir bakışın ve eylemin konusu ederek gerçekleştirilebilir. Sonuçta, toplumsal olan olmaksızın ne ise o olamayan, varlığa gelemeyen benliklerimizin yine toplumsal olanın ezici ağırlığından kurtulmaya, toplumsal olandan özgürleşmeye çalışan iki yanı vardır ve toplumsal bir direniş söz konusu olmadan verili toplumsaldan özgürleşme de gerçekleştirilemez. Bir anlamda, toplumsal olan kendi kendinden özgürleşmelidir. Bu, totolojik bir önerme gibi görünebilir; kastedilen, toplumsal olanın sınırlayıcı, özgürleşimin ters yönündeki eğilimlerinin, yine toplumsal dinamiklerle ve toplumsal alanın sınırları içerisinde aşılabileceğidir. Bu alanı oluşturan fragmanlardan her biri, yukarıdaki alıntıda denildiği gibi, aynı anda hem en yüzeysel, hem de en derin olandır. Müdahalemize açıktır; çünkü onu biz *yaparız*; ve belirlenmiştir, çünkü o da aynı anda bizleri yapandır. Bu ikili nitelik, onun dönüştürülmesini güç kılar. Fakat



politikanın tam da bu alanda tanınması ve politik eylemin bu alanı hedef alması gereklidir. Tez boyunca kat edilen yol ve ortaya konulan argümanlar, ancak bu eylem biçimi hedeflendiğinde anlamlı olabilir. İlişkiselliği tanınmış, hakikatler yapma kudretine sahip, deneyimi belirleyici olan yaratıcı öznenin toplumsallığı çerçevesinde ve onun dolayısıyla gerçekleştireceği her edim, şimdi ve burada gerçekleşmekte olan her edim, yaşam yanlısı bir belirsizin gerçekliğe çekilmesi için elzemdir. Bu çalışmanın ileri sürdüğü argümanların açığa çıkardığı, tanımaya niyetlendiği, çağırdığı alan, gündelik olanın alanıdır. Çünkü bir kendini yapma/kendini dönüştürme hareketi nasıl ki felsefenin kayıp parçasını teşkil ediyorsa, gündelik olan da politikanın kayıp parçasını teşkil etmektedir. Ben yapımı süreci ya da hareketi, ucu açık niteliğiyle, yalnızca yaşamda, yaşamın içinde, onunla ve onun içerdikleriyle birlikte gerçekleştiğinde asıl anlamını bulabilir ve bu haliyle gündelik yaşamı içinde barındırmadığında/orada gerçekleşmediğinde tamamlanamaz, eksik kalır, geri çekilebilir, çok daha kırılgan, savunmasız ve geçici olacaktır. Öyleyse şimdiye dek tanınan ve temel argüman, yani tanınmamış olanı kapıdan içeri alabilecek bütünsel insana yönelmiş bir öznenin imkânı, ancak ve yalnızca, bu şerhle birlikte düşünülmelidir. Gerçekleşmesini ve kendini göstermesini umduğumuz, hiçbir bayağılığı es geçmeyen, tümünü tanıyan ve en derinden yaşayan özne, insani yaşam için yöneldiği ufku peşinde, bu ufku ve ona zemin hazırlayacak olan veri yaşamın politik değerini ancak bütün bu bayağılıkla kuşatılmış fragmanların içinden geçerek teslim edebilir.

## KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W. (2005) "Aşkınısallık Kavramı Üzerine", çev. Mine Haydaroglu, Cogito, Kış, Sayı 41-42, s. 56-85.
- Atış, Naciye (2012) "Descartes Felsefesinde Bilgelik", FLSF, Güz, Sayı 14, s. 121-133.
- Baum, Manfred (2005) "Kant ve *Saf Aklın Eleştirisi*", çev. Nafer Ermiş, Cogito, Kış, Sayı 41-42, s. 31-54.
- Bergson, Henri (2013) *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bergson, Henri (1959) *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Maarif Basımevi.
- Bergson, Henri (2007) *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bergson, Henri (1950) *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Berman, Marshall (2008) *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bumin, Tülin (2010) *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: YKY.
- Butler, Judith (2005) *İktidarın Psikik Yaşamı Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Butler, Judith (2005) *Kırılgan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
- Connerton, Paul (1999) *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alâeddin Şenel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Deleuze, Gilles (2009) "Bergson, 1859-1941", *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler* içinde, haz. David Lapoujade, çev. Hakan Yücefer, Ankara: Bağlam Yayınları, s. 35-51.
- Deleuze, Gilles (2014) *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (1995) *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınevi.
- Deleuze, Gilles (2007) *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Deleuze, Gilles (2006) *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2010) *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Descartes, René (2010) *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, René (2007) *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Direk, Zeynep (2003), Giriş, *Dünyanın Teni Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* içinde, haz. Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, s.9-44.
- Eagleton, Terry (2012) *Hayatın Anlamı*, çev. Kutlu Tunca, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gökberk, Macit (1967) *Felsefe Tarihi*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Gökyaran, Erdem (2003) "Başkası ve Aşkılık", *Dünyanın Teni Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* içinde, haz. Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, s. 45-79.
- Foucault, Michel (2011) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, Michel (2000) *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hadot, Pierre (2012a) *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hadot, Pierre (2012b) *Yaşam İçin Felsefe*, çev. Kağan Kahveci, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hardt, Michael (2012) *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İsmail Öğretir ve Ali Utku, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Heimsoeth, Heinz (2007) *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Jaspers, Karl (2008) *Nietzsche Felsefesini ve Eylemlerini Anlamaya Yönelik Bir Giriş*, çev. Murat Batmankaya, İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Kant, Immanuel (2013) *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel (1993) *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, Immanuel (2006) *Kılgısal Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Keskin, Ferda (2000) "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar* içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Koselleck, Reinhart (2009) *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lefebvre, Henri (2012) *Gündelik Hayatın Eleştirisi - Cilt 1*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Lefebvre, Henri (2013) *Gündelik Hayatın Eleştirisi - Cilt 2*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Marx, Karl (2008) *Alman İdeolojisi - Feuerbach*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.
- Megill, Allan (1998) *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010) *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün, İstanbul: Metis Yayınları.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994) *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, çev. Medar Atıcı, İstanbul: AFA Yayıncılık.
- Merleau-Ponty (2002) *Phenomenology of Perception*, İngilizceye çev. Colin Smith, London and New York: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (2011) *Ahlakın Soykütüğü - Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Nietzsche, Friedrich (2013) *Böyle Söyledi Zerdüşt -Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap-*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2010) *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2007) *İyinin ve Kötünün Ötesinde Bir Gelecek Felsefesini Açış*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.
- Savaşçın, Zeynep (2003) "Algısal İnanç", *Dünyanın Teni Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* içinde, haz. Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, s. 114- 137.
- Simmel, Georg (2007) "Kant and Goethe On the History of the Modern Weltanschauung", İngilizceye çev. Josef Bleicher, *Theory, Culture & Society*, Sayı 24 (6) , 159-191.

Şahin, Gül Cevahir (2003) "Cogito", *Dünyanın Teni Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* içinde, haz. Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, s. 80-94.

Touraine, Alain (1995) *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: YKY.

Vattimo, Gianni (2005) *Nietzsche ile Diyalog Denemeler 1961-2000*, çev. Durdu Kundakçı, Ankara, Dost Kitabevi.

Zengin, Nilüfer (2003), "Görülmeği Görmek: Et Kavramı Üzerine", *Dünyanın Teni Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* içinde, haz. Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, s. 138-149.

## ÖZET

Bu tez, hem bilinçli, hem de beden sahibi bir varlık olan insan-öznenin, bu ikili varoluşunun yarattığı gerilimin yalnızca bilinci ön plana çıkararak çözülemeyeceği fikrinden yola çıkmıştır. Bedenli varoluşumuzun ve dünyayla kurduğumuz ilişkinin yeniden kavranması, öznenin değişmez bir kategori olarak değerlendirilmesinden ve hem kendini, hem de içinde yaşadığı dünyayı dönüştürme kapasitesinin tek yönlü bir okumasından kaçınmamızı sağlamak için başlangıç noktası olarak seçilmiştir. Şeyler dünyasıyla ve toplumsal olanın içinde başka insan-öznelerle ilişkiselliğimiz, önceden belirlenmiş, tümüyle öngörülebilir, amaçsal ve lineer bir ilerlemeden çok, bir devinimi, çoklu varoluşların dinamik birliğini işaret etmektedir. Yaşamın, bu devininin ve birliğin tüm unsurlarıyla birlikte kavranması için yaşama açılma deneyiminin değerinin teslim edilmesi temel önemdedir. Bu kavrayış biçimine, politik sorunun tam da bu deneyimde bulunduğu argümanı eşlik edecektir. Buna göre, depolitize edilmiş yaşamın karakterine kavuşturulması, yani politize edilmesi, tek tek öznelerin ve toplumun radikal dönüştürücü niteliğini açığa çıkarabilir. Çünkü ancak bu durumda, yaşamda saklı olan potansiyelin, yaşamın kıyısındaki olasılıkların görülmesi ve gerçekleştirilmesi olanağı elimize geçmiş olacaktır. Bu olanağı gerçekleştirmek içinse, yapıp etmelerimizin belirleyiciliğini onlara yeniden kazandırmak gerekir. Gündelik yaşamımızın ve eylemlerimizin her birinin yeniden politik ve belirleyici kılınması, ucu açık bir yaratıcı kendilik tasavvurunu davet etmektedir. Bu yaratıcı kendi, olasılıklarla ve sınırdaki sonsuzla birlikte tanımlandığında, yaşamın ve insanın asıl değeri tanınmış olacaktır.

Tezin birinci bölümünde, modern öznenin Descartes ve Kant'taki görünümleri ele alınmış, özellikle Merleau-Ponty'nin düşünceleri çerçevesinde, dünyada olma hali

ve dünyanın örtülülüğü -yaşamın gerçekleşmeyi bekleyen olanaklarla dolu olması- temaları bağlamında öznenin dünyanın derinliğinde kavranması ile tamamlanmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde, yaşamın politize edilmesi fikri temel alınarak, bakışın perspektifli niteliğinin tanınması ve hakikat, deneyim, yaratım ve özgürleşme terimleri çerçevesinde oluşun olumlanması ele alınmıştır. Üçüncü ve son bölümde ise, başka bir öznenin, ancak ortak varoluş çerçevesinde, şimdi ve buradaki eylemiyle ve yaratıcılığı temelinde tanınabileceği argümanı tartışılmıştır. Foucault, Nietzsche, Bergson ve Lefebvre, ikinci ve üçüncü bölümdeki tartışmaları belirleyen düşünürlerdir.



## ABSTRACT

This thesis derives from the idea that human subject who has both consciousness and body, and the tension between his double existence can not be solved by featuring merely the consciousness. Re-cognition of our bodily existence and of our relationship with the world is chosen to avoid the consideration of the subject as a constant category and of his capacity to transform both himself and the world he lives in as a unidirectional way. Our relationality with the world-of-things and other human subjects in society indicates a movement, a unity of multiple existences rather than a determined, entirely predictable, teleological and linear progress. To give the value of the experience of being opened to world has essential importance to cognition of the life with this movement and all of its elements. The argument of that the political question exists in this experience accompanies this mode of cognition. Accordingly, to unite the depolitized life to its character, i.e. re-politization of it, can reveal the transformative qualification of both the singular subjects and the society. Because only in such a case we can have the chance to see and to actualize the potential hidden in the life and the possibilities at the border of life. To actualize this chance, it is needed to redound the determinative quality to our actions. To make our everyday life and every action of us political and determinative evokes envisagement of an open-ended creative self. This creative self, being identified with the possibilities and the infinite on the border, actual value of the life and the human will be recognized.

In the first chapter of this thesis, modern subject in Descartes' and Kant's theory is discussed and, especially within the frame of Merleau-Ponty's thoughts, being in the world and the possibilities of life, comprehending the subject in the depth of

world, are emphasized. In the second chapter, grounding on the idea of politization of life, the main themes are to cognise the perspectival quality of the gaze and the affirmation of being within the frame of the terms truth, experience, creation and emancipation. In the third and the last chapter, the argument that a different subject can come out only now and here, in the field of co-existence, with his action, grounded on his creativity. Foucault, Nietzsche, Bergson and Lefebvre are the main thinkers in the second and the third chapters.