T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

ERKEN ALMAN ROMANTİKLERİ VE DELEUZE BAĞLAMINDA ÖZNENİN YERSİZYURTSUZLAŞMASI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ömer Faruk ATEŞ

BURSA – 2025

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

ERKEN ALMAN ROMANTİKLERİ VE DELEUZE BAĞLAMINDA ÖZNENİN YERSİZYURTSUZLAŞMASI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ömer Faruk ATEŞ

Danışman:
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

BURSA – 2025

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda 702221064 numaralı Ömer Faruk ATEŞ'in hazırladığı "Erken Alman Romantikleri ve Deleuze Bağlamında Öznenin Yersizyurtsuzlaşması" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 11/08/2025 günü 11.00 – 12.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ……..….. (başarılı / ~~başarısız~~) olduğuna …… (oybirliği / ~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Sinan KILIÇ
Erciyes Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Tuğşat GÜZELOĞLU
Bursa Uludağ Üniversitesi

11/08/2025

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 11/07/2025

Tez Başlığı / Konusu: ERKEN ALMAN ROMANTİKLERİ VE DELEUZE BAĞLAMINDA ÖZNENİN YERSİZYURTSUZLAŞMASI

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 124 sayfalık kısmına ilişkin, 11/07/2025 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 13 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:
1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	ÖMER FARUK ATEŞ
Öğrenci No:	702221064
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Felsefe Tarihi
Statüsü:	Yüksek Lisans

11.07.2025
Danışman
Prof. Dr. Kasim KÜÇÜKALP

*** Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.**

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Erken Alman Romantikleri ve Deleuze Bağlamında Öznenin Yersizyurtsuzlaşması” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Ömer Faruk ATEŞ

Öğrenci No: 702221064

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Programı: Felsefe Tarihi Bilim Dalı

Statüsü: Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Ömer Faruk ATEŞ

Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi Enstitü: Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Bilim Dalı : Felsefe Tarihi

Tezin Niteliği : Yüksek Lisans

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

ERKEN ALMAN ROMANTİKLERİ VE DELEUZE BAĞLAMINDA ÖZNENİN YERSİZYURTSUZLAŞMASI

Akıl merkezli evrensel özne, çağdaş düşünce içerisinde radikal eleştirilerin odağı olmuştur. Bu eleştiriler özellikle tarih, zaman, dil ve kültür gibi etki alanlarının özneyi teşkil edici gücünün yadsınmasıyla bağlantılı biçimde çokluğun ve farklılığın evrensellik iddiasıyla örtülmesi çerçevesinde belirginleşir. Modern özneye duyulan bu hoşnutsuzluk, on sekizinci yüzyılın sonu itibarıyla Erken Alman romantizminin aydınlanmanın evrensel özne kavrayışına eleştirisinde de mevcuttur. Romantikler tarihin, mekânın dolayımında bilinç dışı addedilen yetilerin esnek ve geniş sınırlarında hareket eden şiirsel, gezgin bir özne portresine işaret ederken aynı zamanda çeşitliliği ve başkalığı olumlar. Bu bağlamda postyapısalcı ve postmodern düşüncede öznenin merkezsizleşmesiyle farklılığa, çokluğa açılan varoluş biçimlerinin yaratılmasını salık veren felsefesiyle Gilles Deleuze, öznenin yersizyurtsuzluğuna ve göçebeliğine vurguyla merkezin yıkıldığı, dağıldığı bir perspektif sunmasıyla romantik bakış ile yakın bağlamlara sahiptir. Zira öznenin aklın aynılığına hapsolarak bir merkezi sahiplenmesinin aksine zaman ve mekânın içinde hareket eden gezginliği, Erken Alman romantikleri olarak özellikle Friedrich Schlegel ve Friedrich Von Hardenberg namıdiğer Novalis'in epistemolojik, ontolojik alımlamaları sonucunda edebi stratejileri kucaklayan felsefelerinde de temayüz eder. Bu manada temelcilik eleştirisi, yaşam ve içkinlik vurgusu, şiirsel varoluş ve fragman mantığı öznelliğin içerimini belirleyen noktalar olması hasebiyle ele alınmıştır. Ele alınan bağlamlar itibarıyla sonuç olarak romantikler için öznenin, dünyaya yayılmakla yaşam düzlemini olabildiğince genişlikle tecrübe etmesiyle birlikte bütünlüğe ve tamamlanmaya yönelik özlemi muhafaza ettiğini söyleyebiliriz. Öznenin Deleuze perspektifindeki çehresi ise herhangi bir özleme veya bütünlüğe dayanmaması anlamında mutlak bir yersizyurtsuzlaşmadır. Sonuç olarak denebilir ki romantik vizyon, öznenin merkezden arındırılması sürecinin erken bir safhasını gösterebilmektedir. Deleuze'ün yersizyurtsuz öznesi bu anlamda mezkûr merkezsizliğin radikal boyutunu ifade eder.

Anahtar Sözcükler:

Özne, Deleuze, Novalis, Schlegel, Erken Alman Romantikleri, Farklılık, Yersizyurtsuzlaşma.

ABSTRACT

Name and Surname	: Ömer Faruk ATEŞ
University	: Bursa Uludağ University Institute: Instute of Social Sciences
Field	: Philosophy and Religious Studies
Subfield	: History of Philosophy
Degree awarded	: Master
Supervisor	: Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

DETERRITORIALIZATION OF THE SUBJECT IN THE CONTEXT OF EARLY GERMAN ROMANTICS AND DELEUZE

The reason-centered universal subject has been the focus of radical critiques within contemporary thought. These critiques become particularly pronounced in the context of how the claim to universality conceals multiplicity and difference, especially through the denial of the constitutive power of domains such as history, time, language, and culture in shaping subjectivity. This discontent with the modern subject is present at the end of the eighteenth century in Early German Romanticism's critique of the Enlightenment's conception of the universal subject. The Romantics, while pointing toward a poetic, wandering subject that moves within the flexible and expansive boundaries of faculties considered unconscious through time and space also affirm diversity and otherness. In this context, the philosophy of Gilles Deleuze, who in poststructuralist and postmodern thought advocates for the creation of modes of existence that are open to difference and multiplicity through the decentering of the subject, shares close affinities with the Romantic perspective. Deleuze presents a vision in which the center collapses and disperses, emphasizing the deterritorialization and nomadism of the subject. Unlike the subject's confinement to the sameness of reason and its claim to centrality, the idea of a wandering subject moving through time and space stands out in the philosophies of the Early German Romantics especially Friedrich Schlegel and Friedrich von Hardenberg (Novalis) which combine epistemological and ontological views with literary strategies. In this sense, the critique of foundationalism, the emphasis on life and immanence, poetic existence, and the logic of the fragment have been addressed as points that determine the context of subjectivity. As a result it may be said that for the Romantics, although the subject, by dispersing into the world, experiences the plane of life with the broadest possible scope, it still retains a longing for wholeness and completion. In contrast, the Deleuzian subject is one of absolute deterritorialization, in that it is not based on any longing or sense of unity. In conclusion, the Romantic vision can be seen as an early stage in the process of the subject's decentering, while Deleuze's deterritorialized subject describes the radical extent of this decenteralization.

Keywords:

The Subject, Deleuze, Novalis, Schlegel, Early German Romantics, Difference, Deterritorialization.

ÖNSÖZ

René Guénon düşüncenin kapatılmak istendiği anlam duvarlarını daima aştığını söyler. Düşüncenin daima merkezinin dışına taşması, insanın epistemolojik alımlamasıyla sınırlı kalmayıp varoluşun çatallaşmasının, genişlemesinin ontolojik zeminini de teşkil eder. Düşünce ile kurduğu bağın değişim ve dönüşümüyle genişlemenin neticesinde çağdaş dünyada savrularak merkezini kaybeden insan ise konaksız ve meskensiz bir alanı katetmektedir. Varoluşta yaşantılanan sarsak deneyim, bu tezi ele almamdaki esas motivasyonu oluşturmaktadır. Çatallaşmadan çözülmeye, dağılmaya doğru gerçekleşen varoluş deneyimini bizatihi tecrübe etmem hasebiyle şahsi bir tecrübenin açığa çıkardığı bu tez, özne oluşun geçirdiği değişimin ve dönüşümün yakın dönemdeki jeneolojisini göstermekle hem kendim hem de aynı süreci deneyimleyen kişiler için halihazırda içerisinde bulunduğumuz süreci bir nebze aydınlatma gayesindedir. Eksikleri, boşlukları olmakla, romantik bir ifade kullanılacaksa, ancak tamamlanmaya doğru nihayetsiz bir gayretin parçası olabilecek bu çalışmanın kusursuzluğu elde etmek gibi bir iddiası da bulunmamaktadır. Schlegel'in veciz ifadesiyle söylersek tamamlanmış bir şeyi isteyen kişi ne istediğini bilmez.

Yüksek lisans sürecine başlama kararı verdiğimde yaşamın tesadüflerden, karşılaşmalardan ibaret saf virtüelliğini tecrübe etmenin, ne olursa olsun bizi kendi genişliğinde kucaklayan zamanın içerisini mesken edinmenin kendi kaçış çizgilerimi yaratmama sevk edeceğini tahmin etmek pek kolay olmazdı. Çünkü yaşamın öngörülemezliğinde yüksek lisans öğrenimi için Arap dili ve edebiyatı niyetiyle çıktığım bu yol ironik bir biçimde felsefenin patikasına doğru meyletti. Bu hikâye içerisindeki tüm detayları zikretmek mümkün olmasa da Kasım Hoca'mın kapısını çaldığım andan itibaren kendisinin yüreklendirici, destekleyici tavrı benim bu yoldaki en büyük motivasyonlarımdan biri oldu. Tez danışmanlığının ötesinde beni bir kardeşi olarak görerek hocalığın anlamının ne olduğunu her bir sözünde hissettirdi. Bu yolda samimiyetimi kaybetmemeyi sürekli bir şekilde nasihat eden danışmanım, kıymetli hocam Prof. Dr. Kasım Küçükalp'e büyük şükranlarımı sunuyorum. Yüksek lisans süresi boyunca gerek ders döneminde gerekse tez döneminde desteğini, yardımını her fırsatta sunan Dr. Tuğşat Güzeloğlu'na, tezim için değerli fikirlerini bana ileten Dr. Alihan Babuççu'ya, tez savunmamı jüri olarak teşrif eden Doç. Dr. Sinan Kılıç'a teşekkür ediyorum.

Öğretmen olarak görev yaptığım okulda yüksek lisans sürecimi heyecanla takip eden, teneffüslerde yanıma uğrayıp kaç sayfa yazdığımı sormakla beni teşvik eden kıymetli öğrencilerim Zeynep Kışlak, Elif Deniz Özer, Sümeyye Dilsiz ve İremsu Güngör'e yaşamlarının kalpleri kadar aydınlık olması temennisiyle güzel dileklerimi sunuyorum. Felsefeye ilgisi olmasa da buna rağmen tezimi sabırla satır satır okuyup düzenlemesini yapmama yardım eden, daima beni şevklendiren ve anlattığım felsefi tartışmaları usanmadan dinleyen ablam Emine Ateş'e ayrıca teşekkür ediyorum. Son olarak yaşamını evlatlarına vakfeden, okumamız için tüm imkanları sağlayan ve zorluklarla dolu hayatta bizi vicdanlı, ahlaklı birer insan olarak yetiştirmeye gayret eden canım annem Şerife Ateş'e en büyük teşekkürlerimi sunuyorum. Bu tezi ona armağan ediyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **i**
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ İNTİHAL RAPORU ..... **ii**
YEMİN METNİ ..... **iii**
ÖZET ..... **iv**
ABSTRACT ..... **v**
ÖNSÖZ ..... **vi**
İÇİNDEKİLER ..... **vii**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN BİREYİN DOĞUMU

1.1. Modern Bireyin İnşa İzleği 8
1.1.1. Rönesans Bireyciliği 8
1.1.2. Yasalılığa Tabi Modern Birey 12
1.1.3. Aydınlanmış Muktedir Birey 14

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN BİREYDEN SAPMA: ERKEN ROMANTİK BİREY

2.1. Romantik Bireyin Teşekkülü 20
2.1.1. Rasyonalite Kritiği 22
2.1.2. Yaşamın ve Düşüncenin Şiirselleştirilmesi 32
2.1.3. Tarihin Keşfi 39
2.1.4. Doğanın Dirimsel Dönüşümü 42

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ERKEN ALMAN ROMANTİKLERİ VE DELEUZE BAĞLAMINDA ÖZNENİN YERSİZYURTSUZLAŞMASI

3.1. Erken Romantikler ve Öznelliğe Çağdaş Akisler 48
3.2. Deleuze ve Yersizyurtsuzluğun Romantik Tınısı 62
3.2.1. Özdeşliğe Anti-Temelci bir Protesto 66
3.2.2. Felsefeyi Yaşamla Karşılaştırmak 78
3.2.3. Çokluğa Şiirsel bir Ses 95
3.2.4. Diyalektiğe karşı Fragman Mantığı 103

SONUÇ **121**
KAYNAKÇA **130**

GİRİŞ

Dünya sathında varoluşu alımlamanın tarihsel serencamı incelendiğinde epistemolojik sınırların değişim ve dönüşümü ontolojik anlamda radikal kırılmaları doğurmuştur. Klasik Batı düşüncesinde aklın kategorilerinin mutlak anlamda tahkim ediciliğinin aksine insanın düşünsel yetilerinin ancak kendisini aşan hakikatten pay alabilme ilişkisiyle açığa çıkması, varoluşun yeryüzünde dikey bir boyutlanmayla ayrımsandığını gösterir.[1] Sonraki dönemlerde Rönesans ile birlikte bilimsel gelişmelerin yanında modern düşüncenin Kartezyen ufkunun yükselmesi, varoluşun bir manada öznede ifşa olan mutlak yetkinliğini yatay bir düzlemin ilerleyici çizgisinde billurlaştırır. Kartezyen düalizmden neşet eden bu sonuçla düşünen Ben üzerinden inşa edilen bilinç merkezli anlam dünyası, özcü dayanaklarıyla felsefî bir devrim olarak aydınlanma düşüncesinin paradigmasını teşkil etmiştir.[2] Bireyin bu minvalde dönüşümüyle ilerleme, hümanizma ve özgürlük kavramlarıyla bezenen dünyanın merkezindeki özne, bir başına var olabilmenin kudretini haiz olmakla temyiz olan ve kendiliğini varlığına dayanak kılan bir konumda görülmüştür. Bu anlamda öznellik deneyimi, özcü perspektife sahip kendi kendine yetmekliğiyle ayrımsanmakla oluştan adeta sıyrılan ve toplumsallığın özneler arası mantığını elimine ederek tabi olunması gerekilen tek biçimci bir özne paradigması şeklinde tebarüz eder.

Modern özne paradigmasının epistemolojik ve ontolojik dayanakları ile yüzleşmenin gerçekleşmesi ise on sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyılın başında Alman romantizm geleneğinin açtığı eleştirel izleğe geri döndürülebilmektedir. Düşüncelerinin merkezine koydukları meselenin benlik olmasıyla Batı düşüncesinin kaçınılmaz kesişim noktası olarak ifade edilen erken romantik açılım,[3] Besim Dellaloğlu'nun vurguladığı üzere "Batı düşüncesi ve yaşam biçimini dönüştüren bir düşünce hareketidir."[4] Bir başka

[1] Kasım Küçükalp – Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi*, *Felsefî Temeller* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 22–23.
[2] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, *Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2021), 285.
[3] Andrea Wulf, *Muhteşem İsyankarlar*, *İlk Romantikler ve Benin Keşfi*, çev. Bartu Şanlı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2024), 22–23.
[4] Besim Dellaloğlu, *Romantik Muamma* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 15.

şekilde ifade edilirse doğuşundan itibaren felsefe ile güçlü bir ilişki üzerinde gelişen romantizm, bu sıkı bağı sebebiyle aynı şekilde Isiah Berlin'in ifadelerinde de yer bulur:

> "Romantikliğin önemi, yakın zamanlarda Batı dünyasının yaşamlarını ve düşünüşünü dönüştüren en geniş akım olmasından ileri gelmektedir. Bu bana, Batı'nın bilincindeki en büyük değişim gibi görünüyor; ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda ortaya çıkan öteki değişmelerin ona oranla daha az önemli ve zaten ondan derinliğine etkilenmiş olduklarını düşünüyorum."[5]

Erken Alman romantiklerinin düşünce tarihi için önemini detaylandırmak istediğimizde eleştirellikle dolup taşan çeşitli noktalara temas edebiliriz. Erken Alman romantiklerinin eleştirelliği Kartezyen düalizme, doğanın mekanik bir tasarıma indirgenmesine, temelci bir yaklaşımla ilk ilkelerin varlığına vurguya ve sübjektivitenin kendine yeterliliğine yöneliktir. Diğer yandan aydınlanmacı rasyonalizmin tarih üstü aklı, eleştirinin alışılageldik yöntemi genç romantiklerin ayırt edilebileceği bir diğer eleştiri düzlemini gösterir. Felsefenin neredeyse tüm alanlarında bir karşı duruşa sahip bu grup, organik bir doğa tasavvuruyla aydınlanma mekanizmine karşı dururken, etik düzlemde Immanuel Kant ve Johan Gottlieb Fichte'nin formalist etiğine karşı bireye ve sevginin mevcudiyetine odaklanmışlardır. Diğer taraftan estetik düzleminde ise klasisizmin standart değerlemelerinin karşısına eleştirellik mantığıyla metnin tekilliğini ve bağlamını konumlandırmışlardır.[6] Romantikler, modern toplumun patolojisi olarak nitelendirilebilecek yabancılaşma, anomi ve atomistik varlık fikrini ilk kez dile getirmeleri açısından da önemli bir yerdedirler.[7] Zira aydınlanma düşüncesiyle eşzamanlı olarak açığa çıkan kapitalizmin bir uzvu olan modernite için bireyler kendi dışında kalan nesnelerin cansızlığından pay alarak insani özelliklerinden soyutlanır; ilişkisel bir değer mantığında mübadele unsuruna dönüşür.[8]

Bu minvalde temelci düşünceyi eleştirme, aklın zaman ve tarih üstü değerlendirilmesine kuşku, yaratıcı alanların kısıtlanmasına ret gibi belirli birtakım tematik ortaklıkların var olduğu söylenebileceği postyapısalcı düşünceyi zikretmek mümkündür. Postyapısalcılık "Düşünme, insan, dünya, anlam yaratma ve yeniden oluşturma arasındaki ilişkileri

[5] İsiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 20.
[6] Frederick C. Beiser, *The Romantice Imperative*, *The Concept of Early German Romanticism* (United States of America: Harvard Unıversity Press, 2003), 2.
[7] Beiser, *The Romantice Imperative*, 2.
[8] Michael Löwy – Robert Sayre, *İsyan ve Melankoli*, *Moderniteye Karşı Romantizm*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 36–37.

irdeleyen kurama, daha doğrusu bir grup kurama verilen addır."[9] Catherine Belsey'e göre postyapısalcılığın felsefe ve düşünce tarihi açısından karakteristiği ise özneye dair radikal söylemde açığa çıkar. Belsey'in ifadesiyle "Önemli ölçüde Büyük Öteki tarafında inşa edilen, kendi denetiminin hatta bilincinin dışında var olan anlamlara tabi, hakikati yitirmesi sonucunda kendi içinde bölünmüş olan postyapısalcılığın öznesi ne bir bütünlüğe ne kökene sahiptir."[10] Bu anlamda eleştirilerin merkezini oluşturan Descartes'ın cogito temelli düşüncesiyle açığa çıkan, Rönesans'tan itibaren tarih ve zamandan uzaklaştırılmış, bağlamsız ve katışıksız bir şekilde bilincine yaslanan özerk bir fail olarak tahkim edilen özne motifi yerine postyapısalcı bağlam içerisinde bilinç dışı süreçlere tabi, bir başka deyişle varlığını salt bilincin tayin etmediği çözünmüş bir öznellik deneyimine işaret edilir.[11] Madan Sarup'un postyapısalcı bir figür olarak Jacques Derrida'nın düşüncesini betimlerken ifade ettiği üzere:

> "Tek bir merkeze, olduğu yerde kalan bir özneye, öncelikli bir gönderme noktasına, başlangıç anlamında belli bir kaynağa, mutlak bir dayanağa, hiç değişmeyen bir ilk ilkenin denetlenebilirliğine yapılan onca gönderimin hepsinin birden olduğu gibi yapısız bırakılması amaçlanmaktadır burada."[12]

Bu anlamda James Williams'ın da dikkat çektiği üzere postyapısalcılık için benlik, özne, ben gibi kategoriler yaygın görüşte vurgulandığı üzere reddedilen bağlamlar değildirler. Bilakis tarihsel, dilsel ve deneyimsel çerçevede süreçler olarak görülürler. Esas olan Ben'in mevcudiyetinin inkârı değil, müstakil, bağımsız bir öz olduğunu dair fikrin iptalidir.[13] Daha açık ifade etmek gerekirse postyapısalcılık, homojen ve tarih üstü bir öznellik biçimi yerine radikal bir heterojenliği ve değişimi ihtiva eden açık bir öznelliği savunur. Postyapısalcılar bu anlamda gözlem ufkuna yönelerek sürekli değişen diferansiyel güçlerin özneyi şekillendirdiğini iddia eder. Herhangi bir varlığı anlamak için diferansiyel güçlerin bileşimlerine ve aradaki ilişkilere odaklanmak gerekir. Gerçekliğin ontolojik yapısı böylelikle mücadelenin, güç ilişkilerinin varlığına yaslanır. Modern düşünceye hâkim olan kavrayışa göre özne, eylemlerini önceleyen ve eylemini her etkiden bağımsızca sergileyen tözsel bir varlıktır. Özcü çerçevede özerk bir fail olarak tanımlanan özne, postyapısalcılar içinse kişi öncesi, farklılaşmış yapıların teşkil edici

[9] Catherine Belsey, *Postyapısalcılık*, çev. Nursu Örge (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013), 13.
[10] Belsey, *Postyapısalcılık*, 90.
[11] Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, *Eleştirel Bir Giriş*, çev. Abdülbaki Güçlü (Ankara: Pharmakon, 2019), 15–18.
[12] Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, 86.
[13] James Williams, *Understanding Poststructuralism* (United States of America: Routledge, 2014), 8–9.

gücüne maruzdur. Gavin Rae'nin de vurguladığı üzere öznelliği tam anlamıyla imha etmek anlamına gelmeyen bu eleştirel izleğin doğrultusu özneye dair belirli bir bakış açısının terk edilmesiyle ilgilidir. Kurucu bir bağlamdan koparılan özne, kurulmuş ve dolayısıyla etkiler alanıyla kuşatılmış bir şekilde alımlanır.[14] Bu doğrultuda dolayımsal, koşullandırılmış temellere hatta temelsizliğe tabi, zaman ve mekânın içerisini mesken edinen özne, mevcut konumu itibarıyla perspektiflerle donatılan dinamik bir yaşamı deneyimler.

Tez kapsamında detaylıca değerlendireceğimiz üzere, Erken romantiklerin postyapısalcı düşünce içerisinde özneleşme süreci ile bağlantı kurulması noktasında özellikle özne oluşun sabitlikten uzaklaştırılmasına yönelmeleri birtakım müşterek eleştirel çizgiyi takip eder. Romantiklerin, temel bir ilkeden yola çıkarak genelleştirici ve düzleştirici işleviyle homojenleştirici yöntemlerin öznelliğe vücut verdiğini ifade etmeleri neticesinde tümdengelimsel hakikat iddialarını açığa çıkaran temelci düşünceyi sorunsallaştırmaları, idealist kavrayışın düşünce ve gerçeklik özdeşliğinin yanında bilincin varlığı öncelemesiyle varlığın eksiksiz, tastamam kuşatılabileceği yaklaşımından farklı bir biçimde varlığın bilincin dışında gerçekliğe sahip olduğuna yönelik açımlamalarıyla bağlantılı şekilde şiir, fragman, ironi gibi edebi formların ontolojik bağlamlar ile ilişkilendirilmesinin aydınlanmacı ve modern paradigmanın rasyonelliğinin iflasıyla irrasyonel addedilen hayal gücü, duygu ve bilinç dışı vurgusuyla birleştirmeleri; zikredilen edebi formların yaşama mündemiç kılınmasının sanatın ve estetiğin hakikati keşfetmenin iz sürücüsü olmaktan öte hakikati, anlamı yaratmasıyla değerlendirmeleri suretiyle öznellik deneyimi çokluğa, farklılığa ve oluşa açılır. Oluş ve çokluğun tamamlayıcısı olarak yaratma eylemiyle de düşünüldüğünde Kirill Chepurin'in vurguladığı üzere romantiklerin inşa ve yıkım arasında kurduğu sürekli ilişki de postyapısalcı düşünce ile ortaklığı gösterebilmektedir. Gerçekliğin inşası ile gerçekliğin kendisinin sürekli inşa edici olarak kavranışı, tekilliği, düzensizliği ve oluşu olumlayarak her türlü kodlamadan sıyrılmaya imkân tanırken bu arka plan her iki düşünce düzlemini birbirine yakınlaştırır. Bununla birlikte modern dünyanın parçalılığına tanıklık hissinden doğmanın yanında parçalılığı ele alma gerekliliği, her iki düşünce düzleminin bir başka

[14] Gavin Rae, *Poststructuralist Agency*, *The Subject in Twentieth-Century Theory* (United Kingdom: Edinburgh University Press, 2020), 6–8.

yakınlığına işaret eder.[15] Dellaloğlu da Erken romantikler ile öznellik deneyiminin dönüşümünü şu sözleri ile ifade eder:

> "Felsefe tarihi bir tözler çöplüğüdür. Felsefe tarihi bir anlamda hayal kırıklıklarının tarihidir; çünkü bütünü açıklamaya çalışan her türlü sistem projesi eninde sonunda iflas etmiştir. Büyük umutların ardından gelen hayal kırıklıkları felsefenin kaderi olmuştur. Romantikler felsefeye hep, bu niteliğini göz ardı etmeden bakmışlardır. Her ne kadar, romantizm hakkındaki geleneksel yorumlar açısından imkânsız gözükse de romantikler, felsefenin temeli olarak alınabilecek bir sabit öznenin varlığını olsa olsa bir yanılsama olarak görürler. Bu açıdan 'öznenin ölümü' teması, öznenin doğuşuyla birlikte gündeme giren bir şeydir. Romantizm tam da bu ikisi arasındaki gerilime karşılık gelir."[16]

Sabit bir özne fikrine karşı çıkmakla birlikte Andrew Bowie, Alman romantiklerinin içkin bir tamamlanmamışlık vurgusunun bir erteleme, öteleme felsefesi olarak postyapısalcılıkla belirgin bir yakınlığına işaret edilebileceğini söylerken aynı zamanda farklı bir doğrultuyu da ihtiva ettiğine dikkat çeker. İçkin bir tamamlanmamayı harekete geçiren tamamlanma duygusu, hakikatin tam anlamıyla ortadan kalktığı bir düzlemi iptal etmez.[17] O halde özneye dair saptamaların çeşitli perspektiflerle çevrili olduğu da söylenmelidir.

Erken romantik perspektifin öznenin gezgin, evsiz ve diğer yandan varlığını öteki bağlamında deneyimlemesi gibi çağdaş felsefe ile yakınlığının sağlanabileceği bağlamlar, yukarıda da ifade edildiği üzere çokluğu ve farklılığı olumlayarak mükemmelleşme ve tamamlanma gibi evrensel imlemlerin yerini tamamlanmamanın ve bitimsizliğin doğurtucu, yaratıcı içerimiyle desteklenir. Bu içerimiyle birlikte romantik öznelliğin postyapısalcı ve postmodern teori içerisinde fark ve çokluğu felsefesinin nirengi noktasına yerleştiren Gilles Deleuze'ün oluş felsefesinde açığa çıkan özneleşme pratiğiyle değerlendirilebileceği düşünülmektedir. Claire Colebrook'un ifadesiyle "Deleuze'ün oluş konusundaki ısrarı düşünce tarihinde yirminci yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan postyapısalcı eğilimin tipik bir özelliğidir."[18] Nietzsche'nin öznesinin bir etkiler alanına maruz kalmayla ayrımsanan gezginliği, Deleuze'ün öznenin tek biçimliliğine yönelik imkansızlığı fikrinde akis bulur. Deleuze'ün bu anlamda özneyi oluş

[15] Kirill Chepurin, "Reading Novalis and Schlegels", *The Palgrave Handbook of German İdealism and Poststructuralism*, ed. Tilottama Rajan – Daniel Whistler (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2023), 60.
[16] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 37.
[17] Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity*, *From Kant to Nietzsche* (New York: Manchester University Press, 2003), 52.
[18] Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 10.

bağlamına oturtmasıyla Akay'ın vurguladığı üzere "Özne artık Ben'in merkez olduğu yerde değildir, merkezin çevrelerinde dolaşır."[19]

Öznelliğe dair Deleuze'ün ufkunda yükselen bu perspektifin temellendirilmesi, düşüncesinin tamamına sirayet eder. Deleuze, tümdengelimsel ilkelerce inşa edilen, özdeşliğe yaslanarak farkı ve çokluğu saf dışı bırakan ağaç biçimli düşünce sistemini yerinden etme ve köksap biçimli düşünceyi hiyerarşik bağıntıları kesmek ve sekteye uğratmak için ikame etme, kavramların verili ve aşkın olmakla kabullenilmesinin aksine kavramı bir yaratım olayı olarak evetleme, içkin bir ontoloji ile yaşama çağrı yaparak arzuyu, duyguyu ve hayal gücünü bir yaşam filozofu olarak vurgulama, ampirik ufkun ilişkiselliğini öne çıkarma, edebiyatı oluş ile buluşturma gibi noktalarda Erken romantiklerin kaygılarıyla ortak bir zeminde buluşur. Bu bağlamda her iki düşünce pratiği için de ortaya konan felsefi ufuk, düşüncenin her alanında özneye yönelik birtakım sonuçlar açığa çıkarmaktadır. Açığa çıkan özneleşme pratiği tez kapsamında üç bölüm olarak serimlenmeye çalışılacaktır.

Bölümlerin muhtevasına geçilmeden önce Erken romantik evrenin büyüklüğü göz önüne alındığında birçok şahsiyetten söz edilebilmesi tezin kapsamını belirlemeyi ve daraltmayı elzem kılmaktadır. İkinci bölümde genel anlamda romantikler olarak nitelenen şahsiyetlerin müşterek kaygıları hesaba katılarak daha geniş bir alanda hareket edilmesinin yanında üçüncü bölüm itibarıyla Deleuze ile romantik bağlantı literatür içerisinde bilhassa erken romantik ifadesiyle nitelenen Friedrich Schlegel ve Novalis'in düşünceleriyle sağlanacaktır. Diğer yandan üçüncü bölümde inşa edilecek bağlantılar ekseriyetle romantik vizyonun çağdaş düşünce için kopula görevi gördüğüne dair açımlamalarla ifade edilecektir. Nihayetinde öznenin sabitliğinden yersizyurtsuzluğuna doğru gerçekleşen süreç, tezin üç bölümünde ardışık olarak ele alınacaktır.

Mezkûr bağlam ve sınırlandırmanın çizgisini takip edebilmek için ilk olarak birinci bölüm itibarıyla Rönesans'ta doğumu gerçekleşen birey düşüncesi ele alınacak, daha sonra ise modern düşüncenin Kartezyen yöntemiyle yükselen ve aydınlanma ile zirveye

[19] Ali Akay, *Tekil Düşünce*, *Modern Fransız Toplumbilim Düşüncesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 73–74.

ulaşan rasyonel ve evrensel birey fikri açıklanmaya çalışılacaktır. İkinci bölüm itibarıyla Erken romantiklerin modern, aydınlanmacı perspektifi kritize etmeleriyle beraber ortaya çıkan yeni birey tasarımı incelenecektir. Romantiklerin bireyin nihayetinde akıl üzerinden inşa edildiği ve varoluşun donukluğa ve sabitliğe indirgendiğine dair çıkarsamaları, Bréiher'in on dokuzuncu yüzyıl felsefelerinin somutluğa yönelmesini nitelemek için kullandığı yerinde bir ifadeyi ödünç alırsak "Oluşun ve ortamın idraki"[20]ile gelenek, kültür, din ve dil gibi farklılığa ve çeşitliliğe yönelmeyi sağlamakla modern evrensellik talebine şüphelerle birlikte değerlendirildiğinde özne deneyimini başka bir düzleme çekmiştir denebilir. Yasalar ışığında keşfedici özneden yasalılığı aşan yaratıcı özneye geçişin yanında, doğayı cansızlığa indirgeyen, şeyleştiren ve özneyi doğayı öncelemekle kalmayıp dağıtan, kuşatan, tüketen etkilerle donatan modern kavrayışın yerine dirimsel bir anlayışla doğa ile bir arada var olmayı hesaba katarak sanatsal bir varoluş biçiminin ne şekilde açığa çıktığı gösterilmek istenecektir.

Üçüncü bölümde ise tezimizin esas iddiası olan özneleşme pratiğinde yersizyurtsuzlaşma, Deleuze ve özellikle Schlegel ile Novalis bağlamında irdelenecektir. Bu çerçevede birincileyin Erken romantik felsefe bakışının postmodern ve postyapısalcı düşünce ile yakınlığı irdelenerek temsil eleştirisi, aklın mutlaklaştırılması, sanatın felsefe ile iç içeliği gibi temalar işlenerek öznelliğe açılan çoğulcu alana işaret etmek suretiyle Deleuze'e geçiş sağlanacaktır. Deleuze'ün ilk ilkelere yönelik eleştirisi, felsefeyi yaşamla karşılaştırması, edebiyatı oluşa yerleştirmeyle düşünceyi şiirsel bir biçimde kompoze etmesi, Hegelci diyalektiğe karşı fragmanı edebi bir form olmaktan öte öznelliği parçalı, kaçış çizgilerini kateden yersizyurtsuz bir deneyim olarak sunması ve böylelikle özneleşme pratiğini sürekliliğe, yaşama ve yaratmaya sevk etmesi; Erken Alman romantiklerinin anti-temelci eleştirileri, yalıtık özneyi yaşamın içkinliğine davet etmeleri, şiirsel varoluş çağrıları ile edebiyatı ve sanatı yaratma eylemine dönüştürmeleri, fragman mantığını öznenin ontolojik statüsüyle ilgilemeleri gibi bağlamlarla bir çokluk ve farklılık teklifi çerçevesiyle ilişkili ele alınacaktır. Bölüm boyunca yakınlıklara işaret edilmesinin yanında sonuç kısmındaysa Erken romantikler ile Deleuze'ün öznelliğe biçtiği felsefi zeminin değerlendirilmesi yapılarak yakınlığın ve uzaklığın boyutu tez kapsamının bütünü ölçeğinde irdelenecektir.

[20] Émile Bréiher, *Felsefedeki Güncel Temalar*, çev. Adem Beyaz (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 78.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN BİREYİN DOĞUMU

Rönesans, teknik gelişmelerin etkisiyle hümanizm fikrinin doğduğu, aşkın bağların gevşeyip çözüldüğü bir dünyada bireyin mutlak merkez olarak belirginlik kazandığı bir dönem olmasıyla modern felsefenin temel dinamiklerine önemli etkilerde bulunmuştur. Bu bağlamda bilimin ve yöntemin gücünün keşfedilmesiyle bireyin aklı vasıtasıyla kutsallık kazandığı ve gözlem ufkunun mevcut akılla kavranabilirliğine duyulan katışıksız inanç, epistemolojik imkanlar ölçüsünde bireyin mutlaklığı fikrini güçlendirmiştir. Var olmanın koşulunun düşünme eylemiyle tanıtlanmasına yönelik açılımı doğuracak olan bu gelişmenin, açık bir biçimde Bacon'un bilimsel devrimi ve Kartezyen anlayışla muhkemlik kazandığı söylenebilmektedir.

Bilme edimiyle mutlak bir varlık pozisyonuna sahip olan birey, epistemolojik faaliyetleriyle temyiz edilen modern bireye dönüşmekle Erken Alman romantiklerinin estetik öznesinin adeta antagonizması olarak tebarüz etmektedir. Bu anlamda Erken Alman romantiklerinden Deleuze'e doğru özneleşme pratiği çerçevesinde kurulacak ilişkinin anlamının açıklığa kavuşması gayesiyle ilk olarak modern, aydınlanmacı birey üzerine kısa bir girizgâh yapılacaktır.

1.1. Modern Bireyin İnşa İzleği

1.1.1. Rönesans Bireyciliği

Modern birey fikrine giden yolu retrospektif bir çizgide takip ettiğimizde on dördüncü ve on beşinci yüzyıl büyük önemi haiz değişimlerin varlığıyla göze çarpmaktadır. Campanella, Bruno, Galileo gibi önemli şahsiyetlerin var olduğu İtalya merkezli Rönesans dönemini imleyen bu tarihsel aralık, Ernst Bloch'a göre lonca sisteminin dar ekonomik işleyişinin yerine bireyin kapitalist düzende açığa çıkan bilinci ve dini inanç temelli yaşayan kapalı cemaatlerin dünyanın sınırlarının genişlemesiyle kendi içsel varlıklarında güçlü bir biçimde hissettikleri keşif heyecanı ile ayrımsanabilmektedir. Bu dönem ile birlikte insanın kudretini keşfetmesinin yanında bizatihi varlığı, canlı ve yeni

bir doğuşu çağırmaktadır. Açığa çıkan yeni birey motifi, mevcut dünya ve doğa ile ilişkisinde bir öncelik kazanıp dönüştürücü ve üretici bir konumu işgal ederek öte dünyanın rengini kaybetmesiyle yeryüzüne tüm varlığıyla yayılır.[21] Bu yayılan bireyin tipolojisini en iyi yansıtanlar ise üretimin merkezde olması sebebiyle tüccarlardır. Bireyin modern veçhesini yansıtan tüccarların şahsi kazançlarına yönelmeleri sebebiyle yaşadıkları toplumu gözetmeleri ancak fayda ve çıkar doğrultusunda anlam kazanır. Bu manada ekonominin rahminde açığa çıkan bireyin temel karakteristikleri ise "Hesapçılık, duyarsızlık, hırs ve iradecilik."[22]olarak nitelenebilir. Zira birey yaratıcılığın ve üretimin merkezini işgal eder. Bloch, İtalyan Filozof Pic de la Mirandole'nin insanın dünyadaki yerini nitelediği sözlerini alıntılarken Rönesans ruhunu apaçık sunar:

> "Bu güneş-merkezli değil, insan-merkezli bir dünyadır. İnsanlık kendini rahat bulsun diye dünya bu insanlığa bir fon tablosu hizmeti görür. Dünya insan için yaratılmadı, insan bu dünyayı kendi etinden ve kanından yarattı. Böylece herkes kendi evinde olunca, artık kimse yabancılık ve sıkıntı çekmez. Orta çağ insanının korktuğu şeytanlar, insanları korumaya yönelik olduğu sanılan haçla birlikte, uçuruma yuvarlandı."[23]

Modern bireyi oluşturması açısından, kökeni Rönesans dönemine yaslanabilecek temel dayanaklara ve motiflere odaklanıldığında ise arka plandaki hümanizm kavramının gücü net bir biçimde hissedilmektedir. Hümanizm "Hakikatin bilinmesinde referans noktası olarak insan aklının merkeze alınması."[24]şeklinde zikredilebilmektedir. Rönesans ile peyda olan hümanizm düşüncesindeki akıl vurgusuyla doğan yeni insan, Richard Tarnas'ın ifadesiyle "Tanrı'ya, Kilise'ye, ya da tabiata bağımlı görünmüyordu."[25] Bu minvalde Tarnas dört farklı alandaki gelişmenin küresel ölçekte radikal neticeler doğurduğunu ifade etmektedir: Pusulanın keşfi ile denizaşırı seferlerin keşfedilmemiş topraklara yol alabilme imkânı doğurması; barut ile derebeylik rejiminin ortadan kaldırılıp milliyetçi söylemlerin güçlenmesi; mekanik saatin işleyiş mantığının daha sonraki teknolojik gelişmelerin önünü açması; matbaanın icadı ile basılı eserlerin yaygınlaşmasının sonucunda eğitimdeki ilerlemelerin bireysel okuma imkânını doğurarak toplumsallaşmadan ve kolektiviteden sıyrılma imkânı sağlaması.[26] Mevcut dönüşümlerle birlikte Galileo, Kepler ve Newton gibi modern düşünce mantığını

[21] Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, çev. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), 8–11.
[22] David Le Breton, *Bedenin Antropolojisi ve Modernite*, çev. Kağan Kahveci (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2025), 37–38.
[23] Pic de la Mirandole'den akt. Bloch, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, 15.
[24] Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 142.
[25] Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2011), 14.
[26] Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 15–16.

kökünden dönüştüren figürler, matematiksel hesaplamaları bir manada dünyanın dili olarak sunarak hesaplayıcı düşünme biçimine hayat vermiştir diyebiliriz. Ekonomik düzendeki kapitalist modelin erken dönemiyle birlikte niceliksel olanın değerinin artması, gerçekliğin dilinin matematik ile denkleştirilmesinin zeminini oluşturmuştur.[27]

Yaşamın her alanının akla tabi kılınması çabası, kuşkunun kendisinden tam anlamıyla uzaklaştırıldığı bir dünyada var olmak demektir. İnsanın serpilip geliştiği toplumsal, sosyal bağlamlar da aklın kendisinin nüfuzuyla genelleştirilebilir ilkelerce düzenlenmekle analitik yordamlara konu olan bir mahiyete sahiptir.[28] Gelişiminin erken safhalarında mitolojik öğeler ile akıl arasında canlı bir ilişkinin var olduğu Rönesans, teknik ilerleme ile eğitim anlayışındaki değişimlerle eşzamanlı olarak hümanistik akılcılığın merkeziyetine mutlak manada yerleşmesiyle bireyin doğa ile ilişkini dönüştüren bir etki sağlamıştır. Rönesans döneminde doğa, bireyin mutlak aklına upuygun bir biçimde düşünülerek hukuk, din ve siyaset gibi alanların zeminine yerleştirilmiştir. Bu minvalde örneğin Rönesans döneminde Jean Bodin tarafından savunulan doğal din, doğa ile akıl özdeşliği çerçevesinde insanın doğasına mündemiç olan bir din anlayışına işaret eder. Böylelikle dinin akli gerekçelendirme yollarının bireyin özsel doğasına eklemlenmesiyle tüm dinlerin kaynağı aklın bu özüne döndürülür. Hugo Grotius'un doğal hukuk anlayışı da benzer biçimde tarihi süreçte gereksinimler sonucu ortaya çıkan pozitif hukuku önceleyen akla mündemiç olarak tarih ve zaman üstü bir hukuk kavramına işaret eder. Niccolo Machiavelli de akıl ekseninde evrenselliğe, arzularının genel geçerliğine yönelerek siyasetin çehresini pragmatist bağlama oturtmuştur.[29] Bireyin hümanizmin özünden neşet etmesiyle birlikte hümanizm, bu manada insanın yetkinleştirilmesi projesinin temel odağını teşkil eder. Peter Burke'ye göre hümanist dünya görüşün tam anlamıyla Charles de Boulles'in yaptığı tasnifte yansıtılır. Bu tasnif şu şekildedir:

> "Varoluşun dört seviyesi vardır. Bunlar, aşağıdan yukarıya doğru, bir taş gibi var olmak, bir ot gibi yaşamak, bir at gibi hissetmek ve bir insan gibi anlamaktır. Bu seviyeler, sırasıyla insanoğlunun dört çeşidine tekabül etmektedir: tembel, obur, kibirli ve bilgin. Diğer bir deyişle, insanlık mükemmelleştirilebilir: fakat yalnızca bir hümanist gerçekten insandır."[30]

[27] Bloch, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, 113–114.
[28] Bloch, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, 126–127.
[29] Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 113–114.
[30] Peter Burke, *Rönesans*, çev. Özkan Akpınar (İstanbul: Babil Yayınları, 2000), 23.

Öte yandan modernliğin kisvesini belirleyen, doğa bilimlerinin yöntemiyle tekniğin işlerlik kazandığı dönem olarak çeşitlilik ve renkliliği barındıran Rönesans döneminin sanatında bireyin doğa ile kurduğu ilişkinin ne şekilde dönüştüğünü görmek mümkündür. Orta Çağ sanatında yeryüzünü aydınlatan ışığın göksel kaynağı bu dönem itibarıyla yeryüzünde ufki bir yayılıma sahip bir ışığa dönüşmüştür. Orta Çağ'da insanın aşkın alan ile kurduğu irtibat, böylelikle insanın ve doğanın içkin düzlem ile ilişkisine yoğunlaşmak lehine ortadan kalkar. Bu anlamda Rönesans, Hristiyan inancının dünya düzleminde bireyin mevcudiyetinin her bir parçasına seslenen dini çehresine bir sanatsal form izafe eder.[31] Rönesans figürleri, modern düşüncenin kalkış noktasında görülmeleri ile birlikte Orta Çağ'ın mistik ve büyülü atmosferini hala kendi üzerlerinde taşırlar. Modern düşünürlerin filozof ve bilim adamı kimliklerinin yanında Rönesans düşünürleri, Hristiyan inancına mesafeli iken okultist, mistik bir yaşam biçimine yakın bir pozisyona sahiptirler. Animistik ve dirimsel bir perspektife sahip olan bu düşünürler modern düşünce için bir arayış epizodu olarak görülebilirler.[32] Sanatta bireyin tezahür etmesinin bir başka göstergesiyse tabloların kenarına sanatçının kendisine ait bir imzanın yerleştirilmesidir. Önceki dönemlerde sanat eserlerinde sanatçıya dair herhangi bir izin bulunmamasıyla beraber Rönesans'ta sanatçıların, şairlerin kazandığı üstün konum, kendilerini eserlerinde açıkça dışa vurmasıyla yer değiştirmiştir. Böylelikle dönüşen algıyla birlikte sanatçı "(...) Büyük toplumsal yazgının isimsiz zanaatkârı değildir; özerk bir yaratıcı haline gelmiştir."[33]

Rönesans ile ortaya çıkan birey tipini kısaca toparlayacak olursak; kendi varlığını Hristiyan aşkınlık düşüncesinden ayırarak içkinlikte deneyimleyen, bilimsel ve teknik gelişmelerin gücüyle gözlem ve deney aracılığıyla dünyayı alımlama, kavrama ve dönüştürme gücünü haiz, aklın sınırlarını olabildiğince genişleten ve sınırsızlaştıran bir çehreye sahiptir diyebiliriz. On yedinci ve on sekizinci yüzyıl ile birlikte ise Rönesans'ta doğumu gerçekleşen birey fikrinin olgunluğuna eriştiği dönem, modern düşünce ile eş zamanlılığa sahiptir.

[31] Tulin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2010), 10–11.
[32] Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 13.
[33] Le Breton, *Bedenin Antropolojisi ve Modernite*, 39–40.

1.1.2. Yasalılığa Tabi Modern Birey

Modern felsefe tabiri, düşüncenin birikimli yapısının göz ardı edildiği bir manayı ima eder diyebiliriz. Kendinden önceki felsefelerden, özellikle skolastik düşüncenin yerleşik olduğu Orta Çağ felsefesinden bir ayrılma olarak kendini konumlandıran modern felsefe, insanın dünyadaki yerinin dini çehreden arındırıldığı bir projeyi temsil eder. Bu manada modern felsefenin birey motifi, heteronom bir varlık pozisyonu yerine otonom, yaratıcı bir fail olmaklıkla temyiz edilebilir. Özetle ifade edilebilir ki tezahür eden bu etki modern felsefenin "İnsan merkezli veya özneden hareket eden bir felsefe olması anlamında homonsantrik oluşuna işaret eder."[34]

Diğer yandan on yedinci yüzyıl ile birlikte bireyciliğin yükselişi özellikle eşitlik fikrinin güçlenmesiyle yakından ilişkilidir. Siyasi, toplumsal ve kültürel otoriteler, hiyerarşik yaşamın sürdürülebilirliğine sebep olmalarıyla kendilerinden özgürleşmenin gerektiği bağlar olarak görülmekteydi. Bu sebeple mevcut bağların çözülmesi her bir insanın eşit bir biçimde mükemmelliğe ulaşmasını sağlayacaktır. Bu fikrin sağlamlaşması ise mekanize edilmiş bir evren fikriyle imkân bulmuştur denilebilir. Bu minvalde evrenin tamamına teşmil edilebilecek olan yasa fikri, gözlem alanında bulunan her bir şeyin evrensel mantığa sahip olduğunu imler. Georg Simmel'e göre "Bu dönemde ilgi odağını tarihsel olarak verili, tikel ve ayrımlaşmış insanın değil de genel, evrensel insanın işgal etmesi bundandır. Tikel insan ilkesel olarak genel insana indirgenir; genel insan tek tek herkeste onun özü olarak yaşar."[35] Bu yasalılığa tabi evrensel birey fikrinin merkezinde ise on yedinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla geçişteki temel ve derin bir paradigma değişimi yatmaktadır. Ernst Cassirer'e göre felsefi sistem inşa etme ile temel bir ilkeden hareket eden ve tümdengelimsel mantığın kesinliğinden yola çıkıp mevcut dünyayı aydınlatan düşünme biçimi on yedinci yüzyılın hâkim paradigması iken bir sonraki yüzyılda bu paradigma değişmiştir. Descartes'ın tümdengelimsel yönteminden Newton'un analiz mantığına geçilmesiyle üst bir ilkeden olguya doğru düşünmenin düşey hareketinin aksine verili olandan ilkelere yönelen dikey bir düşünme biçimi olarak deney ve gözlem ileri sürülür. Newton'un açılımıyla akıl artık "Olgular hakkında adım adım

[34] Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 14–17.
[35] Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2015), 213.

ilerleyen bilgilerimizden çıkmakta ve gitgide daha açık ve daha mükemmel bir tarzda kendini göstermektedir."[36]

Descartes'in tümdengelimsel yönteminden Newton'un tümevarımsal yöntemine geçilmesi Descartes'in modern birey üzerindeki etkisini yitirmesine sebep olmamıştır. Zira Kartezyen düalizmden neşet eden sonuçlar bireyin kendi varlığını berkitmesine dayanak teşkil etmiştir. Descartes'ın özne ve nesne arasında koyutladığı keskin ayrım, metodik şüphenin sonucuyla elde edilir. Bedenimin varlığından dahi şüphe duymamın yanında ancak özsel olarak düşünmem ile temyiz edilen benliğim Kartezyen yöntemin ulaştığı netice itibarıyla düşünen Ben'in dışında kalanın ancak ilineksel ve ikincil önemi haiz olan mesabesine indirger. David West'e göre bedenden sıyrılarak düşünme ve bilme ile kendi varlığına dayanan özne için bilgi, "Doğaya ilişkin olarak öndeyide bulunma ve onu kontrol etme yeteneğimizi geliştirmek suretiyle, hayatlarımızı, daha kesin ve muhtemelen rahat hale getiren bir şey."[37] haline gelmiştir. Bedenin ilineksel oluşuyla birlikte Descartes'ın düalizmi, bireyi ikiye bölünmüş bir ontolojik düzleme yerleştirerek bireyciliği mutlak manada tahkim eder. Düalizmin vaadinin tanrısal bir kudretin temsili olan zihin lehine bedenin kıymetinin düşürülmesi olarak ifade etmek mümkündür. Beden algının, duyumun dolayısıyla gerçekliğinden şüphe duyabileceğimiz dış tesirlerin mahalli olması sebebiyle değersizleştirilir. On yedinci yüzyıldaki bu epistemolojik dönüm noktasını Rönesans dönemi içerisinde kuvvetlenen burjuvazi sınıfı ile ilişkilendiren Breton, bu bağlamda imgelemin de duyum, algı gibi boyutların akıbetini paylaşarak kıymetsizleştirildiğini ifade eder. Zira burjuvazi için duyu, algı gibi imgelem de Breton'un ifadesiyle "Yararsızlıkla, verimsizlikle, irrasyonellikle özdeşleştirilir. Tek bir kelimeyle, hayal gücü tıpkı beden gibi bir fazlalıktır."[38]

Bacon'ın bilimsel paradigması da modern bireyin anlamını önemli ölçüde belirlemiştir. Bacon'ın inşa etmek istediği yeni bilim perspektifi, pragmatist bir anlama sahip olarak insanın kendi mutluluğuyla insanlığın mutluluğuna olanak açmak şeklinde ifade edilebilir. Bu manada Francis Bacon'ın inşa etmek istediği paradigma, insanlığın en

[36] Ernst Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", çev. Doğan Özlem, *Aydınlanma Özel Sayısı*, ed. Ali Akay – Besim Dellaloğlu (Ankara: Bağlam Yayınları, 2000), 39–40.
[37] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 37–39.
[38] Le Breton, *Bedenin Antropolojisi ve Modernite*, 81–84.

yüksek refahını amaçlamakla kapitalist sistemin endüstriyel kimliğine işlev kazandırmaktadır. Bu işlev ise ancak doğanın çözümlenmesi ve çözümleme neticesinde tahakküm kurulmasına alan sağlayacak keşifleri teknik mantığıyla kuşatmak ile sağlanabilmektedir.[39] Bu anlamda Orta Çağ düşüncesinde yaygın olan organik doğa kavrayışındaki bütünlük, harmoni gibi her bir varlığı canlı zincirin doğal halkaları olarak görme düşüncesinin ortadan kalktığını söylemek mümkündür. Ayrıca Kopernik'in güneş merkezli evren fikriyle birlikte dünyanın evrenin merkezi olmadığının açığa çıkması, Hristiyan teolojisine yönelik sarsıcı bir eleştiri olmaktan öte Platon ve Aristoteles düşüncesinde varlıkların hiyerarşik basamaklandırılmasının yanında özgün işlevleriyle ayrımsandığı ve netice itibarıyla evrenin bütünsellik içinde kavrandığı anlayışın iptal edilmesine dayanak teşkil eder. Tüm canlılığından soyutlanarak insanın ve Tanrı'nın haricindeki mevcudiyetiyle kendisine iştirak edilebilmenin imkanının yittiği doğa, ancak kendisiyle arada bir mesafenin varlığıyla gözlem nesnesi mesabesine indirgenir. Birey, gözlem nesnesine indirgenen doğayı önceleyerek imtiyazlı, merkezi bir konum kazanır.[40]

Modern düşünce ile olgunluğuna eriştiğini ifade ettiğimiz bireyin asıl hüviyetini kazandığı dönem olmasıyla aydınlanma felsefesi, akıl merkezli muktedir bireyin radikalleştirilmesini ifade etmekle bir başka güzergâh olarak açımlamayı gerektirmektedir.

1.1.3. Aydınlanmış Muktedir Birey

Aydınlanma felsefesinin etkileri, tarihsel koşulları ve temel iddialarının uzun erimli sonuçları, aşağıdaki soruların sorulmasına zemin hazırlamaktadır:

> "'Aydınlanma' terimi (İngilizcesi: Enlightenment; Fransızcası l'age de lumuères; Almancası Aufklärung; İtalyancası Illuminismo) tam olarak neyi ifade eder? Kısacası aydınlanma nedir? Aydınlanmayı bir ideoloji olarak mı, yoksa bir süreç veya birtakım düşünsel veya pratik süreçler bütünü olarak mı görmek gerekir? Onu yaşanan bir deneyim diye mi, yoksa bir entelektüel projeler listesi olarak mı yorumlamak doğru olur?"[41]

Aydınlanmaya yöneltilecek mezkûr sorular modern bireyin koşullarının ve süreçlerinin günümüz dünyasına değin sürecek etkilerine açık bir pozisyon kazandıracaktır. Bu

[39] Bloch, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, 93–94.
[40] Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, 23–25.
[41] Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 11.

çerçeveden ilk olarak kısa bir tanım yapılacak olursa aydınlanma, "Rönesans veya Hümanizma gibi bir anlama sahiptir."[42] Tanımı genişletip tarihsel bir sürece işaret etmek sadedindeyse aydınlanma, şu ifadelerle çerçevelenebilir:

> "18. yüzyılda İngiliz devrimiyle başlayıp Fransız Devrimi ile son bulan ve amaç olarak hurafelerin ve mitlerin düşün dünyasından adeta kenara atılması gerekilen köleleştirici geleneğin unsurları olarak gören ve bunlardan kurtulmanın yegâne koşulunun aklın merkeze alınması suretiyle gerçekleşeceği iddiasında olan 'Akıl Çağı' olarak ifade edilir."[43]

Aydınlanmayı ifade ederken adeta bu dönemin esaslarının çerçevesini *Aydınlanma Nedir?* metninde çizen ve veciz bir tanım ortaya koyan Kant'a göre ise aydınlanma "İnsanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır."[44] Bu ergin olmama durumundan kurtulmanın yegâne yolu onun ifadesiyle "Aklını kullanma cesaretini göster!"[45]mottosunda saklıdır.

Her ne kadar zikredilen aydınlanma tanımları genel bir çerçeve çizse de her bir tanımda farklı vurguların bulunması ortak bir kavramsal açıklamanın imkânını zorlaştırır. Bu durum aynı şekilde müşterek bir aydınlanma fikrinden bahsetmenin imkânı üzerinde de etkilidir. Örneğin Fransız aydınlanmasının kimliği rasyonalist bir çizgide ilerlerken İngiliz aydınlanması deneysel bilgiyi esas alan bir hareket olarak tanımlanabilir.[46] Aydınlanmalar olarak tasnife tabi tutulmayı gerektirecek kadar çeşitlilik barındıran bu düşünsel devrim faaliyetlerinin, birtakım farklılıklarına rağmen aralarında mevcut olan genel bir uyumdan da bahsetmek mümkündür.[47] Bu genel uyumun belki de en somut örneği, Condorcet, Condillac, d'Alembert ve Diderot gibi filozofların felsefesinde hayat bulan akılcılık, bilimcilik, ilerlemecilik ve kurumsal din karşıtlığı gibi söylemleri barındırması hasebiyle Fransız aydınlanmasıdır.[48] Bu sebeple aydınlanma felsefesinin adeta özünün anlaşılması Fransız aydınlanmasıyla hüviyetini kazanan muktedir akılcı bireyin doğuşuyla açık bir şekilde ilişkilendirilebilmektedir.

---

[42] Ahmet Arslan, "Aydınlanma", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (01 Haziran 1992), 23.
[43] Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi* (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993), 11.
[44] İmmanuel Kant, ""Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt (1784)", çev. Nejat Bozkurt, *Aydınlanma Özel Sayısı*, ed. Ali Akay – Besim Dellaloğlu (Ankara: Bağlam Yayınları, 2000), 17.
[45] Kant, "*"Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt (1784)*", 17.
[46] Arslan, "Aydınlanma", 24.
[47] Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, 13.
[48] Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, 11.

Bu minvalde ilk olarak ilerlemecilik, kurumsal din karşıtlığı ve bilimcilik gibi fikri altyapıların da temelini oluşturan akılcılığın tanımını yapmak yerinde olacaktır. Akılcılık en genel biçimde "Hayata yön verilmesinde yegâne araç olarak aklın doğru ve gereği gibi işletilmesini gören, akla uygun yaşanmasını biricik doğru yol kabul eden yaşam felsefesi"[49]olarak tanımlanabilir. Örneğin ampirist geleneğin öncüsü olan ve aydınlanma düşüncesinin mimarlarından olan John Locke felsefesinde dahi akla dair kutsayışı görmemiz mümkündür. Onun felsefesindeki insan zihninin boş bir levha olduğu ve deneyimle doldurulması gerektiğine dair bilgi anlayışı akla duyulan güvenin bir ifadesi olarak okunabilir. Zira Locke, Kilise'nin öne sürdüğü dini inançların ve hurafelerin yerini ancak akıl süzgecinden geçirilmiş deneye dayalı bilgi ile ikame etmemiz gerektiğini iddia eder. Locke'un bu tutumu aklın bilgiye ulaşmadaki araçsal mutlaklığına dair vurgunun bir örneği olarak karşımızda durur.[50] Özellikle Fransız aydınlanması ile karakterize olan akılcılık, öznenin köleleştirilmiş halinden kurtulması için tek tek bireylerin aklını kullanmak suretiyle Kilise'nin hurafelerinin zincirlerinden de kurtulabileceğinin zeminini oluşturmuştur. Rasyonaliteye dair bu perestiş, Orta Çağ'dan itibaren aklın ikinci plana itilip vahyin ve imanın başat rolü üstlenmesi akabinde gerçekleşen Rönesans düşüncesi ile başlayan ve daha sonra barut, pusula ve matbaa gibi teknolojik gelişmelerle ivme kazanan öznenin aklına duyulan sarsılmaz güvenin ve doğaya dair tahakküme izin veren bir anlayışın ortaya çıkmasıyla güçlenmiş, on sekizinci yüzyıldaki aydınlanma düşüncesinin akılcılık anlayışını doğurmuştur. Böylelikle aydınlanmanın, kendinden önceki düşünce geleneklerinin aksine, rasyonaliteye dayalı yaşamı tüm insanlığa uygulama çabası, bu dönem boyunca hâkim söylem haline gelmiştir.[51]

Akılcılığın kutsanması ile birlikte bu kutsayış, modernitenin bir uzantısı olarak, bilime güvenme ve Tanrı'nın yerine bilimi ikame etme ile neticelenmiştir.[52] Hristiyanlıktaki en yüksek ideallerden Tanrı için kendini feda etme ve bütün işlerde Tanrı'ya koşulsuz bağlılık ile kişinin davranışlarında benliğinden vazgeçmesi, Orta Çağ boyunca inancın en belirgin öğretileri haline gelmişti.[53] Hristiyanlığın tasavvur ettiği insan aşkın bağlara

[49] Ahmet Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 1 (A-J)/68.
[50] Kadir Çüçen, "Batı Aydınlanmasının düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Özel Sayı (01 Aralık 2006), 27.
[51] İsmail Killioğlu, "Aydınlanma'nın Felsefi Temellerinin Tartışılması II", *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimler Dergisi* 5 (30 Haziran 2015), 335.
[52] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Tufan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 23-24.
[53] Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi -I*, 1/193.

yaslanmakla vahyin teskin edici gücüyle dünyayı mesken edinir. Ancak modern aydınlanmacı perspektif, bu bağların çözülmesini salık verir. Zira insan tabiri caizse kendini yaderke teslim ederek, kendisini pasif hale getiren inanç bağlarıyla özerkliğini kenara iter. Ancak insan, gözlem ufkunun sunduğu nihayetsiz imkanlarla varoluşunu berkiterek, gözlem ufku dışında kalan herhangi bir inanca yaslanmamalıdır.[54] Bu anlamda Kilise'nin eleştirilerin merkezine yerleştiğini söylemek mümkündür. Bilim ise insanın gözlem ufkunun sunduğu imkânların insanın evrene dair bilgisini arttırması ve kendi dışında kalan her şeye hükümranlık kurabilmesine izin veren bir düşünsel imkân sunması nedeniyle öncelenmiştir. Bu önceleyiş, Bacon'ın bilimsel bilgi yoluyla evrenin sırlarını ifşa etme ve bu suretle doğayı tahakkümü altına alma fikri ile ivme kazanmış ve Newton'un yasalı evren anlayışı ile zirveye ulaşmıştır. Bu bilimci tavrın ortaya koyduğu evren anlayışı mekanik bir âlem tasavvuru üzerinde şekillenmiştir. Bu tasavvur, evreni belli temel yasalar ile işleyen bir makine gibi gören, gözlem ve deney yoluyla bu makineye dair kesin bir bilgiye sahip olunabileceği ve evrenin sırlarının çözülebileceği varsayımına dayanmaktadır.[55] Descartes ile başlayan özne-nesne düalizmi ile nesnenin öteki konuma indirgenmesinin ardından bu yasalı evren anlayışı ile âlem, insana apaçık bir şekilde görünen ve insanın kendisini keşfetmesini bekleyen ikincil bir konumda görülmeye başlanmıştır.

Bilimciliğin bu denli yüceltilmesi ve evrene dair bilginin artması ile insanlığın geleceğe dair pozitif bakışı da oluşmaya başlamıştır. Her ne kadar kökleri Hristiyan inancındaki cennetten kovulma ile başlayıp İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra tarihin sonunda insanlığı kurtaracağına dair çizgisel tarih anlayışına dayansa da[56]aydınlanma felsefesindeki ilerlemecilik anlayışı dini motiflerden arındırılmış bir form kazanmıştır. İlk olarak Fransız aydınlanmacısı Turgot tarafından somut bir şekilde ifade edilen evrensel modern bir ideal olan ilerlemeciliği şu şekilde tanımlamak mümkündür:

> "Aklın bilimsel bilgiyle teknolojinin toplum alanındaki tezahür ya da yansımasının düz bir çizgi boyunca gelişme şeklinde olacağını bildiren iyimser düşünce; çoğunluk örgütlü bir grubun, doğaya ilişkin giderek artan bilginin rehberliğinde hayata geçirilecek amaçlı ve

[54] Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi -II*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2011), 2/94-99.
[55] Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 25.
[56] Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi -I*, 1/276.

> yoğun çabasının insanın durumunu iyileştirip geliştirme hedeflerine nesnel olarak ölçülebilen şekillerde erişebileceği düşüncesi veya ideali"[57]

Bilimsel bilginin insanlığa yol gösterici ışık olacağına dair bu ilerleme inancı, Fransız aydınlanmacısı olan Condorcet'in on devirden oluşan ilerlemecilik anlayışında, daha sonraki dönemlerde Comte'un üç hal yasasında, Hegel'in tarih anlayışında farklı bağlamlarda açık bir şekilde karşımıza çıkar. Gelecek böylelikle akıl, bilim vasıtasıyla aydınlık kılınacak bir mahalli temsil eder.

Bireyin adeta dünyayı avucunun içine alması ve her şeye güç yetirebilen bir varlık olarak sunulması, insanın aşkın bir referansa bağlı kalmadan kendi göbek bağını kesebilecek bir kudrete sahip olduğu inancını da pekiştirmiştir. Zira aydınlanmanın ortaya koyduğu insan tasvirinde birey olabilmenin kıstası özgür irade ile hareket etmektir ve bu sebeple iradenin herhangi bir şekilde kısıtlanması durumu bertaraf edilmelidir.[58] Böylelikle Kilise'nin her şeye müdahale eden, emir ve yasakları insanlara bildiren Tanrısı yeryüzünden uzaklaştırılarak insanın otonom bir varlık kılınması söz konusu olacaktır. Tüm kötülüklerin kaynağı olarak Kilise'nin Tanrısı görülmeye başlanmış ve Tanrı anlayışında kökü bir değişim yaşanmıştır. Tanrı'nın zât olduğu anlayışın yerine Newton ile birlikte Tanrı'nın mekanik bir saati kuran ve bu saatin işleyişine karışmayan bir konuma indirgendiği bir inanç ikame edilmiştir. Dünyadan elini eteğini çekmiş bir tanrı tasavvuru olarak ifade edilebilecek deist anlayışın güç kazanmasıyla ile yeryüzü ve gökyüzü arasında bir ayrım yapılarak yeryüzünün egemenliği insana tahsis edilmiştir. Ayrıca deist inancın yanı sıra Tanrı'nın varlığını kabul etmeme şeklinde genel olarak ifade edilebilecek olan ateizmin de bu dönemde savunulmaya çalışıldığını ancak toplumsal yaşamın Tanrısız kılınmasının birtakım sorunlara sebep olacağı nedeniyle daha çok filozoflarca benimsenen bir anlayış olarak kaldığını söylemek mümkündür.[59]

[57] Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1 (A-J)/1025.
[58] Fikret Çelik - Hayati Özgür, "Aydınlanma, Karşı Aydınlanma ve Karşı Devrim Kavramlarına Kısa Bir Bakış", *Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2019), 81-82.
[59] Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, 174.

Bu tarihi çizgiye bakıldığında Rönesans ile keşfedilmeye başlanan birey, aydınlanma düşüncesi ile adeta zirvesine ulaşmıştır diyebiliriz. Erken Alman romantiklerinin kaygılarına vücut vermesiyle bu muktedir birey fikri temel problematik olacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN BİREYDEN SAPMA: ERKEN ROMANTİK BİREY

Herhangi bir düşünsel hareketin karakteristiğini tayin etmedeki var olan zorluk, ancak kuşatıcılık ve kapsayıcılık iddiasının başlangıçtan itibaren kenara koyulmasıyla aşılabilmektedir. Çünkü çekilen herhangi bir sınır, aşma ve öteye işaret etme anlamında mümkün bir başka aleme kapı aralar. Nitekim felsefenin tarihsel serencamında da görüldüğü gibi ekollerin ve geleneklerin temel savları alımlama mantığının değişim ve dönüşümüyle irtibatlı olarak bitimsiz ve kuşatılamaz bir çizgiyi takip etmektedir.

Bu doğrultuda özellikle romantik evrenin birey portresini anlamak için atılacak her bir adımın bizleri bir uzaklığa sürükleyeceğini göz önünde tutarak ilerlemek, meramımızı anlatma noktasında kolaylık sağlayacaktır. Modern bireyin çıkmazlarını öngörmeleriyle modern sonrası çağın problemlerine ışık tutan romantikler, aydınlanmanın evrensel aklının sorguya açılması ile duygunun, imgelemin gücünün keşfi, sanatta üretim ve yaratımın fragmanter ve şiirsel durakları, tarihin bir oluş düzlemi biçiminde toplumların, ulusların bir kültürel zincirin halkaları olarak kabulü, kurumsal dinin zayıflamasıyla duygunun dolaysızlığında Tanrıyla şahsi bağ kurulabilmesi ile birçok bağlamda yeni bir birey portresini sunmasıyla tezimizin ikinci bölümünün içeriğini oluşturacaktır.

2.1. Romantik Bireyin Teşekkülü

Kökensel anlamda sınırlardan özgürleşme olarak normların alaşağı edilmesini ve yok sayılmasını içerimleyen romantiklik,[60] etki alanının genişliğinin yanında modern aklın kavramsallaştırma yetisine bir karşıtlık olarak pozisyonunu özellikle belirlemesi sebebiyle mevcut herhangi bir tanımlama faaliyetine direnç gösterir. Zira kavramların modern aklın sınırlandırıcı fonksiyonunun bir çıktısı olarak alımlanması, romantizmin duygu ve sezginin bitimsizlik ve sınırsızlığına şiirsel bir anlam atfetmesiyle aşılmak istenir.[61] Bu bağlamda mevcut direncin her bir aşılma girişimi bir yetersizlikle

[60] Wulf, *Muhteşem İsyankarlar*, 37.
[61] Frederick C. Copleston, *Alman idealizmi*, *Fichte, Schelling, Schleiermacher*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea yayıncılık, 1996), 28.

sonuçlanarak romantik alımlama biçiminin esasında temel, açık bir çağrısını göstermektedir. Ancak romantizmin mevcut çağrısının İngiltere, Fransa ve Almanya olmak üzere ilk olarak hangi ülkeden yükseldiği hali hazırda bir tartışma konusudur. İngiltere Sanayi Devrimi, Almanya ise Alman ulusunun kendi varlığına biçtiği yüksek anlam sebebiyle ön plana çıkmaktaysa da her üç ülke için romantizmin referans noktası olmasına yönelik fikirleri uzlaştırmak güçtür.[62] Berlin'e göre ise insan tinindeki bir yaşam biçimi olarak her çağda romantik ruhtan söz edilebilse de tarihsel düzlemde romantizmin bir bakıma kendi varlığını kazandığı ve doruk noktasına ulaştığı yer Almanya'dır.[63] Rudiger Safranski de benzer biçimde 18.yüzyılın sonuyla birlikte yükselen bir ufuk olan romantizmi tarihsel bir dönemi imlemesiyle ele aldığımızda Almanya'da karakterini kazandığını ifade ederken; romantikliği ise dünyaya yayılan bir ruh olarak niteler.[64] Bu bağlamda romantizmin çağrısının Prusya toprakları üzerinde ve özellikle merkez olarak Jena kentinde peyda olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun sebebine yöneldiğimizde dönemin tarihsel koşulları gereği tam anlamıyla yekpare bir ulus devletin var olmaması zikredilebilmektedir. Zira bütünlüklü bir devlet olmaktan uzak topraklar, merkeziyetin zayıf olmasıyla düşüncenin sansüre uğramasının da zorlaşması anlamına gelmektedir. Ayrıca Almanlar yüksek bir okuma oranına sahip olmalarıyla da düşüncenin gelişmesinin bir koşuluna sahiptiler. Tüm bunların yanında Jena'daki üniversitenin varlığı da romantik söylemin niçin burada billurlaştığının bir diğer sebebidir.[65] Ayrıca Kant, Hegel, Fichte gibi düşünce dünyasına mal olmuş önemli felsefi figürlerin Alman topraklarında yetişmesi özellikle Erken Dönem Alman romantizminin düşünce ile irtibatına ayrıcalıklı bir zemin sunmuştur. Jena romantikleri olarak da isimlendirilen bu arkadaş grubunun içerisinde Friedrich Schlegel, Friedrich Von Hardenberg veya bilinen ismiyle Novalis, Friedrich Schelling, Friedrich Schleiermacher, Herder ve Friedrich Hölderlin gibi birçok isim sayılabilir.[66]

Tanımlanmaya direngen bir hareket olarak alımladığımız romantizmi Lovejoy, evrensel imzalı tektipleştirici mantığın yerine çoğulculuğun ve çeşitliliğin ikame edilmesi olarak

[62] Löwy - Sayre, *İsyan ve Melankoli*, 76.
[63] Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 24.
[64] Rüdıger Safranski, *Romantik*, *Bir Alman Sorunsalı*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 10.
[65] Wulf, *Muhteşem İsyankarlar*, 33–34.
[66] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 13–18.

ifade eder. Bu manada farklılığın bizatihi kendisinin yüceltilmesiyle tarihin farklı zamanlarında evrenselliğe direnç göstermekle romantik tin temayüz eder. Lovejoy, farklılığa yüklenen bu yüksek değer sebebiyle romantik dünyaların çeşitliliğinden bahsedilebileceğini ifade etse de bir dizi ortak tavır olarak romantik dünya için tanımsal bir perspektif sunmaktadır:

> "Türlerin ve dize biçimlerinin sonsuz derecede çoğaltılması; genre mixte'in estetik meşruiyetinin benimsenmesi; goût de le nuance (nüansa dair bir zevk); sanatta 'grotesk'in doğallaştırılması; yerel renk için arayış; muhayyilede zaman, mekan ya da kültürel şartlar açısından uzak olan insanların tefrik edici içsel hayatlarının yeniden yapılandırılması gayreti; étalagé du moi (ego esnetme); manzara tasvirinde özgülleşmiş sadakat talebi; basitlikten çekinme; siyasette evrensel formüllerden şüphe duyulması; standartlaştırılmaya karşı estetik antipati; metafizikte Mutlak'ın 'somut evrensel'le özdeşleştirilmesi; 'kusurlu olanın zaferi' hissi; bireysel, ulusal ve ırksal hususiyetlerin geliştirilmesi."[67]

Sunulan perspektifin dallanıp budaklanan içeriğinin artalanı olarak akıl nosyonu, modern düşüncenin kurucularından Descartes ve daha sonraki dönemde Kant'ın açtığı düşünce doğrultusunda billurlaşır. Bu doğrultuyu takiben zihnin faaliyetlerinin tek tek tüm bireyler için yetkince kullanılabileceği bir evrensel akılla tek biçimci bir insanlık ideali ortaya çıkmıştır.[68] Aydınlanma ile zirveye ulaşan muktedir akıl nosyonu böylelikle Alman romantikleri için varlığı bir sınırlama, karartma edimine uğratması nedeniyle eleştiriye tabi tutulmuştur.

2.1.1. Rasyonalite Kritiği

Romantiklerin düşünce ile ilişkilerini ele alırken ilk olarak aklın kendisinin kritik edilmesi yerinde olacaktır. Reaksiyoner bir hareket olarak romantizmin akıl kritiği kaygısının uzandığı eleştirel doğrultu, hususen modern düşüncenin varlığını kazandığı aydınlanmacı projedir. Bu anlamda romantizmin neliğini anlamanın yolu Berlin'in de vurguladığı gibi aydınlanmanın üç ayaklı kaidesine göz atmakla açıklığa kavuşabilir. Birinci olarak aydınlanma projesi, mevcut dünyayı sorular ışığında cevapların üretilebileceği ve cevapsız herhangi bir sorunun var olmadığı bir düzlem olarak alımlar. İkinci olarak cevabına ulaştığımız soruların yöntemsel ufku her insana aktarılabilir bu sebeple de cevaplara her kişi yetkin bir biçimde ulaşılabilir. Son olarak ise tüm cevaplar

[67] Lovejoy, *Büyük Varlık Zinciri*, 419–420.
[68] Zeynep Berke, "Modernitenin Romantik Eleştirisi", *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 5/8 (2019).

bir düzen oluşturacak şekilde ilişkisel ve bütünsel bir yapıya sahiptir.[69] Bu bağlamda Berlin'in işaret ettiği üç tez, akıl merkezci söylemin aydınlanma için vazgeçilmez olduğu sonucuna işaret etmektedir. Bu minvalde aydınlanmanın mahiyeti üzerine söz söylenecekse Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* metnine tekrar göz atmak yerinde olacaktır. Kant'a göre aydınlanma, insanın bizatihi kendisinin aklını yâderke teslim ettiği bir yetişkin olamama halinden kaçabileceği yegâne kurtuluş yoludur**.**[70] Michel Foucault, Kant'ın bu yanıtını ele alarak Fransız Devrimi ile ilişkilendirdiği metninde Kant'ın esas odağının 'şimdinin ontolojisi' üzerine düşünme ile ayrıcalıklı bir konum kazandığını ifade eder. Foucault'nun Kant'ın aydınlanma sorusunun kapsamı itibarıyla "Anlamı, değeri ve felsefi özgüllüğü ortaya çıkarma görevinde olan hem kendi varoluş nedenine hem de söylediklerine temel bulmak zorunda olan bir olay olarak sorunsallaştırılan çağdaşlık."[71]olarak açımlaması bir anlamda Kant'ın vurguladığı aklın aydınlanmayla birlikte epistemolojik, ontolojik ve etik sonuçlara işaret ettiğini söylemeye olanak sağlar. Kant ile çağdaş bir başka aydınlanma dönemi filozofu olan Moses Mendelssohn'a göre ise aydınlanma, kültür ile birlikte eğitimin iki kolundan birini teşkil eder. Mendelssohn bu bağlamda kültüre herhangi bir toplumun kabiliyetlerinin ve karakteristiğinin yanında sanatlardaki yetkinliğini kapsayan pratik bir anlam izafe ederken, aydınlanma teoriye dayalı bir şekilde aklın reflektif etkinliğinin toplum yaşamına yansımasıdır. Aydınlanma, bilginin niceliği, önemi, topluma nüfuzu ve iş alanına yayılmasıyla irtibatlıdır.[72] Bu minvalde zikrettiğimiz düşünürlerin ifadeleri ışığında bir tanımlama faaliyetine girişecek olursak aydınlanma projesi, yaşamın kuşattığı her bir alanda bireylerin tekil varlıklarında apriori bir biçimde iyiye ve doğruya ulaşabilecek akli yetilerin mevcudiyetinde kimliğini kazanmaktadır. Yayıldığı toprakların genişliği sebebiyle birbirinden ayrılan aydınlanmalardan bahsetmek mümkün dahi olsa asli unsur akla biçilen bu kudrette ortaya çıkmaktadır.[73]

Alman romantiklerinin düşüncelerini ele almazdan evvel akılcı modern çağın sonuçlarını öngörecek düşünsel projeksiyonu sunarak kendilerinden sonraki felsefelere, özellikle

[69] Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 41.
[70] Kant, "*"Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt (1784)*", 17.
[71] Michel Foucault, "Doğruyu Söyleme Sanatı", çev. Eda Özgül – Özlem Oğuzhan, *Aydınlanma Özel Sayısı*, ed. Ali Akay – Besim Dellaloğlu (Ankara: Bağlam Yayınları, 2000), 80.
[72] Moses Mendelssohn, ""Aydınlanma Nedir?" Sorusu Üzerine", çev. Ali Irgat, *Aydınlanma Özel Sayısı*, ed. Ali Akay – Besim Dellaloğlu (Ankara: Bağlam Yayınları, 2000), 13–15.
[73] Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma düşüncesi* (İstanbul: Dedalus, 2018), 16.

romantizme etkileri bulunan iki önemli düşünürü akıl eleştirisi özelinde bu kısımda kısaca sunmak istiyoruz. Öncelikle aydınlanma için hem bir figür hem bir muhalif olmasıyla romantik geleneğin öncülerinden kabul edilen Jean Jacques Rousseau'yu döneminin bir ayrıksı filozof tipi olarak ele almak gerekir.[74] Romantiklerin bulundukları çağa yönelik kaygılarını nispeten erken bir dönemde ele alan Rousseau *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* eserinde özellikle bilgi ve ahlak arasındaki asimetrik ilişkiyi aydınlanma döneminin açık tezahürü olarak yorumlar. Rousseau için bilimdeki ve sanattaki ilerleme insanoğlunun duygu varlığında ahlaki gedikler açmıştır. Rousseau'nun tarih boyunca bilginin temellük edildiği tüm uygarlıklar için müşterek bir yazgı olarak ifade ettiği bu durum, bir bilgiçler çağının her bir dönemdeki döngüsüne işaret etmesi bakımından kayda değerdir.[75] Çağdaşı olduğu filozofların sözleşmeci toplum kuramlarının insan tekinin katışıksız varlık halinin kökenine inmeye yönelik açıklamalarını ele alan Rousseau, doğa halini tasvir edebilmek için tanımlamaların içsel mantığını analiz ederek ilerler. Tanımlar tek biçimli olmalarının yanında, insanlığın doğal bir biçimde varlıklarında yer etmeyen belirli faydalarını gözetmesiyle modern düşünürlerce tümellik kazandırılan mesnetsiz kavramsallaştırma yöntemi olarak dıştan yüklemlenen bir mahiyete sahiptirler. Buna binaen Rousseau insanın doğa içerisindeki durumunu anlayabilmek için iki davranış belirler. Bunlardan ilki insanın kendi varlığını muhafaza etmesidir; diğeriyse hissetme yetisiyle insanın kendi dışındaki canlıların acı duyduğunu duyumsamasıdır. Böylelikle doğa halindeki insanı modern aklın çatışmacı gücünün nüfuzundan arındırmış oluruz.[76] Bu arındırma faaliyetiyle Rousseau'nun aydınlanmaya karşı çıkışında dikkatini ve eleştirilerini yönelttiği akıl sahibi insan perspektifi, Cassirer'in aydınlanmacı akıl özelindeki açımlamasıyla daha açık bir konuma sahip olacaktır. Cassirer'e göre aydınlanmacı akıl bilgiye ulaşma ve form kazandırma gücü olarak apriori içeriklere sahip aşkın bir alana meyleden içeriminden soyutlanır. Aklın fonksiyonu, gerçekliğe dair her şeyi analitik yöntem gereğince en ufak parçasına kadar çözmek ve daha sonra tayin ettiği kurallarla konstrüktif bir işleme tabi tutmaktır.[77] Aklın mevcut işlevinin insanda köken itibarıyla var olmasına yönelik modern varsayım, doğanın içinde serpilip gelişen,

[74] Löwy - Sayre, *İsyan ve Melankoli*, 86.
[75] Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 11–12.
[76] Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Temeli ve Kökenleri*, çev. Elif Yıldırım (İstanbul: Oda Yayınları, 2018), 9–10.
[77] Cassirer, "*Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi*", 42.

düşünmeden önce duyumsayan ve hisseden insan tipiyle yer değiştirerek bir manada romantik tınıların Rousseau düşüncesindeki bağını gösterebilmektedir.

Aydınlanmacı akla biçilen mutlaklığın bir başka eleştirmeni olarak, İtalyan düşünür Giambattista Vico, Alman romantiklerinin eleştirilerini öncelemesiyle Rousseau'nun yanında zikredilmesi gereken bir diğer düşünürdür.[78] Vico, zamanın düşünürlerini fizik alanındaki büyük ilerlemenin etkisiyle fizik kanunlarının doğaya uygulandığı gibi insanın tinsel boyutunu oluşturan şiir, tarih ve dil gibi alanları incelemenin de ilkelerini belirleyebileceğine yönelik kabulleri nedeniyle eleştirir.[79] *Çağımızın Araştırma Teknikleri Üzerine* isimli eserinde Vico, modern felsefenin kurucularından Bacon'un düşüncelerini bilimsel gelişmeleri insanın yaşam deneyimini külli bir şekilde kuşatacak bir yöntem olarak sunması nedeniyle ele alır. Vico, kusursuzluğu talep eden ve gücün doğasının düşünceye egemenlik kuracağı akıbetini ortaya koyan Bacon düşüncesinin aksine bilginin kendisine mutlaklık atfedilerek sınırlı varlıklar olarak sınırsızı talep etmenin modern insan için bir çıkmaz olduğu dile getirir.[80] Nitekim Bacon, insan aklının yasalı evren karşısında tecrübenin kendisinden hareket ederek bilgi edinme neticesinde bu bilginin mutlaklığına olgudan hareketle kesinlik kazandırmayı hedefler. Bacon, bilgi ile güç arasında kurduğu denklik ile teori ile pratiği bilimsel yöntemin güdümünde varlık alanının tamamına fayda ve araçsallık mantığında uygulamayı ileri sürmüştür.[81] Vico, çağının eğitim biçimini ele alırken doğa bilimlerinin bu meyanda etiği gölgelediğine işaret eder. Büyük bir yanılgı olarak ifade ettiği bu tutumun sebebi, insanın yönelimlerini, arzularını görmezden gelen, iyinin ve kötünün insani ölçekteki varlığını örterek toplumsal olanı bilimsel hakikat iddialarıyla fiziki olgularmışçasına katılaştırarak ele alan bilimin kapsayıcı bir değer sistemi olarak iş görmesidir. Soyutlayıcı akıl yürütmenin insanın varlık konumunu belirlemekten aciz kalacağını ifade eden Vico, bilimin öngördüğü aklın indirgemeci nedensel bir mantığa sahip olmasıyla olasılıklarla dolu olan yaşamı içeriksizleştirmeye yöneldiğini ileri sürer. Buna mukabil yapılması gerekilen şey tikel varlık alanındaki devimsel işleyişi tümel hakikatin bakışından alımlamayı bırakarak tam

[78] Peter Watson, *Fikirler Tarihi*, *Ateşten Freud'a*, çev. Kemal Atakay vd. (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2023), 863.
[79] Frederick C. Copleston, *Felsefe Tarihi*, *Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea yayıncılık, 1989), 227–228.
[80] Giambattista Vico, *Çağımızın Araştırma Yöntemleri Üzerine*, çev. Talip Kabadayı (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017), 11.
[81] Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 124–125.

aksi yönde tikel varlık alanındaki insani eylemlerin çeşitliliğini hesaba katarak var olana yönelmek bilgece bir bakış sunması sebebiyle öncelenmelidir. İnsanın eylemlerinin öngörülemez ve hesaplanamaz boyutunu bilimin evrensel gözüne tabi kılmak, tabiri caizse olması gerekenin mevcut olana dayatılmasına neden olur.[82]

Yukarıda zikrettiğimiz düşünceler ışığında aydınlanmanın kalkış noktasına yerleştirilen aklı tekrar vurgularsak "Tüm düşünen özneler, tüm uluslar, tüm çağlar tüm kültürler için bir ve aynıdır."[83] Aklın bu içeriklendirilmesiyle birlikte tiranlaştırıldığından bahseden Safranski tiranlaştırmanın iki biçiminin olduğunu ifade eder. Tarih üstü bir akıl referans kabul edildiğinde tarihin anlamı yitirilerek zamansal ve mekânsal düzlemde her eylem biçimi kendi merkezindeki varlık pozisyonunu berkiterek geçmişi tamamlanmış ve geçip gitmiş olarak değerlendirecektir; ikinci olarak akıl bir insan portresi inşa etmeye kalktığında ve bu portrenin tüm unsurlarına tam anlamıyla nüfuz ettiğini iddia ettiğinde tiranlığı açığa çıkmak durumunda kalacaktır.[84] Romantik muhalefeti anlamak bakımından Safranski'nin tespiti önemli ölçüde yol göstericidir. Nitekim on yedinci ve on sekizinci yüzyıl ile birlikte doğanın bir tedarik ve hakimiyet nesnesi olarak görülmeye başlanması, bilimsel gelişmelerin akabinde aklın tahkim edici bir güç olarak kabulü ile birlikte romantik pozisyonun konumu açıklık kazanmıştır. Yeni açılan güzergahların dünyayı keşfetmenin sınırlarını genişletmesi, saat mekanizmasının icadının aynı anda hareket eden ve bir bakıma zamanı avucunda tutan bir insan portresi sunmasını eş ritimle mekanize edilmiş bir dünyanın doğuşuyla irtibatlandıran romantiklerin kaygısı, bilimin pragmatist işleyişiyle güç kazanan aklın merkeziyetine feda edilen duygu, şiirsellik ve imgelemin atıl kılınmasına dairdir.[85] Örneğin Alman romantik geleneğinin önemli şahsiyetlerinden Hölderlin *Hyperion* isimli eserinde düşlemeyi tanrısallıkla ilişkilendirirken düşünmeyi, varlığı akamete uğratan, insanı ise bir dilenci olmakla eşdeğer konuma sürükleyen bir yeti olarak ifade eder.[86] Modern felsefi refleksiyonun Kartezyen felsefenin düalist sınırlarına yaslanan ve daha sonra Newtoncu analiz

[82] Vico, *Çağımızın Araştırma Yöntemleri Üzerine*, 40–41.
[83] Cassirer, "*Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi*", 39.
[84] Safranski, *Romantik*, 34.
[85] Wulf, *Muhteşem İsyankarlar*, 30–31.
[86] Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, çev. Melâhat Togar (İstanbul: Adam Yayınları, 1987), 18.

metoduna sıkı sıkıya bağlılığı karşısında Hölderlin, romantik tinin neliğini özlü bir biçimde ifade eder.

Aklın edimselleşmesi olarak düşünmeye biçilen bu pejoratif anlamın modern aydınlanmacı düşüncenin teşkil ettiği mutlak akla yönelik olduğu hatırda tutulmalıdır. Frederick C. Beiser'in de işaret ettiği gibi genç romantiklerin sadece aydınlanmacı materyalist ufkun faydacı mantığının yanında dogmatik bir metafiziğe sıkışmış anlayışına dair eleştirilerine odaklanmak ancak indirgemeci bir bakıştan ibarettir. Nitekim genç romantiklerin aydınlanmacı projeden iki önemli mirası devraldığı söylenebilir: Radikal eleştirellik ve Bildung fikri. Radikal eleştirel tutumun nihilistik bir şüpheciliğe sürüklemesi toplumun politik, ahlaki ve estetik ilkelerinin akli zeminini sarsar. Yıkılmaya yüz tutan zemin Romantik estetizasyon ile inşa edilir. Estetik, romantiklerin aydınlanma ile ilişkilerinin anlaşılacağı bağlantıyı sunar.[87] Aydınlanma üzerinden alınan radikal eleştirellik, romantiklerle birlikte felsefe, bilim ve sanat gibi birçok alana uygulanmıştır. Romantikler bu bağlamda aklın kendisinin de sorguya açılmasına dair girişimleriyle anti-temelci bir anlayışı ikame etmişlerdir. Zira sorgulamanın nihayetsizliği şüphenin kapısına dayanır. Bu anlamda kişinin şahsi kanaatlerinden öteye gitmeyecek yargılar açığa çıkar.[88] Nitekim Jurgen Habermas, Foucault'nun arkeolojisinde açığa çıkardığı bağlamı göstermek sadedinde modernliği, çeperlerinin farkındalığına sahip olan ve bu sınırlılığa rağmen metafiziksel yıkıntılar arasından kendisine güç devşirme talebinde olan öznenin aporitik sancılarına gebe olarak tanımlar. Kant'ın bilginin transandantal koşullarını öznenin algısından inşa ettiği epistemolojisiyle çağdaş dünyada antroposantrik bir bilme edimine evrilen bu aporitik sancı, Foucault'nun kavramsallaştırdığı üzere disipliner iktidarın güç talebiyle dindirilmek istenir. Bu manada Foucault'nun alımlamasıyla modern düşüncenin mahiyeti, Kant'a yaslanan sübjektivite metafiziğinde açığa çıkan kendilik bilincidir.[89]

Kant ile birlikte daha sonraki süreçte oluşacak Alman idealist geleneğinin izlerini taşımasının yanında Erken Alman romantiklerinin modern felsefenin tümdengelimsel

[87] Beiser, *The Romantice Imperative*, 47–48.
[88] Beiser, *The Romantice Imperative*, 50–52.
[89] Jürgen Habermas, "Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucalt'nun Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" Metni Hakkında Konferansı Üzerine", çev. Eda Özgül – Özlem Oğuzhan, *Aydınlanma Özel Sayısı*, ed. Ali Akay – Besim Dellaloğlu (Ankara: Bağlam Yayınları, 2000), 83.

metotla hakikati eksiksiz bir biçimde temellük edebilecek birey anlayışına karşı duruşlarını idealist geleneğe de yönelttiğini söylemek mümkündür. İlk ilkelere dayalı bir felsefe sistemi, kendi dışında kalanı kuran bir temelden hareket etmekle aşkın bir alan olarak zemin teşkil ettiği hakikatin dışında konumlanır. Bu manada romantikler için Fichte, felsefesinden her ne kadar etkilenseler de idealist çizgisi sebebiyle eleştirilerin odağını oluşturur. Fichte'nin ünlü *Bilim Öğretisi* (Wissenschaftlehre) adlı eserindeki temel tez, Ben'in kendisini mutlak olarak ortaya koymasıdır. Ben'in bu özelliğinden dolayı onun sistemi öznel idealizm olarak değerlendirilir. Ben hem kendi kendisinin sebebidir hem de kendisiyle diğer varlıklar arasındaki farkı ortaya çıkaran bir ilkedir.[90] Fichte'nin felsefi projesinin temeli olan ben odağı sebebiyle Safranski, Fichte'yi "Canlı Ben'in Havarisi"[91]olarak isimlendirir. Kant'ın numenal kavramıyla dış dünyanın fenomenal düzlemin ötesinde özneye kapalı olan alanı, Fichte'nin Ben'inin dünyanın tecrübesinin esası olması fikriyle aşılmak istenmiştir. Hareket merkezi olan Ben, harici olan ne varsa şekillendiren ve meydana getiren olmasıyla Ben-olmayanı bir karşıtı olarak yerleştirir. Kant'ın kendinde şeyin erişilemezliği ve bilinemezliği fikriyle birlikte fenomenal dünyanın inşasının merkezi olan öznesinin aksine Fichte'nin Ben'i dış dünyayı bilgimizin doğrultusunda düşüncemizde ne ise o olmasıyla yaratması anlamında dolaysızlığıyla ayrıcalık kazanır ve bilinebilirliği içerimler.[92] Ancak Ben'in Ben-olmayan tarafından sınırlamaya ve belirlenime tabi tutulması, Fichte'nin bilim öğretisinde kökten bir ayrıma gitmesine sebep olmuştur. Bu ayrım gereğince bilim öğretisinin teorik kısmına göre Ben-olmayan'ın epistemik bağlamda sınırlayıcı ve belirleyici gücü muhafaza edilirken, pratik kısmına göre Ben, Ben-olmayan'ı belirleyici güce sahiptir. Bu doğrultuda Fichte teori ve pratik ilişkisini pratik lehine çözümlemeye çalışırken nesneden kavrama doğru akışı kavramdan nesneye yönelmiş bir biçime dönüştürerek Ben'i etkin kılar. Böylelikle bilgiyi önceleyenin eylem olduğu fikri merkeziyet kazanır. Bu merkeziyetin yanında Fichte için Ben'in bir öz-belirlenime sahip olması, Ben Ben-olmayan diyalektiğinin karşılıklı belirleniminden doğan çelişki sebebiyle, aynı zamanda Ben'in bir töz olması fikriyle berkitilerek Ben-olmayan'ın ancak bir ilinek olabileceği neticesini açığa çıkarır.[93]

[90] Arslan Topakkaya, "Alman İdealizmi'nde Akıl", *Felsefe Dünyası* 53 (2011).
[91] Safranski, *Romantik*, 74.
[92] Wulf, *Muhteşem İsyankarlar*, 74–75.
[93] Arslan Topakkaya, *Fichte* (Ankara: Say Yayınları), 58–59.

Toparlamak gerekirse Fichte için Ben'in yapısı ve Ben'in Ben-Olmayan'ı ortaya koyma yeterliliği, ilk ilkeye ilişkin kesinlik ve mutlaklığın çerçevesinde bir bilgi sistemini yaratmıştır. Mutlak Ben, bağımsız olmakla kendisinden çıkarılan şeylere tabi değildir. Bu manada bilginin tüm kapsamını parçaların analizi yoluyla anlayabilmek mümkündür. Fichte'nin temelciliğine muhalif bir biçimde Schlegel, gerçekliğin akışını ve tarihin oluş düzlemini göz önüne almak gerekliliğiyle ilk ilke mantığına karşı çıkar. Dahil olunan ve ortaya doğru bir harekete işaret eden Schlegel, felsefenin daima ortadan başladığına dikkat çeker.[94] "Her yerde mutlak olanı arıyor ve her zaman yalnızca nesneleri buluyoruz."[95]diyen Novalis gibi Schlegel'in ilk ilkelerden yola çıkmanın felsefi bir imkana açılan kapı olarak görmemesinin sebebi ve tarihsel olana yaptığı vurgu, dolayımsal bir varlık olan insanın herhangi bir faaliyetinin var olan koşullar ile bağlaşık bir şekilde ilerlemesi, düşüncenin kendisini de kapsar bir biçimde temelin kendisini bilmenin salt konusu ve başlangıç noktası olmaktan uzaklaştırması ile ilişkilidir. Millán-Zaibert'in de söylediği gibi idealistler için varlığın düşüncede yekpare kavranmasının aksine Novalis ve Schlegel, varlığı düşüncenin kuşatabileceği saf bir açıklık olarak değil bütünlüklü kavramanın kapalı ve eksiksiz sisteminden, açık, olumsal şiirsel bir felsefenin imkanıyla değerlendirirler.[96] Mutlak başlangıç veya ilke arayışına dayanan temelci mantığın aksine Dalia Nassar'ın vurguladığı üzere Novalis'in Fichte eleştirisinde varlık, dolayımsallık ve ilişkisellikle ele alınır. Bir başka ifadeyle Novalis için dolayımlamanın dışında bir gerçekliğin var olmadığı ve varlığın mutlak ilişkisellik olduğu söylenebilir.[97] "Tamlığa ve mükemmelliğe yönelik mutlak bir talep, kusurlu ve eksik olana karşı yıkıcı ve zararlı hale geldiği anda hastalıklı bir hâl alır."[98]der Novalis. Bu manada felsefe daimî, sonsuz bir etkinlik olarak görülür.

Fichte'nin felsefesinin eleştiri odağı olmasıyla birlikte romantiklere etkilerini de dile getirmek yerinde olacaktır. Fichte'nin eylem merkezli Ben'i romantikler için zengin bir

---

[94] Elizabeth Millán-Zaibert, "Introduction: 'What Is Early German Romanticism?'", *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism* (New York: State University of New York Press, 2008), 8-9.
[95] Novalis, "Çiçek Tozları", çev. Gürsel Aytaç, *Novalis'ten Aforizmalar*, ed. Gürsel Aytaç (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 9.
[96] Elizabeth Millán-Zaibert, "Borderline Philosophy? Incompleteness, Incomprehension, and the Romantic Transformation of Philosophy", *Romantik / Romanticism*, ed. Jürgen Stolzenberg vd. (De Gruyter, 2009).
[97] Dalia Nassar, *The Romantic Absolute*, *Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795-1804* (United States of America: The University of Chicago Press, 2014), 29–30.
[98] Novalis, *Notes for a Romantic Encyclopaedia*, *Das Allgemeine Brouillon*, çev. David W. Wood (United States of America: State University of New York Press, 2007), 116.

düşünce kaynağı oluşturmuştur. Fichte, insanın sürekli bir eylem halinde olduğunu ve sürekli bir üretim ve yaratma halinde olması gerektiğini ileri sürer. Yaratmayan bir kişi onun için ölü bir insandan farksızdır.[99] Fichte'nin kavramlarla bezenen soyut felsefesi, yukarıda da serimlendiği üzere, Varlığın Ben'in bilincine irca edilmesi olarak nitelenebilir. Ben-Olmayan, Ben'in kendisini farklılaştırdığı kendi içindeki bir tasarıma tekabül eder. Ancak romantikler için insanın deruni dünyasındaki yaratıcılığının filizlenmesine ilham olan da Fichte'nin zikredilen Ben vurgusudur. Fichte'nin Ben'i yaratıcı ve aktif kılması, imgelem gücünü üstün bir fakülte olarak teyit etmesiyle de ilişkilidir. Richarda Huch'un veciz ifadeleriyle Fichte için Ben "Kaostan ışık çıkaran, göğü yerden ayıran, yıldızların hareketini düzenleyen ve kendi koyduğu ahlakî yasaya göre zekânın eylemlerini düzenleyen Tanrı'dır."[100] Örneğin Novalis'in Fichte'ye yönelttiği özdeşlik eleştirisinde Ben ile Ben-olmayan arasındaki boşluğun esasen öznenin şiirsel yaratımına sahne olduğunu ifade eden Mitchell, Fichte için benliğin durmadan kendini kendinden ayıran, konumlanan etkinliğine atıf yapar. Bu manada Novalis'in özdeşlik eleştirisi çerçevesinde benlik kendi temsillerini yapan ve kendini temsil yoluyla tanıyan bir etkinlikse, bu ancak yaratıcı ve şiirsel bir eylem olmaktan başka bir anlamı ifade etmez. Benliğin kendini temsilde tanıması, özdeşlik eleştirisi çerçevesinde bir tekabüliyetin imkansızlığı sebebiyle, temsilin doğruluğu ve yanlışlığı yerine benliğin yaratıcı edimini açığa çıkar.[101]

Temelcilik karşıtlığı ile birlikte Mutlak'a dair herhangi bir kavrama etkinliğinin sınırlı kalması Novalis, Schlegel ve Hölderlin gibi isimlerin realist bir perspektife sahip olduklarıyla da ilişkilendirilebilir. Bu doğrultuda Frank'ın ifade ettiği üzere Erken romantiklerin realist anlayışı, varlığın bilinç ile tekabüliyetinin aksine varlığın bilinçten bağımsız bir gerçekliğe sahip olmasıyla karakterize edilebilir. Bunun sonucu ise bilincin gerçekliği külli bir şekilde kuşatamamasıdır.[102] Spekülatif felsefe olarak idealist düşünce akla duyulabilecek muhkem bir güven duygusuna yaslanarak olguyu önceleyen kuşatılamaz olan aklı, evreni alımlama ve anlamanın tinsel boyutlarına dolaysız bir

[99] Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 113.
[100] Richarda Huch, *Alman Romantizmi*, çev. Gürsel Aytaç. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005), 110–112.
[101] Andrew J. Mitchell, "Fichte's Subject and Its Romantic Transformations", *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*, ed. Elizabeth Millán Brusslan (United States of America: Palgrave Macmillan, 2020), 146–149.
[102] Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, çev. Elizabeth Millán-Zaibert (State University of New York Press), 28.

erişme imkânı olarak kabul eden bir geleneği ifade etmekle açıklık kazanmaktadır.[103] Romantiklerin idealist felsefenin bu mantığından ayrıldığını ifade eden Manfred Frank, Schelling'in ideal ve reel olan ilişkisinde Fichte'den ayrılarak reel olana vurgusunun, Hölderlin'in Varlık kavrayışına yön verdiğine işaret eder. Varlığın bu minvalde bilinci öncelemesiyle bilincin varlığı kuşatmasının imkânı yiter. İdealist düşüncenin mutlak bilmesi romantik anlamda bilme eyleminin sınırlılığına dönüşür.[104] Özne ve nesne arasındaki ilişki Varlık tarafından bir dışavurum olarak gerçekleşir. Hölderlin'e göre özne ve nesne Varlık'ta koşulsuz bir birlik halindedirler; "Böyle bir koşulsuz varlıktan ancak zihinsel sezgide söz edilebilir."[105] Sezgi bu anlamda romantiklerin düşüncesinde kuşatılamaz bir alana yayılır. Entelektüel sezgi yoluyla kavranabilecek Varlık, Novalis düşüncesinde de kendine yer bulur. Kant, diskursif düşüncenin parçalara yönelmesini, organizmaların ayırt edici birliğini ve yapısını kavrayamadığını ifade eder. Bu bağlamda entelektüel sezgi ise bütünle başlaması sebebiyle genel bir soyutlamaya yaslanmadığı için öncelenir. Entelektüel sezgi bütünü bir bütün olarak kavradığı için, parçaların her birinin canlı bir süreç içerisinde hem neden hem sonuç olduğu bir nedenselliği kavrayabilir.[106]

Aydınlanma üzerinden devralınan ikinci miras olarak Bildung ise Alman romantikleri için insanlığın eğitilmesi noktasındaki nihai hedefi ve arzuyu imlemektedir. Özellikle sosyal ve politik anlamıyla temyiz edilebilecek Bildung, coşkuyla karşılanan Fransız Devrimi'nin ardından Napolyon'un diktatöryen ve totaliter politikaları, çağın materyalist eğiliminin ahlaki ve dinî değerleri kenara itmesi neticesinde romantikler tarafından ele alınır. Bu manada romantiklerin teklifi, toplumun ahlaki kurallar ile eğitilmesi ve bu eğitim neticesinde insanlara yol gösterilmesidir.[107] Yukarıda belirtildiği gibi romantizmin Bildung vurgusunun estetikle bağlantılı bir şekilde ele alındığını zihinde tutarak bunun duyguya yönelik apaçık bir çağrı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Friedrich Schiller aklın yasa tayin edici rolüyle kıymetinin takdir edilmesi gerektiğini ve yasanın ışığında eylemin duygu ve irade ile mükemmelen anlamına kavuşacağını ifade eder. Fenomenler arasında varlığını deneyimleyen insanı harekete geçiren güç akıl değil; kalbin

[103] Copleston, *Alman idealizmi*, 11–12.
[104] Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, 56.
[105] Friedrich Hölderlin, "Yargı ve Varlık", çev. Mehmet Barış Albayrak, *Şiir ve Tragedya Kuramı*, ed. Kaan Özkan (İstanbul: Notos Kitap, 2012), 28–29.
[106] Nassar, *The Romantic Absolute*, 62.
[107] Beiser, *The Romantice Imperative*, 88–89.

dolayımında gezinen duygudur. Böylelikle Schiller'e göre "Zihnin tüm aydınlanmasının yalnızca karaktere aktığı sürece saygıyı hak etmesi yeterli değildir; aydınlanma tabiri caizse karakterden de başlar, çünkü akla giden yol kalpten açılmalıdır."[108] Kalbin dolaylarında dünyayı deneyimleyen insan bir bakıma mantıksal çerçevenin ardını görebilecek perspektifiyle anlamın formal boyutunu aşar. Novalis de bizatihi aydınlanmanın duygunun merkezindeki bir disiplin olduğunu ifade ederken Schiller'in söylemiyle ortaklık taşır.[109]

Modern aklın ötesine geçerek akıl dışı olarak nitelenmiş olan duygunun, imgelemin başat unsurlar olarak görülmesiyle dünyanın romantik kılınmasından bahseden Novalis bir anlamda niceliğin hakimiyetindeki varlığı niteliksel bir çehreye büründürmeyi teklif eder.[110] Bu doğrultuda romantik bakış, yaşamı şiirsel duraklarla çevrili yaratımsal bir alem olarak takdim eder.

2.1.2. Yaşamın ve Düşüncenin Şiirselleştirilmesi

Aklın yıkıcılığına ve parçalayıcılığına karşın sanatın üretkenliğini ve yaratıcılığını merkeze koyan romantiklere göre sanat, imgelem aracılığıyla dünyayı yaratmaktır. Böylelikle romantik tavır, sanatın yaratımında özbilinç düzeyini yeniden tasarlayarak saf bir bütünlüğü talep eder.[111] Bu bütünlük yaşamın her sahasının sanatla ortaklığını arzular. Bu arzuyu açık bir biçimde zikreden Novalis, felsefe ve terbiyeyi sanata mündemiç iki alan olarak açımlar. Felsefe, müşterek düşünceleri bir araya getirmek ve bir araya getirilen bilgi alanından seçimler yaparak sanatsal bir şekilde doğasını gösterir. Bu manada felsefeci, bir sanatçı edasıyla düşünme yetisinin etkin bir biçimde kullanılmasıyla ideler üretmek ve zihnin apriori içeriklerini akledilir bir alemde ortaya koymakla anlamını kazanır. Terbiye ise sanatın apriori koşullarına uygun bir biçimde eylemlerimizi ele almak

[108] Friedrich Schiller, "Aklın Sınırları Üzerine", çev. Mehmet Barış Albayrak, 2. Basım, *Aydınlanma Nedir? Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland* (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 83–86.
[109] Novalis, *Fragmanlar*, çev. Battal İnandı (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 54.
[110] Novalis, *Fragmanlar*, 22.
[111] Beiser, *The Romantice Imperative*, 53–54.

ve bütünlüklü yüce bir anlam alanına yerleştirmektir; böylelikle yaşamın kendisi sanatsal bir kompozisyon olarak bütünlük kazanmaktadır.[112]

Estetiğe bu denli merkeziyet atfetmek, Kant'ın felsefesine dayanan arka planı ile daha açık bir biçimde kavranabilecektir. Kant'ın felsefesinde dünyaya dair bilginin, bilen öznenin etkinliğinin bir sonucu olması ve öznenin adeta dünyayı kaostan kozmosa dönüştürme misyonuna sahip olması, romantikler açısından dünyanın estetik bir muvacehede bir sanat eseri olarak alımlanabileceğine dair bir izlek sunmuştur.[113] Bowie, Kant'ın transandantal felsefi projesini "Doğa yasalarının nesnel zorunlulukları, bilginin 'imkân'ının öznel koşullarına bağlıdır."[114]şeklinde kısaca tanımlar. Bu bağlamda romantiklerin sanata açılan Kantçı transandantal güzergahı bu bağlamda öznenin etkin oluşuna ve sanatsallığa vurgusu sebebiyle vazgeçilmezdir. Zira Kant birinci kritiğinde doğayı ele alırken determine edilmiş bir alan olarak ancak kategorilerin ve kavramların işlediğini ifade ederken, ikinci kritiğinde etiğin özgürlükle ilişkisini açımlar. Ancak bu, estetiğin ve sanatın doğanın yasalılığında kendine yer bulmasına dair şüphelerin de doğmasına sebep olur. Nitekim zorunluluğun hâkim olduğu doğa, mekanik işleyişiyle kendisinde herhangi bir değerin var olmadığı nihilistik bir ufkun modern sonrası dünyayı etkilediği çizgiyi sunacaktır. Telosunu yitirmiş doğa problematiğinden sıyrılmak, daha açık bir ifadeyle teleolojiyi feda etmemek için Kant üçüncü kritiğinde teleolojiyi doğa ve sanat bağlantısında inceler. Bu bağlamda Kant üçüncü kritiğinde doğaya yönelik bütünlüklü tasavvur ile insanın salt kognitif tepkilerinden müteşekkil olmayan sanatsal bir alan açmıştır. İnsan-doğa birliği olarak üçüncü kritik, yargı gücünün bütünsel kavrayışı ile sanattan alınan hazzı denkleştirerek estetiğin her bir insanda nesnel bir düzleme sahip olduğu iddiasıyla açıklık kazanır.[115] Schiller, Kant'ın hakkını teslim ederek pratik alanın varlığı gereğince ahlakın özgürleşiminden insanın estetiğe açılan yüzüne doğru ışık tutar. Aklın duyguyu ele alırken analitik bir yöntem izlemesi doğanın güzelliğine kavramsal darbeler indirerek duygunun tabiattaki özgürlük ruhunu yok eder. Schiller'e göre güzellik kendisini sırrın örtüsünde gizler ve güzelliği oluşturan bağlara

[112] Novalis, "Aforizmalar ve Fragmanlar 1798-1800", çev. Gürsel Aytaç, *Novalis'ten Aforizmalar*, ed. Gürsel Aytaç (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 94.
[113] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 26–27.
[114] Andrew Bowie, *Alman Felsefesine Giriş*, çev. Bilhan Gözcü (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 19.
[115] Bowie, *Alman Felsefesine Giriş*, 27–30.

analitik açıklamalar ile yönelmek güzelliğin mevcudiyetini ortadan kaldırır.[116] Schiller için sabitelik ve biçimcilik yaşamı donduran, katılaştıran etkileriyle sanatın çokluğa açılan kapısını örter. İnsanın kendi içine sıkışması ve gizil dünyasının yaşam alanına taşmaması, estetiğin dirimsel gücünün açığa çıkmaması ile ilişkilidir. Sanatın sınırlarından kurtulmasıyla çokluk ve çeşitlilik yegâne varoluş tezahürü olarak varlığa açılır.[117] Sanatı özgürlüğün evladı olarak ifade eden Schiller, kendi çağının faydacı mantığı gereği ihtiyaca indirgenmiş insanlığın kendi ruhunu maddesel olandan çekip çıkarması için ruhun sütununda yükselen sanatın genişliğine teslim olması gerektiğini ifade eder. Çağının yaygın eğilimi üzere sanatın fayda ölçeğinde kıymetinin bulunmamasının yanında bilginin artmasıyla sınırları da küçülmektedir.[118]

Schiller'in sanatı alımlayış biçimine göre sanatçı zamanının ruhuna göre sanatı için malzemeler toplarken şekillendirici gücünü mutlak, mükemmel ve değişmez olan tanrının doğasından kendi varlığına doldurur. İmgelem gücü ve tanrısal mutlaklığın şekillendirici itkisiyle ideal olanı yaratma gayretinde olan sanatçı, deruni dünyasının el değmemiş uğraklarından sanatsal ruhu üfler. Sanat bu manada sanatçı için hem aşkın hem aşkınsal bir varlık deneyimidir.[119] Arthur Lovejoy, Schiller'in sanat anlayışının Platon'un Tanrı anlayışıyla ilişkilendirilebileceğini ifade eder. Platon'un kusursuzluğuyla kendisini içerimleyen mükemmellik ile mükemmelliğin değişmezliğinin örnekliğinde zamanın içerisinde nihayetsiz bir yaratıcı gücü insanın varlığında müşterek bir yer edinmiş ilahi etki olarak ele alabilirken, varlık alanında duyu deneyiminin oluş zemini ile rasyonalitenin varlık zemini arasında insan, devingen bir zıtlığa meyleder. Kant'ın kavramları ile ifade edilecek olursa fenomenal alan ile numenal alan, görüngüler ile kendinde-şey ikiliğinde sanat, Schiller'in gözünden bir birlik olarak yaratıcı etkinliğe yükselir.[120]

Teorik akıl ile pratik akıl arasında bir kopula olarak yargı gücünün sanat ve güzel idesiyle ilişkisi, romantik özlem ile anlam kazandığında biteviye bir arayışın geçmişin anlarından şimdide bir yaratma eylemiyle ve özellikle de zaman ve mekânı şiirsel imgelerle

[116] Friedrich Schiller, *Estetik Üzerine*, çev. Melahat Özgü (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 14.
[117] Lovejoy, *Büyük Varlık Zinciri*, 432.
[118] Schiller, *Estetik Üzerine*, 15–16.
[119] Schiller, *Estetik Üzerine*, 37–38.
[120] Lovejoy, *Büyük Varlık Zinciri*, 430.

tekrardan inşa etmekle temyiz edilebilir.[121] Yukarıda da ifade edildiği gibi aklın şüpheciliğe sürükleyen ve aynı zamanda sınırlayıcı işlevi sanatın nihayetsizliği ile yer değiştirerek hem bir bütünlüğe iştiyak hem de belirlenmeye karşı yaratıcı bir özgürlük fikrini güçlendirmiştir. Zira romantik sanat, Mutlak'ın dinî bir kavrayış ve kuşatıcı bir temsilinin aksine dolayımsal çerçevede temsil edilemezliğiyle hakikate işaret edebilme imkanını sağlar.[122] Sanatın dolayımsal bir temsili ifade etmesi aynı zamanda sanatçının ebedi, canlı bir davete muhatap olduğunu ima eder. Bütünlüğe ancak bir arzu besleyen sanatsal faaliyet içerisindeki sanatçıyı Schlegel şu sözleri ile takdim eder:

> "Merkezini kendi içinde taşıyan kişi sanatçıdır. Buna sahip olmayan kişi kendisine kendisinin dışında bir rehber ve aracı seçmek zorundadır; elbette ebediyen değil, fakat sadece başlamak için. Zira canlı bir merkez olmadan, insan var olamaz; henüz kendi merkezine sahip değilse, onu yalnızca bir insanın içinde bulabilir ve bir tek merkezi olan insan onunkisini kendisine çekebilir."[123]

Romantikler için sanat ve yaratım denildiğinde ise vazgeçilmez enstrüman şiirin kendisinden başkası değildir. Zira Antik Yunan'da şiirin nasıl alımlandığını görmek adına *Poietike* kavramının etimolojisine bakıldığında *Poiein* mastarından türeyen *Poieô* fiilinin üretmek, imal etmek, meydana getirmek, yaratmak, şiir ve söz dizmek anlamlarına geldiğini görürüz.[124] Tam bir düşünsel uzlaşının olmamasının yanında Hegel, Schelling ve Hölderlin'in ortak kaleminden çıktığı düşünülen *Alman İdealizminin En Eski Dizge Programı* romantikler için sanatın ve özellikle şiirin konumunun ne olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu metinde en yüce İdea olarak güzelliğin kendisine vurgu yapılır. Aklın nihai ve en yüce edimi kapsayıcı çerçevede estetizasyon ile dünyanın parçalıktan bütüne seyretmesidir. Bu anlamda filozof, bir şair edasıyla dünyayı estetize etmelidir. Bu manada düşüncenin nüfuz ettiği mahaller estetiğin nüfuzuyla canlılığına kavuşabilir.[125] Nitekim Novalis için de şiir, hakikatin temelinde var olan saf gerçeğin kendisidir. Felsefenin şiirle karışımı olarak transandantal şiirden bahseden Novalis, anlamın kavranmasında bilim adamının mevcut dünyayla kurduğu ilişkinin şairin kendisi

---

[121] Löwy - Sayre, *İsyan ve Melankoli*, 41.
[122] Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, 207.
[123] Friedrich Schlegel, "İdealar", çev. Sevgican Teyseyyre Toy, *Edebî Mutlak: Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı*, mlf. Philippe Lacoue-Labarthe – Jean-Luc Nancy (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 252.
[124] Francis E. Peters, *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 307–308.
[125] "Alman İdealizminin En Eski Dizge Programı", çev. Sevgican Toy Teysseyre, *Edebî Mutlak: Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı*, mlf. Philippe Lacoue-Labarthe – Jean-Luc Nancy (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 68.

tarafından halihazırda daha yüksek bir kavrama gücüyle aşıldığını ifade eder.[126] Novalis'in mistisizm ile yakınlığına işaret ettiği şiir bu anlamda sonsuzluğa gönderme yapar:

> "Şiir anlayışının mistisizm anlayışıyla çokça ortak yönleri vardır. O kendine özgü, kişisel, bilinmeyen, gizemli, kendisini fazla açığa vuran, gerekli-tesadüfi anlayıştır. İfade edilemeyeni ifade eder. (...) Şair esas anlamda özneyi-nesneyi düşünür- Ruhu ve dünyayı düşünür. İyi bir şiirin bitimsizliği bu yüzdendir, sonsuzluk. Bizatihi felsefenin, bir etkinlik olarak sürebilmesi ve bir diğer anlamda felsefe olarak kalabilmesi için şiire başvurmak romantik dünyanın kavrayışıdır."[127]

Novalis, şiir ile düşüncenin birbirleriyle denkliğine işaret ederken şiirin zenginleştirici, çoğaltıcı ve ilişkileri bağlayıcı gücünün düşüncenin tasarlayıcı, aktif gücünden farklı olmadığını söyler. Zira onun deyimiyle:

> "Şiir sanatı muhtemelen sadece- organlarımızın istençli, etkin ve üretici bir biçimde kullanılmasıdır. ve belki düşüncenin kendisi de o kadar farklı bir şey değildir- ve öyleyse düşünme ve şiir yazma aynı şeydir. Çünkü düşünmede bilinç izlenimlerinin zenginliğini yeni bir tür izlenime yönlendirir ve bu oluşana da düşünce diyoruz."[128]

Schlegel ve Novalis'in şiir ve felsefeyi yakınlaştırma çağrısı alışılmadık edebi formları kullanmaları, felsefenin hakikat arayışıyla ilişkilendirildiği sonsuz bir faaliyet anlayışını imler. İdealist geleneğin bilim olarak felsefe kavrayışının aksine felsefenin sınırlarını duygu ve şiire açan romantik dünya, bunu gerçekliği ya da hakikati göz ardı ettiği için değil, her ikisinin de doğası üzerine ciddi bir düşünmenin sonucu olarak gerçekleştirmiştir.[129]

Şiir ile irtibatlı bir biçimde ele alınabilecek ironi de bir temsil biçimi olarak şiire aittir. Ancak aynı zamanda felsefeye de aittir, felsefenin Mutlak'ı temsil edememesinin bir sonucudur. Hiçbir şeyin tamamlanmamış olmasıyla ironi, insan deneyimine içkin olan bu tamamlanmamışlığı tezahür ettirmek için bir araçtır.[130] Schlegel'in anti-temelci eleştirisinin merkezini oluşturan ironi, tamamlanmaya, mükemmelliğe yaklaşmaya doğru

---

[126] Novalis, *Fragmanlar*, 12.
[127] Millán-Zaibert, "*Borderline Philosophy? Incompleteness, Incomprehension, and the Romantic Transformation of Philosophy*", 132.
[128] Novalis, *Poetika*, çev. Ahmet Sarı – Şahbender Çoraklı (İstanbul: Babil Yayınları, 2003), 56.
[129] Millán-Zaibert, "*Borderline Philosophy? Incompleteness, Incomprehension, and the Romantic Transformation of Philosophy*", 125.
[130] Millán-Zaibert, "*Borderline Philosophy? Incompleteness, Incomprehension, and the Romantic Transformation of Philosophy*", 132.

gerçekleştirilen sonsuz bir gayret, çaba halini imler. Anlamın apaçıklığı ile göreliliği, perspektifliği arasında aporetik bir süreci çağırmasıyla ironi, ardı arkası kesilmeyen bir yaratma etkinliğidir.[131] Schlegel'in vurguladığı üzere ironi, bir öz-yaratım ve imha arasında nihayetsiz devinmedir.[132] Beiser'in ifadesiyle ironinin öz-yaratım ve imha süreci, Schlegel'in öz-kısıtlama olarak nitelendirdiği faaliyetle dengelenir. Ancak bu olumsuz bağlamda dışsal bir biçimlendirme veya bir dayatma değil, kuralların özgür, bağımsız bir şekilde yaratılmasıyla tüketilemezliği gösterir.[133] İroninin tüketilemezliği, bakış açılarını çeşitlendirmeye imkân tanır. İroni sayesinde kişi perspektifsel biçimde eserin kendi içerisinde kısmi, göreli olduğunu onaylar. Felsefenin sonsuz bir şekilde salınmasıyla ironik faaliyet, Fred Rush'un belirttiği üzere Schlegel her ne kadar bu kavramı kullanmamış olsa da perspektivizm olarak dünyayı algılama biçimlerinin şahsi ve çeşitli boyutlarını ima eder. Kişi perspektiflerin varlığını bilmekle ifadenin mutlaklığının aksine olasılıkların varlığını hesaba katar. Ayrıca Schlegel'in yaşam biçimlerinin farklılığıyla temayüz eden halklara işaret etmesi, dünyayı kavramanın olası yollarının çoğalmasını gösterir niteliktedir.[134]

Çeşitliliğe ve farklılığa dikkat çekebilmeye fırsat verebilecek bir diğer enstrüman romantik fragmanın kendisidir. Schlegel'in düşüncesi içerisinde merkezi yer tutan fragmanı Beiser şu şekilde ifade eder:

> "Schlegel'in fragmanlarına bakıldığında onların klasik manada özlü, izole edilmiş ifadeler olmadığını fark edebiliriz. Schlegel'in fragmandan kastettiği şey, düşünceyi un ufak edecek parçalanma etkisinin zorundalığına işaret etmeyen fakat deneme, diyalog, gibi metinler için de geçerli olabilecek sistematik olmayan, parçalı, tamamlanmamış, perspektifsel bir yazma biçimidir."[135]

Bir müzikal eserdeki ahenk ve uyuma benzer bir şekilde fragmanı ele alan Schlegel'e göre, parçaların bütün içerisinde yer almalarıyla birlikte kendi farklılıklarını muhafaza etmesi, parçaların kendi içerisindeki ilişkilere aktif katılmasıyla sağlanır. Böylelikle parça bulunduğu bütünü de etkileyerek statik konumu iptal eder. Dikkat edilmesi gereken esas

---

[131] Beiser, *The Romantice Imperative*, 129.
[132] "Athenaeum'un Fragmanları", çev. Sevgican Toy Teysseyre, *Edebî Mutlak: Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı*, mlf. Philippe Lacoue-Labarthe – Jean-Luc Nancy (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 130.
[133] Beiser, *The Romantice Imperative*, 130.
[134] Fred Rush, "İrony and Romantic Subjectivity", *Philosophical Romanticism*, ed. Nikolas Kompridis (United States of America: Routledge, 2006), 181–182.
[135] Ernst Behler, *German Romantic Literary Theory* (United States of America: Cambridge University Press, 1993), 152.

husus bu bağlamda, bütünün içerisinde, birliğin içerisinde yer almanın farklılaşmamış bir birlik veya hiyerarşik, dışarıdan dayatılan birliklere nispetle değerlendirilmemesi gerektiğidir. Nassar'ın altını çizdiği üzere fragmanın birlik ile bağıntısı, birbirinden farklılaşan parçaların çeşitli gelişim ve ilişkilerinden bağımsız olmayan içkin bir birlik olma ile anlaşılmalıdır.[136] Frank'ın ifadesiyle, bilincin parçalanması olarak fragmanın kendi içindeki çelişkisi kaosa birlik vermesinin yanında, bu birliğin Mutlak'ın sonsuz gücünden tikel varlık alanına yönelmesinde açığa çıkar. Bu bir bütünlük olmanın aksine her parçanın bireysel varlık konumlarının birbiriyle çelişik kaosunu ortaya çıkarır. Bu anlamda birlik fikri sistematik bütünün içerisinde varolmak değil; diğer tekil varlık konumlarıyla sistematik olmayan bir ilişkide kendi içinde bir birliktir. Böylelikle fragmanın bireyin tekilliğine işaret etmesi, en yüksek birlik düşüncesinin çözünmesi ve totalleştirmenin eliminasyonu ile ilgilidir.[137] Dolayısıyla fragmanı temyiz etmeyi sağlayan esas gösterge, kendi içine kapalı bir varlık içindeki bir ilke ya da kavrama yabancı olan bir direnci örnekleyen biçimdir. Belirli bir ilkenin, kendinden yüksek bir kavramın altına girmeyi yadsıyan fragman, birliğe yönelmez. Bu bağlamda fragman, çok yönlü ve bağlamsal işleyişiyle koşulların değişmesi ve ilişkilerin çeşitlenmesiyle oluşmayı nihayetsiz bir biçimde sürdürür.[138]

Bir başka edebi form olan nükte (Witz) de romantikler için ironi ve fragman ile birlikte merkezi bir önemi haizdir. Schlegel yaygın olarak kabul edilen akıl motifini eleştirirken nükteyi (Witz) aklın bir başka türüne ait olduğunu ifade eder: "Genellikle akıl olarak adlandırılan şey yalnızca aklın bir türüdür: zayıf ve yavan bir tür. Açıkça Witz'i meydana getiren ve bakir tarza esneklik ve elektrik veren yoğun ve parıltılı bir akıl daha vardır."[139] İroni, fragman gibi edebi stratejilerin yanında nükte (Witz) romantikler, özellikle Schlegel için Mutlak'ı dolaylı olarak temsil edebilmeyi sağlayacak bir bilme enstrümanı olarak açığa çıkar. Esprinin ve nüktenin aniden, beklenmedik şekilde açığa çıkması, sistemli düşünmenin belirlenmiş, yordanabilir mantığına bir muhalefettir. İfade ettiği noktanın ötesine işaret etmeye imkân sağlayan nükte (Witz), romantiklerin diğer edebi stratejilerinde de mevcut olduğu üzere, tayin edilmiş bağlamlar ve sınırlar dahilinde anlamın merkezî mevcudiyetine dair anlayışı sarsar ve böylelikle anlamın muayyen

[136] Nassar, *The Romantic Absolute*, 133–134.
[137] Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, 211.
[138] Nassar, *The Romantic Absolute*, 132.
[139] "*Athenaeum'un Fragmanları*", 117.

sınırlarını olabildiğince genişletir. Kısaca söylenirse "Belirli bir anın ve durumun parçası olan ifade, nükte (Witz) ile birlikte sonsuz bir gönderim ağının ortasına yerleşir."[140] Şiir, ironi ve fragman gibi nükte (Witz) de bu manada ilişkileri çoğaltan etkisiyle hareketin mesken edindiği yaşamın akış gücünü arttırır.

Düşünceyi ve yaşamı şiirselleştirmek, duyguya, coşkuya bir çağrı olarak aklın tasarlayıcı gücüne tabi olmuş hayata ruhunu ve kıymetini tekrardan kazandırma amacına matuftur. Bu anlamda zikredilen edebi formlar salt estetik kaygının bir ürünü değil, insan tininin çeşitliliğinin, doluluğunun tezahürü olarak yaşamın her bir noktasına yayılmakla bağlantılıdır. Zira tarihin keşfinin gösterdiği üzere aynılığın ve evrenselliğin talep edilmesi, bizi halkların kültürleri, gelenekleri ve dilleriyle karşı karşıya getirir.

2.1.3. Tarihin Keşfi

Romantik ufkun tarihe bakışı da bir modernlik eleştirisiyle başlar diyebiliriz. Zira aydınlanma düşünürlerinin tarihe yönelmelerindeki en önemli maksat olayların ve kişilerin, zamanın ve mekânın içerisinde bir aynılık sergilediği ve nedenselliğe tabi olduklarını kanıtlamaya matuftur.[141] Lougee, romantiklerin tarih felsefesine yaklaşımını ele alırken romantik perspektifin tarihi belirli bir soyutlama mantığından hareketle incelemenin yerine doğrudan kavranıp ele alınması gerekliliği üzerinden şekillendiğini ifade eder. Devinimsel doğasıyla tarih, biteviye bir değişimi ihtiva etmesiyle zamanın ruhunda ilerlemelerin, çöküşlerin, refahın ve zorlukların yaşandığı çeşitli dönemlerin mahallidir.[142]

Antik Yunan düşüncesinde işleyen dikotomik mantığa göre değişmenin karşısında değişmeyen, sabit tümel olanı amaçlayan rasyonel bir faaliyet olan felsefe, teoriyle (theoria) irtibatlandırılırken; gözlem alanındaki değişim ve dönüşümün konusu olan toplumsalın alanı ise tarih (historia) kavramı ile ifade edilerek rastgeleliğin ve oluşun hakimiyetiyle tümel bir anlama sahip olmayan olarak nitelenir. Bu manada Platon ve Aristoteles düşüncelerinde felsefenin esas amacı olarak kabul edilmeyen tarih, Bacon'ın

[140] Ali Han Babuççu, "Erken Alman Romantiklerinde Felsefenin Bir İmkânı Olarak Sanat ve Edebiyat", *2645-8950* 23/2 (2024), 430–431.
[141] Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 49.
[142] Robert W. Lougee, "German Romanticism and Political Thought", *The Review of Politics* 21/4 (1959).

teorinin koşulu olarak gözlemin zorunluluğuna yönelik araştırmalarıyla birlikte teori-gözlem dikotomisi çökerken, teori-tarih (theoria-historia) dikotomisi 19.yüzyıldan itibaren özellikle Alman düşünce geleneğinde sorunsallaştırılarak Alman idealist düşüncesince tarih, düşüncenin kavramsallaştırmasına dahil edilir. Diğer taraftan ise Herder'in tarihin kendi yöntemlerine sahip olduğu ve böylelikle bir doğa biliminden ayrıldığı ifadesiyle iki ana yönelimin doğduğu söylenebilir.[143] Romantik düşüncede ikinci yönelimin ağır basmasında önemli bir yeri olan Herder'in tarih anlayışı bu minvalde insanın toplumsal varlığını anlamak için önemli bir uğraktır. Tarihe bütünlüklü bir şekilde nüfuz edebilmeyi ummak, Herder'e göre perspektifiyle sınırlanmış insan için ancak bir ideal olabilir. Nihayetinde ona göre tarihçinin bütünlüğü talep etmesi ancak dünyanın bir uyum barındırdığı fikriyle anlamlandırılabilir. Nihayetinde uyumun varlığını kabullenmekle birlikte bütünlüğün kendisine kuşatmanın imkansızlığıyla tarihçinin imgelem vasıtasıyla geçmiş ve gelecek arasında hafıza temelli kurduğu ilişki, bir gereklilik olarak tarihin salt bir kaos yığını olmadığını da gösterir. Tarihçi ancak yaşadığı dönemin ruhunu alımlayabilirken genellik atfedebileceği bir tarihsel anlama sahip olamayacağı idrakinde olacak kişidir.[144] Novalis'in de tarihçinin, tarihsel yığını içerisinde dizayn edici bir güce sahip olduğunu ifade etmesi, imgelemin tarihçi için önemine işaret eder. Onun ifadesiyle "Tarihin verileri, tarih yazarının canlandırmayla biçimlendiği yığınıdır. Dolayısıyla tarih de canlandırmanın ve organizasyonun yasalarına bağlıdır ve bu temel ilkeler olmadan gerçek tarih sanat eserleri de olmaz. (...)"[145]

Herder'in var olan her şeyi tarihsel dizgenin zamansallığıyla ilişkilendirmesi ve özellikle de doğa kavramını da bu çerçevede değerlendirmesi Tanrı ve doğa arasındaki yaratım sürecini dünya sahnesine indirir. Yaratıcı gücün aşkın bir alandan yeryüzüne transfer edilmesi doğayı yaratıcı bir kuvvet olarak açımlamaya izin verir. İnsan ise bu alanda zihinsel ve dilsel yetileriyle doğadan bir kültürü açığa çıkarmanın öznesi olarak yer alır. Zira insan zayıflığı ve eksikliği ile doğayı bu şekilde ele almak zorundadır. Tarihin pürtüklü bir çizgide kırıklar ve çatışmalar içinde aktığını ifade eden Herder, insanı bir şekillendirici ve yaratıcı kuvvete sahip olmasıyla ele alır. Tarihin öznesi olan insan, bireyselliğinin gücüyle toplum ile arasında çift yönlü bir canlılığı taşır. Toplum bir

[143] Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2001), 17–18.
[144] Özlem, *Tarih Felsefesi*, 71–73.
[145] Novalis, "*Çiçek Tozları*", 35.

tinsellik alanı yaratmasıyla insanın yaratım gücünü yüksek bir anlama kavuşturmasıyla nitelenir.[146]

Ulusların yasalarını, kültürlerini, dillerini yaratma özgürlüğüne sahip olmaları, Tanrı yaratılışı gereği içgüdüsel varlıkların özgür iradeden yoksun olmalarının aksine insanın tanrısal bir yeti olarak kendi ilke tayin edici gücüyle mümkün olmaktadır. Zira Herder'e göre "İnsan kendisini yapar; o kendi durumunu, kendisi için daha iyi bildiği şeye göre kendisini kurar."[147] İnsanın kendini dilde ve yapıp etmelerinde ifşa eden iletişimsel yönünün bir neticesi olarak bir topluma, ulusa bağlılığı gündeme gelir. Böylelikle insanın geçmiş ile bağı bir gelenek yekununun içine doğması, dilin kültürü aktarıcı gücüyle evrenselliğin yerine yerellikte anlamını bulmasıyla bilincin ve aklın ardında şeylere nüfuz eden bir anlam doğrultusuna işaret eder. Bu manada tarihselcilik düşüncesinin de zeminine yerleştirilebilecek bu fikri dizi, insanı anlamanın zaman ve mekân üstü boyutunu yıkarak zamanın ve mekânın içinde her bir topluluğun kendisine gaye kabul ettiği anlamlara sahip olabileceğini de taşır. Dayatmanın ve tek biçimciliğin karşısındaki romantik çoğulculuğun düzlemi açığa çıkar.[148] Tarihin dinamikleştirilmesi ile birlikte izafileştirilen dünya, mutlaklığın sadece tarihin kendisine hasredilmesiyle sonuçlanmıştır. Normlar, yasalar, ahlaki kurallar dayanaklarını yitirerek tarihin zamansallığı ile ilgilenir.[149]

Toparlanacak olursa Herder'in etkisiyle tarihselci tez ışığında evrensel, genel geçer iddialar soruşturmaya açılır, kültürel farklılıklar sebebiyle değerlerin müşterek zeminine yönelik kuşkularla bağlamsal bir varlık alanı olarak dünya, her bir kültürün kendisine yönelttiği bakışla, perspektifle anlamlandırılarak tarihselleştirilir. Bu vurgunun esas önemi ise çeşitliliğin arasında seçime konu olacak değerlerin rasyonel temellendirme zeminini iptal etmesidir. Sonuç itibarıyla West'in de altını çizdiği gibi "Değerlerin geçerliliği, tüm zamanlar için değil de belirli bir zaman dilimi açısından yargılanabilir. Bu görüşte ahlaki ve kültürel değerler tarihselleştirilir."[150] Bu minvalde bireyin anlamını

[146] Safranski, *Romantik*, 22–24.
[147] Johan Gottfried von Herder, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", çev. Doğan Özlem, 2. Basım, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*, ed. Güçlü Ateşoğlu – Doğan Özlem (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 27–28.
[148] Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 78–87.
[149] Safranski, *Romantik*, 27.
[150] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 154–155.

tarihten ve zamandan yalıtmaya dair her teşebbüs, evrensellik talebinin boşa çıkmasıyla sonuçlanırken kültür, gelenek, dil gibi alanlara canlılığın nüfuz edilmesiyle beraber doğanın canlılığa kavuşturulması da söz konusudur. Romantik tin, modern düşüncede nesnenin ruhsuzluğuna katılan doğanın değerini takdir etmeyi arzular. Zira "İnsan, doğanın kendisine çevrilen yaratıcı bir bakışıdır."[151]

2.1.4. Doğanın Dirimsel Dönüşümü

Romantiklerin doğanın birey ile iç içeliğine ve dirimselliğine dair hassasiyetlerinin art alanını anlamak için Safranski'nin ifadeleri ile başlayabiliriz:

> "Maddeciliğin zafer geçidi, akılcı itirazlarla durdurulacak gibi değildi, özellikle de bu maddeciliğe özel bir metafizik, ilerlemeye olan inanç karıştığı için. Bu inancın öğrettiğine göre şeyleri ve yaşamı temel bileşenlerine kadar inerek çözümlersek, doğanın işletme sırrını keşfederiz. Her şeyin nasıl yapılmış olduğunu ortaya çıkarırsak, bunun taklidini yapacak durumda oluruz. Burada işbaşında olan bilinç, her şeyin foyasını açığa çıkarmak ister, doğanın da ki bu doğanın -deneylerde- iş üstünde yakalanması ve nasıl işlediği öğrenildiğinde ona yol yordam gösterilmesi gereklidir."[152]

Safranski'nin doğanın analitik çözümlemelere konu olmasına yönelik açıklaması, daha önce zikrettiğimiz üzere romantiklerin aydınlanmadan devraldığı bir miras olan radikal eleştirellik çerçevesinde aşılması gereken bir soruna işaret etmektedir. Zira aklın eleştirel boyutuna bu denli vurgu doğa söz konusu olduğunda kişiyi bir kararsızlığa sürükler. Nitekim radikal eleştirel yöntem aklın sınırlarını açığa çıkarmasının yanında insan ve doğa arasındaki mekanize edilmiş fikri güçlendirir. Bilimsel araştırmanın mantığı doğayı ancak yasalara tabi olan bir düzenlilik içinde bir makine formu olarak açıklar. Aklın kontrolü altındaki doğa, insan için araçsal bir mahiyete indirgenir; ancak aklın kontrolünden arındırılmış doğa ise aklın kendisinin önünde bir engel olarak açığa çıkar. Bir engel olarak doğa, insanın kendisinin bir parçası olduğunu hissetmediği cansızlığa indirgenir.[153] Bu akıbetin önüne geçmek için Descartes'in mekanik doğasına bir muhalefet olarak romantikler, doğayı tinsel ve dirimsel bir çehre ile alımlayarak parçalı dünyayı bir bütünlüğe kavuşturmak istemişlerdir. Bu tema özelinde Schelling'in doğa felsefesi romantik esintiler taşımaktadır.[154] Schelling'in romantik düşünürlerce ortak paydalarına bakıldığında doğanın ele alınış biçimi öne çıkmaktadır. Fichte'nin Ben'i Ben-olmayan üzerinde mutlak bir tahakküm ve yaratma olarak ele almasının aksine

[151] Schlegel, "*İdealar*", 250.
[152] Safranski, *Romantik*, 298.
[153] Beiser, *The Romantice Imperative*, 52.
[154] Copleston, *Alman idealizmi*, 26.

Schelling'in doğa fikri Mutlak'ın Ben ile eşzamanlı ve hiyerarşik olmayan bir biçimde açığa çıkmasına dayanır.[155] Spinoza'nın etkilenimine yaslanan bu açıklama, yukarıda ifade ettiğimiz Fichte'nin romantik etkilerinin yanında romantiklerden ayrıldığı yeri de gösterir. Beiser, Fichte ve Spinoza arasındaki ayrımı açıklığa kavuşturma sadedinde her iki düşünürün sistemlerini şu şekilde özetler:

> "Fichte ve Spinoza'yı ayıran birkaç temel mesele vardır. İlk olarak, dış dünyanın ya da doğanın gerçekliği konusundaki anlaşmazlıktır. Fichte'nin felsefesi idealisttir: her şeyi bilince irca ederek bilincin dışında bağımsız bir gerçekliği yadsır. Buna karşın Spinoza'nın felsefesi realisttir: bilinçten bağımsız ve onu önceleyen bir doğa bütünlüğünü tasdik eder. Öznellik ancak doğanın bütünlüğü içinde bir mod, görünüm ya da parçadır. İkinci olarak Fichte ve Spinoza'nın doğa anlayışları birbirinden ayrışır. Fichte'nin felsefesi anti-natüralisttir. Doğayı deneyimle sınırlar ve deneyimin ötesinde yer alan bir akıl ve özgürlük alanı varsayar. Spinoza ise radikal bir natüralisttir. Onun için her şey doğanın içindedir ve doğanın yasalarına tabidir. Bu ayrım, Fichte'nin özgürlüğü olumlaması, yani dışsal herhangi bir nedenden bağımsız olarak farklı davranabilmeyi kapsarken, Spinoza'nın ise özgürlüğü reddetmesinde açığa çıkar. Spinoza'ya göre insan iradesi ve eylemi doğanın bir parçasıdır ve bu nedenle doğanın yasalarına göre determine edilmiştir. Fichte için ise insan iradesi ve eylemi doğanın belirlenmişliğini aşan ve başka türlü olabilmeyi mümkün kılan bir çizgiyi takip eder."[156]

Bu manada romantikler, Spinoza'nın din ve bilim arasındaki çatışmayı uzlaştırmasıyla panteistik bir tasavvuru ikame etmesi ve Doğa ile Tanrı'yı özdeşleştirmesinden etkilenmişlerdir. Bu etkinin bir arayış neticesinde açığa çıktığını ifade eden Beiser, Fichte'nin öznel idealizminin dış dünyanın hakkını teslim etmemesinin romantikleri Spinoza'ya yakınlaştırdığını ifade eder. Romantikler için doğa, Ben-olmayan'ın solgunluğunun ve cansızlığının yerine hakkının takdir edilmesi gerekilen dirimsel bir alandır.[157] Novalis'in ifade ettiği gibi "Tabiat ebedî sahiplenmelerin düşmanıdır. O mülkün bütün işaretlerini sağlam yasalarla yıkar, biçimlemenin bütün belirtilerini yok eder."[158] Her yerde Tanrı'yı algılayanlardan bahseder Novalis. Onun ifadesiyle "Tanrı'yı bir kez aramak isteyen onu her yerde bulur."[159] Schlegel de Novalis'e benzer bir şekilde der ki: "Tanrı'yı görmeyiz, fakat her yerde Tanrı'ya değin olanı görürüz. (...)"[160] Schlegel ve Novalis'in ifadelerinden hareketle bu etkilenime konu olan Spinoza'nın monizmi

---

[155] Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, 55.
[156] Frederick C. Beiser, "The Paradox of Romantic Metaphysics", *Philosophical Romanticism*, ed. Nikolas Kompridis (United States of America: Routledge, 2006), 217. Spinoza ve Fichte arasındaki romantik etkilenim ve ayrılıklara dair detaylı bilgi için makalenin diğer kısımlarına bakılabilir.
[157] Beiser, "*The Paradox of Romantic Metaphysics*", 217–222.
[158] Novalis, "*Çiçek Tozları*", 11.
[159] Novalis, "*Aforizmalar ve Fragmanlar 1798-1800*", 112.
[160] Schlegel, "*İdealar*", 251.

kısaca her şeyi ilahi olanın bir modu olarak kabul etmekle Tanrı'yı yaşamın her yerine yayar.[161]

O halde doğa felsefesine giden yolun Spinoza izleğini Schelling'in doğa felsefesi anlayışıyla detaylandırabiliriz. Schelling, Mutlak'ı ilksiz ve nihayetsiz bir edimsellik olarak ardışık olmayan üçlü bir aşamalılık olarak açımlar. Doğa ilk olarak, Spinozacı bir etkiyle, yaratıcı doğanın (Natura naturans) yaratılmış doğanın (Natura Naturata) ideal fenomeni olarak Mutlak'ın kendini dışsallaştırmasıdır. Bu dışsallaştırmanın ardından Mutlak ikinci aşamada, insanın anlama yetisinde tikel alan olan yaratılmış doğanın tümele yükselmesinde öznelleşir. Mutlak, daima Bir olması sebebiyle nesnellik ve öznelliğin de özdeşliğinden doğanın bir öznellik olmasını da gerektirir. Nihayetinde transandantal bakıştan bir birlik olan öznel ve nesnel ayrımı aşılarak insanın doğaya dair bilgisi ile doğanın kendine yönelmiş bilgisinin denk olduğu ideal ve reel olan özdeşliği ortaya çıkar.[162] Romantizmin tamlık ve bütünlük arayışı, benliğe atfedilen değerin yanında dikotomik bir çatlak oluşturması açısından doğanın ve toplumun içinde bu benliğin var olması olarak açıklanabilir. Bu manada birey salt bir yüceltme değil toplumun içinde varlığını kazanmayla anlamlanan bir birliğin diğer yarısıdır. Benliğin mutlak kendinde varlığı, bütünlüğün melankolik talepkârı olarak birliğe iştiyak duyar. Bu düzlemden hareketle kapitalizm ile birlikte doğanın faydalanılacak bir nesneye dönüşümünden radikal bir sapma olarak romantizm, farklılıkların ahenkli ve organik birlikteliği fikrinde yoğunlaşır.[163] Bu manada doğa bir tedarik unsuruna, fayda aracına indirgenmeyerek duygunun mesken edildiği saf canlılık olarak nitelenir. Doğayı tanımanın yolunu Schlegel veciz bir şekilde ifade eder: "Doğayı aşkla tanımaya çalışmayan kişi onu asla tanıyamaz."[164]

Schelling'in ortaya koyduğu felsefede gelişim fikrinin ayrıca sanat için bir köprü olduğunu da söyleyebiliriz. Ona göre doğa ve hayat karşılıklı iki kutbu oluşturur. Doğa, insana nüfuz ederek organizmanın kendini gerçekleştirmesine, çeşitlenmesine ve birleşimine yol açar. Bu diyalektik süreç ebedi bir canlılığın ve oluşumun zeminini temin

[161] Beiser, "*The Paradox of Romantic Metaphysics*", 226.
[162] Copleston, *Alman idealizmi*, 125–126.
[163] Löwy - Sayre, *İsyan ve Melankoli*, 44–45.
[164] Schlegel, "*İdealar*", 258.

etmektedir. Romantikler için Schelling tarafından çizilen bu evren tasavvuru, doğa ile tinin birliğinin bilimsel bir çehre altında sunulduğu bir düzleme sahiptir.[165] Bu anlamda Schelling'in doğa felsefesinin etkisinin sadece organik bir kavrayışı Spinoza bağlamında ifade etmesiyle sınırlı kalmadığını söyleyebiliriz. Doğanın yaratma etkinliğinin bilinçsizliğini ifade eden Schelling, sonuç itibarıyla düşünce ve doğanın özdeşliğiyle bu üretkenliği anlamanın bağlamını gösterebilecek bir alana işaret eder. Sanatın yüksek önemi burada kendini gösterir. Sanat, bilinçsiz yaratıma bağlı olarak bilincin nesnel sahasının içerisinde bilinç dışı bir faaliyeti imler.[166] Schlegel'in ifadesiyle "(…) Olağanüstü bir biçimde tüm niyeti aşan ve niyetini sonuna kadar hiç kimsenin öğrenmeyi başaramayacağı bir eser(...)"[167]ancak ve sadece sanatçının iftihar kaynaklarından biri olabilir. Bu anlamda sanatını icra eden sanatçı dahi ortaya çıkardığı eserini bilinciyle kuşatma olanağından yoksundur. Lovejoy'un da işaret ettiği üzere romantik sanata bitimsiz ilhamını veren doğa ve insan, sanatçının sanatında farklı biçimlerde tecessüm edebilmeyi ve özgünleşebilmeyi bir zemin olarak teşkil etmektedir.[168]

O vakit doğaya romantik tınıyı katacak şeyin imgelem, etkinlik ve yaratıcılık olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle doğanın romantikler tarafından dirimselliğiyle algılanışı aynı zamanda imgelemin önemini takdir etmek, benliğin doğa ile mevcut etkinliğinin üretici boyutuna odaklanma yolunu gösterir. Novalis gözlem ufkunun daima imgesel bir inşa ile birleştiğini ifade eder. Bunun birinci sebebi, gözlemin parçaları ayrı ayrı algılamasıyla organizmanın bütünlüklü gelişimini ıskalamasıdır. Zira organizmanın bütün bağlantılarını algılayabilmek, parçalar arasındaki geçişleri ve ilişkileri kavramayı sağlayan imgelem ile mümkündür. İkinci sebep ise gözlem ufkuyla yetinen insan, organizmanın sıralı bir biçimde gelişimini takip ettiğini düşünerek, eşzamanlı gelişimi ıskalar. Bu bağlamda imgelem doğada gerçekleşen eşzamanlı gelişimi tekrardan yaratmaya imkân tanır. O halde Novalis için, Nassar'ın ifade ettiği gibi, doğanın dinamikliğini, düşünceye aktararak doğayı kavrayabilmek mümkündür.[169] Benlik ve doğa arasındaki etkileşime işaret eden Novalis, benliğin doğanın bir parçası olmasıyla sürekli dönüştüğünü ifade ederken; doğanın da benliğin dışında olmamasıyla dönüşümün diğer

[165] Ricarda Huch, *Alman Romantizmi*, çev. Gürsel Aytaç (Doğu Batı Yayınları, 2005), 118-121.
[166] Bowie, *Alman Felsefesine Giriş*, 54.
[167] Schlegel, "*İdealar*", 262.
[168] Lovejoy, *Büyük Varlık Zinciri*, 436.
[169] Nassar, *The Romantic Absolute*, 62–64.

yarısında yer aldığını söyler. Bu anlamda doğa ve insan ilişkisi ahlaki bağlama oturtulur. Doğanın üretkenlik olarak kavranışının terkedilmesiyle sadece ürünlere odaklanılması aktif, dinamik bir benliğin faaliyetinin ihmal edilmesiyle bağlantılı olarak düşünüldüğünde, doğanın üretkenliğini takdir etmek ancak benliğin aktif olarak işletilmesiyle mümkündür.[170]

Nihayetinde doğa ile insan arasındaki ilişkide dünya, ilişkinin bir sınırla ayrıldığı ve bu sınırın insan lehine ayrıcalık kazandığı modern düşünceye sirayet eden anlayışın yerine eşzamanlı bir biçimde doğanın ve insanın birbirini dönüştürdüğü müşterek yaşam alanına dönüşmüştür. Sanata açılan bilinç dışı yaratım, ahlaki olarak benliğin dönüşümü, imgelemin doğa ile ilişkisi doğaya değerinin tekrardan takdir edildiğinin göstergeleri olarak okunabilir. Ayrıca dini bir çehreyi de ifade eden bu dirimsel dönüşüm, romantiklerin doğa ile ilişkisindeki ilahi boyuta gönderme yapar.

[170] Nassar, *The Romantic Absolute*, 67–69.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ERKEN ALMAN ROMANTİKLERİ VE DELEUZE BAĞLAMINDA ÖZNENİN YERSİZYURTSUZLAŞMASI

İkinci bölümde açıklamaya çalıştığımız üzere romantiklerin eleştirel pozisyonu, bireyin varlık zeminine canlı bir dokunuşu sağlamıştır. Bununla birlikte Erken Alman romantik felsefesinin modernitenin yarattığı birey ve anlam ufkunu sorunsallaştırmasıyla bireyin portresinde bilmenin hissetmeye, bilincin bilinç dışına, keşfin yaratıma, zaman üstünün zamansal olana, tarih dışının tarihsel olana doğru eksenini kaydırması, çağdaş dünyadaki problemleri önceleğine dair yorumlamalara hayat vermiştir. Romantik bireyin varlığını öteki ile ilişkisinde açığa çıkaran ve içkinliğin yaratım düzleminde dolayımlanan saçaklı ve çok boyutlu veçhesi, romantikler için düşüncenin çerçevesizleştiği, sınırların yıkıma uğradığı nihilistik dönemin anlam arayışına nispeten erken bir dönemde cevap bulma kaygısıyla ilişkilendirilebilir. Bu doğrultu itibarıyla Erken Alman romantiklerinin ve özellikle Novalis ve Schlegel'in birtakım açımlamaları postmodern, postyapısalcı düşüncede de problematize edilen sübjektivite eleştirisi ile ilişki içerisinde ele alınabilecek bir dizi yakınlığı barındırır. Yakınlığı gösterebilecek yorumlar ışığında ifade etmeye çalışacağımız üzere bu eleştiriler sonucunda tezahür eden öznenin sabitliğini sarsmak, sanatı çoğulluğu sağlayan alan olarak görmek gibi bağlamlar öznenin çözünmesine ve akışkanlığına doğru bir yol almayı sağlayabilmektedir.

Sistematik düşünmenin hiyerarşilerle iş gören mantığı yerine ilişkisel varlık kavrayışıyla hem farkı hem ötekiliği muhafaza etme kaygısı, oluşu ve hareketi öncelemekle merkezi düşünceyi zayıflatma arzusu, diyalektik yerine fragman mantığı gibi bağlamlarla Novalis ve Schlegel öznelliğin sabitliğinde bir sarsıntı oluştururlar. Öznenin sabitliğini sarsan kavrayışlarının yanında yaşam felsefesi (lebensphilosophie) çerçevesinde yaşamın doluluğuna ve içkinliğine vurgularıyla Erken romantiklerden yükselen ufuk, postmodern, postyapısalcı düşünce içerisinde zikredilen Deleuze'ün felsefe kavrayışındaki müşterek unsurlar çerçevesinde hem bir içerimlemeye hem de bir radikalleşmeyi gösterebilir. Öznenin sabitliğine yönelik hoşnutsuzluk, Deleuze'ün felsefesindeki temelcilik, özcülük eleştirisinin sonucuyla yoğunluğunu kazanan yersizyurtsuz, göçebe öznenin var oluşun

dinamik boyutuyla, hiyerarşik, merkezi bir özne fikrini yadsımasında tezahür eder. Bu izlekte özneleşme pratiğinde açığa çıkan dalgalılık, merkezsizlik ve devingenlik mezkûr doğrultular özelinde serimlenmeye çalışılacaktır.

3.1. Erken Romantikler ve Öznelliğe Çağdaş Akisler

Erken romantiklerin çağdaş düşünceye etkilerine eğildiğimizde Berlin'in ifade ettiği bağlam zikredilmeye değerdir. Berlin'e göre:

> "Romantikliğe neleri borçlu olduğumuz söylenebilir? Bir hayli. Sanatçının özgürlüğü fikrini romantikliğe borçluyuz ve ne onun ne de genellikle insanların, on sekizinci yüzyılda egemen olan ve halen de insanların olsun toplulukların aşırı akılcı ve aşırı bilimci çözümlemecilerinin öne sürdükleri aşırı basitleştirilmiş görüşlerle açıklanabileceği gerçeğini. İnsan işlerinde tek bir yanıtın mutlaka yıkıcı olacağı düşüncesini de romantiklere borçluyuz: insanlığın bütün hastalıklarının tek bir çözümü olduğuna ve bu çözümü her ne pahasına olursa olsun zorlamamız gerektiğine gerçekten inanırsanız, çözümünüz adına şiddetli ve despotik bir tiran olma olasılığınız çok yüksektir; çünkü onun önündeki bütün engelleri kaldırma arzunuz, kendilerinin yararına bu çözümü önerdiğiniz yaratıkların tahrip edilmesiyle sonuçlanacaktır. Birçok değerler bulunduğu ve bunların birbirleriyle bağdaşmaz oldukları anlayışı; bütün o çoğulluk, tüketilemezlik, her türlü insan yanıtlarının ve düzenlemelerinin yetkinsizliği düşüncesi; gerek sanatlarda gerekse yaşamda yetkin ve doğru olmak iddiasındaki hiçbir tek yanıtın ilkece yetkin ve doğru olamayacağı fikri tüm bunları romantiklere borçluyuz."[171]

Berlin'in vurguladığı romantik miras, sanatın özgürlük ve yaratı anlamına kavuşması, insanın salt analitik çözümlemelere konu olmasıyla tek boyutlu bir varlık olarak görülmesinin yerine boyutsuz ve çerçevesiz bir biçimde perspektifsel katmanlılığı, değerlerin muallak zemininin bilincine varılarak nihilistik bir çağı haber vermeleri, mevcut düzlemde ulaşılacak cevapların her bir insan teki için müşterek geçerliliğinin yadsınması gibi bağlamlar açısından değerlendirilebilir. Ayrıca romantik dünya, yukarıda da ifade edildiği gibi yaşamın anlamına dair her çabanın kendi içsel derinliğini ve bireysel teşebbüsünü vurgulamaktadır.

Bu doğrultuda romantik hareketin postmodern söylem ile ilişkilendirilmesi, çağdaş dönemlerde romantik harekete ilginin kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Postmodern söyleme benzer bir şekilde romantikler temelciliğe, eleştirelliğin tümel yöntemine, sınırları belirlenmiş sistemlere ve kendi zihinsel yetilerinin mutlak gücüne dayanan özne fikrine şüpheyle yaklaşırlar. Romantikler bireysel özgürlük, cinsiyet farklılığına yönelik eleştirilerin yanında tarihselcilik, hermenötik gibi yaklaşımlara postmodern çağın

[171] Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 172–173.

öncesinde işaret etmişlerdir.[172] Beiser'e göre postmodernist söylem ile yakınlığını kabul etmekle birlikte erken romantiklerin ayrıştığı noktaların da var olduğunu söylemek gerekir. Beiser, bu bağlamda ilk olarak romantiklerin doğanın ve tarihin Platoncu mirastaki idea dünyasından pay almaklıkla ilişkilendirildiğini ifade eder. Diğer yandan romantikler postmodernizmin aksine bir bütünlük ve birlik arayışıyla modern dünyanın parçalı yapısının üstesinden gelmek isterler. Romantikler her ne kadar farklılığı kabul edip yüceltseler de farklılığın devlet, toplum ve doğada bir bütünlük olarak yer alması üzerine çabalamışlardır. Nitekim postmodernizm, parçanın bir bütünde yer aldığına dair fikrin dışlanması olarak bütünlüğün varlığını yadsır. Mistik bir inanç sistemiyle birlikte panteistik bir tasavvura sahip olan romantikler bu bağlamda inancın varlığını mutlak bir şekilde içerimler.[173]

Farklılıklar ve yakınlıklar arasında romantik dünya için temelci düşünme mantığı eleştirisinden yol alındığındaysa çağdaş düşüncenin içerisinde birçok bağlama düzlem çekebilmek mümkündür. Zira Frank'ın ifade ettiği üzere çağdaş düşüncenin temelcilik karşıtı bir pozisyona sahip olması, Alman idealist geleneğinin Mutlak'a yönelik sarsılmaz, kuşatıcı bir kavrayışı ve arayışı merkeze almasının aksine erken romantik düşünürlerin anti-temelciliğiyle daha çok yakınlık arz ettiği ifade edilebilir. Bu anlamda Mutlak olana yönelik kuşatıcı iddia üzerine felsefi eğilimin zayıflaması ve bilgi yetimize Kant'tan itibaren sınır çekilmesiyle erken romantiklerin modern sonrası dünya ile kurduğu ilişki daha açık bir şekilde gösterilebilmektedir.[174] Çağdaş dönemler itibarıyla anlamın ve değerin nihai bir şekilde yaşamın kendi tekil yaratım alanında var olagelmesi romantik söylemin halihazırdaki canlılığına da bir yandan işaret eder. Modern düşüncenin temsilci fikri bu minvalde bakıldığında erken dönemler itibarıyla sorguya açılmıştır denebilir. Zira postmodern düşüncenin çeşitli söylemlerinin en temel odak noktası temsilci düşüncenin sorunsallaştırılmasıyla ilgilidir. Postmodern düşünce, teori ve gerçeklik arasındaki tekabüliyete dair modern temsil fikri aleyhine perspektifsel olanın öne çıkarıldığı ve böylelikle her bir bireyin tarihin ve dilin dolayımında var olduğu fikriyle temayüz eder.[175] Nitekim Schlegel de felsefenin başlangıcının daima ortadan

[172] Beiser, *The Romantice Imperative*, 2–3.
[173] Beiser, *The Romantice Imperative*, 3.
[174] Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, 24.
[175] Steven Best – Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, *Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 17–18.

seyrettiğini ifade eder. Felsefenin ortadan başlaması mutlak bir temsilin olanağına yönelik şüphenin sonucudur. Millán-Zaibert'e göre Schlegel'in ifadesi anti-temelci romantik tavrın bir yansıması şeklinde okunabilmektedir. Dolayımsallığa tabi birey, felsefenin tümdengelimsel hakikat arayışı için ancak kendi varlığını koşullandıran düşünceler bütünü arasından tarihselliği hesaba katmak zorunluluğuyla yüz yüze gelmektedir. Bu anlamda tümdengelimsel hakikat iddialarının reddedileceği bir anlam açığa çıkmaktadır.[176] Schlegel'in "Tıpkı bütün bireylerin sistemler olmaları gibi, bütün sistemler de en azından kök ve temayül halinde bireyler değil midir?"[177] sorusuyla değerlendirildiğinde varlığına yorumlama ile yaklaşabilme imkanını haiz olan birey, tarihselliğiyle birlikte birey olmanın çoğulcu düzlemini uhdesinde ihtiva etmektedir denilebilir. Tarihselliği hesaba katmak modern düşüncenin Kartezyen yöntemine de bir muhalefettir. Temsilci düşüncenin apaçık ve katışıksız bir refleksiyonun imkanına yönelik bakışını Descartes'a yönelttiği eleştiri ile ifade eden Schlegel'e göre:

> "Descartes'ın yaptığı gibi önceki tüm sistemlerden tamamen soyutlanmak ve tüm bunları bir kenara atmak kesinlikle imkansızdır. Kişinin kendi zihninden tamamen yeni bir yaratım, daha önce düşünülmüş olan her şeyin unutulması, Fichte tarafından da denenmiş ve o da bunda başarısız olmuştur."[178]

Temsilci eleştirinin yanında akla katışıksız güvenin açığa çıkarttığı aklın kavrama gücüne duyulan şüpheyle birlikte postmodern akıl kritiğinde de romantiklerin aydınlanma felsefesine karşıtlıklarının izlerini görmek mümkündür. Örneğin Schiller'in modern insanın akıbetini ortaya koyan ifadeleri kayda değerdir:

> "Modern insanlara bu yarayı açan medeniyetin kendisidir. Bir taraftan geniş tecrübe ve keskin düşünce ilimleri; öbür taraftan da devletlerin karışık mekanizması, sınıfların ve işlerin birbirinden şiddetle ayrılmasını ihtiyaç gösterir göstermez insan tabiatının iç düzenini de bozdu ve öldürücü savaşlar, ahenkli kuvvetleri ikiye böldü. Sezici ve kurucu akıl, şimdi birbirine düşman olarak iki cepheye ayrıldı; her biri, alanlarının sınırlarını kimseye güvenmeden, kıskançlıkla korumaya başladı. Hükmünü böyle dar ve muayyen bir alanda geçiren insan, içinde kendine bir efendilik verdi, bu da içindeki öbür yetkilerini ezmekten başka bir şey yapmıyordu. Bir tarafta çekici hayal kuvvetleri, akim güç hâlle kurduğu şeyleri yıkarken, öbür tarafta soyut fikir, kalbi ısıtacak ve muhayyileyi alevlendirecek ateşi içinde söndürüyordu."[179]

Modern insana yönelik Schiller'in tasvirinin aklın aydınlanmacı içerimine gönderme yaptığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda eleştirel teori içerisindeki Theodor Adorno ve Max Horkheimer'ın aydınlanmacı akıl üzerine eleştirilerinin Schiller'in eleştirileriyle

[176] Millán-Zaibert, "Introduction: 'What Is Early German Romanticism?'", 9-10.
[177] "*Athenaeum'un Fragmanları*", 163.
[178] Schlegel'den akt. Millán-Zaibert, "Introduction: 'What Is Early German Romanticism?'", 10.
[179] Schiller, *Estetik Üzerine*, 26–27.

paralellik arz ettiği ifade edilebilir.[180] Aydınlanmanın kökenlerini araştırmak ve kaynağını tayin etmek için mevcut dünyadan geriye doğru bir bakış gerçekleştiren Adorno ve Horkheimer, insanın doğa ve "insan" üzerindeki egemenlik arzusunun temelinde yatan esas etkeni akla dair çizilen ikili bir anlayış üzerinden açıklama cihetine giderler. Özellikle bu ayrım Horkheimer'ın *Akıl Tutulması* isimli eserinde öznel ve nesnel akıl dikotomisi üzerinden irdelenir. Horkheimer öznel aklı, amaçlara ulaşılmasında araçların elde edilmesi üzere faaliyet gösteren yararcı bir yapı olarak ifade eder. Bu akıl ile insan nihai ulaşılacak hedefin bizatihi kendi içinde değer taşıdığı inancının aksine sağlayacağı esas fayda üzerinden değerlendirme yapan salt faydacı bir faildir. Öznel aklı Batı düşünce tarihi için dönüşümün yansıması olarak kabul eden Horkheimer'a göre bu akıl türünün karşısında sadece insandan yükselen pragmatik bir anlayışın aksine toplumsal bütünlüğü sağlamayı önceleyen ve araç yerine amacın öncelendiği rasyonel bir anlayıştan hareketle bütünleştirici unsur olan nesnel akıl yer alır.[181] Ancak tarihi seyir içerisinde günümüze geldiğimizde Horkheimer'a göre "Yeni Çağ'da akıl kendi nesnel içeriğini yok etme eğilimi içine girmiştir."[182] Böylelikle dünya, bu eğilim ile birlikte aklın biçimselleşmesinin yolunun daha da açıldığı ve nesnelci anlayışın geri planda kaldığı bir evreye girmiştir. Aklın mevcut değerinin eylem gücüne katkısı ile değerlendirilmesi ile biçimselleşmiş akıl Horkheimer açısından son derece endişe verici sonuçlar doğurmuştur:

> "Aklın biçimselleşmesinin sonuçları nedir? Adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında var olduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün bu kavramlar, düşünsel köklerinden kopmuşlardır. Hâlâ birer amaçtırlar, ama onları değerlendirecek ve bir nesnel gerçekliğe bağlayacak rasyonel bir etmen yoktur artık. Saygıdeğer tarihsel belgelerin onayını almış oldukları için belki hâlâ belli bir itibara sahiptirler; hatta bazıları, en büyük ülkelerin anayasalarına da girmiştir. Ama modern anlamıyla aklın onayına sahip değillerdir. Bu ideallerden herhangi birinin doğruya kendi karşıtından daha yakın olduğunu kim söyleyebilir bugün? Zamanımızın ortalama aydınının felsefesine göre bir tek otorite vardır: bilim, yani olguların sınıflandırılması ve olasılıkların hesaplanması."[183]

Horkheimer'ın biçimselleşmiş akla dair bu eğilimin, pragmatist felsefeciler tarafından deneyime dayalı bilginin önemine vurguyu arttırdığını bu durumun da bilimin otoritesini mutlaklaştırıp pozitivist geleneğin ana söylemi haline gelmesi üzerine yaptığı analiz,[184]biçimselleşmiş aklın oluşumunun hız kazandığı hatta oluşumunun zeminini

[180] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 45.
[181] Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 55-56.
[182] Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 62.
[183] Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 69.
[184] Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 95-96.

oluşturduğu söylenilebilecek aydınlanma düşüncesine gitmeyi gerektiren bir izleğe sahiptir. Zira *Aydınlanmanın Diyalektiği* eserinde Horkheimer ve Adorno biçimselleşmiş aklın oluşumunun aydınlanmadan itibaren bilimselci bir perspektif üzerinden geliştiğini iddia ederler. Kant'tan itibaren bilimsel bilgi ile felsefenin özdeş kılınma çabası, bilgiye erk için fayda sağladığı ölçüde bir değer atfedilmesinin yolunu açan bir sonuca bağlanması, aydınlanma için hakikat ile bilimsel yöntemi bir tutan anlayışının doğmasının zeminini hazırlamıştır.[185] Böylelikle modern bilimin ışığında anlama dair tüm sorgulamaların temelsiz kalacağını vurgulayan iki düşünür, aydınlanmanın insana taahhüt ettiği anlam dünyasının askıda kaldığını zira olgularla sınırlandırılmış insanın anlam arayışının bu perspektif üzerinden sonuçsuz kalacağını ifade eder.[186] Nitekim hakikatin fenomenler dünyası ile sınırlı kalması sonucunda meşruiyet zemini erk olarak belirlenince, erkin tahakküm gücünün zeminini haklılaştırmak için ortaya koyacağı her çaba değer kılınıp meşru sayılacaktır.

Tüm bunlarla beraber pozitivist eleştirilerin açığa çıkardığı bir diğer sonuç açıklama ve anlama arasındaki sınıflandırmada kendini gösterir. Novalis için olguların açıklanması ile anlamlandırılması arasındaki ayrım çerçevesinde bilim, akla pratik bir içerik sağlamak ve analitik açıklamalarla geçerlilik kazanabilecek bir ufka sahiptir. Bu açıdan, anlama faaliyeti bilimsel parametrelerin kesişiminde varlığını sürdüremeyerek akamete uğrar.[187] Novalis için insanın tanımlanması iki tip birey portresini açığa çıkarır. Onun ifadesiyle "İnsanları tanımlamak için iki tür; poetik insan, bilimsel insan. Biri sadece tamamıyla bireysel bir özellik verir- *ex ungue leonem.* Öbürü tam sonuç çıkarır."[188] Novalis'in ayrımsamasının yanında tarih için doğa biliminin paradigmasını kullanan aydınlanmacı yöntemin aksine Herder'in anlama faaliyeti olarak tarihe yöntem tayin etmesi, mekanize edilmiş tarihi organik, canlı bir saha olarak alımlayarak Wilhelm Dilthey'de de etkisi hissedilecek olan doğa bilimi-insan bilimi ayrımına ilham kaynağı olmuştur denilebilir.[189] Dilthey'in bu meyanda insan varlığına yönelik çıkarsamaları, Herder ve romantikler tarafından öne sürüldüğü gibi, tarih ve yaşam arasında aktif bir ilişkinin mevcudiyetine

[185] Max Horkheimer - Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 118-119.
[186] Horkheimer - Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 21.
[187] Max Blechman, "Erken Alman Romantizminin Devrimci Düşü", çev. Bilal Çölgeçen, *Devrimci Romantizm*, ed. Max Blechman (İstanbul: Versus Kitap, 2007), 26.
[188] Novalis, *Poetika*, 57.
[189] Özlem, *Tarih Felsefesi*, 78.

yönelir. Pozitivist yöntemin varoluşun canlılığını, farklılığını mekanistik zeminde düzleştirmesini eleştiren Dilthey, varoluşun epistemolojik açıklamalara indirgenmesinin insanın zaman, mekân, duygu ve algı gibi birçok boyutunu ıskaladığına işaret eder.[190] Dilthey her ne kadar Kant, Locke ve Hume gibi filozofların epistemolojik açıklamalarından faydalansa da ona göre bu filozofların hesaba katmadıkları şey insanın varoluşunun salt bilmeye indirgenemeyecek çeşitli veçhelere sahip olmasıdır. Ona göre "Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin *(süje)* damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine, bu öznenin damarlarında katışıksız bir düşünme etkinliği sayılan akıl'ın imbikten geçirilmiş özsuyu dolaşır."[191] İnsanın dünya içerisinde diğer varlıklardan ayrıldığı nokta hem fiziksel hem zihinsel özellikleri bir arada barındırmasıdır. Bu durum insan tecrübesindeki bağlamsallığın, çeşitliliğin mevcudiyetini hesaba katmakla insan bilimleri ve doğa bilimleri ayrımına bizi götürür.[192] Doğa bilimlerinin nedenselliğe dayanan açıklama metodu, fizik, matematik gibi alanlardaki yöntem biçiminde olduğu gibi hemen her şeyi yasaya tabi kılar. Bu yasalılık insan bilimlerine de genişletilerek doğal birtakım açıklamalar ile bilimsel metodun genelleştirici, evrensel arayışı yayılır.[193] Dilthey'in insan bilimlerini doğa bilimlerinden ayırmasına olanak sağlayan yöntem, insanın zihinsel hallerine erişebilmenin imkanına bizleri sevkedecek olan anlama yöntemidir. Dilthey'e göre anlama "Duyulara dıştan verili olan işaretler aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesi"dir. Bir başka deyişle anlama, duyu yoluyla bize sunulan işaretler vasıtasıyla, işaretlerin kendisinin zihinsel süreçleri tanımamıza imkân vermesidir.[194]

İnsanın algı, duygu boyutuna atıfla yaşamın mutlak bir ilkenin altında sabitleştirilmesinin aksine özgürleştirilmesi ve dinamik hale getirilmesi, temelci mantığın dağıtılmasının sonucu olarak düşünülebilir. Daha önce de zikrettiğimiz gibi Frank'ın ifade ettiği üzere temelciliğin yadsınmasıyla beraber Erken romantiklerin realist anlayışları gerçekliğin bilinç tarafından kuşatılamaması ve bilinçten bağımsız bir varlık fikrini içerimlemesiyle açıklanabilmektedir.[195] Varlığın realist bağlamda ele alınması romantiklerin Spinoza etkilenimini serimlemeye imkân tanır. Böylelikle romantiklerin Spinozacı bağlamı ele

[190] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 156–157.
[191] Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Notos Kitap Evi, 2011), 15.
[192] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 158–159.
[193] Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 83.
[194] Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 93–94.
[195] Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, 28.

alındığında epistemolojik ve ontolojik sonucun bir değer sorununa dair erken bir krizin başlangıcını ele almaya olanak sağlar. İdealist düşüncenin varlığa aklın kategorileriyle dolaysız erişmesi neticesinde düşünce-varlık özdeşliği tesis etme çabası, Erken romantiklerin değer sorununun kaynağına yol alabilmesini sağlar. Spinoza, ilk ilkeler ve teleolojiye dair bilimsel temsil biçimlerinin kurgusallığını antropomorfizm ile ilişkilendirir. Romantik felsefe bağlamında Mack'in ifadesiyle Spinoza'nın antropomorfizm üzerinden açtığı soruşturma ve tartışma, nihai olarak evren hakkında söylenebilecek son sözün imkansızlığı ve kurgusallığına işaret edebilmektedir. Böylelikle Spinoza etkilenimi, Hem Alman idealist geleneğinden romantiklerin ayrılması hem de romantik ironinin tüketilemeyen nihayetsizliğine vurguya izafe edilebilir. Bu anlamda Michael Mack, romantizmin çağdaş gücünü Spinozacı etkiyle irtibatlandırır.[196]

O halde bir başka doğrultuda ifade edilebileceği üzere varlığın zihnin dışındaki mevcudiyetiyle zihin ve varlık arasındaki bütünlüklü uygunluğun ortadan kalkması, romantikler için değerlerin rasyonel yollarla keşfedilebilmesinin imkanının yitmesi demektir. Berlin'in ifade ettiği gibi hiçbir nesnel, ampirik ve apriori cevap değer sorusunu keşfin konusu yapmaya muktedir değildir.[197] Romantik 'özlem' temasına da işaret etmesi açısından düşünüldüğünde, özlem, bilme eyleminin mutlak zeminsizliği ve ufkunun bitimsizliğine yönelik bir duygu durumudur. Bilme eyleminin ikircikli yapısı arasında sıkışan insan, parçalanmış, ayrılmış bir varoluş deneyimiyle bilgi kavrayışının bu sınırlılığına kavramanın ötesinde bir ifade çeşidiyle karşılık verebilmeyle kendi varlığına anlam bulabilecektir. Bowie'nin de ifade ettiği gibi "Doğanın bilgisi ve psikolojik sorunların kaynağı üzerine düşünmek problemle başa çıkmaya yetmeyebilir. Problemle başa çıkmak, problemin asıl doğasını değiştiren dışavurumcu etkinliği gerektirebilir."[198] Berlin'in açıklamasına göre Kant'ın ahlak anlayışındaki merkezi bir kavram olan kategorik buyruk, her bir öznenin rasyonel bağlamda ahlaklılığına gönderme yapmasına karşın hiçbir şeyi tanımlamaya muktedir değildir. Zira kategorik buyruk ancak yönlendirici, emredici ve eylem yaratıcı boyutlarıyla özneyi kuşatır. Berlin'e göre bu bağlam, değer sorununa keşfin yerine yaratma faaliyetiyle cevap vermeyi arzulayan

[196] Michael Mack, "Spinoza and Romanticism", *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*, ed. Elizabeth Millán Brusslan (Palgrave Macmillan, 2020), 66.
[197] İsiah Berlin, *The Sense Of Reality*, *Studies in Ideas and their History* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997), 175.
[198] Bowie, *Alman Felsefesine Giriş*, 67.

romantikleri etkilemiştir.[199] Romantik sanat anlayışının ortaya çıkarttığı sanatçı tipi, yaratan, dışa vuran, bununla birlikte kopyalamayan, taklit etmeyen ve aktarıma karşı olandır. Değer yaratan sanatçı, özerk bir etkinlik olarak sanatını hesaplayıcı, gerekçelendirici ve hakikati keşfedici olmaktan çıkarır. Berlin'in altını çizdiği üzere geleneksel anlayışta sanatın taklit ve temsil boyutu bir ifade, dışavurum olarak romantikleştirilmiştir.[200] Romantik sanat bu bağlamda epistemolojik temsilin sınırlılığını aşma istenci olarak bir anlamda dolayımsal temsil gücüne sığınmayı ifade eder. Sanatçılar epistemolojik bir alımlamadan varlığın sanatsal bir biçimde estetize edilmesini sağlayabilecek yegâne temsilcilerdir.[201] Bu anlamda rasyonel olanın ötesinde, şiir, fragman gibi edebi formlar muhayyile, duygu gibi bilinç dışı ve irrasyonel olarak nitelenen süreçlerin işlediği alanlardır.

Heidegger'in Batı metafizik geleneğinde bilimin gerçeği saf, dolaysız ve apaçıklıkla dünyayı yansıtmasına yönelik radikal eleştirileri, felsefenin tıpkı romantiklerce yapılmak istendiği gibi sanat ile ilişkilendirilmesiyle benzer saiklere sahiptir.[202] Romantik temsil eleştirisi ile benzer bir biçimde Heidegger'in Batı düşüncesi içerisinde temsilci düşünmeye yaslanan felsefeleri eleştirmesiyle sanatın onun düşüncesindeki konumu açıklık kazanır. Heidegger'in temsil eleştirisi, hümanizmin Batı düşüncesi içerisinde yayılmış olan tezahürleri ile anlam kazanır. Tarih boyunca farklı hümanizm tanımlarına işaret eden Heidegger, farklı ele alınma biçimlerine karşı esas olarak tamamında yerleşik olan metafiziksel düşünmenin sabitleyici doğasının mevcudiyetine işaret eder. Bu bağlamda hümanistik her söylem "Varolanın tümünün çoktan sabitleşmiş bir yorumlanması tarafından belirlenir."[203] Batı metafizik geleneği "Varlığı Varlık olarak düşünmez: Varolan ile Varlık arasındaki farkı düşünmez."[204] Batı metafizik düşüncesindeki zikredilen ayrımın örtülmesi, Varlık sorusunun ıskalanmasının yanında Varlık ile kurulacak bir ilişkinin imkânı olarak sanatın mahiyetinde de açığa çıkmıştır.[205] Varlığı olduğu gibi bilebilme amacıyla öznenin epistemolojik deneyimine irca etmek,

[199] Berlin, *The Sense Of Reality*, 178.
[200] Berlin, *The Sense Of Reality*, 177–179.
[201] Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, 53.
[202] Bowie, *Alman Felsefesine Giriş*, 68.
[203] Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, *Über den Humanismus*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2020), 13.
[204] Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 14.
[205] Kasım Küçükalp, "Heidegger'de Sanat-Hakikat İlişkisi: Sanat Eserinin Kökeni Üzerinden Bir Değerlendirme", *Sanat Özel Sayısı*, ed. Uğur Polat (Ankara: Hece, 2021), 246.

temsile dayalı düşünmenin dünyayı bir resim olarak kendi mevcudiyetinin dışında sabitleştirerek, sanatın taklide veya tamamıyla öznelliğe hasredilmesiyle Varlığın sanat ile bağını ortadan kaldırır.[206] Bu minvalde Varlık ve sanat arasındaki bağ, bir temsilden öte kurucu bir niteliğe sahiptir denebilir. Bowie'nin işaret ettiği üzere sanat eseri, Heidegger için bizatihi şeyleri zuhura getiren, temsil etmenin aksine dünyayı farklı veçhelerde anlaşılır kılan ve Dasein tarafından böylelikle dünyanın zuhura gelişine işaret eden "Dünya ile baş etme biçimlerinden türetilir."[207] Benzer şekilde Schlegel'in poetikasında da zikredilen sanatsal alımlamanın vücut bulduğunu söyleyebiliriz. Schlegel için şiirin bir çekim kuvveti merkezi olarak mantıksal ve çıkarımsal alanlar olan felsefe, bilim de dahil insani olan her ne varsa dışsallaştırmadan arındırma olarak tezahür etmesi sanatın romantik algıdaki apaçık karşılığını gösterir. Sanatçı bir tasvirden öte düşüncenin bir faili olarak mümkün alemler inşa edebilmelidir.[208]

Temsilci epistemolojinin yadsınmasının romantik öndeyisine eğilerek şiirin ve estetiğin postmodern ve postyapısalcı söylem içerisindeki diğer akislerine ve yakınlıklarına da işaret edebiliriz. Max Blechman'a göre göstergeler evrenindeki kavramsal mantık, tek anlamlılığın dilin doğasına eklemlenmesinin insan zihninin muğlak ve müphem alanlarıyla uyuşmazlığı, romantik anlamsallığın çoğulcu kimliğine vücut vererek farkın anlamda açığa çıktığını gösterir. Bu manada göstergenin anlam ile ilişkisi simetrik değildir. Zira anlamın simetrisi söz dizimindeki etkin ve yaratıcı faaliyetlerle bozulur. Dile dair bu sav ile birlikte şiirin anlamın doğurtucu bir yuvası görülmesi, bir yaratım ve türetimin sürekli faaliyetiyle göstergeyi aktarımsal olmaktan kurgusallığa dönüştürür. Kavramların konumları biteviye bir yerinden etmeyle merkezin durağanlığından arındırılarak canlandırılır.[209] Zira şiir, içkin bir sonsuzluğu ihtiva etmesiyle romantik felsefi söylemi tesis eder.[210] Bu bağlamda sonsuzluğa tanıklık olarak romantik poetik tür Schlegel'in ifadesiyle "Hâlen daha oluşum içerisindedir; onun asıl özü yalnızca ebediyen devinmek ve hiç bitmemektir." [211] Şiirin sonsuzluğun yuvası olmasının yanında çoğulcu anlam yaratım etkinliğine vücut vermesi, postyapısalcı söylemi anıştırır. West'in de işaret

[206] Küçükalp, "*Heidegger'de Sanat-Hakikat İlişkisi: Sanat Eserinin Kökeni Üzerinden Bir Değerlendirme*", 251.
[207] Bowie, *Alman Felsefesine Giriş*, 122.
[208] Safranski, *Romantik*, 68–69.
[209] Blechman, "*Erken Alman Romantizminin Devrimci Düşü*", 21–22.
[210] Millán-Zaibert, "Introduction: 'What Is Early German Romanticism?'", 13.
[211] "*Athenaeum'un Fragmanları*", 139.

ettiği üzere özneden tamamen kopmanın kökeni hermenötik ve linguistik alandaki gelişmeler ile yakından irtibatlıdır. Hermenötik, özneler arası olabilecek kesinlikli bir anlamlandırmanın imkânsızlığı sebebiyle yoruma sürekli gereksinim duyulması ile karakteristiğini kazanır. Anlam öznenin zihnindeki saflıktan taşan katışıksız kesinliği ifade etmez.[212] Bu bağlamda temsil fikrinin erken bir dönem eleştirisini yapan Novalis'in ifadesini ele almak özellikle postyapısalcı gelenekteki Hegelci karşıtlığa zıt bir yönde romantik yolu açar. Novalis'e göre:

> "Her çağın, ulusun ve bireyin tüm batıl inançları ve yanılgıları, sembol ile sembolize edilenin karışıklığına, bunların özdeşliğine, gerçek ve eksiksiz bir temsile olan inanca; imge ile asıl, görünüş ile öz arasındaki ilişkiye; dışsal benzerlikten tam bir içsel ve köklü tekabüliyet ve bağlantı çıkarımına dayanır."[213]

Bowie'nin ifadesiyle Novalis'in mezkûr ifadesi, Hegel'in sistematik düşüncesiyle bir nevi karşıtlık barındırır. Zira Hegel'in varlık ve düşünce arasındaki özdeşliği, rasyonel olan ile gerçek olanı denkleştirerek işler.[214] Felsefe yapmanın eşsizliğinin neliği üzerine düşünürken Novalis, felsefenin mutlak bir zemin arayışının barındırdığı imkansızlığın felsefeyi bitimsiz bir faaliyet olmaya sevk ettiğini ifade eder. Ona göre felsefe yapmak, mutlak zemin (grund) bilgisine yönelik dürtünün kesintiye uğratılmasıyla mümkündür. Bu doğrultuda Novalis için felsefenin zemin arayışında zemin, ancak bütünle kurulacak bağlantılardan, ilişkilerden müteşekkil bir yapıdır. Böylelikle kişi, mutlak zemin fikrinden vazgeçerek özgür bir faaliyet sahasında kuşatamayacağı enginlikte kendisine verili olan Mutlak'a eylem yoluyla ancak yaklaşabilir.[215]

Bu doğrultuda sembol ile sembolize edilen denkliğinin, eksiksiz temsil düşüncesinin felsefi etkinliğin içeriminden çıkartılmasına dair Novalis'in ifadeleri, Hegel'in özdeşliğe dayanana düşüncesine karşı çıkarken aynı zamanda gösterge mantığı eleştirisini de ihtiva eder. Bu izlekten ifade edecek olursak gösterge sisteminin yaratıcı bir oyun faaliyeti olarak alımlandığı postyapısalcılık aynı zamanda postmodern düşünceyi de bu anlayışıyla etkilemiştir. Postyapısalcılar, yapısalcılığın dili kapalı bir sistem içerisinde gösterilenin gösterene aktığı sabit bir yapı olarak alımlamasının karşısında gösterge sistemini ters yüz

[212] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 293–294.
[213] Novalis, *Notes for a Romantic Encyclopaedia*, 126.
[214] Bowie, *Alman Felsefesine Giriş*, 66.
[215] Novalis, *Fichte Studies*, çev. Jane Kneller (United States of America: Cambridge University Press, 2003), 167–168.

ederek gösterene verdikleri imtiyazla dilin devimsel, yaratımsal boyutuyla temsilci mantığı yadsırlar. Postyapısalcılara göre:

> "Gösterilen asla sona ermeyen bir anlamlandırma *(signification)* sürecindeki bir uğraktır yalnızca ve bu süreçte anlam, özne ve nesne arasındaki istikrarlı, göndergesel *(referential)* bir bağıntı içerisinde değil, yalnızca gösterenlerin sonsuz, metinlerarası oyunu içerisinde üretilir."[216]

Örneğin postyapısalcı bir figür olan Derrida'nın temel kavramı olan différance anlamın sonsuz imasına ve ertelemesine işaret etmekle göstergelerin kaygan zeminini dilin anlamı erteleyen yapısına eklemler.[217] Derrida'nın ifadesiyle différance, yazının haricinde kalarak, anlamı kuşatacak ve belirlenime sevk edecek herhangi bir aşkınlığa işaret etmemesiyle stratejik; nihai bir amaca, birliğe yönelmeme ve onlar tarafından tahakküm altına alınamaması sebebiyle maceralıdır.[218] Bu anlamda temsilin ve anlamın imkânına yönelik felsefi pozisyonu gereği Derrida için dekonstrüksiyondan açığa çıkan sonuç, metin ve yazar arasındaki bağın gevşetilerek yazarın niyetinin değerinin aşağı çekilmesidir. Metin, anlamın türetimsel oluşunu ve anlamların metnin içeriminde devindiğini açığa çıkarır. Bu durum ise nihayetsiz bir anlam dizisinin metnin kendisinde halihazırda bulunduğunu gösterir. Ancak ifade edilmelidir ki Derrida için dekonstrüksiyon, mutlak bir biçimde ucu bucağı açık, sınırsız bir anlamlandırma oyununu da ifade etmez. Yazarın dokuduğu metindeki ifade şekilleri ve anlamın yazardaki aksi, Derrida'ya göre kesin bir biçimde reddedilemez. Ancak dekonstrüksiyon metnin içinde gezinmekle anlamın oyununa katılmayı sağlar.[219]

Romantik şiir sanatını tanımlama cihetinde Schlegel'in aşağıdaki ifadesi çağdaş düşüncede anlamın dinamikleştirilmesinin romantik tınısını ifade etmektedir:

> "Yalnızca romantik şiir sanatı, tıpkı destan gibi, çevreleyen dünyanın aynası, dönemin imgesi olabilir. Böyle olmakla beraber, tüm gerçek veya ideal ilginçlikte özgür olarak, sunulan ve sunan arasında tereddüt edebilen, poetik düşüncenin hamleleri üzerinde yüzebilen, bu düşünceyi durmadan daha üst bir güce taşıyabilen ve onu sonsuz bir dizi ayna içindeymiş gibi çoğaltabilen de odur. En üstün ve en evrensel oluşumu becerebilir; sadece içeriden dışarıya doğru değil, dışarıdan da içeriye doğru; ürünlerinin meydana getirmek zorunda olduğu her bütün için parçaların benzer bir organizasyonunu benimser ve böylelikle sınırsız büyümeye atanmış bir klasikliğin ufkunun kendisine açıldığını görür."[220]

---

[216] Best - Kellner, *Postmodern Teori*, 37.
[217] Jacques Derrida, "Différance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, ed. Ali Akay (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1999), 51-52.
[218] Derrida, "*Différance*", 51.
[219] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 337–338.
[220] "*Athenaeum'un Fragmanları*", 139.

O halde ifade edilebilir ki anlamın çoğullaştırılması, aynı zamanda öznellik konumlarının çokluğuna da kapı aralamaktadır. Schlegel'in ifade ettiği şiirin devinmesi, öte yandan öznenin devinmesi olarak tüketilememe, kapanmama sınırsız bir açıklığa ve oluşa karışmaktır. Dellaloğlu'nun işaret ettiği üzere bu doğrultuda "Romantik felsefe, sürekli bir ertelenmişliğin ve iflah olmaz bir farklılığın felsefesidir."[221] Dilde şiir vasıtasıyla açığa çıkan bu etki, dilin katışıksız bir ifade aracı olmaktan öte çoğaltıcı bir etkinlik olarak alımlanmasıyla irtibatlıdır. Zira benzer biçimde Derrida'nın différance stratejisiyle işleyen dekonstrüksiyon faaliyetinin postyapısalcı düşünce içerisindeki etkisinin en dikkat çekici yönü, benlik yerine benlikleri ikame etmesinde kendini göstermektedir. Dekonstrüksiyon, oluşa tabi olmayan, bir merkez üzerinden tayin edilen bütünlüklü ve sarsılmaz varlık düşüncesinin aksine parçalanmışlığı ve bölünmüşlüğü esas alır. Metinler gibi okuyucular da çoğullaştırılır ve oluşa tabi kılınır.[222] Dilin teşkil edici gücüyle çokluğu kucaklamasının özneyi bir farklılık yüzeyi olarak yaratması, postmodernizmin esas figürlerinden Jean-François Lyotard tarafından meta anlatıların sarsılması ve yıkılmasıyla değerlendirilir. Best ve Kellner'in ifade ettiği gibi postmodern diskur bütünlüklü ve rasyonel özneden değil "(...) Toplumsal ve dilsel olarak merkezsizleşmiş (decentered) ve parçalanmış bir özneden yola çıkar. (...)"[223] Bu anlamda Lyotard, meta anlatıların yıkılışıyla dil oyunu çerçevesinde öznenin bir nevi saçaklanmasını, dağılmasını öngörür. Dil oyunları öznenin özdeşliğe yaslanan evrenselliğinin totalleştirici boyutlarına gönderme yaparak olumsallığın ve dolayısıyla farklılığın ve çokluğun ikame edilmesiyle bağlamsallığı gündeme getirir. Bağlama tabi olan özne, çoğalmak, farklılaşmak ve nihayetinde parçalanmak suretiyle merkezini yitirir.[224] Bu çerçevede dilin dinamik işleyişi, yaratıcı edimin kendisine eklemlenmesiyle varoluş deneyimini temsil düşüncesinin aleyhine çeşitlendirir. Nihayetinde romantik bağlamda değerlendirildiğinde romantik şiirin anlamlandırma sistemi ile kuvvetli bağı, toparlayacak olursak modern temsil düşüncesini zayıflatan, nosyonların sabit doğasını harekete geçiren bir yerleşikliğe muhalefet şeklinde tezahür etmekle birlikte diğer taraftan oluşa yapılan her bir vurguyla

[221] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 37.
[222] Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, 86.
[223] Best - Kellner, *Postmodern Teori*, 18.
[224] Sinan Kılıç, "Lyotard: Fark ve Çokluğun Anlatısı Postmodernıte", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (2015), 117–118.

eş zamanlı olarak öznelliğe etki eder; yaratmanın çoğulluğa sevk eden güzergahını gösterir.

Çokluğun olumlanmasının yanında yaşamın bir sanat eseri olarak görülmesine de kapı aralayan romantikler, öznenin yaratımının hem şahsiliğe hem de estetik boyuta sahip olduğunu ifade ederler. Örneğin Novalis'in ifadesini ele alacak olursak ona göre "Yaşamı, kendisini yok eden bir hayalden başka bir şey olarak gören kimse, hala yaşam içinde tutsak olan kimsedir. Yaşam verilmiş değil, aksine bizim tarafımızdan yapılmış roman olmalıdır."[225] Sanatsal bir yaşama gönderme yapan Novalis gibi Foucault'nun özneleşme süreci de sanatsal bir varoluşu işaret eder. İktidarların faşist yöntemlerle öznelliği şekillendirdiği ve tahakkümü sağladığına yönelik Foucault'nun açımlaması, öte taraftan öznelliğin farklı varoluş stilleriyle sürekli yaratıma sahne olmasıyla bir direnç içerisindedir. Öznelliğin verili düzenlemelerle yaşama yayılmasına karşıt bir biçimde Foucault, benliğin biteviye dönüşen, yenilenen ve kendisini tayin edecek dışsal etkilerinden sıyrılabilme gayretinin açtığı olanaklarda yaşamasına işaret eder.[226] Foucault'nun nihayetinde etik alımlaması, öznenin inşa edilebilirliği çerçevesinde evrenselleştirici herhangi bir forma tabi olmaktan çekip çıkarılan ve bu doğrultuda her öznenin kendi yaratım perspektifiyle kendi varlığını dönüştürme kuvvetini ele alır. Bu ise tıpkı bir sanatçının yarattığı esere benzer bir biçimde yaşamın yaratıma sahne olmasından başka bir şey değildir.[227] Ahlakın özsel mevcudiyetinin imkansızlığına işaret eden Foucault, bununla varoluş estetiğine giden yolun jeneolojisini gösterir. Olumsallığa dayanan bir etiğin varlığına çağırmakla, kendisinin Nietzsche'nin çizgisinde olduğunu ifade ederek sanatsal etkinliğin bir nesne ilişkisine indirgenmesine karşın şu soruyu sorar: "(...) Peki ama herkesin yaşamı bir sanat eserine dönüştürülemez mi? Niçin bir tablo ya da ev sanat eseridir de, kendi yaşamımız değil?"[228] Deleuze, estetik düzlemde yükselen Foucault'nun özneleşme teorisini açımlarken, özne kelimesinin hiçbir şekilde belirli bir kimliği ima etmediğini ancak bir sürecin aktif hareketiyle ve çeşitli varoluş biçimlerinin

[225] Novalis, *Poetika*, 17.
[226] Himmet Hülür, "Faşist Olmayan Varolma Biçimlerinin Olanakları üzerine: Michel Foucault Normalleşme, Benlik ve Etik", *Ekev Akademi Dergisi* 13/40 (2009), 467.
[227] Sever Işık, "Foucault'da Kendilik Etiği ve Sanat Yapıtı Olarak Yaşam", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2014), 111–114.
[228] Michel Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin bir Değerlendirme", çev. Osman Akınhay – Ferda Keskin, 5. Basım, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar: 2*, ed. Işık Ergüden – Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 203–204.

sürekli inşasını imlemesiyle ele alınması gerektiğini söyler. Ona göre Foucault'nun düşüncesi "Özne olarak değil, sanat yapıtı olarak varoluş"[229] etrafında yaşam bulur.

Romantik yakınlıkların çağdaş felsefedeki yerlerini ifade ettiğimizde Nietzsche'ye özel bir parantez açmak yerinde olacaktır. Azade Seyhan'ın ifade ettiği üzere Nietzsche erken romantikler ile çağdaş düşünce arasında bir kopula görevi görmektedir. İdealist geleneğin mutlakçı tutumundan ayrılan Nietzsche özellikle erken dönem çalışmalarıyla bilme eyleminin metaforik işleyişinin hakikate erişme noktasında bitimsizliği, anlamanın ancak oyun dürtüsü olarak imkânı ve ötekinin varlığıyla öz-temsil fikri ile romantik bağı sağlayabilmektedir.[230] Nietzsche'nin romantik içerimiyle değerlendirilmesine dair yorumlar kıta felsefesi içerisinde Nietzscheci etkinin yayılma sahası dikkate alındığında özellikle romantik tinin çoğu düşünceye bir manada etki ettiğini söyleyebilmeyi mümkün kılabilmektedir. Felsefenin temel dinamiklerini sağlama noktasında Nietzsche'nin olgu aleyhine yorumu bireylerin perspektifsel gerçekliğinin çoğullaştırıcı mantığına dayandırarak dilin özneyi teşkil edici gücüne işaret eder. Ayrıca Nietzsche, arzuyla dolup taşan bedenin sanatsal gücünün rasyonel olanı önceledeğini esinler.[231] Nietzsche'nin özellikle Schlegel ve Novalis'in romantik bakışlarıyla yakınlık sergilediği birçok noktaya temas edebiliriz. Zira bu noktalar Deleuze'ün Nietzsche bağlantısını açığa çıkarabilecek ve romantik tinin yayılımını gösterebilecektir. Bu noktalara genel anlamda değinmek gerekirse; düşüncenin şiirselleştirilmesi ile sanatın başkalaştırıcı, yaratıcı ve böylelikle dünyaya yönelik perspektifleri çoğullaştıran mantığı, ozan-filozof teması, Novalis ile benzer şekilde yanılsamaya olan vurgunun radikal bir biçimde hakikatin imkânının yitmesi sonucunda yanılsamanın oluşa, harekete ve değişmeye işaretle yegâne gerçekliğe yükseltilmesi, özne ve nesne sabitelerinin yerinden edilip ilişkiselliği ve ilişkisellikten açığa çıkan olumsallığı evetlemeleri, ironi, fragman, şiir gibi edebi stratejilerin modern düşüncenin içerisinde hakikatin özsel varlığı düşüncesini oluşun özü bertaraf edici gücünü açığa çıkaran etkileriyle ifade edilebilmesi gibi birtakım yönler

[229] Gilles Deleuze, *Müzakereler*, *1972-1990*, çev. İnci Uysal (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013), 101–102.
[230] Azade Seyhan, *Representation and Its Discontents*, *The Critical Legacy of German Romanticism* (University of California Press, 1992), 156.
[231] Best - Kellner, *Postmodern Teori*, 39.

zikredilebilmektedir.[232] Bu çerçevede romantik ruhun yayılımını gösteren müşterek odakların sonucunda özne nosyonunun dönüşümüne Nietzsche üzerinden bir düzlem çekilebilir. Postmodern ve postyapısalcı düşünce içerisinde Nietzsche'nin alımlanması, hümanizmin aklın tahkim edici boyutuyla tarih ve zaman üstü hakikat ve özne nosyonuna tekabül eden modern mantığına karşın bağlamsal ve ilişkisel çerçevede dilin dolayımında açığa çıkan merkezsiz bir özne fikriyle temayüz eder. Bu minvalde hümanizm karşıtı ve çoğulcu felsefelere hayat vermesi bakımından Nietzsche tarafından ileri sürüldüğü gibi "Üzerinde birçok arzunun ve içgüdünün mücadele verdiği dinamik benlik kavrayışı ve çoğulcu ahlak anlayışı, postmodernistlerin benlik kavrayışları için bir temel teşkil etmiştir."[233] Bu çerçevede yukarıda zikredilen romantik yakınlıklar içerisinde özneleşme pratiği dizgesi, Nietzsche etkisini hesaba kattığımızda oldukça geniş bir yayılımı gösterebilmektedir. Daha sonraki başlıklar içerisinde Deleuze ile kurulacak bağlantıda hususen bu etki sahası serimlenecektir.

Çağdaş düşünceye yakınlıklarını, özellikle özneleşme pratiğindeki değişim özelinde belirli düşünürler üzerinden sınırlı bir şekilde ifade etmeye çalıştığımız romantik açımlamayla birlikte Deleuze'ün felsefeyi kavrama biçiminde açığa çıkan özne nosyonu daha açık bir biçimde gösterilebilecektir.

3.2. Deleuze ve Yersizyurtsuzluğun Romantik Tınısı

Deleuze'ün düşüncesiyle karşılaşmak, ilk olarak onun felsefesinin tamamına yayılmış olan ve düşüncesini baştan başa kat eden, farklılık ve çokluk vurgusuyla yüz yüze gelmek demektir. Zira Deleuze'ün Batı düşünce geleneği içerisindeki varlığa yönelik hiyerarşik tasarımın kaynağı olarak metafiziğe işaret eden tavrı, farka ve ötekine yönelik dışlayıcı ontolojik ve epistemolojik baskının çözülebileceği alanın oluş felsefesine bağlanan yaşamsal bir ufukla dağıtılabileceğini savlar.[234] Farkın epistemolojik anlamda değer biçimci düalistik mantığın eleştirel sesinin yanında Deleuze, farka yönelik daraltıcı refleksiyonu ontolojinin alanında serimlemesi, Batı düşünce geleneğinin içkinliği

[232] Nietzsche'nin Schlegel ve Novalis ile arasındaki düşünsel yakınlık ve ayrıma dair daha detaylı bilgi için dördüncü bölüme bkz. Ali Han Babuççu, *Düşünceyi Estetize Etmek: Nietzsche ve Erken Alman Romantiklerinde Sanat ve Edebi Form* (Doktora, 2023), 271–287.
[233] Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm* (İstanbul: Kutadgu, 2024), 234–236.
[234] Kasım Küçükalp, "Gilles Deleuze", *Çağdaş Fransız Felsefesi*, ed. Işıl Bravo Bayar vd. (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019), 270.

aşkınlığın gölgesiyle karartması ve varlığın oluşu bertaraf etmesi tersine çevrilerek Deleuzecü perspektifin esasını oluşturmuştur. Klasik ve modern düşünceyi kökten reddetmenin aksine Deleuze'ün ifşa etmek istediği asıl şey, tümelin boyunduruğu altında tikelin unutuluşu ve oluşun atalete teslimiyetidir.[235] Colebrook'un da işaret ettiği üzere Deleuze için düşünceyi bütünleştirmek suretiyle ulaşabileceğimiz en büyük imkânı sağlayan şey farklılık kavramında kendini gösterir. Yaşamın farklılık ile ilişkisi felsefeye gücünü veren yegâne unsurdur.[236] Batı düşüncesi içerisindeki varlık fikrinin öncelendiği oluşun ve değişimin saf dışı bırakıldığı özcü, aşkın hakikat parametrelerine yaslanan düzleme karşı Deleuzecü felsefenin kavramsallaştırılmaya yüklediği anlamın üretimsel ve tarihsel veçhesinin ayrımıyla ortaya konduğunda oluş fikriyle merkeziyetçi düşüncenin zayıfladığı bir imkân açığa çıkmaktadır.[237]

Deleuze'ün oluş düşüncesi diğer taraftan öznellik bağlamında değerlendirildiğinde, özgürlüğü, merkezsizliği ve yaratıcı etkinliği ihtiva eder. Zira Deleuze'ün şizo öznesi, herhangi bir sabitliği baştan itibaren reddederek daima hareket halinde olmakla ayrımsanabilmektedir. Nietzsche'nin oyun ve çocuk arasında özgürlük ve yaratıyı konumlandırmasını ansıtan öznellik deneyimi, Schiller'in oyun dürtüsü vurgusuyla ilişkilendirildiğinde romantik bir tınının mevcudiyetini hissettirir. Schiller'in oyun dürtüsü kavramsallaştırmasında özgürlüğün yaratıcı bir varlık olarak belirlenimciliğe bir alternatif sunmasıyla benzer bir biçimde, Nietzsche oyun ile çocuk arasında yaratımsal bir alan açar. Bu bağlamda *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserinde varoluşun oyunsu yapısını insan yaşamındaki üçlü bir ruhsal çevrimle metaforik bir anlatım bağlamında işaret eden Nietzsche, devenin yükleriyle çölde ilerleyedurmasıyla birlikte yüklerini kenara bıraktığı ve özgürce kendi hakimiyetini sağlamak istediği aslana dönüştüğü ikinci ruhsal evreyi takip eden üçüncü hal olarak çocukluğu ele alır. Nietzsche'nin ifadesiyle "Masumiyettir çocuk ve unutkanlık, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendiliğinden yuvarlanan bir çember, ilk hareket ve mukaddes bir 'evet'tir."[238] Bu üçlü çevrimsel süreci açıklayan Deleuze'e göre devenin mevcut yerleşik değerlerin yüklenicisi olan ve çölde ilerledikçe değerleri alaşağı eden bir aslana dönüşmesi sürecinin bir sonraki evresinde çocuk değerlerin

[235] Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefe Farklılık Tartışmaları* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 83–84.
[236] Colebrook, *Gilles Deleuze*, 24.
[237] Küçükalp, "*Gilles Deleuze*", 257–258.
[238] Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Murat Batmankaya (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 49-51.

yaratıcısı olarak yaşamı oyun haline getirir. Deleuze'ün ifadesiyle "Devede aslan, aslanda çocuk bulunmaktadır ve trajik çıkış çocuktadır."[239] Hölderlin'in de işaret ettiği üzere çocuk, "Ne ise hep odur ve onun için bu denli güzeldir. Yasanın ve alınyazısının boyunduruğu ona ilişmez; özgürlük ancak ondadır."[240] Bu minvalde oyun, yaratıcı bir özgürlük sahası olarak varoluşun çocuksu bir deneyim düzlemini varlar. Schiller'in oyun olarak tasarladığı sanat, diğer varlıkların maddi dünyanın neden-sonuç işleyişine tabi olmasının yanında insanı bu zorunluluktan sıyrılabilmenin mümkün olduğuna çağırır. Sanat bu bağlamın içerisinde verili olduğu düşünülen dünyayı bir hiçlik zemininden yaratır. Bu düzlemde oyun ise dünyayı bir yaratma alanına çeviren ve nedenselliği askıya almayla yaşamın yerleşik değerlerini alt üst etmeyi sağlayan yegâne faaliyettir.[241] Sarup'a göre Deleuze ve Guattari'nin iş birliği Nietzscheci oyun vurgusunun özgürlükle buluştuğu varoluş heyecanını imler.[242] Şizofren üzerine açıklamaları bir manada romantik yaratımın oyunsu tabiatına gönderme yapar:

> "Ama böylesi bir insan, kendisini özgür, sorumsuz, münzevi ve neşeli, ve izin almaksızın sadece kendi adına nihayet konuşup bir şeyler yapabilmeye muktedir bir insan olarak üretir; hiçbir şeyin eksikliğini duymayan bir arzu, bariyerlerin ve kodların üstesinden gelen bir akım, herhangi bir egoyu belirtmeyen bir isim. Deli haline gelmekten korkmaya basitçe bir son vermiştir."[243]

Şizo öznedeki romantik esintinin yanında farklılığa ve çokluğa yüklediği anlam sebebiyle çağdaş felsefe içerisinde bir fark filozofu olmakla nam salmış olan Deleuze'den önce, Erken romantik felsefe geleneğinin çokluğu onaylayarak tek biçimci özne pratiğine muhalefetle temayüz ettiğini daha önce çeşitli bağlamlarla zikretmiştik. Bu anlamda Simmel'e kulak vermek, romantik felsefenin bu yönünü daha açık kılabilmektedir. Simmel'e göre eşitlik ve özgürlüğün eş bir biçimde varlığını sürdürebilmesi temayülünün on sekizinci yüzyılda zayıfladığını söylemek mümkündür. Özgürlüğün bir sınır aşımına doğru seyretmesi, eşitlik söylemini sarsarak bir başka hiyerarşik baskı tipini oluşturmasıyla eşitliğin bir manada eşitsizliğe evrilmesi sonucunda, özgürlük fikrinin muhafaza edildiği ve eşitliğin yerini eşsiz ve eşleniğinin var olmadığıyla temayüz edilen birey fikri açığa çıkmıştır. Romantik düşüncenin rahminde açığa çıkan yeni birey tipinin

---

[239] Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016), 7.
[240] Hölderlin, *Hyperion*, 19.
[241] Berlin, *The Sense Of Reality*, 184.
[242] Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm Eleştirel Bir Giriş*, çev. Abdülbaki Güçlü (Ankara: Pharmakon, 2019).
[243] Gilles Deleuze – Felix Guattari, *Anti-Ödipus*, *Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege vd. (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014), 196.

kendinden önceki modern bireyden farklılaştığı yer Simmel'e göre modern niceliksel bireycilikten farklı olarak niteliksel bir bireycilik şeklinde kendini sunmasıdır. Bu yeni birey fikrinin filozofu olarak Schleiermacher, ahlakın evrenselliğini her bireyin münferit temsiliyet gücüne içkinleştirmesiyle birlikte Herder'in de etkisiyle romantikler tarihsellik açılımıyla tekil ve eşsiz olana yönelen bir düşüncenin düşünürleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Romantikler tekilliği ve eşsizliği ile ortaya çıkan bu bireye tecrübenin ve duygunun sınırsız tabiatını aşılamışlardır.[244] Simmel'in kavramlarını daha detaylı açımlayacak olursak niceliksel bireycilik, genelleştirilmiş ilkelerin altına yerleştirilmekle mekanistik dünya görüşünün ve laissez-faire liberalizmin bir uzantısı olarak ifade edilebilir. Bu uzantıyı takiben bireylerin ayrı ayrı varlıklarını kabul etmekle birlikte kişilerin kendi bireyselliklerini geliştirme ve farklılaştırmasına karşıtlık sergileyerek bireyin varlığını teşkil eden ne varsa öngörülebilir ve bilinebilir olması olarak nitelenebilir. Bireyin kendiliğini dışa vurmasına karşıt olarak ifade edilebilen niceliksel bireyciliğin bu boyutlarına odaklanıldığında aydınlanmacı paradigmada bu tip bireyciliğin yerleşik olduğunu söylemek mümkündür. Niteliksel bireycilik ise bireylerin genelleştirici bir forma tabi olmaları anlamındaki niceliksel bireyciliğe karşı eşsiz ve biricikliği ön plana alır. Sosyal bağlamda birliğin ancak farklılaşma yoluyla elde edilebileceğini barındırır.[245]

Lovejoy'un da altını çizdiği üzere evrendeki çeşitlilik ve çokluk bir romantik için kendisinden pay alınması gerekilen yegâne idealse bireysel düzlemde farklılığı olumlamak doğallıkla karşılanmalıdır. Bu manada din, dil ve ırk gibi farklılığın arı bir biçimde açığa çıktığı nosyonlar romantik düşüncenin terkiz olduğu yeri imler.[246] Bu bağlamda ilişkilendirildiğinde öznelliğe vurgusuyla romantiklerin farklılığı, çeşitliliği hesaba katarak tektipleştirici ve aynılaştırıcı modern felsefi çizgiden ayrıştığını söyleyebiliriz. Bu çizgiden ilerlendiğinde Deleuze ve Erken romantik ilişkiyi kurmak çokluk, farklılık ve olumsallık üzerine eğilmeyi gerektirecektir.

[244] Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 216–218.
[245] Efraim Podoksik, "Georg Simmel: Three Forms of Individualism and Historical Understanding", *New German Critique* 109 (2010), 126.
[246] Lovejoy, *Büyük Varlık Zinciri*, 437.

3.2.1. Özdeşliğe Anti-Temelci bir Protesto

Deleuze'ün erken dönem yazılarından itibaren temelciliği eleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda Deleuze'ün ampirizm üzerine yorumu, anti-temelci tavrını hangi çerçevede sunduğunu açıkça göstermektedir. Ampirizmi idelerin deneyime dayanan ve deneyimsiz bir anlak'ın imkanına muhalefet biçimi olarak ele alan Deleuze, Batı düşünce geleneği içerisinde hâkim olan soyut ilk ilkelere yaslanan felsefeleri dikotomilerce sürdürülen akim bir döngüyü açığa çıkarması sebebiyle yadsır. Ona göre filozofların ilk ilkelerden gerçekleştirdikleri felsefi etkinliklerde varlık, benlik gibi temel ilkenin arayışına atılmalarında "Her türlü canlılığı boğmaya çalışmak yeteneği vardır."[247] Deleuze'e göre "Ana ilke daima bir maske, basit bir imgedir, hayır bu böyle değildir, nesneler hareketlenmeye, kımıldanmaya ikinci, üçüncü, dördüncü ilkeden itibaren başlarlar bunlar artık ilk ilke bile değildir. Nesneler ortada yaşamaya başlarlar."[248] İlk ilkeyi canlılığı ve hareketi sekteye uğratmasıyla problematize eden Deleuze kavram yaratımı bahsinde bir ilk ilke olmasıyla Descartes'ın cogito temelli Ben'ini ele alır. Deleuze Descartes'ın Ben öznesini şu şekilde açıklar:

> "Bir ben kavramı. Bu kavramın üç bileşeni vardır; kuşkulanmak, düşünmek, olmak. (...) Bir ilk bölge kuşkulanmakla düşünmek arasındadır (kuşkulanmakta olan ben düşünmekte olduğumdan kuşku duyamam), ikinci bölgeyse düşünmekle olmak arasında yer alır (düşünmek için olmak gerekir). Bileşenler burada fiil olarak beliriyor, ne ki bu bir kural değildir, değişimler *(variations)* olmaları yeterlidir bunların."[249]

Yaratım olarak kavram Deleuze'e göre "Olayı söyler, özü ya da şeyi değil. Saf bir Olay'dır o (…)"[250] Zira Dünyanın özlerden meydana gelmesi fikri, anlamın oluşmasının imkansızlığını ihtiva eder. Zira özcülük, göstergelerin duyularla ilişkisini askıya alarak anlamın üreticisi olan olayı ıskalar. Dünyanın oluşuna ve anlamın üretilmesine bitişik şekilde olay François Zourabichvili'nin ifadesiyle "Dünyada kendini dilde barınmaya bırakan ve onun işlenmesine olanak veren şeydir."[251] Deleuze'ün bu minvalde temelci düşünceyi hedef alması, temel addedilen ilkenin maskesini düşürmekle hareketlenmeye başladığı bileşenlerin hesaba katılmasına dikkat çeker.

---

[247] Gilles Deleuze – Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2016), 72.
[248] Deleuze - Parnet, *Diyaloglar*, 72–73.
[249] Gilles Deleuze – Felix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023), 33–34.
[250] Deleuze - Guattari, *Felsefe Nedir?*, 30.
[251] François Zourabichvili, *Deleuze Sözlüğü*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 114.

Romantiklerin Descartes, Fichte üzerine eleştirilerinin merkezini oluşturan temelcilik karşıtlığı benzer çerçevede ilk ilkelere muhalefeti ihtiva eder. "Hakikate evrensel olarak eşlik edecek ve ona öncülük edecek temel önermeler yoktur."[252]ifadesiyle kışkırtıcı bir söylemi dile getiren Schlegel'in ilk ilkelere yönelik şüpheciliği, onu felsefeye hâkim Kartezyen mantığın ve aynı zamanda idealist çizginin dışında bırakır. Schlegel'e göre "Öznel olarak düşünüldüğünde, felsefe her zaman ortadan (*in media res*) başlar, tıpkı epik şiir gibi." Deleuze, Guattari ile birlikte kaleme aldığı *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla* kitabının birinci bölümünün son kısımlarında kendi düşünce biçimlerini şu sözlerle ifade eder:

> "Bir köksap ne başlar ne de biter, daima orta(m)dadır, şeylerin arasındadır, arada-varlıktır. (...)Beyaz bir sayfa açmak sıfır noktasında başlamak ya da yeniden başlamak, bir başlangıç ya da temel aramak, tüm bunlar yanlış (yöntemsel, pedagojik, inisiyatik simgesel...) bir yolculuk ve hareket kavranışını ima ediyor."[253]

Felsefenin ortadan başlaması, başlangıç ve bitişin durağanlığından kaçmak, mutat yargıları kenara itmek ve böylelikle düşünceye ivme, devingenlik ve dinamiklik kazandırarak temellendirmeden yaratmaya geçiş sağlar. Kısaca ifade edilirse ortadan başlamak "oluşa yerleşmek"tir.[254] Schlegel'in felsefesi için de belirtebileceğimiz üzere, onun orta olana yaptığı vurgu ve temel önermelerin reddiyle bağlantılı bir şekilde ilk ilkelerce gerçekleşen felsefi faaliyetin gerçekliğin dışında duran ve bir manada aşkın yönünü eleştirmesi, gerçekliğin bağlamsal ve tarihsel akışını hesaba katmaya dikkat çeker.[255] Schlegel'in tümdengelimsel yönteme muhalefeti ile bu bağlamı ilişkilendirdiğimizde iki açıdan değerlendirme yapabiliriz. Tümdengelimsel yöntem gereğince birliğe ulaşmak, sistemi oluşturan bir ilke veya kavrama dayanmakla, temel bir ilkeden dizisel bir şekilde inşa edilir. İkincileyin, tümdengelimsel yöntem tümel bir kavramdan hareket ederken, gitgide tikelleşmekle evrenselliğini yitirmeye başlar. Bu doğrultuda tümdengelimsel düşünmenin başlangıcındaki ilk ilke, yani sistemi belirleyen tümel kavram, içerisinde hiçbir farklılığı barındırmayan total bir yapıya işaret eder. Tümdengelimsel birlik, farklılığın elimine edilmesi ile sonuçlanır.[256] Schlegel'in temelciliğe yaslanan felsefelerin farklılığa ve çokluğa set çekmelerine işaret etme kaygısı

[252]Schlegel'den akt. Bowie, *Alman Felsefesine Giriş*, 70.
[253] Gilles Deleuze – Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, çev. Emre Sünter (İstanbul: Nogunk Yayıncılık, 2023), 36.
[254] Hakan Yücefer, "Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak", *Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak*, ed. Hakan Yücefer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 6.
[255] Millán-Zaibert, "Introduction: 'What Is Early German Romanticism?'", 10-11.
[256] Nassar, *The Romantic Absolute*, 134–145.

benzer biçimde Deleuze'ün felsefi kavrayışında da mevcuttur. Deleuze'ün Bergson okumasında uzaylaştırılmış zamana yönelik karışımlar üzerine yorumu tümdengelimsel, aşkın bir ilkeye başvurmanın doğa farklarını hesaba katmama boyutuyla ilişkilidir. İlki uzam ikincisi süreye ait iki tasarım olarak uzay ve zamanın birbirine karıştırılmasına işaret eden Bergson, böylelikle her iki öğenin doğa farklılıklarının eritildiğini ifade eder. Bu karışımla böylelikle uzam ve zamana aşkın bir ilkenin ötesine konumlandırılması sonucunda "Bu uzay dışı ve zaman dışı ilkeye göre uzay ve zaman, süre ve uzam derece derece zayıflamadan ibarettir."[257] Bu manada metafiziğin hâkim anlayışının doğa farklarını göz ardı etmesiyle ilişkili olması, uzaylaştırılmış zaman karışımına aşkın olan bir sonsuzluğun mevcudiyetinin arasında "Tüm varlıklar metafizik tarafından mükemmelliğin ve hiçliğin iki uç noktasını oluşturduğu bir yoğunluk cetveline göre tanımlanırlar."[258] Bir manada tümdengelimsel açıklamalara işaret eden Bergson, daima tamlıktan eksikliğe, kusursuzluktan kusurluluğa doğru akışın gerçekleştiği soyut süreçlerin farklılıkları örttüğünü ifade eder. Soyut kavramdan hareket eden çıkarsama mantığında, Deleuze'ün de vurguladığı üzere, gerçekliğin içerisindeki tekil olan, kavramın soyutlayıcı hareketiyle ancak olumsuzlamayla kavranır. Soyutlayıcı mantıkta kavram daima kendine dönmekle kısır bir döngüyü aşamayacaktır.[259]

Öte yandan ilk ilkeye dayanan felsefeler Deleuze düşüncesinde temsil eleştirisi ile birlikte ele alınmak durumundadır. Deleuze için temsil sadece bir merkeze irca edilmekle, bakış açısını tekleştiren ve çokluğu hesaba katmayan bir düşünceyi niteler. Hareket ise, merkezi dağıtarak çoğullaştıran, perspektifleri saçaklandırarak temsili sarsan ve yerinden eden bir etki sağlar. Ancak bu etkiyi elde edebilmek için temsili çoğaltmayı yeterli görmeyen Deleuze bu durumun sebebini şu şekilde ifade eder:

> "Sonsuz temsil, ya tüm bakış açılarının aynı bir nesnede yakınsamasını temin etmek ya da tüm anları aynı bir Benlik'in özellikleri haline getirmek suretiyle tam da sonsuz sayıda temsili kapsar. Fakat böylelikle, terimleri ve bunların ilişkilerini ilk ve son kez olarak sıraya koyan, organize eden bir serisel birlik gibi, tüm diğerlerini toplayan ve temsil eden biricik bir merkezi korur.(...) Temsil yani yeniden sunum (re-presentation) kelimesinin içindeki RE (tekrar) öneki, farkları kendine tabi kılan özdeşin bu kavramsal formunu ifade eder."[260]

[257] Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 77.
[258] Deleuze, *Bergsonculuk*, 78–79.
[259] Hakan Yücefer, "Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş", *Bergsonculuk*, mlf. Gilles Deleuze, çev. Hakan Yücefer (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 15-16.
[260] Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, çev. Yalım, Burcu, Koyuncu, Emre (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2017), 88.

Bu anlamda temsilin sorunsallaştırılması, statik hale getirilen bir düşünce ufkuna gönderme yaparak Deleuze'ün eleştirel felsefesinin düzlemini imler. Descombes'in ifade ettiği gibi Deleuze'ün eleştirelliği, geleneksel felsefenin şeyleri düzenleme ve konumları belirleme amacına matuf hareket ederek varsayımsal ilk ilkeye yaslanan hiyerarşik işleyişe tabi olmaya yöneliktir. Bu anlamda ilk ilkeye derece olarak yakınlık hiyerarşinin esas çıktığı yeri gösterir. Nitelikleri tözlere, yüklemleri öznelere dağıtmak suretiyle iş gören felsefi anlayış, bu bağlamda ifade edilirse Bir'in Çok üzerinde hakimiyet kurmasından başka bir şey değildir.[261] Temsil eleştirisi doğrultusunda Batı düşüncesi içerisinde süregelen düalistik ve bu sebeple de hiyerarşik felsefe kavrayışını ağaç biçimli imge olarak kodlayan Deleuze ve Guattari'nin eleştirisi, yalnızca neden ve sonuç özelindeki bir eleştiriyi değil, bir ilk ilkeye gönderme yapmaya da muhalefeti barındırmaktadır. Zira, tohum ve ağaç arasındaki neden sonuca ilave olarak tek bir ilkeden hareket etmeyi de ihtiva eden eleştirileri, hakikatin tek bir noktaya nispetle elde edilebileceğini ve ötekinin de bir dışsallaştırmaya maruz kalarak bu hakikate göre ikincil bir konuma indirgenmesiyle bağlantılıdır.[262] İkilinin ifadesiyle "Ağaç ya da kök, çokluğu daha yüksek bir birlikten, merkezden ya da dilimden hareketle sürekli taklit eden kederli bir düşünce imgesini esinler."[263] Ağaç biçimci yöntem, şablonu açığa çıkarmakla ancak bir yeniden-üretimi sağlar. Verili her şeyi düzenlemek ve sabitlemek yoluyla çıkartılan şablonlar birbirine eklemlenerek, ağaç biçimci düşünmenin hiyerarşileri sürdürmesini sağlar. Bu işleyişin amacı "Bir olgu durumunu betimlemek, özneler-arası ilişkileri yeniden dengelemek ya da zaten orada olan, belleğin ve dilin karanlık kuytularında gizlenen bir bilinç dışını keşfetmektir." [264]

Deleuze ve Guattari için "Düşünürken şeyleri her zaman tek bir şey ve onun Ötekilerine, tek bir doğru düşünme biçimi ve onun rakiplerine indirgenmemeli, daha ziyade her şeyin her zaman birden fazla hakikat içerdiğini göz önünde bulundurmalıyız."[265] Tekrar etme pahasına daha geniş bir çerçevede ifade edecek olursak Deleuze'ün ağaç biçimli düşünce eleştirisinin kökeni, Sokrates'in rasyonel yönteminden varlık kategorileri ile düşünce

[261] Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, çev. L. Scott-Fox – J. M. Harding (United Kingdom: Cambridge University Press, 1998), 153.
[262] Damian Sutton – David-Martin Jones, *Deleuze*, *Yeni Bir Bakışla*, çev. Murat Özbank – Yetkin Başkavak (İstanbul: Kolektif Kitap, 2020), 21–22.
[263] Deleuze - Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, 26.
[264] Deleuze - Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, 22.
[265] Sutton - Jones, *Deleuze*, 22–23.

kategorilerinin tekabüliyetine dayanan Aristoteles'in felsefesine değin geçerli olmanın yanında modern felsefede olanı olduğu gibi sunabilmeyi ifade eden temsil fikrinin farklılığı hiyerarşik düalitelerle elimine eden mantığına yönelir.[266] Deleuze, aşkınlıkla iş gören felsefe kavrayışının yerine ikame olarak köksap biçimli düşünceyi öngörür. Bir botanik kavramından esinlenerek yaratılan köksap, toprağın altında köklerini bir derinlik olarak değil yatay bir yayılım alanıyla var eden bitkilerden ilhamla felsefi bir açılımı barındırır. Ağaç biçimli düşünce mantığının düalistik ayrımları tahkim ederek ötekiyi muayyen bir kökten var olmakla kendisine nispetle konumlandırması, ötekiyi bir değilleme olarak sabitler. Deleuze'ün Guattari ile ortak gayesi, ağaç biçimli düşünceye bir alternatif sunmaktan ziyade bir yerinden etme olarak köksap biçimli düşünceyi ikamedir.[267] Köksapı çeşitli özellikleri ile sıralayacak olursak: çoklu bağlantıları noktalar arasında sağlayan ne Bir'e ne Çok'a indirgenmeyen dinamik, akışkan, ortada açığa çıkan ne baş ne son ile sabitlenebilen, sabit herhangi bir özneye ve nesneye sahip olmayan, çizgiler boyunca hareket eden biteviye dönüşen, başkalaşan çokluktur. Köksap "Çeşitlenme, genişleme, fethetme, kapma, zerk etmeyle ilerler. (...) Köksap hiyerarşisiz ve imlemsiz, generalsiz, organize edici belleği ya da merkezi olmayan, yalnızca bir durumlar dolayımıyla tanımlanan merkezsiz bir sistemdir."[268]

Köksap biçimli düşünce, ağaç biçimli düşüncenin hiyerarşik mantığının aksine ilişkileri ufkileştirir. Böylelikle köksap, Deleuze'ün transandantal ampirizminin doğrultusunu da imler. David Hume, Deleuze için bağlantılara işaret etmesiyle herhangi verili bağlam koordinatını yadsımakla birlikte yapıp etmelerde ortaya çıkan bağlantı çokluğunu müjdeler. Hume'un deneyciliğinin ufku kısaca ifade edilirse dünya için "(...) Bir tür inanç ya da güvendir; dünyaya inanmaktır. Şu hâlde bağlantı kurmak verili olmayan olanaklarla iş görmektir."[269] Bu anlamda Deleuze için tecrübe daima bağlantılarla, herhangi sınır biçimini ortadan kaldırır. Bu bağlamda Colebrook'un ifadesiyle Deleuze için "İçkinlik ilkesi, deneyimi bir varlığın veya nihai bir öznenin deneyimi olarak görmememizi talep eder. Daha çok, her türlü varlığın veya fikrin sonuçta ortaya çıktığı bir deneyimler akışı

[266] Kasım Küçükalp, "Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 0/12 (2009), 136.
[267] Sutton - Jones, *Deleuze*, 21–22.
[268] Deleuze - Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, 32.
[269] John Rajchman, *Deleuze Bağlantıları*, çev. Barış Şannan (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2013), 11–12.

veya çokluğu vardır."[270] Zikredilen ayrımlaşmaya binaen Deleuze radikal, transandantal ampirizmi böylelikle yaşamın kendisinin öznelerin referans kılınmadığı gayrışahsi düşünümlerden, iç içe geçmelerin reaksiyonlarının bütününden ibaret olan bir olanaklar felsefesi biçiminde ele alarak aşkın metafiziksel dayatmalardan azade olmanın önünü açar. Colebrook'un deyişiyle radikal ampirizm "Hiçbir temel, özne veya deneyimleyen varlık olmadığında diretir; yalnızca deneyim vardır."[271] Deleuze'ün transandantal ampirizminin içkinlik ile buluştuğu düzlemi göstermek yaşam ile ilişkiyi de göstermeyi sağlar. Transandantal alan, herhangi bir nesneye, özneye gönderim yapmayan, kişi öncesi bir alanı imler. Transandantal alan, bu bağlamda özne ve nesneden önce gelen, mutlak içkinlik düşüncesiyle ilişkili olarak, Deleuze'ün ifadesiyle ortaya konacak olursa herhangi bir şeye, nesneye veya özneye bağımlı olmayan saf içkinlik yani yaşamın ta kendisi demektir. "(...)Kendisi hiçbir şey olan içkinliğin kendisi bir yaşamdır. Bir yaşam içkinliğin içkinliğidir, mutlak içkinliktir."[272]

İçkinlik vurgusuyla yaşamın ve düşüncenin farklılığı ve çeşitliliği ihtiva eden yapısına odaklanmak, insanın ampirik kaotik bir varoluş düzleminde yaşadığının romantik tamamlanmamışlık fikriyle güçlendirilmesiyle birlikte değerlendirilebilir. Ampirik olanı öne çıkartmak, tekil olanın varlığını özgürleştirmesini ve inşa gücünü elinde bulundurmasını ifade eder. Bu minvalde Schlegel'in ifade ettiği üzere "Ampirik olan, böylece sonsuz bir oyun alanı sağlar."[273] Sonsuz oyun alanı göndermesiyle ampirik olanı öne çıkarmak, çoklukla dolup taşmaktır. İlişkisellik ve ampirik olan vurgusu böylelikle canlılığa, dirimselliğe yönelik bir çağrıdır. Nitekim Deleuze'e göre ampiristler dünyanın içerisinde yaşamı ilişkilerin dirimsel işleyişine sahne olmakla alımlamaktadırlar. Bu minvalde ilişkileri ele alan Deleuze için ampirizmin esas vaadi şu sözlerle ifade edilebilir: "İlişkiler kendi terimlerinin dışındadırlar." İlişkinin mevcut terimlerden bağımsız olarak özne olacak terime içkinleştirilemeyeceğini ifade eden Deleuze, varlığını ortada açığa çıkaran ilişkilerin bu yönünü ampirist bir ilke olmaktan ziyade "ilkelere karşı dirim dolu bir protesto" olarak imler.[274] Bir başka ifadeyle ampirik ufkun dinamik yapısı, ilkelerin

[270] Colebrook, *Gilles Deleuze*, 118.
[271] Colebrook, *Gilles Deleuze*, 117–119.
[272] Gilles Deleuze, "İçkinlik: Bir Yaşam", çev. Mahir Ender Keskin, *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*, ed. David Lapoujade (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2017), 393–394.
[273] Schlegel'den akt. Chepurin, "*Reading Novalis and Schlegels*", 63–64.
[274] Deleuze - Parnet, *Diyaloglar*, 73.

kendisinin hiçbir sabit noktada belirlenim kazanmadığı sürekli bir etkinlik sahası olarak nitelenebilir. Zikrettiğimiz üzere Deleuze'ün düşüncesinde olduğu gibi ampirik akış ve çokluk düzlemi Schlegel ve Novalis için de büyük bir önemi haizdir. Chepurin'in vurgusuyla ifade edilecek olursa, Schlegel ve Novalis için de değerlendirildiğinde içkin bir biçimde romantik inşa durmayan bir yaratım ve yok oluş döngüsüdür; tüm yönlerde, tüm türlerde, varlığın tüm boyutlarında genişleyen bir inşa sürecidir. Bu süreç zamanla durağanlaşır gibi olur, fakat bu durağanlaşma hemen kesintiye uğrar ve süreç kendini yeni ve sınırsız bir ayrışma ve bileşim döngüsüne bırakır.[275] Sınırsız ilişkiler, ayrışmalar ve yayılmalar Deleuze'ün ampirizmi 've' bağlacıyla ifade etmesiyle benzerlik taşır. Ampirizmin kapısını çokluğa açan Deleuze, yaşamı böylelikle kendisinde akışın, kaçış çizgilerinin ilişkilerinden müteşekkil olarak alımlar. Onun için ampirik çokluk, dinamik bir biçimde ve terimlerden, nesnelerden ve öznelerden kopan boyutuna gönderme yapar. Olmak fiilinin bağlaçların üzerinde egemence iş başında olduğu mantık anlayışı, ilişkilere dayalı ampirist bakışa nispetle bir durağanlık ve statikliği açığa çıkarır. Deleuze olmak fiilini aşmakla yargı cümlesinin 'dır'ını 've' ile değiştirmeyi teklif eder. Ve bu açıdan ilişkilerin nihayetsiz düzlemini sağlamanın yolunu açar. Ona göre ampirizmin sağladığı bu alan "Rastlantının ilişkilere girmesini, her şeyi baştan çıkarmasını, olmak fiilini mayınlamasını, onun dengesini bozmayı sağlamaya kadar gitmek."[276]gerekliliğine işaret eder. Çokluk, varlığın anlatıcısı olarak tümel hakikat iddialarının elimine edilmesini 've'nin açtığı ilişki doğrultularıyla sağlar. Deleuze'e göre ampirizmin kendisinin yegâne gizi bu bağlamda çokluluğun varlığın boyunduruğundan kurtulmasını sağlayacak olan 've ile düşünmek'tir. Bu düşünme biçimi "Tamtamına fevkalade bir düşüncedir ve böyle olmakla birlikte yaşamdır."[277] Dolayısıyla Deleuze uyarınca içkinlik felsefesi, ayrım biçimlerine değil bağlantılara vurgu yapmasıyla dışsal ilkelere yaslanacak olan herhangi bir özdeşlik fikrini saf dışı bırakır; ilişkilerin ufki düzlemini önceleyerek değerleme olarak iş gören hiyerarşik anlamları kenara iter.[278]

Böylelikle düşünmeyi merkezden arındırmak diğer taraftan Nietzsche'nin de Batı metafiziği eleştirisinin temelini oluşturan düalistik mantığı yadsımakla

[275] Chepurin, "*Reading Novalis and Schlegels*", 65.
[276] Deleuze - Parnet, *Diyaloglar*, 75.
[277] Deleuze - Parnet, *Diyaloglar*, 75–76.
[278] James Williams, "Immanence", *The Deleuze Dictionary*, ed. Adrian Parr (Great Britain: Edinburgh University Press, 2005), 126.

irtibatlandırılabilir. Zira düalistik mantık varoluş biçimlerinin çeşitliliğine bir manada şiddet uygulamaktadır. Nietzsche'nin hiyerarşilere yaslanan dikotomilere yönelik eleştirisinin doğrultusu şu şekilde özetlenebilir:

> "Temelde hakiki dünya-görünen dünya dikotomisinin türevleri olan bilgi-sanı, akıl-duygu, ruh-beden, numen-fenomen gibi dikotomiler, zamandan ya da tarihten kaynaklanan değişkenlik karşısında hakikatin kesinliğini ve evrenselliğini güvence altına almayı mümkün kılar. Birbiriyle karşıtlık ilişkisi içerisinde şekillendirilen söz konusu düalistik ayrımlar, zamansallığa karşılık gelen ikinci öğelerin evrenselliğe karşılık gelen ilk öğeler karşısında değersizleştirildiği, zamansallığın ve sonluluğun hüküm sürdüğü yaşamın, dolayısıyla da yaşamın olumsal karakterinden kaynaklanan ve hiçbir biçimde bir diğerine indirgenmesi mümkün olmayan farklı varoluş tarzlarının yadsındığı bir tutuma yol açmıştır."[279]

Nietzsche'nin düşünce ufkunda yükselen bu bağlam, Deleuze ile Schlegel ve Novalis'in düşüncelerinin nirengi noktası olarak Nietzsche'ye işaret edebilmeyi sağlar. Nietzsche, perspektiflerin varlığını açımlarken, bir şeyin neliğine dair sorunun yerine, ki bu soru özselliğe gönderme yapmaktadır, çeşitliliği hesaba katmasıyla herhangi bir kişiye referansla bir anlamda olumsallığı gündeme getirir. Ona göre "'Kendi içinde bir şey', 'kendi içinde duyu', 'kendi içinde anlam' kadar sapıktır. Gerçeklerin olabilmesi için önce bunların içine daima bir duyunun yansıtılması gerektiğinden, 'kendi içinde gerçekler' yoktur."[280] İlişkilerin önemine dair bu saptama, Rorty'nin romantik şairler ile Fransız devrimcilerinin etkisine dair ifadesiyle değerlendirilebilir. Rorty'e göre romantik şairler ve Fransız devrimcilerinin tarihi seyirdeki önemlerinden biri de "Herhangi bir şeyin yeniden betimlenmesi sayesinde iyi ya da kötü, önemli ya da önemsiz, yararlı ya da yararsız olarak gösterilebileceğiydi."[281] O halde bağlamsallığa açılan bu alan, ilişkilerin doğması anlamına da gelir. Nietzsche şu sözleriyle ilişkilerin önemini ifade eder:

> "Bir şeyin özellikleri, diğer şeyler üzerindeki etkilerdir: Diğer şeyleri ortadan kaldırdığımızda, bir şeyin özellikleri kalmaz, yani diğer şeyler olmadan bir şey yoktur, yani 'kendi içinde bir şey' yoktur. 'Kendi içindeki şey' anlamsızdır. Bir şeyin bütün ilişkilerini, bütün özelliklerini, bütün faaliyetlerini ortadan kaldırdığımızda, bu şey olduğu gibi kalmaz; çünkü şeylik bizim tarafımızdan, tanımlama ve iletişim (ilişkilerin, özelliklerin, faaliyetlerin çeşitliliğini birbirine bağlamak) amacıyla sadece mantığın koşulları sayesinde uydurulmuştur."[282]

Nietzsche'nin kaygısını öncelemek açısından değerlendirilebileceği üzere Schlegel'in Kartezyen düşüncedeki özne ve nesne sabitelerini hedef alan karşılıklı kanıt (Wechselerweis) kavramı, felsefenin ne tümdengelimsel bir ilke ne de sonu gelen bir

[279] Küçükalp, *Çağdaş Felsefe Farklılık Tartışmaları*, 34–35.
[280] Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2024), 365.
[281] Richard Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 29.
[282] Nietzsche, *Güç İstenci*, 366.

arayış olduğuna yönelik bir yöntemdir. Ortadan başlayan felsefe, izole edilmiş olmaktan öte bir başkalıkla anlaşılabilmeyle devinebilir. Kısaca ifade edilmek istenirse: "Bu her şeyin bir diğerine ihtiyaç duyduğu, her şeyin bir başka şeyi oluştururken kendisini de oluşturduğu bir felsefedir. (...) Özne olmak demek başkaları ile birlikte olmak her şeyin karşılıklı olarak birbirlerini oluşturduğu bir dünyada yaşamak demektir."[283] Romantik ironide de etkisinin hissedildiğini söyleyebileceğimiz bu bağlam, başkalığa, ötekiliğe doğru gerçekleşen aktif bir sürecin varlığını gösterir. Aynı şekilde ironiyle birlikte kişi, kendini çokluğa açarak öznenin sabitliğinden özneler arası süregiden bir ilişkiye yol alır.[284]

Bu anlamda ilişkisellik vurgusunun aynı zamanda Schlegel için yaşam deneyiminde ötekini hesaba katmaya işaret ettiğini söylemek pekâlâ mümkündür. Bu doğrultuda Deleuze'ün yaşamı ilişkiler ve bağların oluş ve hareketinin gerçekleştiği düzlem olarak nitelemesi, romantik yaratım ve inşa mantığında da akis bulurken yukarıda ifade ettiğimiz gibi etik bir sonuca doğru açılan bir izleği gösterebilir. Zira bu bağlamda ilerlediğimizde başkalığın olumlanmasının zeminini sonsuz ilişkisellik ve tekilleşme vurgusunun yer aldığı romantik inşa mantığının karakteristiği olarak ifade edebiliriz.[285] Nitekim Schlegel'in ortadan başlamayla ilişkilere vurgu yapmasıyla benzer biçimde Novalis için de Varlık, mutlak bir yapı olmaktan ziyade ilişkisel olmakla ifade edilebilir. Novalis bu anlamda varlığın özdeşlik ifade etmediğini ileri sürerken varlık ancak özelliklerle ilişkisellik içinde yer alır. Bu manada varlık herhangi bir nesneyle ilişkinin, özelliğin ifadesidir.[286] Evrensel hakikat iddiasıyla felsefe, ancak öznelliği bir noktaya sabitleyerek özgürlüğü kısıtlayan ve varsayıma dayalı ilkelerle hareket etmekle Novalis'in Fichte eleştirisinin merkezine yerleşir.[287] Novalis'in de bu meyanda ifadesinde çeşitliliğin ve çokluğun sağlanması ancak felsefenin statik bir sistem olmaktan çıkarak sabiteleri dağıtıp devinmeyle, göreceleştirmeyle dinamik bir yapıya kavuşmasıyla mümkündür.[288] İlişkiselliğin Novalis düşüncesindeki önemi o halde nesnelerin bir başına var olamadığı bir dünyanın ilişkilerle dolup taşması ve böylelikle nesnelerin birbiriyle ilişkisinde

[283] Babuççu, *Düşünceyi Estetize Etmek: Nietzsche ve Erken Alman Romantiklerinde Sanat ve Edebi Form*, 107.
[284] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 96.
[285] Chepurin, "*Reading Novalis and Schlegels*", 64.
[286] Novalis, *Fichte Studies*, 145.
[287] Novalis, *Fichte Studies*, 75.
[288] Novalis, *Notes for a Romantic Encyclopaedia*, 111.

anlamın boyutlarının çoğalmasıdır. Dünya, ilişkilerden ibaret olmakla var olan her şeyin anlamının ilişkilere irca edildiği düzlemdir.[289] Novalis'in ifade ettiği gibi "Ben ancak bir ben-olmayan aracılığıyla düşünülebilir. Elbette bir Ben yalnızca ben-olmayan olduğu ölçüde Ben'dir."[290] Daha açık bir biçimde ifade edersek Novalis açısından özne başkalarıyla etkileşirken kendi içindeki başkalığı, dış dünya ile kurabileceği bağ olarak koyutlar. Benzerlikler ve farklılıklar arasında öznenin içindeki başkalık ve dışındaki başkalık karşılaşır. Anlam üreten diğer öznelerle ve dolayısıyla dış dünyanın başkalığı ile karşılaşmak özneyi Sen'e dönüştürür. Bu durumda öznenin kendini dönüştürmesi, bir anlamda yabancılaştırması öznellik deneyiminin dışa açılması olarak nitelenebilir.[291] Sen böylelikle Novalis'in ifadesiyle "Çokluğun en yüksek ilkesi."[292] şeklinde nitelenir. Böylelikle Ben ve öteki arasındaki dinamik ilişkiyle imtiyazlı öğenin ortadan kalkması yaşamın hem Schlegel hem de Novalis için müşterek etki alanı haline gelmesi anlamına gelir. Dolayısıyla romantik özne kavrayışında "Mutlak özne mevcut değildir. Özne diğer öznelerle aynı zemini paylaşır. Öznenin oluşu ile görünüşü arasındaki ilişki, tüm ötekilerle ortak bir zeminde oluşur."[293]

Deleuze'ün göçebe düşüncesindeki köksap mantığının öznellikle ve dolayısıyla etikle buluştuğu çizgi romantik bağlam ile yakınlık arz eder. Bu anlamda bağlantıların iş başında olduğu bir var oluş tarzını ifade ettiğini söylememizin yerinde olacağı Deleuze'ün göçebe düşüncesi, sabit yapılar, muhkem konumlarda öznenin işgal ettiği varoluş pozisyonlarını noktalarla berkiten felsefi düzlemlerin hakimiyetine karşı düşüncenin halihazırda kökleşmiş yollarını dağıtan ve yaşam içerisinde düşüncenin dolaşıma girmesine, herhangi bir temelin ötesinde yeni bölgeler ve alanlar yaratmasıyla nitelenebilir.[294] Mutlak yersizyurtsuzlaşma olarak alışılageldik manada herhangi bir yer-yurt düzlemini mesken edinmenin aksine göçebenin sınıra tabi olmayan topraklardaki yaşamı ele alındığında Zourabichvili'nin ifadesiyle denilebilir ki yer-yurt katışıksız bir biçimde mekânın varlığını imlemeye fırsat tanımaktan öte "Yer-yurdun değeri

[289] Novalis'ten akt. Ali Han Babuççu, *Düşünceyi Estetize Etmek: Nietzsche ve Erken Alman Romantiklerinde Sanat ve Edebi Form* (Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2023), 96.
[290] Novalis, *Fichte Studies*, 166.
[291] Elizabeth Mittman - Mary R. Strand, "Representing Self and Other in Early German Romanticism", *Theory as Practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, ed. Haynes Horne vd. (University of Minnesota Press, 1997), 63.
[292] Novalis, *Notes for a Romantic Encyclopaedia*, 151.
[293] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 98.
[294] Claire Colebrook, *Understanding Deleuze* (Malaysia: Allen&Unwin, 2002), xxvii.

varoluşsaldır."[295] Böylelikle benzer biçimde Deleuze'ün köksap biçimli düşüncenin ilişkisel ağına gönderme yapan göçebe etiği, ortadan başlayan radikal ilişkisellikle karşılıklı oluşturucu bir güce yaslanarak sabit bir merkez veya hiyerarşiyi sürdürmeyi reddeder. Braidotti'nin ifade ettiği gibi ötekine açıklığı ifade eden bu etik bağlam, öznenin göçebe ilişkiselliğinin bir ön şartıdır. Bir başka ifadeyle geleneksel bağlamda ötekinin kontrol altında tutulmasının yerine köksap biçimli ilişkinin ufki akışı, hiyerarşinin düzleştirilmesini gerçekleştirir.[296] Gary Gutting'in ifade ettiği üzere Deleuze için ötekiliği ele almak "Ben'in tam somutlukla (yani Başka ile ilişkili olarak) tanımlanması" ile ilgilidir.[297] Touerier'in Daniel Defoe'nun romanından ilhamla kaleme aldığı *Cuma* romanını ele alan Deleuze, Öteki'nin mevcudiyetinin sonuçlarını şu şekilde ifade eder:

> "Başkası dünyanın nesneler halinde örgütlenmesini ve bu nesneler arasında geçişli ilişkiler kurulmasını sağlıyordu. (...) Kısacası: başkası ögeleri cisimlerin sınırına, bunun da ötesinde toprağın sınırlarına hapseder. (...) Başkası, ifade ettiği dünyalarla kendi yüzünü meydana getirdiği gibi ögelerle cisimleri, cisimlerle de nesneleri meydana getirir."[298]

Deleuze algısal alanın yapısı olarak Öteki ile yapıyı işletmekle birlikte yapının kendisine indirgenmesinin mümkün olmadığı her bir tekil ötekiyi ayırır. Yapıyı işleten ötekinin yokluğuyla birlikte Öteki'nin etkisini yitirerek ortadan kalkması, bilinç ve nesnenin örtüşmesini sağlayarak gerçekliğin gerekçelendirici, doğrulayıcı faaliyetlere konu olmayan bir yaşam deneyimini ortaya çıkarır.[299] Yaşam deneyimine yönelik bu açımlamanın etik sonucu Ötekine yönelik sorumluluğun varlığını inkâr etmeksizin mevcut sorumluluğun zorunluluk barındırmayan ve kendisinin aşılması gereken bir olgu olduğuyla ilgilidir.[300] Kurgusal bir romandan esinlenen Deleuze bu açımlamasıyla radikal bir biçimde etik bağlamda olumsallığı, içkinliği gündeme taşırken yersizyurtsuz, göçebe öznenin evrenselliğine de karşıtlığını sergiler diyebiliriz. Bir diğer ifadeyle olumsallığa işaret etmekle Deleuze, göçebe düşüncenin özne oluş ile ilişkisinin terkiz olduğu bağlamı bir başka açıdan evrensellik talebini reddetmekle ilişkilendirir. Geleneksel düşüncenin ikili bir ayrıma yaslandığını ifade eden Deleuze, evrensellik talebinin dayanaklandırıldığı tüm varlığı çevreleyen nihai temel olarak Bütün veya Varlık ile nihai temel üzerinde

[295] Zourabichvili, *Deleuze Sözlüğü*, 170–171.
[296] Rosi Braidotti, "Nomadic Ethics", *The Cambridge Companion to Deleuze*, ed. Daniel W. Smith – Henry Hall-Somers (United Kingdom: Cambridge University Press, 2012), 173–175.
[297] Gary Gutting, *İmkânsızı Düşünmek*, *1960 Sonrası Fransız Felsefesi*, çev. Mukadder Erkan (Ankara: Fol Yayınları, 2020), 207.
[298] Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2023), 343.
[299] Deleuze, *Anlamın Mantığı*, 338–341.
[300] Gutting, *İmkânsızı Düşünmek*, 211.

kurucu bir ilke olan Özne fikrinin göçebe düşüncenin karakteristiğini belirtmeyi kolaylaştıracağını söyler. Göçebe özne o halde:

> "Evrensel bir düşünen özne değil, aksine tekil bir ırk olma iddiasındadır o; her şeyi kuşatan bir bütünlüğe dayanmaz, aksine pürüzsüz uzay, bozkır, çöl veya deniz gibi ufuksuz bir ortamda serimlenir. (...) Kuşatıcı Varlık'ın ufku altındaki evrensel bir özne yerine çölde bir kabile."[301]

Williams, Deleuze'ün yapısalcılık üzerine açımlamalarını analiz ederken, göçebe öznenin Deleuze'ün postyapısalcılık ve yapısalcılık arasındaki katı ayrıma karşı olarak her iki düşüncenin sınırında olmakla birlikte postyapısalcı bağlamda radikalleştiğini ifade eder. Yapısalcılık, öznenin ortadan kaldırılmasının aksine özneyi sistemli bir biçimde uzlaşmaz çeşitli yapıların içerisinde dağıtıldığı bir hareketli özne kavrayışına zemin oluşturur. Özne böylelikle dağılmanın içerisinde bulunduğu ortamı dizayn etme kabiliyetinden yoksun olarak göçebe bir varoluşa çağrılır. Evrensellik taşımayan göçebe özne, kurduğu ilişkilerle özneliğin aynılaştırıcı kapsamına tabi olmayarak bireyselleşir. Özne, kişi gibi kaba nosyonların farklılıkları örtmesinin yerine ifade edildiğinde bu bireyselleşme, Deleuze için gayrışahsi bir biçimde tekilliklerin farklılığı yarattığı bir performansa işaret eder. Zira tekillikler yapılarla ilişkilerimizi sağlayan yeğinlik noktalarıdır. Bu manada Williams'ın ifade ettiği üzere Deleuze'ün postyapısalcılığı, yapının etkinliğinin yanında duyum, yeğinlik ve algı boyutlarıyla salt yapının ürünü bir özne olmaktan dünyanın tekil bakışlarla deneyimlendiği bir birey anlayışına sahiptir. Böylelikle Deleuze için göçebe bir varoluş, nihayetinde tekilliklerle ilişki içerisinde düşünülmesi gereken bir deneyimi niteler ve postyapısalcı bağlama oturtulur.[302]

O halde toparlayarak ifade edersek felsefenin ortadan başlaması, ilişkileri yayması ve çokluğu yaratması, yaşamın aşkın bir ilkenin aksine içkin canlılığına vurgu yapma ile temyiz olur. Böylelikle herhangi bir temel tarafından totalleştirme faaliyeti suretiyle farklılığı özdeşlikte eriten felsefelerin eleştirilmesinin zemini oluşturulur. Bu eleştirilerin açığa çıkarttığı özne ise salt bir kendiliğe yaslanmayan, öteki ile ilişkide sürekli devinen hareketli bir konuma sahiptir. Öyleyse ilişkilere bu denli yüksek vurguların yapılması,

[301] Deleuze - Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, 401.
[302] Williams, *Understanding Poststructuralism*, 68–69.

yaşamın kendisinin canlı kılınmasından, yaşam deneyiminin zemininde sürekli bir hareketten başka bir anlamı ifade etmez.

3.2.2. Felsefeyi Yaşamla Karşılaştırmak

Kısaca tekrar etmek gerekirse anti-temelci eleştirel dizgeyle birlikte yaşamı ortada kucaklamak, ilişkileri çoğaltmak ve varlığımızı sürekli yaratmak; deneyimin tüm yönlerini içkinlikte olumlamayı, evetlemeyi sağlar. Yaşama yönelme problemi ise artalanı itibarıyla Antik felsefeye dayandırılabilmektedir. Zira düşünce tarihi boyunca köklü bir problem olarak karşımıza çıkan insanın yaşamla ilişkisinin karmaşık boyutuna odaklandığımızda Antik Yunan'da bu problematiğin ilk olarak Sokrates ile ele alındığı söylenebilir. Bu bağlamda insan evren içerisinde kendisinin parçası olduğu külli bir yaşam pratiğine tabi olmasıyla anlamı, şekli ve gayesi belirlenmiş bir hayatı deneyimler. Ancak modern düşüncenin ortaya çıkışı ile birlikte bir yaşam pratiğine iştirak etmek olarak ele alınan sorun, kişinin ne şekilde eyleyeceğine dönüşerek insan bir eylem öznesi olarak ele alınmaya başlanmıştır. İnsan, modern düşünce ile bir bütüne iştirak etmenin yerine kendi varlığının bireysel anlamıyla temayüz etmektedir. Bütünün içindeki parça fikrinin elimine edilmesi böylelikle Todd May'in de ifade ettiği gibi bireyin, öznenin doğumu olarak nitelenebilir. Modern düşünce ile birlikte yaşamın bir bütünlükten sıyrılmasıyla her bir varlığın statüsü kenara koyularak eylemin yaşamın otantikliğinden de uzaklaştırıldığını söylemek mümkündür. Yaşamın parçalı bir şekilde ele alınması, kişinin eylemi ile şahsi varlığı arasındaki yarığı büyütür. Ahlakın yaşam ile iç içeliği âtıl kılınır. Modern teklifin çıkmazının fark edilmesi, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilan etmesiyle gerçekleşir. Nietzsche tarafında eylemin referansı olarak aşkınlığın yok olması, ahlakın dayanaklarının yıkıldığını gösterir. Eylemin nasıllığına dair geliştirilecek her cevap Nietzsche tarafından arkaik sorular olarak nitelendirilerek bir başka soru ikame edilir. Bu soru bir bireyin nasıl yaşayabileceğine yönelik sorudur.[303] May'e göre Deleuze'ün düşüncesi bir bireyin yaşam ile ilişkisinin üzerine gerçekleşen bir etkinliktir. Tekdüzeliğin ve homojenliğin yayılım sathı olarak dünyanın karşısında Deleuze, yaşamın kıvrımlarında gezinerek bir başkalığın bitimsiz deneyimine çağrı yapar.[304] Bu çağrıyla

[303] Todd May, *Deleuze*, *Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, çev. Sercan Çalcı (İstanbul: Kolektif Kitap, 2017), 16–21.
[304] May, *Deleuze*, 16.

Deleuze, Bergson ve Nietzsche üzerinden devraldığı mirası dönüştürmekle yaşam felsefesini tüm düşüncesine yayar.[305]

Temsilci epistemolojiye karşı postmodern kuşkuları kışkırtan Nietzscheci eleştiri, öznelerin toplumsal cihetlerden kuşatılan ve böylelikle dolayımsallığını paranteze alarak düşüncenin varlıkla özdeşliğini kabul eden felsefe biçimlerinin objektivist bir perspektifle dünyayı olduğu gibi alımlayabileceği Kartezyen düalizme karşı çıkmanın yanında varoluş ile bilinci denkleştiren temsilci mantığın yerine beden, güç ve arzu gibi temel motiflere yaslanan yaşam felsefesi (lebensphilosophie) teklifi olarak postmodern düşünceyi teşkil eder.[306] Tarihsel artalanına bakıldığında 19. yüzyılda yükselen pozitivist, rasyonalist ilerlemeye dair mutlak inanca karşıt olarak somutluğun, irrasyonelliğin ve yaşamın arzularla çevrelenen boyutunu merkeze alan yaşam felsefesi (lebensphilosophie), modern doğa bilimlerine muhalif bir biçimde doğanın dirimselliğine vurgu yapan Rousseau, Goethe, romantikler ve Schopenhauer ve Schelling gibi filozoflarca yükselmeye başlayan bir felsefi pozisyon olarak zikredilebilir. Sonraki dönemde Bergson, Dilthey, Nietzsche ve Simmel gibi filozoflarca temsil edilen yaşam felsefesi (lebensphilosophie), müşterek bir anlayışa sahip olmasa da özellikle darwinizm ve vitalizm arasındaki karşıtlıkta ve bilimselci tutumdan ayrı bir yerde konumlanmakla ayrıştığını söylemek mümkündür.[307] Beiser'e göre ise bireyci bir etik olarak yaşam felsefesi (lebensphilosophie), on sekizinci yüzyılın ortalarında Almanya'da ortaya çıkan Sturm und Drang hareketine kadar götürülebilecek bir art alana sahiptir.[308] Yaşam felsefesinin (lebensphilosophie) bireyci etiği, yaşamın kendisinde bireysel güçlerin açığa çıkması ve dışsal baskılardan özgürleşebilmeye yaslanır. Bu anlamda örneğin Schiller'e göre romantik diskur özelinde Kant ve Fichte'nin formalist etiğinin rasyonel temelleri bireyi bütünlüklü bir biçimde ele almayarak salt bir epistemolojik çerçeve ile sınırlandırmalarıyla duyguyu ve bireyin tekilliğini ihmal etmişlerdir.[309]

[305] E. Nelson, "Lebensphilosophie", *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*, ed. John Protevi (Great Britain: Edinburgh University Press, 2005), 356.
[306] Best - Kellner, *Postmodern Teori*, 108.
[307] Nelson, "*Lebensphilosophie*", 354–355.
[308] Frederick C. Beiser, *Philosophy of Life*, *German Lebensphilosophie 1870-1920* (United States of America: Oxford University Press, 2023), 30.
[309] Beiser, *Philosophy of Life*, 30–31.

Yaşamın her bir tonunu kucaklamayı arzulayan romantik tavır, insanın yaşamını teşkil eden her bir unsurun önemini hesaba katan sanatsal deneyimi imler. Yaşam, Novalis'in de işaret ettiği gibi bir felsefe biçimine dönüşerek tüm varlığımızı yaratıcı bir güçle donatmaktır. Onun ifadesiyle "Hayat felsefesi bağımsız, kendi elimden çıkma, kendi gücümde bulunan hayattır ve kendine böyle bir hayat hazırlamak yaşama sanat öğretisine ya da kurallar sistemine girer."[310] Yaşamın amacı, değeri insanın yaratımının temel konusu olmakla dışsal teleolojik herhangi bir düşünceyi baştan itibaren dışlar. Doğanın özü gereği ereksel oluşu veya ereğini tanrısal bir inayet üzerinden tesis etmesi gibi Batı düşünce geleneğindeki düşünsel eğilimlerin zayıflamasıyla, varoluşçuluk felsefelerine etki edecek bir yolun açıldığı söylenebilir. Fichte, Hegel ve Schelling üçlüsünün idealist felsefeleri ise teleolojinin Hristiyanlık ile ilişkisini dışlamanın yanında yaşama mündemiç ereklerin aklın nihai anlamda yaşam ile özdeşliğini savlar. Bu sebeple Beiser'in ifadesiyle "Varoluşçuluğun daha sonraki dilini kullanarak, yaşam felsefesi (lebensphilosophie) ile idealizm arasındaki fark, özü varlığı önceleyen idealizmin aksine yaşam felsefesi (lebensphilosophie) varlığı özden önce kabul eder."[311] Benzer biçimde Berlin, romantiklerin yerleşik olan ahlaki, siyasi ve estetik kabullerin nesnel kriterler bağlamında değerlendirilmesinin aksine bu kriterlerin çözündürülmesi ve dağıtılmasını arzuladıklarını ifade ederken varoluşçuluğun özcülük karşıtlığı, nesnelliğin imkansızlığı, zorunluluğa tabi kılınmış insan motifini reddinin zeminini sağladığını ifade eder.

[310] Novalis, "Teplitz Fragmanları", çev. Gürsel Aytaç, *Novalis'ten Aforizmalar*, ed. Gürsel Aytaç (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 74.

[311] Beiser, *Philosophy of Life*, 10–11. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Almanya'da Aufklarung hareketine muhalefet ile ortaya çıkmış olan Sturm und Drang hareketinin öncüsü olarak romantik hareketi de birçok açıdan etkileyen Georg Hamann'ı burada zikretmek istiyoruz. Hamann'a göre aklın özerkliğine muhalefet ederek bilinç dışının hakimiyetini kabullenmek, dilin ve geleneğin dolayımından geçmekle evrensel bir hakikati kuşatabilme iddiasındaki Aydınlanmacı akıl nosyonunu yerinden etmeyi imler. Hamann'ın esas gayesi, aklın bağlamsallığını göstererek, aklın mevcut toplumsal kültürel etkilerden arındırılmasına karşı durmaktır. Bu karşı duruş, soyutluğa tabi olan aklın, eylemde bulunma, konuşma gibi somutluktan yola çıkarak anlaşılması gerekliliğinde açığa çıkar. Aklın bağlamsallaştırılması, objektivist aydınlanmacı tavra karşıtlığı gösterir. Bu çerçevede varoluşçu düzlem ile yakınlık, Hamann'ın özbilincin felsefenin saf hareket noktası olması olarak alımlanmasına karşı çıkmasında tezahür eder. Hamann'ın mistik bir tecrübeyle ortaya koyduğu anlayışına göre sadece Tanrı insan tecrübesini kuşatan olması sebebiyle, kişinin kendiliğine dair ulaşabileceği tüm sonuçlar sınırlı kalmak durumundadır. Bu manada kişinin kendiliğine dair bilgiye erişmesi ancak dolaylı yollardan gerçekleşmek durumundadır. Bu ise ancak insanın kendini içinde bulduğu kültürel, toplumsal ilişkilerde açığa çıkan varlığıyla anlaşılabilir. Bu sebeple "Felsefe kendilik bilgisi ile değil, varlığın bilgisi ile başlamalıdır." Hamann'dan akt. Frederick C. Beiser, *Aklın Kaderi*, *Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi*, çev. Emre Bilgiç (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022), 31–39

Varoluşçular bu zemini daha da radikalleştirerek evreni tam anlamıyla yapısının imha edildiği katışıksız bir özgürlük sathı olarak alımlar.[312]

Bu doğrultuda epistemolojik ve ontolojik bağlamı hesaba katarak erken romantiklerin kavrayışına geri dönmek zikredilen bağlamı açıklığa kavuşturma sadedinde yerinde olacaktır. Daha önce de ifade edildiği gibi Erken romantiklerin varlık kavramı monist bir ontolojiye işaret eder. Alman İdealist geleneğine karşıt bir biçimde romantik ontolojik bağlam, epistemolojik anlamda bir realizmin eşlik ettiği mutlak bir bilmenin, Varlık'ın bilinç tarafından kuşatılmasının imkanına dair şüphe sebebiyle mutlak bir bilmeme ile neticelenir.[313] Novalis'in de ifade ettiği gibi "Her yerde mutlak olanı arıyor ve her zaman yalnızca nesneleri buluyoruz.[314] Varlığın kuşatılamazlığı nihayetinde kişinin varoluş deneyimininde edilgen bir pozisyonun yerine aktif bir sürecin açığa çıkmasını esinler. Rorty'nin altını çizdiği ayrım romantik felsefenin konumunu çağdaş dünyada göstermesi açısından zikredilmeye değerdir. Rorty, Batı düşünce geleneği içerisinde, özellikle son yüzyıllar itibarıyla, iki tip felsefi tutumun birbirine karşı saflarda yer aldığını ifade eder. Aydınlanmacı geleneği takiben bilimselci paradigmaya yaslanan ve hakikatin aklın dış dünyayı keşfi sonucunda elde edilebileceğini düşünmekle rasyonel ve irrasyonel ikiliğinde irrasyonel olarak nitelenen ne varsa dışsallaştıran felsefeci tavrına karşıt olarak fiziksel dünyadan çıkarsanabilecek ahlaki ilkelerin yokluğu sebebiyle bilimselci tutumun ancak teknolojinin araçsal mantığı hususunda pratik bir amaca hizmet ettiğini düşünmüşlerdir. İkinci felsefi tavra sahip olanlar için, aydınlanmacı çizgiyi takip edenlerin aksine "Herhangi birinin dünyanın kendinde ve kendi başına *(itself)* varolma tarzının doğru bir temsili *(representation)* olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur. Bizatihi bu felsefeciler böyle bir temsil düşüncesinin anlamsız olduğunu düşünürler."[315] Rorty tarafından kaynağı itibarıyla romantik şairlere izafe edilen ikinci yol, hakikate dair bitimsiz ve yaratıcı bir etkinliğe işaret eder. Athenaeum'da yazıldığı gibi "(...) Bu durumda şair için hangi felsefe uygundur? Sonrasında nasıl insan ruhunun her şeye kendi

[312] Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 166–169.
[313] Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, 56.
[314] Novalis, "*Çiçek Tozları*", 9.
[315] Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, 24–25.

kanununu ilettiğini ve dünyanın nasıl onun sanat eseri olduğunu göstermek için özgürlükten ve özgürlüğe olan inançtan doğan yaratıcı felsefe kalır."[316]

Yaşama keşfeden bir göz olarak değil, yaratıcı bir varoluş ile yaklaşmak yaşamın esas itibarıyla olumsallığını gösterir. Nitekim yaşam varlığını ve yokluğunu olumsal karakteri gereği eşit bir biçimde sahiplenir. Bu manada yaşamın özü gereği bir zorunluluk barındırmaması, yani yokluğunun mümkün olması, yaşamı değerli kılan esastır. Yaşam kavramı, aşkınlığın yerinden edilmesi olarak anlamın ötedeki konumunu iptal eder; yaşam kendinde bir amaç olarak görülür. İçkinlikte deneyimlenen yaşam, zaman ve tarih üstü herhangi bir erek ve dayanağın anlamını dışlar. Sosyokültürel bir varlık olarak insan, tarihsel düzlemde yaşamını deneyimlemekle kendi zamanının bireyi olmakla anlamlanır.[317] Novalis'in ifadesiyle "Yaşamı, kendisini yok eden bir hayalden başka bir şey olarak gören kimse, hala yaşam içinde tutsak olan kimsedir. Yaşam verilmiş değil, aksine bizim tarafımızdan yapılmış roman olmalıdır."[318]

Teoriye karşı yaşam sahasının doluluğu yaşam felsefecileri için aynı zaman da Hegel'in sistemine duyulan hoşnutsuzluğu da gösterir. West'in vurguladığı gibi Hegel'in aydınlanmacı eğilimin tipik bir özelliği olan teori öncelikli düşünmenin etkisinin hissedildiği diyalektiği, soyut ve katışıksız teorik boyuta atıfla ifade edilebilmektedir. Romantikler bunun karşısında yaşam felsefesinin (lebensphilosophie) "Teorik aklın indirgeyici kategorilerine karşı, kendiliğindenliği, duygu ve bireyselliği savundular."[319] Teori öncelikli düşünmeden pratik öncelikli düşünmeye geçiş, insanı canlılığa, harekete ve eyleme davet eder. Novalis, teorinin ancak düşünceyi biçimlendirici, düzenleyici güce sahip olduğunu ifade ederek hiçbir teorinin eylemin erdem ve erdemsizliğine yanıt veremeyeceğini düşünür. Bu minvalde belirli ilkelerce hareket etmek ancak insanın bireysel varlığının eylemi sonucunda ortaya çıkan şey ile değer kazanır. Bir başka ifadeyle insanın şahsi varlığı ilkeyi nihayetinde öngörebilecek bir yaşam biçimiyle, ilkeyi öncelemesiyle değerlidir.[320]

[316] "*Athenaeum'un Fragmanları*", 148.
[317] Beiser, *Philosophy of Life*, 6–8.
[318] Novalis, *Poetika*, 17.
[319] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 155.
[320] Novalis, *Fichte Studies*, 155–156.

Yaşam düzlemini harekete geçirmek, teorinin soyutluğundan pratiğin sınırsız akışına dalmayı sağlamakla mümkündür. Düşünceye çeşitli formlar kazandırarak felsefenin edebiyatla arasındaki açıklığı kapatmayı arzulayan Schlegel ve Novalis, diğer yandan yarattıkları edebi formlar aracılığıyla yerleşik fikirlerin, kanıların hakimiyetini dağıtmanın yolunu sağlamak isterler. Bu anlamda onların sanatçı tipi, kaosu ele alış şekilleriyle irtibatlı düşünülebilir. Kaosu olumsuzluğa indirgememekle, yaratıcılığın şekillendirici gücü olarak görülmesi sonucunda belirginlik kazanan sanatçı tipinde "Anarşist bir tavır vardır."[321] Kaos Nancy ve Lacoue-Labarthe'ın ifadesiyle de "Mümkün oluşumların da yeridir, üretim gücüdür."[322] Schlegel'in kaosa bakışını gösteren aşağıdaki ifadeler kaosun romantik anlamını ifade eder:

> "Zira tüm şiirin başlangıcı burasıdır: seyri ve çınlayan aklın kurallarını askıya almak ve kendimizi fantezinin güzel karışıklığına, insan doğasının başlangıçtan gelen kaosuna, kendisi için eski tanrıların alacalı kalabalığından daha güzel bir sembolü şimdiye dek tanımadığım kaosa dalmak."[323]

Bu anlamda Schlegel'in ironiyi kaostan bir nevi beslenen şiirsel yaratım olarak açımlaması anarşist ve kaotik yaratıma örnek teşkil edebilir. Zira ironi, dünyanın kendisinde istikrar ve düzen bulunmasını varsayıma indirgeyerek evrene teşmil edildiğinde esas itibarıyla rastlantısallığın ve kaosun temelsizce kurulumuna dayanır. İroni böylelikle kaostan açığa çıkan dünyanın inşa edilebilirliği ve yapısöküme tabi tutulabileceğini ifade etmektedir. Buysa mutlak bir öznenin ve verili olan bir dünya fikrinin ortadan kalkmasıyla olumsallığı ve sonsuz oyun alanı olarak dünyalar yaratılmasını imler.[324] Bu anlamda kaosa vurgu yapan Schlegel, bir başka ifadeyle dünyanın katışıksız bir temsile indirgendiği durağan, öngörülebilir olarak alımlanan bağlamı kesintiye uğratır. Dolayısıyla kaosun dinamik varlığı, öznellik deneyiminde sürekliliğin koptuğu, kesintilerle varoluş pozisyonlarının her bir anda toplanıp, dağıldığı bir süreci yaratır. Kaos üretimin, yaratımın mahalli olmasıyla birlikte, romantik tamamlanmamışlık ile düşünülebileceği üzere, romantik düşüncede özne, farklılıkları aşabileceği mutlak bir kaos alanını arzular. Ancak bu arzu ifade ettiğimiz gibi Ben ile

---

[321] Babuççu, *Düşünceyi Estetize Etmek: Nietzsche ve Erken Alman Romantiklerinde Sanat ve Edebi Form*, 133.
[322] Philippe Lacoue-Labarthe – Jean-Luc Nancy, *Edebî Mutlak*, çev. Sevgican Toy Teysseyre (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 92.
[323] Friedrich Schlegel, "Şiir Sanatı Üzerine Söyleşi", çev. Sevgican Toy Teysseyre, *Edebî Mutlak: Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı*, mlf. Philippe Lacoue-Labarthe – Jean-Luc Nancy (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 366.
[324] Chepurin, "*Reading Novalis and Schlegels*", 76.

Ben-olmayan arasındaki ayrımın çift yönlü hareketinin aktifliğiyle paradoksal şekilde korunur.[325] Öte yandan Deleuze için kaosu ele aldığımızda, Nietzsche'den devralınan güçlerle bezeli evrensel kaos fikri, düzensizliği veya kargaşayı bir yüceltme olarak imlemez. Kaostan, daima değişime tabi olması sebebiyle, hiçbir donukluk, belirlilik ile ilişkisi olmayan dinamik formlar çoğalır. Kaostan çoğalan formlar ise "Felsefenin, sanatın ve bilimin, evrensel hakikatte, mutlak bir başyapıta ya da hâkim bilimsel görüşe inanmaktan gelen o huzurlu kesinliğin tadını çıkarmasına izin vermez."[326] Deleuze'ün tabiriyle her üç alan, "Kaosun üzerine düzlemler çizer. (...) Felsefe bilim ve sanat gök kubbeyi yırtmamızı ve doğrudan kaosun içine dalmamızı ister. Kaosu ancak bu bedel karşılığında yeneceğizdir."[327] Kaos ile ilişkideki üç düzlem olarak felsefe, sanat ve bilim karşılıklı ilişki içerisinde yaratımın heterojen düzlemleri olarak aralarındaki sınırları adeta ortadan kaldırırlar. Deleuze'ün felsefesinin açık bir sistem olmasına işaret eden bu bağlam, sistemin üç farklı yaratım biçimi tarafından biteviye hareketlendirildiği, bütünleştirildiği ve değiştirildiği bir akışı ifade eder.[328] Bu anlamda burada dikkat edilmesi gereken esas husus ise kaosla girişilen mücadelenin kaosu yok etmek anlamına gelmediğidir. Toscano'nun vurguladığı üzere, kaosun sonsuz hız olarak tanımlanmasıyla birlikte bu bir düzensizliği ihtiva etmesiyle değil, geçiciliği ihtiva etmesiyle değerlendirilmelidir. Felsefenin görevi kendisinin hem tehdidi hem de kaynağı olan bu kaosa kavramlar yaratmak, düzlemler çizmekle hem bir tutarlılık kazandırmak ve bununla birlikte onun hızını ve üretkenliğini korumaktır. Bu bağlam ile ilişkili olarak bir kaos etiğine işaret edebileceğimizi ifade eden Toscano, felsefenin kaosla yaşam düzleminde karşılaşmasının daima devinen bir ilişki olmayı barındırdığını söyler. Zira zikrettiğimiz üzere kaosun her türlü tutarlılığı, kalıcı farkı çözündürme tehlikesiyle, içkinlik düzleminin tekilliğini muhafaza edecek olan bir aşkınlığa tabi olması arasında felsefi yaratım, mezkûr gerilim dolaylarında konumlanır.[329] Bu konumda gerçekleşen sürekli

[325] Mittman - Strand, "*Representing Self and Other in Early German Romanticism*", 53.
[326] Manola Antonioli, "Kaoid", çev. İrem Güven, *Gilles Deleuze Sözlüğü*, ed. Robert Sasso – Arnaud Villani (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2023), 162.
[327] Deleuze - Guattari, *Felsefe Nedir?*, 197.
[328] Mathias Schönher, "Gilles Deleuze's Philosophy of Nature: System and Method in What is Philosophy?", *Theory, Culture & Society* 36/7-8 (2019), 100.
[329] Alberto Toscano, "Chaos", *The Deleuze Dictionary*, ed. Adrian Parr (Great Britain: Edinburgh University Press, 2005), 43–44.

hareket, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kesinliğe karşı bir direnç, mücadele ve oturaklı olan düşünceye ve varoluşa bir muhalefet niteliğindedir.

Diğer taraftan Spinoza etkilenimi ile yaşamı ele almak doğa ve insan arasındaki dikotomiyi ortadan kaldırır; içkinlik deneyimiyle buluşmayı sağlar. "Spinoza'nın bir filozof olmadığını düşünen her felsefe sadece şüpheli olabilir."[330]der Schlegel. John Sellars'ın ele aldığı üzere Schlegel'in Spinoza'ya yönelik ilgisi, içkinliğe davet olarak Tanrı veya Doğa ile insan arasındaki ilişkiye yöneliktir. Monizm bu anlamda sınırların çözülüşüne işaret eder Schlegel için. Onun için sonsuz ve sonlu doğa imasına işaret eden Sellars, bunun dini bağlamı hesaba katmanın bir sonucu olarak açığa çıktığını ifade eder.[331] Schlegel'in aşağıdaki fragmanı doğa vurgusunun Spinoza içerimini ifade eder niteliktedir:

> "(...)Doğayı, evreni dolaysız olarak duyumsayabilir, dolaysız olarak düşünebilirsin; ama tanrısallığı değil. Yalnızca insanlar arasında olan insan, tanrısalca şiirleştirebilir, düşünebilir ve dinle yaşayabilir. Kimse kendi benliğine sadece ruhuyla, dolaysız aracı olamaz; zira bu aracı onu sezgileyen kişinin onun merkezini kendisinin dışına oturttuğu salt bir nesne olmak zorundadır. (...)Aracı, tanrısallığı kendi içinde duyan ve bu tanrısallığı kendi gelenekleri ve eylemleri, sözleri ve işleri vasıtasıyla bütün insanlara bildirmek, iletmek ve sunmak için kendisini hiçleştirerek feda edendir."[332]

İlgili fragmanı ele alan Sellars, ilk olarak tanrısallığı kabul etmenin herhangi bir aracının doğaya nüfuz eden içkin tanrısallığı kabul etmesiyle açımlar. Tanrısallığı kabul etmeyle birlikte ikinci olarak ilahi doğa ile kurulacak bu bağlantıyı ortaya çıkarmak için aracı kişi kendini yıkıcı biçimde feda eder. Bir başka deyişle yıkıcı ve aynı zamanda yaratıcı olan bu süreç, yersizyurtsuzlaştırıcı bir dinamik olarak doğayla ve organik olmayan yaşam akışlarıyla bağlantılar sağlamak için bir benlik ve organizma olma sürecini yıkıcı bir faaliyetle, yersizyutsuzlaşma süreciyle sağlayacaktır. Üçüncü olarak aracılık, benliğin çözülmesi ve parçalanmasını sağlayacak şahsi pratiklerden oluşan özgül bir yaşam biçimi olarak kişinin eylemleri ve yaşam tarzıyla işler. Son olarak doğrudan bir aracının tamamen nesnel ve kendi benliğinin tam anlamıyla dışında olması gerekliliği sebebiyle bu ilişki hiçbir vakit doğrudan ulaşılamayacak bir sınırı imler. Bu doğrultuda Sellars'a göre benliğin organize edilmiş, düzenlenmiş genel bir forma indirgenmesinin aksine Schlegel için öznenin çoklu benliklere bölünmesi ve öznelerin nihayetinde bir ilahi

[330] "*Athenaeum'un Fragmanları*".
[331] John Sellars, "The Point of View of the Cosmos: Deleuze, Romanticism, Stoicism", *Pli* 8 (1999), 8–9.
[332] Schlegel, "*İdealar*", 252.

doğanın parçaları olarak birleşmesine dair bir ideale inancı, ancak doğrudan, aracısız bir bakışla mümkün olabilecek erişilemeyecek bir eşiği, sınırı imlerken aynı şekilde organsız bedenin ulaşılamayacak, erişilemeyecek bağlamını anımsatır.[333] Schlegel'in bir fragmanda işaret ettiği gibi "İçerlerinde bütün bir çoğul birey sistemleri içeren bireyler yok mudur?"[334] Sistemlerin her bir bireyin içinde yer alması, sınırların ortadan kalkması olarak düzenlenmiş, örgütlenmiş kararlı bir benlik motifinin reddini ifade eder.

Deleuze için düşünüldüğünde organsız bedenin doğaya dönüş olarak ele alınması, verili birey anlayışının ontolojik önceliğini sorguya açmakla madde ve form arasındaki mutlak ayrımın çökmesi ve organik olmayan yaşam perspektifine yönlenmeyi imler.[335] Deleuze'ün doğa kavrayışı, Mathias Schönher'in de vurguladığı üzere Spinoza'nın her şeyi kucaklayan doğasıyla Bergson'un merkezsiz ve daima hareket halinde olan evreniyle birlikte canlı ve cansız tüm varlıkları birbiriyle bağlantılı şekilde üreten bir düzleme sahiptir. Dolayısıyla doğanın böyle alımlanması, doğa ile insan, doğa ile sanat ya da teknik arasındaki belirgin sınırları referans alan herhangi bir düşünme pratiğini boşa çıkarır.[336] Deleuze'ün Guattari ile ele aldığı üzere, insan ve doğanın dikotomik olarak konumlandırılmasının aksine her ikisinin arasında herhangi bir göze çarpan ayrılık mevcut değildir. Endüstri ile ilişkili açımladıkları bu saptamaya göre, "Doğanın insanî özü ve insanın doğal özü, doğada yani aynı zamanda insan türünün yaşamında, üretim ya da endüstri olarak özdeş hale gelirler. (...) Onlar üretici ve ürünün bir ve aynı temel gerçekliğidir."[337] Doğa ve insanın içkinlik düzleminde bir sınıra tabi olmamasıyla değerlendirildiğinde organsız beden, organizmanın örgütlenmiş, tabakalaşmış ve mevcut perspektife sıkışmış olmasını niteleyen organizmanın yok edilmesini değil; organizma deneyiminin bir başka perspektifle tecrübe edilmesini ima eder. Bu manada organizmanın sınırlılığı, perspektiflerin çoklu boyutuyla aşılabilir. [338]

Diğer yandan doğa görüşündeki kuvvet, üretim ve yaratma gibi süreçlere işaret eden Schelling'in romantik etki alanını zikredebiliriz. Zira Schelling'in doğa anlayışı etkinlik,

[333] Sellars, "*The Point of View of the Cosmos: Deleuze, Romanticism, Stoicism*", 10.
[334] "*Athenaeum'un Fragmanları*", 163.
[335] Sellars, "*The Point of View of the Cosmos: Deleuze, Romanticism, Stoicism*", 5–6.
[336] Schönher, "*Gilles Deleuze's Philosophy of Nature: System and Method in What is Philosophy?*", 105.
[337] Deleuze - Guattari, *Anti-Ödipus*, 17–18.
[338] Sellars, "*The Point of View of the Cosmos: Deleuze, Romanticism, Stoicism*", 4–5.

eşzamanlı olarak üretkenlik ve ürünlerin birbiriyle çarpışan karşıt kuvvetlerden meydana gelmesiyle dinamik bir süreci ifade eder. Doğanın üretken gücünün açığa çıkardığı varlık çeşitleriyle Hegel'in soyutlamalarla iş gören diyalektiğine karşılık somutluğu önceleyen Schelling, Nietzsche'nin güç istenci kavramıyla kuvvet merkezlerinden oluşan doğa fikrine etki etmiştir. Her güç merkezi perspektifsel olarak dünyayı yansıtırken dünyanın dinamikliğine atıfla soyutlayıcı mantığın totalliğini elimine ederek hareketli, merkezin biteviye yer değiştirdiği bir felsefi bağlamı açığa çıkarır.[339] Rae'nin de vurguladığı üzere postyapısalcı ontoloji mücadelenin, rekabetin kurucu öğeler olmasıyla ayrımsanır. Bu öğelerin zikredilen etkileri, görünürde apaçık tezahür etmese de daima geri planda gerçekliği dizayn eder ve bu süreç biteviye devam eder. Antroposantrik bir bakıştan öznelerin salt failliği ile şeylerin temeline yerleştirilmesi fikrinden uzaklaşmakla şeylerin ve eylemlerin kişi öncesi güç ve yapıların etkisine dayandırıldığını söyleyebiliriz.[340] Nietzsche'nin kendi dünyasını tanıtırken postyapısalcılığa sirayet eden etkisi şu ifadeleriyle ortaya konabilir:

> "Peki benim için 'dünyanın' ne olduğunu biliyor musun? Bu dünya: enerji canavarı, başlangıcı olmayan, sonu olmayan; sağlam ve demirden, büyümeyen veya küçülmeyen, kendini genişletmeyen, sadece dönüştüren bir güç büyüklüğüdür. (...) Belirli bir güç olarak belirli bir mekâna oturtulmuş ve orası burası boş olabilecek bir mekâna değil, her yerde güç olarak, güçlerin bir oyunu ve güçlerin bir dalgası olarak, aynı zamanda hem tek, hem çok, burada artan ve aynı zamanda başka bir yerde azalan; tekerrür yılları, kendi biçimlerinde bir medcezirle birlikte ebediyen değişen, ebediyen geri akan, birbirine akan ve koşturan bir güçler denizi. (...) Bu benim ebedi kendini yaratmanın, kendini yok etmenin *Dionyssos* tarzı dünyamdır. (...)"[341]

Bowie'ye göre benzer biçimde Schlegel, Schelling'in doğal süreçlere, bilinç dışı üretkenliğe yönelik ilgisini paylaşır. Schlegel, insan ve doğanın her bir faaliyetinin bitimsiz birleşimini sanatın ve mitolojinin kökenine yerleştirir. Dinamik ilişki ve dönüşüm ağının ortasındaki özne için bu bitimsiz süreç kontrol dışında işler. Öznenin failliğinin ve niyetinin askıya alınmasına işaret eden bu bağlam, kimliğin yitimi ve ilişkisellik açısından ötekine teslimiyeti ihtiva eder. Bowie, Nietzsche üzerinden romantik tinin yayıldığı postyapısalcılıktaki birtakım yönelimleri, Schlegel'in işaret ettiği öznesiz farklılık üretimi kavramıyla paralellik arz ettiğini ifade eder. Biteviye oluşum ve yeniden oluşuma işaret eden bu yaratıcı süreç, Dionysos kültündeki yaratıcılık ve yıkımın

[339] Arran Gare, "The Roots of Postmodernism: Schelling, Process Philosophy and Poststructuralism", *Process and Differance: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms*, ed. Catherine Keller – Anne Daniell (United States of America: State University of New York Press, 2002), 33–39.
[340] Rae, *Poststructuralist Agency*, 7.
[341] Nietzsche, *Güç İstenci*, 651.

ayrılamazlığına dayanır.[342] Schlegel'in de Dionysos bağlamına işaret ettiği gibi "Yıkım ve yaratım bir ve her şeydir."[343] Nitekim Deleuze için de yaratmayla iç içe geçen açık ve hareketli sistem olarak doğa, değişken bağlantılar ve ilişkilerle oluş sürecine tabidir.[344] Schelling'in, Schlegel'in bilinç dışı süreçlere işaret ettiği doğa bakışı o vakit denilebilir ki Nietzsche etkisiyle Deleuze'ün düşüncesinde öznede açığa çıkan etkilere uzanmaktadır.

Nietzsche'ye göre mekanik dünya görüşü hesaplanır olabilmeyi önceler. Böylelikle her şeyi niceliklere tabi kılma çerçevesinde mekanik anlayışın kurgulara dayanmasını çözündürdüğümüzde geriye "(...) Gerilimin tüm diğer dinamik miktarlara bağıntısında, dinamik miktarlardan başka bir şey kalmaz."[345] Bu anlamda gerçekliğin ilişkilerle bezenmiş ağı, Deleuze'ün Nietzsche yorumuna göre, içsel bir istencin harekete geçirdiği farklı miktarlarda güçlerden, dinamik fenomenlerden oluşur.[346] Deleuze'ün alımladığı şekliyle akış ve oluş dünyası olarak Nietzsche'nin doğası, özdeşliğin mevcut olmadığı farklılıklar alanı olarak işler. Aynı anda bu, beden üzerine yönelmek, bedenin kuvvetler ile ilişkisini ele almak demektir.[347] Yöneten, biçimlendiren ve böylelikle egemenlik kuranın etkin, kendisi üzerinde egemenlik kurulanın tepkisel olduğu niteliklerin, niceliksel olan ile karşılaşmalarıyla kuvvetlerin kuvvetlerle ilişkisi sonucunda oluşan beden "İndirgenemez kuvvetlerin çoğulluğundan oluşmuş çoklu olgudur."[348] Güç istenci ise bu doğrultuda önem kazanır. Kuvvetin bizatihi özünün, öteki kuvvetlerin birbirleriyle ilişkisindeki hiçbir biçimde eşitliğe yaslanmayan niceliksel farka tekabül ettiği, bunu ise niteliksel farkı imlediğini ifade eden Deleuze, niceliksel farkın bu bağlamının kuvvetlerin diferansiyel unsurunun gerekliliğini açığa çıkarttığını iddia eder. Aynı şekilde niteliksel kuvvetleri de oluşturan plastik, dönüşen ve dönüştüren bu unsur "Kuvvetin hem diferansiyel hem de oluşumsal olan soy bilimsel ögesi"[349]güç istencidir. Güç istenci, Ronald Bogue'nun işaret ettiği üzere salt olarak kuvvet ilişkilerinin belirlenmesini değil,

[342] Bowie, *Aesthetics and Subjectivity*, 63–66.
[343] Friedrich Schlegel, *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, çev. Peter Firchow (United States of America: Oxford University Press, 1971), 57.
[344] Schönher, "*Gilles Deleuze's Philosophy of Nature: System and Method in What is Philosophy?*", 93.
[345] Nietzsche, *Güç İstenci*, 408.
[346] Best - Kellner, *Postmodern Teori*, 106.
[347] Ronald Bogue, *Deleuze ve Guattari*, çev. Ali Utku – İsmail Öğretir (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013), 41–42.
[348] Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2021), 57–63.
[349] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 69–70.

aynı zamanda bir etkilenim yetkinliği olarak açığa çıkan duygulanımlar ve kuvvetlerin karşılıklı algı etkileşimlerini ifade eder. Güç istenci ne denli olumsuzsa kuvvette açığa çıkan etkilenim yetkinliği o denli küçük, ne denli olumluysa etkilenim yetkinliği o denli büyüktür. Bu manada "Güç istenci bir güç duygusu ve ondan türeyen bir duygululuk, duyum ve duyguyu içerir."[350] Aynı şekilde Deleuze, Spinoza'nın bedenin yapabilirliği üzerine sorusunu merkeze alır. Bu soru çerçevesinde güç üzerine çözümlemeye girişen Deleuze, bedenlerin var olma gücünün çokluğu ile duygulanım yollarının artacağını ifade eder. Şayet bir beden kendisini etkileyen bir başka beden ile ilişkiye girdiğinde bedenin etkilenme gücünü arttırıyorsa sevinç, azaltıyorsa üzüntü duygulanımı oluşur. Ancak denilmelidir ki bedenlerin birbirleri ile tam anlamıyla ne şekilde uygun ve karakteristik ilişkilere girebileceğini veya ayrışacağını önceden kestirmek mümkün değildir.[351] Bedenleşmiş öznelerin güçleriyle Deleuze, aynı zamanda birey kavramına biçilen merkezi rolü atıl kılar. Zira Spinozacı etik, kolektif biçimde işleyen bir sisteme dayanan toplumsal değerleri üretmekle çalışır. Duygulanımsal bir varlık olarak özne, bir failliğin aksine conatus kontrolünde bir çabayı imler. Bu anlamda özneye içkin kurucu etik arzu, sürekli hareket halinde ve böylelikle her şeyle iç içe geçen bir yaşam gücü olarak ifade edilebilir. Bu yaşam gücüyse kendisiyle şahsi bir sahibiyet ilişkisi kurulmasından öte özne olmanın başkayla bağlantısına dair çabaya katılmayı ifade eder. O halde ifade edilmelidir ki Deleuze için klasik birey kavramı, kendi içine kapanan ve bu sebeple de bağlantılara tam anlamıyla erişimi olmamasıyla eleştirilirken bir genişletmeye tabi tutulur. Birey kavramı her bir tekil benliğin kendi içerisinde serpilip geliştiği ortam arasında aktif bir bağlantı anlamında ele alınır. Böyle bir aktif süreç, duygulanım ve karşılıklı ilişki çerçevesinde nihayetsiz bir hareketi imlemekle öznenin göçebeliğindeki içkin bir tamamlanmamışlığı, kısmiliği içerir.[352] Tamamlanmışlığın yaşamdan arındırılması, Schlegel'in yazdığı şu fragmanda yankılanır: "Tamamlanmış bir şey isteyen kişi ne istediğini bilmez."[353]

Kuvvetlerin çokluğundan müteşekkil olan beden, merkeze sahip olmayan ve karşılaşmalarla etkilenim gücünde sürekli değişimin yaşandığı bir yüzey olarak ifade

[350] Bogue, *Deleuze ve Guattari*, 45.
[351] Bruce Baugh, "Body", *The Deleuze Dictionary*, ed. Adrian Parr (Great Britain: Edinburgh University Press, 2005), 31.
[352] Braidotti, "*Nomadic Ethics*", 176–177.
[353] Schlegel, "*Eleştirel Fragmanlar*", 109.

edilebilir. Karşılaşma ile tanıma arasında ayrım yapan Deleuze, ayrımını duygular üzerinde yoğunlaştırır:

> "Dünyada düşünmeye zorlayan bir şey vardır. Bu şey tanımanın değil, temel bir karşılaşmanın nesnesidir. Karşılaşılan şey Sokrates, tapınak veya iblis olabilir. Çeşitli duygusal tonlamalarda kavranabilir: hayranlık, aşk, nefret, ıstırap. Fakat hangi tonlama dahilinde olursa olsun, ilk karakteri ancak ve sadece duyumsal olmaktır. İşte tanımaya karşıt olması bu anlamdadır. Zira tanıma dahilinde duyumsal hiçbir şekilde ancak ve sadece duyumsanabilir olan değildir; hatırlanabilir, hayal edilebilir ve kavranabilir olan bir nesnede doğrudan duyularla ilişkilenendir."[354]

Karşılaşma, daha önce aşina olunmuş, doğrudan deneyimlenmiş olanın soluk bir izini anımsatan tanımanın aksine somut bir varlık alanındaki rastlaşmanın ve belirlenmemişliğin daima duyguyla başladığını imler. İnsanın duygular ve hislerle bezenmesi bağlamında Novalis, romantik portrenin tamamını yansıtır sadetteki der ki "Felsefenin sınırları hissetmenin sınırlarıdır."[355] Hissetmenin düşünceyi çevrelediğini zikreden Novalis, bir manada duygunun değerini takdir etmekle var oluş deneyiminin katmanlarını açıklığa, canlılığa kavuşturmayı arzular. Ona göre "Kendini hissetmek, kendi kendine düşünmek gibidir: Aktif hissetme. İnsan hissetme organını, düşünme organı gibi kendi gücüne katar."[356] Ezcümle duyguyla başlayan yaşam, duyguyla sürer ve kendini var oluşun tamamına yayar. Duygu varlığı olarak insan, yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere Deleuze'ün içkinlik düzleminde tekilliklerle var olan bir yaşam deneyimine de konu olur. Duygu ve duyumun bileşiminde duyumların önemine işaret eden Deleuze'e göre, bireyleşme ve tekilliklere dikkat çekmesinde de olduğu üzere, duyumlar, yeğinlikler ve yapısal değişimler bizi dünyayı tekil bir bakış açısından algılayan varlıklar olarak oluşturan bileşenlerdir. Duyumlar ise müşterek, sabit algıların ötesinde olan hislerdir. Böylelikle her bir varlık ötekilerin doğrudan ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığı olaylara dair şahsi bağlar oluşturur. Yeğinlikler, hisler olarak duyumların halihazırdaki yapılarla ilişkisindeki dereceleri ifade ederken, her varlık çeşitli olayları yeğinliğin derece derece artıp azalmasıyla algıladığı şahsi perspektiflere sahiptir.[357]

Yaşama yönelmenin bir başka durağı romantik bağlamın imgeleme verdiği üstün konumdur. Schlegel, aklın sınırlarının katılığının aksine imgelemin esnek, yumuşak

---

[354] Deleuze, *Fark ve Tekrar*, 191.
[355] Novalis, *Fichte Studies*, 13.
[356] Novalis, "*Teplitz Fragmanları*", 82.
[357] Williams, *Understanding Poststructuralism*, 69.

sınırlarının mevcudiyetine işaret eder. Bu anlamda imgelemi aklın önünde bir yeti olarak niteleyen Schlegel, imgelemi insanın bireyselliğini göz ardı etmeyen bir epistemolojik yeti olarak alımlarken, aklı ise nesnelerini aşkın kavram ve yasalara tabi kılmayla ele alır. Akıl, yaşamdaki her bir unsuru kavramsal mantıkla çevrelerken, imgelem yaşamı genişleterek çok yönlülüğü kucaklar.[358] Deleuze verdiği seminerlerde Alman romantiklerinin imgelemi yaratıcı ve kurucu bir fakülte olarak ele aldığını ifade ederken Novalis'in doğa, imgelem ve sanatı nirengilemesine vurgusunu açımlar. Novalis'in ifadesiyle "Doğanın sanat içgüdüsü vardır. Bu sebepten dolayı doğa ile sanatı birbirinden ayrı şeylermiş gibi düşünmek boş bir lakırdıdır."[359] Nassar'ın vurguladığı gibi Novalis için, doğanın canlı, dinamik bir bütün olarak algılanması aynı zamanda üretkenlik ve yaratıcılığın alanı olarak doğayı kavramanın sanatçının üretkenliği, aktifliği ile irtibatlandırılmasını sağlar. Ancak sanatçı gözlem ve imgelemin birlikteliği ile kavranan doğanın tiniyle hareket edebilme kabiliyetine sahiptir.[360] Deleuze, Novalis'in imgeleme takdir ettiği rol ile psikolojik süreçlere indirgenmiş imgelemi felsefenin merkezine koyduğunu ifade eder. Şairin imgelerinin doğanın yaratıcı, üretici hareketiyle aynı dinamiğe sahip olduğunu düşünen Novalis, imgelemin doğanın ürettiği nesnelerin yeniden üretim hareketiyle örtüşen bir yeti olduğunu kabul eder. Deleuze tarafından Alman romantizminin karakteristiğini oluşturan bu anlayış, hakikat ile şiir arasında kurulan ilişki çerçevesinde imgelerin doğanın yeniden üretim hareketiyle özdeş olduğu fikrinin tesis edilmesi olarak nitelendirilir. Kurucu bir hayal gücü fikrine sahip olan Novalis için böylelikle imgelem ile doğanın dinamik üretim süreci özdeşleştirilir.[361]

Romantiklerin imgeleme verdikleri başat rol, Deleuze'ün yaşam felsefesi içinde de geçerlidir. Zira imgelemin dinamize eden yaratıcı bir işleve yükselmesi ile benzer bir şekilde Deleuze'ün Hume üzerine çalışması imgelemin akıl üzerindeki işlevine dair açımlamalara sahiptir. Tutkuların etkisindeki akıl, inançları ve kurumları hem yaratan hem de pragmatik bağlamda sürekli düzeltici bir yeti olmakla birlikte nihayetinde alışkanlıklara yaslanır. Deleuze, özellikle düzeltici göreviyle alışkanlığa yaslanan aklın imgelem çerçevesinde işlevini yerine getirdiğini ifade eder. İmgelemin bu gücü sebebiyle

[358] Behler, *German Romantic Literary Theory*, 77–79.
[359] Novalis, *Poetika*, 74.
[360] Nassar, *The Romantic Absolute*, 64–65.
[361] Gilles Deleuze, *What is Grounding?*, çev. Arjen Kleinherenbrink (&&& Publishing, 2015), 168–170.

akıl "Kendi yanılsamalarını yaratma yeteneğine sahiptir."[362] Deleuze'ün Hume'den esinlendiği ampirizmi, katışıksız olarak herhangi tecrübeye veya atomize edilmiş maddeye dayanmanın aksine tüm bunların düzlemini oluşturan zamanın sentezlenmesi ile ilgilidir. Zamanın sentezlenmesini sağlayan unsurlar Deleuze'e göre zihindeki yakınlıklarla iş gören çağrışımsal etkiyi ilişkilendiren imgelem ve tasarlayıcı güce sahip olan tutkuya tabi akıldır. Deleuze'ün öznenin temelini oluşturduğunu ifade ettiği bu senteze dair açıklamasına göre "Öznenin kökü, geleceğe dair bir beklenti oluşturmak üzere geçmişe ve şimdiye ait deneyim atomlarını birleştiren zaman anlarının bir sentezidir."[363] Deleuze Spinoza okumasında da aklın kuruluşu için imgelemin rolünün ne olduğunu bize gösterir. Descartes'ın aklın zorunluluk ile işleyen verili düzleminden imgelemin dışlanması, Spinoza'da imgelem ve aklın üretici bir sürecin unsurları olarak görülmesine dönüşür. Spinoza için imgelem, bedenlerin karşılaşmasıyla ilişkilerin açığa çıkmasına ve bu ilişkilerin bileşebilirliğe müsait olmasıyla önem kazanır. İmgelem ile akıl, zihnin kuruluşunda aralarında bağlantıların hiç kesintiye uğramadığı ayrı düzlemlerdir. Bu anlamda imgelemin pratik bağlamı, nesneler karşısında olumsallığa ve olanaklılığa yaslanır; akıl ise nesneler karşısında gerekliliğe dayanan işleviyle yer alır. O halde imgelem kurucu rolü ile akla doğru sağlanan geçişle "Ortak nosyon imgelemi sürekli kılar dönüşümü işletir, bu akla geçiştir."[364]

Öte taraftan algı, deneyim ve sezgiye işaret etmekle Henri Bergson, Deleuze için yaşamın içkinliğini berkitecek bir düzlem sunar. Bergson'u Deleuze için kendi teslisindeki Baba olarak ifade eden May, Deleuze'ün Bergson'un süre kavramını virtüel ve edimsel ayrımıyla bireyin yaşamla ilişkisinde çoğul dünyaya açtığını söyler. Bergson'un süre kavramı yaygın zaman anlayışlarının eleştirisine imkân sağlar. Bu bağlamda çizgisel zamanın şimdiyi öne çıkartması ve zamanı aşkınlaştırması; varoluşçu zaman alımlamasının ise hümanistik karakteri gereğince zamanı insanın çeşitli eğilimleriyle, hedefleri ve özlemleriyle geleceğe imtiyaz tanımasıyla eleştirilir.[365] Çizgisel anlayışın aşkın bir zamana işaret etmesinden farklı bir biçimde Bergson'un bilgi alımlaması, imkân

[362] Philip Goodchild, *Deleuze & Guattari*, *Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Öğdül (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 37.
[363] Goodchild, *Deleuze & Guattari*, 39–40.
[364] Michael Hardt, *Gilles Deleuze*, *Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İsmail Öğretir – Ali Utku (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012), 180–183.
[365] May, *Deleuze*, 62–67.

halindeki bir tecrübeye referansın yerine daima yaşamın içerisinde özneyi kuşatan tüm arzular ile halihazırda yaşanan içkin bir tecrübeyle bağlantılıdır. Bergson'un süre kavramı imgelem ile irtibatlı şekilde tecrübenin süre ile ilişkilendirilmesiyle özne kategorisinin de çözündüğü bir sonuç açığa çıkarır.[366] Bu ise varoluşçu zaman algısında merkezi bir özne anlayışına karşı çıkmayı ifade eder. Deleuze'ün merkezi bir özneye dair hoşnutsuzluğuyla varoluşçu felsefelerden ayrıldığı yeri de ifade eden çokluk vurgusu, yaşam ve birey arasındaki ilişkide açık bir biçimde ifade edilir:

> "Bireyin yaşamı, kişisel olmayan fakat buna rağmen, iç ve dış yaşamın kazalarından, yani gelmekte olanın nesnelliğinde ve öznelliğinden özgürleşmiş saf bir olayı yayan tekil olan bir yaşama yer açmaktadır. (...) Böylesi bir bireyselliğin yaşamı başka hiçbiri ile karışmamasına rağmen artık adı olmayan bir insanın içkin tekilliği yararına siliniyor. Tekil öz, bir yaşam..."[367]

Deleuze için çokluğun göstergesi olan *bir* ifadesi, yaşamın içkinlik, tekillik ve olay boyutunu gösterirken aynı zamanda yaşamın virtüel içerimini gösterir.[368] Bu manada virtüellik, Deleuze için Bergson'dan alınan hayatiyet taşıyan bir kavrama işaret eder. Bergson evrenin statik hale getirildiği uzaylaştırılmış zamanın aksine yaşama, sürenin dinamik, genişleyen açık bir bütün olmakla nitelenebilecek virtüel geçmiş boyutuyla yaklaşır. Hafızanın virtüel bir saha olan geçmiş ile ilişkisini psikolojik süreçlerden ontolojik boyuta taşıyan Bergson için geçmiş virtüel olarak korunurken, zamandaki her bir momentteki hatırlama veya yaratma etkinliği edimsel ile virtüel arasındaki dinamik sürecin varlığını gösterir. Zira yaşantı içerisinde geçmiş ile kurulan her ilişkide mezkûr iki boyutun aktif ilişkisinin tezahürü "(...) Mevcut edimselliğimizin (bir tat, ses, koku, duruş) sanal geçmişimizin bir yerlerinde depolanmış sanal bir imaja denk düşmesidir."[369] Virtüel geçmiş, kişinin yaşam ile ilişkisinde hiçbir vakit bir başına oluşturucu güce sahip olamayacağının saf göstergesidir. Zira kişinin geçmişi, arzuları, anıları, mutlulukları deneyimlenen tarihsel koşullamaların haricinde var olamaz. Yaşam o halde bir bireyin mevcut tarihsel alanı katettiği bir gezinti etkinliğine sahnedir. Bir bireyin geçmiş ile ilişkisi böylelikle May'in ifadesiyle "Geçmişin kendisi hakkında bir bakış açısı ve ona dahil olan bir şeydir. Bu geçmiş benim içimde benimle birlikte var olur (...)"[370] Bu anlamda Deleuze için Bergson, Nietzsche'de olduğu gibi, Hegel'in farkı olumsuzlamaya

[366] Goodchild, *Deleuze & Guattari*, 49–50.
[367] Deleuze, "*İçkinlik: Bir Yaşam*", 395–396.
[368] Deleuze, "*İçkinlik: Bir Yaşam*", 398.
[369] Sutton - Jones, *Deleuze*, 110–113.
[370] May, *Deleuze*, 76.

indirgemesine karşı, varlığın fark olarak olumlama dinamiğini geliştirecek izleği sunar. Bergson, geleneksel felsefeden miras alınmış birlik, çokluk, gerçeklik gibi varlığın ontolojik statüsüne işaret eden kavramları reddetmeden fark kavramını odak noktasına yerleştirmiştir. Bergson için fark durağan olmakla imlenebilecek olan bir nelik değil; varlığın zamanın dinamik hareketiyle ilişkilidir.[371] Deleuze'ün Bergson'dan ilhamla farka açılması, virtüel çokluk olan süreyi tayin edenin fark olduğunu ve bu farkın ise özdeşliğe yaslanan farktan ayrı olduğuyla ilişkilidir. Deleuze için Bergson'un süresi ile bağlantılı bir biçimde Marcel Proust'un özdeşliğe yaslanmayan fark açımlaması, herhangi bir eylemin ve hareketin daima başka biçimlerde çözünmesi ve biteviye şekillenmesine dayanır. Çevresi ile girdiği etkileşim sonucunda her hareket, kendi özsel içeriminin dağıldığı bir bitimsiz süreci deneyimler.[372] Dolayısıyla Proust için özdeşliği, benzerliği iptal etmekle Deleuze'ün ifadesiyle burada "Temel olan şey, içselleştirilmiş farklılıktır."[373] Böylelikle şimdiye mündemiç olan virtüel fark alanıyla mekân boyutunda derece farkları hakimken zamansallık boyutunda ele alındığında Bergson için May'in ifadesiyle "Dünya daima göründüğünden fazlasıdır; daima kendini yeni ve alışıldık olmayan biçimlerde edimselleştiren farklarla doludur."[374] O halde virtüel fark alanında öznelliğin zamansal deneyimi, her bir momentte heterojen, niteliksel boyutlarıyla edimselleşen virtüelliğin rastlantıyla ilişkisini göstermekle özdeşliğin ortadan kalktığı yersizyurtsuz bir deneyimi esinler.

Toparlamak gerekirse yaşamın farklı veçhelerinden içkinlik düzlemine algı, his, duygu, imgelem gibi kuvvetleri davet etmek, evrensellik iddiasıyla ortaya çıkan birey motifine çoklukla karşılık verebilmeye imkân tanır. Schlegel'in çokluğa işaret ettiği ifadesiyle "Us birdir ve herkeste aynıdır; fakat her insanın kendine özgü bir doğası ve bir sevgisi olduğu gibi herkes kendi içinde özgün bir şiirselliği taşır."[375] Varoluşun şiirselleştirilmesi, varoluşa eşlik eden yaratıcı yetilerle dünyanın içerisinde belirlenmiş bir biçime, çerçeveye konu olmayan yaşam pratiğine doğru yol alabilmeyi sağlar.

[371] Hardt, *Gilles Deleuze*, 34.
[372] May, *Deleuze*, 78–79.
[373] Gilles Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 67.
[374] May, *Deleuze*, 81–82.
[375] Schlegel, "*Şiir Sanatı Üzerine Söyleşi*", 337.

3.2.3. Çokluğa Şiirsel bir Ses

İçerisinde insan varlığının her bir cihetinin bizatihi etkinleştiği yaşam, katışıksız bir seyre konu olmaktansa kendisini mesken edinen tüm varlıkların yaratıcı faaliyetinin düzlemidir. Yaratıcılık, sanatın kendisini, şiirselliği yaşama yayacak ve böylelikle çokluğu olumlamak mümkün olacaktır. Bu manada felsefenin tümdengelimsel ilkelerle hareket etmediğine dair romantik şüphecilik, sonuç itibarıyla anlamlandırmanın kendisini sanatın bitimsiz bir biçimde ve tekabüliyet mantığını kenara iterek yorumlara kesinlik izafe edilemeyeceği perspektifsel açıklığı ikame eder.[376] Bu bağlamda Bowie'nin de ifade ettiği gibi "Romantik sanat bize, dünyanın her zaman bizim ona dair söyleyebileceklerimizden daha fazla olduğunu ve bilinci aştığını hatırlatır."[377] Sanatı yaşam ile iç içe geçiren Novalis ve Schlegel için sanat Safranski'nin ifadesiyle "Bir ürün olmaktan çok, insanların etkinliklerini biçimlendirici bir enerjiyle ve canlı bir sıçramayla yerine getirdikleri her yer ve zamanda meydana gelebilen bir olaydır. (...) Şiir yaşamın her alanına sızmalıdır."[378] Schlegel'in şiir vurgusuna da bakıldığında felsefi etkinliğin sonsuzluğa açılması, mutlak bilmenin sınırlılığına ve hakikat iddialarının nihayetsiz ufkuna bir gönderme yapar. Bu minvalde şiir nihayetsiz ufkun enstrümanı olarak açığa çıkar.[379] "Şairin işi yalnızca kavramlarladır."[380] diyen Novalis için de şiir yazımında şair, şahsi anlam dünyasının içerisinde dilin sınırlarında yaşamın tüm alanları hakkında sınırsız bir yaratma edimine hayat verir. Novalis'e göre şair "Farklı fikirleri düşünebilme ve aynı zamanda neticelerin her türünde ve en çeşitli kavramlarla düşünceler sergileyebilme yeteneğinde olmalıdır."[381]

Sanat mevzubahis olduğunda ise yukarıda da ifade ettiğimiz gibi romantik tinin şiir ile dolup taşmasına ilaveten Schlegel ve Novalis için sanatı ele almak şiire yönelmektir; şiir ise edebiyatın tamamına teşmil edilmekle nitelendirilir. Sanat, şiir ve edebiyatın birbirine karıştığını akılda tutarak romantik edebiyatı şu şekilde niteleyebiliriz:

> "(...) Kendisine yaklaştıkça durmadan uzaklaşan, her ada (hemen hemen) muktedir olan fakat hiçbirini hoş görmeyen, belirsiz ve tanımsız bir şeye dayanışını açıklayan şeydir:

[376] Bowie, *Alman Felsefesine Giriş*, 65.
[377] Bowie, *Alman Felsefesine Giriş*, 68.
[378] Safranski, *Romantik*, 59.
[379] Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, 177.
[380] Novalis, *Poetika*, 62.
[381] Novalis, *Poetika*, 68.

> adlandırılamaz, sınırları olmayan biçimsiz bir şey - âdeta hiçbir şey. Romantizm (edebiyat) özü olmayandır. (...)"[382]

Özü olmayan romantik edebiyat ile benzer şekilde Deleuze'ün edebiyat alımlaması da özcülük karşıtlığıyla karakterize olur. İçkinliğin dinamik, aktif ve devimsel alanı bir anonimleştirme, müşterek kılma ve çoğullaşma sathı olmakla Deleuze'ün Guattari ile iş birliğinin yapısını göstermektedir. *Bin Yayla* eserinin girişinde kendi varlıklarını tanınmazlığa itmek, kişilikleri çoğaltmak ve akışların çoğulluğunu vurgulamakla isimlerine eserde yer vermediklerini ve müstear isimleri tercih ettiklerini zikrederler. İkilinin ifadesiyle yaklaşımlarının sebebi "Artık ben diyemediğimiz bir noktaya değil, artık ben dememenin önemli olmadığı bir noktaya ulaşmak için. Artık kendimiz değiliz. Herkes kendi payına düşeni bilecek. Yardım aldık, esinlendik, çoğaldık."[383] Deleuze ve Guattari yazımın kendisinin tarih, zaman ve mekân arasındaki muhtelif değişkenlere bağlı olmasıyla yazılı herhangi bir şeyin özne ve nesne olmakla bağıntısını keserler. Çünkü "Kitabı bir özneye atfettiğimiz anda, bu malzemelerin çalışmasını ve ilişkilerinin dışsallığını göz ardı etmiş oluruz."[384] Özü olmayan kitap, biçimin kendisinin daima içerikten sonra varolduğunu göstermekle özselliği iptal eder.

Öz fikrinin saf dışı bırakılması, edebi metnin bir açıklık alanı olarak gezgin bir biçimde katedilmesiyle birlikte şiirsel olarak kurulan münferit ilişkilere noktanın nihayetlemesine karşın çizginin bitimsizliğiyle karşılık vermektir. Bu durum ise edebiyat olarak nitelenen her bir türde canlı bir çokluk alanına gönderme yapar. Çokluğa yönelen romantik şiirsellik ile bağlantı kurulacak olursa Deleuze'ün düşüncesi içerisinde de şiirselliğin mevcut olduğu söylenebilir. Deleuze, Nietzsche etkilenimiyle Bogue'nun ifade ettiği üzere düşünceyi açımlarken felsefe ile sanat arasındaki sınırları bir anlamda ortadan kaldırır. Deleuze, objektif veya subjektif ayrımıyla temellenen herhangi bir sınır çizmeyi gütmeden yaşamın yeni biçimlerini yaratmanın yolu olarak edebiyata yönelir. Bu anlamda Deleuze'ün edebiyat eleştirisinde "Yorumlayıcı ve değerlendirici boyutu, edebiyata bilim dışı ve öznel bir yaklaşımın talihsiz bir yan ürünü olmaktan çok, düşüncenin merkezinde ve sanatçının yaratıcı etkinliğiyle tam bir uyum içinde yer alır."[385] Her şeyin birbiriyle bağlantılı olmasıyla bir bütünü oluşturmasından ziyade edebi

[382] Lacoue-Labarthe – Nancy, *Edebî Mutlak*, 310–311.
[383] Deleuze - Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, 13.
[384] Deleuze - Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, 14.
[385] Bogue, *Deleuze ve Guattari*, 59–60.

eserlerdeki özerk güç, Deleuze'ün felsefe kavrayışındaki dışavurumcu etkiyi gösterir. Deleuze'ün dışavurumculuğu, gerçekliği her bir varlığın bütüne nispetle anlamını ve değerini kazandığı olarak görmenin yerine her bir tekil varlığın farklılığını hesaba katarak çokluğunu onaylamaktır. Colebrook'un ifadesiyle Deleuze için "Her edebi eser, her kum tanesi ya da her insan bedeni gibi, tüm maddeye dair tekil bir algıya sahiptir ve sonsuza kendi tarzında açılır."[386] Şiir, ilişkilerin nihayetsiz yaratımı olmasıyla yeni güçlerin ve bedenlerin yaratımını gösterir. Sanatın algı ve duygulanımdan müteşekkil bir yaratım olması da sanatın şiirselliğinin terkiz olduğu yeri gösterir. Bu bağlamda sanat bir tekil kavrayış olarak belirli bir anlama nispet edilemeyecek bir niteliğe sahiptir.[387] Bu minvalde Safranski'nin de romantik şiir için işaret ettiği üzere şiirsel kompozisyon, dünyanın birbirinden yalıtılmış, keskin hatlar çekilmiş, uzmanlaştırılmış alanlarını birbirine yaklaştırmakla yaşama canlılık nüfuz ederek yaratımsal ve türetimsel bir faaliyet sahasında dirimsel bir kapsayıcılık sunar.[388] Romantik artalanın sanat, şiir ve edebiyat kavrayışındaki açıklık, özgürleşim ve dirimsellik bağlantısı yaratıcı süreçlere gönderme yapar. Diğer taraftan Deleuze'ün edebiyat ile felsefe ilişkisi arasında kurduğu yaratım faaliyeti, anti-odipal ve şiirsel bir bakışa sahiptir. Anti-odipallik, sanatın aşkın bir gösteren zincirinin sürekliliğinden kopmasıyla, kendi varlığına yaslanmasıyla ilişkiliyken; şiirsel olması ise sanat eserinin yaratılmasıyla birlikte kendi hakikatini biteviye üreten bir başına dünya olmasıdır.[389]

Mezkûr bağlamların yoğunlaştığı yaratım ediminin yaşamın her alanına yayılması düşüncesi, hem şiirselliğin ilişkiler ile buluştuğu izleği gösterebilir hem de yukarıda da ifade edildiği üzere oluş ve yaratım düşüncesini daha da berkitir. Zira dünyanın şeyleştirilmesi ve aşkın bir ilkenin hiyerarşisine yaslanması hem Deleuze için hem de romantikler için yaratma faaliyetini sekteye uğratan özcü bir paradigmaya işaret eder. Bir diğer ifadeyle romantik bakış için dünyanın nesne konumunda görülmesi ve kontrol noktası halinde şeylerin ancak hareketlerinin hesaplanabileceği düzleme indirgenmesi, şiirselliğe giden yolun şekillenmesinin zeminini oluşturur. Bu anlamda bilimsel yöntemin nihilistik bir yaşam pratiğine yönelik çekinceleri doğurmasına karşılık Bowie'nin

[386] Claire Colebrook, "Deleuze and Poetry", *Philosophy and Poetry: Continental Perspectives,* ed. Rajan Ghosh (New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2018), 201-202.
[387] Colebrook, *"Deleuze and Poetry",* 202.
[388] Safranski, *Romantik*, 60.
[389] Colebrook, *"Deleuze and Poetry"*, 199.

ifadesiyle romantikler için "Felsefenin ödevi daha fazla anlam yaratmaktır ve yaratım aşamasında uygun her türlü kaynaktan yararlanılmalıdır."[390] Rorty'e göre Fransız Devrimi'nin yerleşik olan politik, ahlaki ve sosyal düzeni altüst edici etkisinin hissedildiği on sekizinci yüzyılın sonlarında romantikler de sanatın mimesisten bir yaratıcı faaliyete yükselmesine şiir vasıtasıyla ön ayak olarak aydınlanmanın bilimsel paradigmasını sanat ile ikame etmeye yönelmişlerdir. O tarihlerden itibaren felsefenin doğrultusu hakikatin keşfinden hakikatin yaratılmasına yönelerek bir kırılma yaşanmıştır.[391] Dünyanın zihnimizin dışında bir gerçekliğe sahip olması ile hakikatin dünyanın kendisinde keşfe konu olabilmesi arasındaki Rorty'nin işaret ettiği ayrımsamaya binaen yaratıma giden yolu daha açık bir şekilde ifade edebiliriz. Nedensel işleyişe tabi olan ve insanın yaratımına konu olmayan dünyanın oradalığını tasdik etmekle birlikte, hakikatin dünyanın özünün keşfinde saklı olduğunu yadsımak insanın dünyayı yalnıza dil vasıtasıyla betimlemesiyle ilişkilendirildiğinde dünyanın bir betimleme alanı olması dışında doğruluğu veya yanlışlığı bizatihi kendisinde barındırmadığına gönderme yapmaktadır. Zira dünyanın özü gereği aşkın bir varlığın diline sahip olduğu düşüncesinin aksine "Dünya konuşmaz, yalnızca bir konuşuruz."[392]

Dünyanın doğruluk ve yanlışlığa bizatihi sahip olmaması, ilişkisel perspektifi de hesaba kattığımızda, Schlegel ve Novalis'in oluşa şiirsel bağlamda değerini takdir etmelerine zemin hazırlarken aynı şekilde Deleuze için de edebiyatın tanımlanmasında oluşa verdiği kıymeti gösterir. Deleuze edebiyat kavrayışını tanımlarken, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, statik bir anlam noktası ve perspektifine muhalif olmakla felsefesinin genel kavrayışını edebiyata teşmil eder. Ona göre "Yazmak, asla tamamlanmayan, her zaman oluş halinde olan ve her yaşayabilir ya da yaşanmış maddeyi aşan bir oluş meselesidir. Bir süreçtir, diğer bir deyişle, yaşanabilir ile yaşanmışı boydan boya kateden bir Yaşam çizgisidir."[393] Schlegel'in ifade ettiği gibi romantik şiir de dinamik bir şekilde sonlanmadan devinerek bir oluş halini tamamlanmanın şiirsel öze aykırılığıyla ayrımsanır.[394] Deleuze'e göre kitabın kompozisyonunda "Eklemlenme ya da dilimlilik çizgileri, katmanlar ve yerliyurtluluklar vardır; ama aynı zamanda kaçış çizgileri,

[390] Bowie, *Alman Felsefesine Giriş*, 70.
[391] Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, 23–24.
[392] Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, 26–27.
[393] Gilles Deleuze, *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2021), 9.
[394] "*Athenaeum'un Fragmanları*", 139.

yersizyurtsuzlaşma ve katmansızlaşma hareketleri de vardır."[395] Kitabı kompoze eden çeşitli hareketleri zikreden Deleuze, bir anlamda yaşamdaki devingenliğe, şiirselliğe işaret eder.

Dünya böylelikle bir olay olarak yaşamın şiirselleştiği ve yaratmayla katedildiği bir kitap gibidir. Dünyanın bir kitapmışçasına okunması, dünyanın gerçek deneyiminden farklı bir biçimde, bakışın canlılığına, dinamikliğine atıfla fragmanter bir alımlamanın işe koyulması demektir. Novalis için kitabın dünyasını mesken edinmiş kişiler için evren, şiirsel bir perspektifle görünüşün tek biçimciliğinin dağıtıldığı "Fragmanter bakışın sunumlarından başka bir şey değildir."[396] Bu manada Deleuze'ün kitap ve dünya arasında kurduğu ilişki, romantik yaklaşımın çokluğa işaret etmesiyle yakın bir doğrultuya sahiptir. Deleuze'e göre köksap haline dönüştürmesiyle kitap, "Dünyanın yersizyurtsuzlaşmasını sağlar."[397] Yersizyurtsuzlaşmayı ağaç biçimli düşünce karşıtlığında değerlendirirsek şiirsellik etkisinin açık bir biçimde görüldüğünü söyleyebiliriz. Zira "Düşüncedeki ufkîlik, düşünceye, şiir formunda olduğu gibi, yaratıcı bir yol bahşeder."[398] Yaratıcılık bir manada düşünceyi yaşamla karşılaştırarak aynı zamanda öznellik üretim biçimi olarak da ifade edilebilecek olan minör kavramını açımlamayı da mümkün kılmaktadır. Deleuze'ün majör ve minör arasında yaptığı ayrım, sabitlerin gücü ile değişkenlerin gücü arasındaki ayrım ile irtibatlıdır. Majör dil, bir sabitlik, katılık ve yerleşiklik olarak politik bağlamın merkezine yayılırken, minör dil majör dilin içerisinde kaçış çizgileri yaratarak onu yersizyurtsuzlaştıran ve böylelikle bağlantıları 've' bağlacının bitimsizliğiyle sağlayan bir oluş gücünü yansıtır.[399] Oluş gücüne işaret etmekle kaçış çizgileri, metnin içerisindeki her bir alanda çatlaklar, geçişler sağlayan yolu açar. Kaçış ifadesinin örtük olarak sığınma ve uzaklaşma gibi anlamlarla irtibatlandırılmasının aksine Deleuze, kaçış çizgisinin hiçbir biçimde yaşama sırtını dönme anlamına gelmediğinde ısrar eder. Deleuze'ün ifadesiyle "Kaçmak tersine gerçek üretmek, yaşamı yaratmak, kendine bir mücadele silahı bulmaktır."[400] Sanat yoluyla yaratıcı her bir faaliyet yeni öznellik paradigmaları üretir. Bu anlamıyla sanat, toplumsal,

[395] Deleuze - Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, 14.
[396] Novalis, *Poetika, 18.*
[397] Deleuze - Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, 21.
[398] Küçükalp, "*Gilles Deleuze*", 265.
[399] Verena Conley, "Minoritarian", *The Deleuze Dictionary*, ed. Adrian Parr (Great Britain: Edinburgh University Press, 2005), 164–165.
[400] Deleuze - Parnet, *Diyaloglar*, 66.

dilsel, tarihsel birçok alanda gezinerek yeni bağlantılar ve birleşimlerin yaratılması gücüne sahiptir. Parr'ın da işaret ettiği gibi sanat, toplumsal ölçekte mekânı düzenleyen arzulama üretimlerini açığa çıkarmakla, majör çizgileri tayin eden minör güçleri başlıca öznellik ve anlam noktaları arasında süregiden çizgilerle harekete geçirir. Kaçış çizgileri sanat, böylelikle, yayan, genişleten ve yersiyurtsuzlaştıran nitelikleriyle öznelliğe etik bir ton sağlar.[401]

Şiirsellik mevzubahis olduğunda romantiklerin öze sahip olmayan edebiyat perspektifi bir başka zaviyeden minör edebiyatla ilişkilendirilmek istendiğinde Deleuze ve Guattari'nin aşağıdaki pasajı alıntılamaya değerdir:

> "Majör ya da yerleşik edebiyat, içerikten anlatıma doğru giden bir vektörü izler: İçerik veri formunda sunulduğunda, ona uygun anlatım biçimini bulmak, keşfetmek ya da görmek gerekir. (...) Ama minör ya da devrimci bir edebiyatı sözcelemekle işe başlar, ancak sonradan görür ve tasarlar. (...) Anlatım; biçimleri kırmalı, kopuşları ve yeni dallanmaları belirtmelidir. Biçim bozulduğunda, şeylerin düzeniyle ister istemez kopuş halinde olan içeriği yeniden oluşturmak gerekir. Materyali sürüklemek, önüne geçmek."[402]

Deleuze ve Guattari'nin ifadelerinden mülhem açımlarsak kaçış çizgileriyle katedilmiş minör edebiyatın şiirsel olmakla ilgisi, şiirde bir belirlenim, herhangi yapı içerisinde çözümlenecek bir şablon, sonucu kestirilebilen bir süreç, kompozisyonunun çerçevelenebileceği bir dizgenin var olmaması; aksine daima düşüncenin zincirlerini kıran, bağları çözen, bilinç durumunu kışkırtan bağımsız ve yaratıcı bir kuvvet olarak düşünülebilir. Olumlamaya ve olumsallığa davet olarak düşünülebilecek şiirsellik, John Rajchman'ın olumlamayı nitelediği üzere "Öne sürmek ya da varsaymak değil, hafifletmek, toprağından sökmek, başka olasılıkların taze havasını serbest bırakmak, aptallık ve klişeyle savaşmaktır."[403] Nitekim Colebrook'un ifadesiyle Deleuze'ün felsefe kavrayışında "Dünyaya *şiirsel olarak* bakmak, en küçük ve görünüşte en az bağlantılı yönlere tekillik ve otonomi vermektir."[404] Şiirsel bakışla çevrelenen dünya, o halde rasyonel bağlamlara oturtulmuş, perspektifin tekliğine sıkıştırılmış varlıkları özgür bırakmayı imler. Bu, Schlegel için aklın çerçevelerini kenara itmek ve fantezinin güzel karmaşasına dahil olmak olarak tüm şiirin başlangıcı için belirlediği hareket noktalarının

[401] Adrian Parr, "Lines of Flight+Art+Politics", *The Deleuze Dictionary*, ed. Adrian Parr (Great Britain: Edinburgh University Press, 2005), 147–148.
[402] Gilles Deleuze – Felix Guattari, *Kafka: Minör bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2020), 51.
[403] Rajchman, *Deleuze Bağlantıları*, 20.
[404] Colebrook, *"Deleuze and Poetry"*, 199.

bilinç dışı üretime açıldığı alanı gösterebilir.[405] Schlegel'in aklın rasyonel işleyişinin ve yasalarının askıya alınmasıyla şiirselliğe yaklaşması, Bowie'nin ifade ettiği üzere duyusal her bir nesnenin bizatihi yaratıcı potansiyelini keşfetmekle olası birleşimlerin nihayetsiz çoğalmasına yol açar.[406]

O halde şiirselliğin bir çoğalma ediminin zemini olmasıyla beraber romantikler için teki hesaba katmayı içerimlediği söylenebilir. Deleuze'ün tekilliklerle ilgilediği şiirsellik kavrayışında gördüğümüz gibi Schlegel'in de her bir nesnenin yaratıcı potansiyelini özgürleştirmeyi ifade etmesiyle bir anlamda tekilliği gündeme getirmesi, Novalis'in poetikasında da akis bulur. Novalis, filozofun tümel hakikatin peşinden koşarak nesnellik arayışında olmasının yanında şairin öznelliğe yöneldiğini ifade ederken onun için "Filozof evrenin, şair ise en basit olan tekin, prensibin sesidir.(…)"[407] Tekin sesi olan şiirin yaratma ve birey ile ilişkisini düşündüğümüzdeyse Novalis'in şu sözleri bize zengin bir güzergâh sunar:

> "Şiir yapmak meydana getirmektir. Şiirselleştirilen her şey canlı bir birey gibi olmak zorundadır. Yeni bireysel kombinasyonları oluşturacak materyalin sonsuz yığınının bulunmadığı yer mi var! Bu sırrı açığa vuran kimsenin, sonsuz çeşitlilikten ve onun çıplak zevkinden vazgeçme ve herhangi bir yerden başlama kararından daha başka bir şeye gereksinimi yoktur. Fakat bu kararın bedeli, sonsuz bir dünyanın özgür duygularıdır ve aynı dünyanın tek bir görünüşünün sınırlanmasını gerektirir."[408]

Bireyle ilgilemenin yanında şiirin ve şiirsel olanın canlılığına, sonsuzluğuna ve çoğulluğuna yaptığı vurguyla Novalis, bağlantıların özgürleşmesinin yanında herhangi bir yerden başlayan yaratma sürecini de ima eder. Bu aynı zamanda şiirsel olmanın kavramın yaratım düzlemine hayat vermesiyle açımlanabilecek düzlemi gösterebilir. Zira Deleuze'ün Batı felsefe geleneğine hâkim olan düşünce biçiminden ayrıştığı yeri de gösteren bu bağlam, Deleuze'ün kavram ve şiir perspektifinin kesişimini anlamayı sağlayabilir. Kavramların yüklendiği özsel tanımlarla birlikte tarih ve zaman üstü hakikat telakkisine sahip klasik düşüncenin yanında Deleuze'ün kavramları alımlaması "Oluşu, farklılığı ve tekilliği vurgulayan karakteriyle, kavramların oluş içerisinde olmanın bir sonucu olarak yaratılmış ve bağlamsal karakteri."[409] üzerinde gelişir. Bir diğer şekilde

[405] Schlegel, "*Şiir Sanatı Üzerine Söyleşi*", 366.
[406] Bowie, *Aesthetics and Subjectivity*, 65.
[407] Novalis, *Poetika*, 19.
[408] Novalis, *Poetika*, 20.
[409] Küçükalp, "*Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı*", 133.

ifade edilirse felsefenin Deleuze gözünden kavramsallaştırma misyonu, düşünmenin alışılmadık izleklerinin uğrak noktası edinilmesiyle tasdikleyicilik vasfından arındırılmasıdır. Bu bağlamda felsefe gayrışahsi biçimde kavramların yaratılması olarak sübjektivite dayanağın silikleştirilmesidir. Kavram bu anlamda dış dünyaya izafe ettiğimiz daraltıcı etiketlerden ziyade dış dünyaya yönelme ve algılayış mantığımızın oluşturduğu biteviye yaratımlardan başka bir şey değildir.[410] Dolayısıyla Deleuze için kavram, oluş, bağlamsallık ve yaratım arasında kurulan dinamik ilişkiyle, özselliğe gönderim yapmamakla nitelendirilebilir. Öte taraftan Deleuze'e göre:

> "Bir kavramın içinde çoğu zaman, başka sorunlara yanıt veren ve başka düzlemleri varsayan başka kavramlardan gelme parçalar ya da bileşenler bulunur. Bu zorunludur, çünkü her kavram yeni bir şekillendirme gerçekleştirir, yeni hatlar alır, yeniden canlandırılmayı ya da yeniden yontulmayı gerektirir."[411]

Kavramları parçaların oluşturduğuna işaret eden Deleuze, parçaların bütünlüklü bir uyumundan ziyade onun ifadesiyle kavramlar "Yapboz oluşturmaktan çok, zar atımlarından doğarlar."[412] Deleuze için zar atımının zorunluluğun olumlanmasıyla birlikte tesadüf ve rastlantısallığı da evetlemek anlamına geldiğini söylemek mümkündür. O zaman denilebilir ki kavram, basitliğe ve birbirleri ile uyuma indirgenen parçalara sahip olmamakla ancak kaos ve rastlantıyla ilişkili şekilde düşünülebilir. Novalis'in ifadelerini hatıra getirirsek ona göre "Şiir, işte birbirine zıt parçalardan, yücelten gerçekten ve güzel yanılgıdan oluşur."[413] "Şair tesadüfe yakarır."[414]diye yazar Novalis. Schlegel'in şiir kavrayışında izlerini bulabileceğimiz bu bağlam, yazının yitiminde kökenini bulan şiirin, düzyazının aksine belirsizliği, keyfiliği ve gerçeğin sınırlarını kalıcı bir biçimde aşma ile karakterize edilebilir.[415] Parçalara, tesadüflere ve yukarıda da ifade ettiğimiz gibi canlılığa, dinamikliğe atıfla şiirsellik böylelikle yaratımın doruğunu oluşturur.

O halde Deleuze'ün kavram yaratımı ile romantik şiir için şunları dile getirebiliriz: parçalar arasında devinme; yaratılan kavramı nihai olarak noktalanmanın aksine yersizyurtsuzlaşma mahalli olarak görme; birbirleri ile ilişkiye giren bağlantıları özsel bir

[410] Colebrook, *Gilles Deleuze*, 41–43.
[411] Deleuze - Guattari, *Felsefe Nedir?*, 27.
[412] Deleuze - Guattari, *Felsefe Nedir?*, 42.
[413] Novalis, *Poetika*, 68.
[414] Novalis, *Poetika*, 80.
[415] Werner Hamacher, *Premises*, *Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan*, çev. Peter Fenves (California: Stanford University Press, 1999), 252.

uyuma indirgememe; aksine zıtlıklardan, uyumsuzluklardan müteşekkil olma; tesadüf ve rastlantıyı içerimleme; kavramların canlılığına, sürekli değişimine vurgu gibi belirli noktalar şiirselliğin çeşitli katmanlarını ifade eder.

Toparlamak gerekirse daima bir oluş ve bağlantı vurgusunda hayat bulmakla sanat, edebiyat, şiir gibi alanlar estetik kaygıların varlığıyla birlikte varoluşun çeşitli şekillerinin sınırlarını yumuşatmak, hatta denilebilir ki sınırlarını ortadan kaldırmakla yaşamın açıklığı içerisinde tekil varlık pozisyonlarının yersizyurtsuzlaşmasına hizmet eder. Başka bir deyişle sözün, kavramın göçebeliğinin varoluşun göçebeliğiyle sürekli etkileşmesi, düşüncedeki ufkiliğin şiirsel formunun yaşamdaki bağlantılarda açığa çıkmasını ve deneyim alanında eşikleri ortadan kaldıran bir etkinin yaratılmasını oluşturur. Bu etkiyse verili hayatın yollarını çatallaştırmaya, saçaklandırmaya imkân tanır.

3.2.4. Diyalektiğe karşı Fragman Mantığı

Şiirselliğin yazım ile sınırlandırılmasının yerine varoluş stillerini yaratma etkisiyle değerlendirmek, Deleuze'ün düşüncesinde dikey düşünmenin nedensel bağlamını iptal etmekle birlikte minör söylem içerisinde biçimlerin dağılmasının yanında öznelliğe merkezsiz bir alan açmak demektir. Merkezsiz bir alanda gezinen özne, kapalı bir sistemde salt bir temsile konu olmayarak organize edilmiş bir düzenlemeyi reddeder. Öznenin bu konumunu daha da berkitecek olan ve Hegelci diyalektiğe karşı gerçekleştirilen eleştirilere gidecek yolu belki de en açık bir biçimde ifade etmeye olanak tanıyacak şey olarak fragman, şiirde de olduğu gibi, salt bir yazım biçimi değildir. Fragman, kökleşmiş epistemolojik ve ontolojik kabullere dair şüphelerin sonucunda öznenin ontolojik konumunu yeniden düşünmeye sevk olunacak güzergahı bizlere gösterebilecektir.

Nancy ve Lacoue-Labarthe'ın altını çizdiği üzere fragman, romantiklerin felsefi projesinin otantikliğinin temyiz edildiği radikal modernliğinin en açık göstergesi şeklinde görülür.[416] Her ne kadar romantiklerin icadı olmasa da fragmanın romantik alımlanışı uzun erimli sonuçlarıyla değerlendirilebilir. Bu doğrultuda ilk olarak fragman biçimini tanımlamak yerinde olacaktır. Fragman romantiklerce şu noktalarla ele alınmıştır:

[416] Lacoue-Labarthe – Nancy, *Edebî Mutlak*, 74.

> "Göreceli bitmemişlik ('deneme') veya parçaların her birinin gidimli gelişme yoksunluğu ('düşünce'); - tek bir parçalar bütününün işleyebileceği nesnelerin çeşitliliği ve karışımı; - buna karşı; âdeta eserin dışında, orada kendini gösteren konunun ya da maksimlerini veren yargının içinde oluşturulmuşçasına, tamamın bütünlüğü."[417]

Romantiklerin böylelikle temellük ettiği fragman, kendi felsefi kavrayışlarında özgün bir dönüşümle merkezi bir yer işgal eder. Fragmanın romantik anlamı bir eksikliğin veya tamamlanamamış olmanın salt çözümsüzlüğü veya kusurluluğu olarak değil; felsefe kavrayışları gereği açık ve sürekli, devinen ve sabitliğe karşı açık bir sisteme sahip olmasıdır.[418] İlk ilkelere dair romantik şüphelerin açığa çıkardığı ve sevk ettiği açık bir sistem örneği olarak "Fragman kasıtlı olarak parçalı ve açık kalmayı amaçlar, bilinçli olarak kapanmaya direnir."[419] Frank'a göre Schlegel'in ortaya koyduğu romantik ironi de fragman mantığının bir uzantısı olarak açığa çıkmaktadır. Zira fragman, bir bütünlüğün mevcudiyetini sarsan, tekil varlık konumlarında çelişkiler ile kavrayışın Mutlak üzerindeki sınırlılığına bir sonsuz parçalanma deneyimiyle eşlik etmek olarak açımlanır.[420] Schlegel'in ifadesiyle "Bir düşünce ironiye değin tamamlanmış bir kavramdır; mutlak antitezlerin mutlak bir sentezidir ve çatışan iki düşüncenin mütemadi ve kendi kendisini doğuran mübadelesidir."[421] İroninin felsefenin her sahasına yayılmasını talep eden Schlegel'e göre:

> "Mantıksal güzellik olarak tanımlamayı istediğimiz felsefe, ironinin öz vatanıdır: zira kesinlik içinde sistemli tarzda değil de sözlü ya da yazılı diyaloglarla felsefe yaptığımız her yerde ironi istemek ve yapmak gerekir. (...) İçeride, her şeyin üzerinde süzülerek uçan, tüm şartlandırılmışlığın ve hatta sanatın, erdemin ve dâhiliğin üzerinde sonsuzca uzağa yükselen bir ruh hali; dışarıda, bir İtalyan soytarısının öykünmeli üslubu."[422]

Hem Schlegel hem Novalis için ironik anlamlandırma etkinliğinde bir oyun, dalgalı bir hareket, anlaşılan ve anlaşılmayan arasında akışkan bir sınır vardır. Gezinme, dalgalanma, anlamın bir yönünden diğerine akışkan bir hareket, anlama işine ve oyununa dair romantik görüşün bir parçasıdır.[423] Millán-Zaibert, ironinin başat rolüne atıfla romantik tavrı sınırda felsefe (Borderline Philosophy) biçimi olarak isimlendirerek ironiyi romantik anlam çoğulluğunun ve anlamın kaygan zemininin en açık göstergesi olarak

[417] Lacoue-Labarthe – Nancy, *Edebî Mutlak*, 75.
[418] Millán-Zaibert, "*Borderline Philosophy? Incompleteness, Incomprehension, and the Romantic Transformation of Philosophy*", 128.
[419] Babuççu, "*Erken Alman Romantiklerinde Felsefenin Bir İmkânı Olarak Sanat ve Edebiyat*", 426.
[420] Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, 214.
[421] "*Athenaeum'un Fragmanları*", 141.
[422] Schlegel, "*Eleştirel Fragmanlar*", 108.
[423] Millán-Zaibert, "*Borderline Philosophy? Incompleteness, Incomprehension, and the Romantic Transformation of Philosophy*", 131.

okur. Anlamın literalliği ve mutlaklığının tamlık ve bütünlük ile ilişkisinin aksine gezgin, olumsal bir merkezsizlik hali ortaya çıkar.[424]

İroniden ayrılması mümkün olmayan fragmanın temelde epistemolojik bağlamla ilişkisi yukarıda ifade edildiği gibi öznenin ontolojik statüsündeki radikal bir değişime kapı aralar. Athenaeum'da geçen bir fragmandan hareketle bu değişimi gösterebiliriz. Fragmanda geçtiği gibi "Ufak bir sanat eserine benzeyen fragman, çevreleyen dünyadan tamamen kopuk olmalı ve bir kirpi gibi kendi üzerine kapanmalıdır."[425] Fragman, romantiklerin kendi içine kapanma olarak ifade ettiği kirpi anıştırmasından hareketle, bir noktada yoğunlaşmayan bütün ve parçada eşit bir biçimde varlığını muhafaza ederek merkeziyetin aksine bir yayılma halidir. Romantik şiirin tamamlanmamışlığıyla değerlendirildiğinde:

> **"**Fragmanın gerçekliği, tamamen 'romantik şiir sanatı'nın sonsuz 'ilerleyiciliği'nde değil, gerçeğin sürecinin fragmanter düzen vasıtasıyla eylem halindeki sonsuzluğundadır. Bu şekilde fragman tam olarak diyalog değilse eğer, bu belki de zaten daha fazlası olduğundan ve onda romantizme özgü tarzda diyalogsaldan diyalektiğe adım atıldığındandır."[426]

Bu atılacak adımla birlikte fragmanın hem bireysellik ile ilgisi hem de çokluğa ve farklılığa açılabileceği ifade edilebilir. Nancy ve Lacoue-Labarthe'ın ifadesiyle mezkûr fragman, romantik geleneğin etkisinin yadsınmasının mümkün olmadığı Nietzsche ve Schopenhauer için de fragmanın esasının bireysellik olduğu çerçevesinde değerlendirilebilir. Fragmanın bireysellik ile ilgisi "tamamlılığı ve toplamı tam olarak kapsamaya gelen kopma soyutlanma."[427]olmasıyla bağlantılıdır. Bireysellik bir manada her bir insan tekinin birbirine indirgenmeme, özgüllük, nevi şahsına münhasırlık ile irtibatlandırılabilir. Schlegel'in ifade ettiği gibi geleceğin fragmanı olarak tasarı:

> "Hem tamamen öznel hem tamamen nesnel olmak, bölünemez ve canlı bir birey olmak zorundadır. Kökeninden ötürü tamamıyla öznel, orijinal, bu ruh haricinden başka yerde imkânsızdır; karakterinden ötürü, tamamıyla nesneldir, maddi manevi gerekliktendir." [428]

Tekrar vurgularsak bireyselliğe işaret etmesi açısında değerlendirildiğinde, tamamlanmamaya ve tanımlanmamaya kararlı oluş ve birbirine uç yaklaşımlara izin

---

[424] Millán-Zaibert, "*Borderline Philosophy? Incompleteness, Incomprehension, and the Romantic Transformation of Philosophy*", 133.
[425] "Athenaeum'un Fragmanları", çev. Sevgican Toy Teysseyre, *Edebî Mutlak Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 155.
[426] Lacoue-Labarthe – Nancy, *Edebî Mutlak*, 84.
[427] "*Athenaeum'un Fragmanları*", 80.
[428] "*Athenaeum'un Fragmanları*", 126.

vermesi fragmanın yazım biçimi olmasından öteye bir çağrı olduğunu ifade eder niteliktedir.[429] Fragman sisteminin birey ile ilişkisi, Schlegel'in ifadesiyle farklılaşmamış birlik içinde bir töz olarak kastettiği bireyin öz-belirlenim ve öz-düzenleme yoluyla kendi varlığını farklılaştırmasıyla ifade edilir.[430]

Fragman sisteminde varlığını belirleyen ve düzenleyen birey vurgusuyla beraber bireyin özgüllüğünü ayrıca Leibniz'in monat fikriyle ilgileyen Schlegel, tekilliğin ve benzeşmezliğin bireyler arası ilişkisine işaret ederek çeşitliliği ve farklılığı bireyin indirgenemez şahsi yaşamında seyredilebilmesini arayışın nihayetsiz düzlemine yerleştirir. Tüketilemez olan arayışı ise "Bir tek kendisinde adeta bir ruh çoğulluğunu ve bir çoğul kişilik sistemini barındıran; içinde, denildiği gibi her monatta filiz halinde olması lazım gelen evrenin büyüdüğü ve olgunlaştığı bir ruh yapabilir."[431] Novalis de benzer bir biçimde Schlegel'in monat ve bireyin farklılığı ve eşsizliğini teyellemesine katılır denilebilir. Novalis'in ifadesiyle:

> "Her insan görünüşü seyretme sırasında bireysel bir tohumu harekete geçirir. Bu sayede görüş sonsuzdur, duyguyla birlikte tüketilip bitirilemez bir kuvvete bağlanmıştır ve bunun için de böylesine mutlak canlandırıcıdır. (...) Dünyevi bedenin bu fark edilebilir ulaşılmazlığını dile getirmek ve içindeki zihin belirsiz, güdüsel düşüncedir ve bu bütün hakiki düşüncelerin temeli olur, bizi akıl alır dünyayı kabul etmemiz için o zihnin bir dizi ifadesini ve organını anlamamızı gerektirir ki her zihnin temsilcisi ya da kökü, kendi bireyselliğidir."[432]

Monatların farklılığa dayanan mahiyeti, doğa içerisinde var olan hiçbir şeyin tam anlamıyla bir benzeşime dayanmamasıyla açıklanabilir. "Zira tabiatta, biri diğeriyle mükemmelen benzer olan ve aralarında içsel bir fark ya da meşrep temeline dayalı bir fark bulmanın mümkün olmayacağı iki Varlık yoktur."[433] Leibniz için çeşitliliğin imkanına işaret etmesi bakımından monat, Tanrı tarafından mükemmelen yaratılmalarıyla, her basit cevherin evrenin içerisinde harmoni halinde hareket etmesiyle adeta evrenin canlılığını yansıtır. Ona göre:

> "Nasıl ki farklı noktalardan bakıldığında bir şehir farklı görünür ve görünümü bakış açısı sayısınca çeşitlenirse, aynı şekilde yalın cevherlerin sınırsız sayısınca farklı kâinat vardır ki bunlar da aslında sadece tek bir kâinatın, her monadın onu farklı bir noktainazardan görmesine bağlı olarak çeşitlenen perspektifleridir. Ve bu da mümkün en geniş düzende,

[429] Lacoue-Labarthe – Nancy, *Edebî Mutlak*, 80.
[430] Schlegel'den akt. Nassar, *The Romantic Absolute*, 132.
[431] "*Athenaeum'un Fragmanları*", 141.
[432] Novalis, "*Çiçek Tozları*", 40.
[433] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014), 41.

> mümkün mertebe çok çeşitlilik elde etmenin yoludur; yani mümkün olduğunca çok mükemmeliyet elde etmenin yolu."[434]

Bu doğrultuda fragmanın bireysellik ve monat ile bağlantısını kurmak mümkündür. Fragmanların monatlara benzerliği, parça ve bütün ilişkisi çerçevesinde her fragmanın bir başka fragman ile içsel ilişkiye sahip olmasıdır. Monatların perspektifsel varlığı, bütün içerisinde olmakla beraber farklılıklarını muhafaza etmekle ayrımsanan fragmanların perspektifselliğiyle aynı düzlemdedir. Tanrı'nın haricinde bulunan her sonlu monat, dışarıya kapalı olmasına rağmen kendi içinde tüm çeşitliliği, farklılığı ihtiva etmesiyle diğer monatlarla içsel bir ilişki halindedir. Bu bağlamda ifade edildiğinde "O halde gerek tek tek fragmanlar gerekse bunların toplamı, bilişsel olarak ancak yaklaşılabilecek ama asla ulaşılamayacak, perspektifsel olmayan bir bütüne yönelik perspektiflerdir."[435] Ancak vurgulanmalıdır ki organik bir bütünlüğün nihayetinde özlem ile değerlendirilmesi, ulaşılma imkânı bulunmayan ancak sürekli arzu edilmeyle halihazırda imkansızlığı da ihtiva etmektedir. Bu noktada esas dikkat çekmek istediğimiz husus, fragmanın açık bir sistem olarak farklılığı hiçbir indirgemeye tabi tutmamakla, sürekli bir hareketi ve değişimi imlemesiyle önem kazanmasına yöneliktir.

Aynı şekilde ironi de tamamlanmamışlığa ve çeşitliliğe gönderme yapmasıyla açık sistem düşüncesini içerimler. Chepurin, çokluğu, tekilliği ve bağımsızlığı ima etmesiyle değerlendirmenin mümkün olduğunu ifade ettiği ironiyi modern tarih anlatısını da sarsan bir etkiyle okur. Modern tarih anlatısı, dünyayı merkeze almakla antroposantrik fikri güçlendiren ve düzeni insanın mutlak hizmetine sunmakla ayrımsanabilir. Romantik ironi bu minvalde dayatma, hakimiyet kurma üzerinde yükselen mevcut dünya kavrayışına kaosun sesinden yansıyan olumsallığın ve çeşitliliğin zaviyesinden bakabilmeyi sağlar. Mutlak teleolojik, çizgisel herhangi bir düşünce tamamlanmamışlığın ve yaşamın kabulü lehine ortadan kalkar.[436]

İroni ve fragman, daha önce de ifade edildiği gibi birbiriyle neredeyse iç içe geçerler ve parçalılığı üretirler. İroni ve fragmanter eser arasında kurulan ilişkinin ortaya çıkardığı mezkûr ufku Strathman şu şekilde açıklar:

---

[434] Leibniz, *Monadoloji*, 54.
[435] Fred Rush, "Jena Romantizmi ve Benjamin'in Eleştirel Epistemolojisi", çev. Elçin Gen – Mustafa Tüzel, 2. Basım, *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, mlf. Walter Benjamin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 39–40.
[436] Chepurin, "*Reading Novalis and Schlegels*", 78.

> "İki önemli nokta dikkate alınmalıdır. Birincileyin fragmanter eser bilen özne karşısında geri duran, geri durmasıyla bir bilgi nesnesini kavrama ediminden ziyade bir olay ya da vuku deneyimine benzer. Bu türdeki bir eser, herhangi bir eleştirel-tarihsel yönteme karşı dirençlidir ve bu yöntemle erişilebilir değildir. Bir başka anlamda onun özünü sezebilecek bir edebiyat kuramı, katı anlamda mümkün değildir: çünkü başlangıçtan itibaren bu tür bir yazı kural-temelli bir etkinlik değildir. (...) En uygunsuz zaman ve mekanlarda en rahatsız edici şekilde patlak verir. (...) İkincileyin bu tür bir yazı indirgenemez bir biçimde çoğuldur, heterojendir, tekildir ve anlam karşısında taşkındır. Sadece fragmanter bir tür üzerine bahsetmenin yerine, bu yazının çeşitli biçimlerini izlemeye ve farklı görünümleriyle birlikte yaşamaya ve tarihsel tezahürlerinin çoğulluğunu hesaba katmak durumundayız."[437]

O halde heterojen, çoğulcu bir biçimi ifade eden her iki tür temsilci düşünme pratiğini de sorunsallaştırmak demektir. Temsilci düşünmenin sorunsallaştırılmasını ifade edebilecek güzergahı işaret edebilmek, Spinoza'nın Hegel ve Descartes karşıtlığına göz atmayla mümkündür. Spinoza'nın anlayışının romantik fragman için kopula görevi görmesi, modern temsil kavramının reddi çerçevesinde Kartezyen yöntem ile Hegelci diyalektiğin hiyerarşik bağıntılarını koparmasında tezahür eder. Bir anlamda Spinoza'nın monizmi, temsilci düşünme biçimi olarak diyalektiğin negatiften pozitife doğru gerçekleşen hiyerarşisini ve Kartezyen öznenin nesneyi temsil etme ayrıcalığını özdeşlik aleyhine aşındırır. Bu aşındırma girişimi, karşıtlıkların iç içe geçmesini ve teleolojinin tek boyutlu biçimde tüm varlıklara teşmil edilmesi düşüncesini zayıflatır.[438] Pierre Macherey'in de işaret ettiği gibi sonul bir terimden hareketle oluşun hiyerarşik işleyişle tinin kendini açımlaması sürecinde birleştirdiği tüm öğeleriyle diyalektik, "Kendi tümelliğini, düşüncenin, içsel düşünümselliği nedeniyle, gerçeğin, bütün gerçeğin en yetkin biçimi olduğu varsayımına dayanır; (...) bütünleşme hareketi içinde tüm diğer düzenleri bir araya getiren ve emen mutlak bir rasyonel düzen olarak sunar."[439] Spinoza'nın Hegel'in diyalektiğinde teleolojik ve hiyerarşik mantığın kendi felsefesinden ayrıştığı yeri anlayabilmemizi apaçık gösterecek olan ise onun töz anlayışıdır. Tözün iki temel niteliğinden biri olan düşünme, monizm gereğince, her şeye özdeş olmasıyla hiyerarşiyi dışlar ve bu dışlamayla birlikte "Kendini gerçekleştirdiği zincirlenme aynı zamanda, yine tözün ifade bulduğu tüm diğer biçimlerle mutlak eşitliğini de ortaya koyar ve bu biçimler sonsuz sayıdadır."[440]

Erken romantiklerin tamamlanmamışlığa dayanan fragman anlayışları, Spinozacı monizm gereğince temsilci düşünme pratiğinin aksine dünyayı algılamanın kuşatıcı

[437] Christopher A. Strathman, *Romantic Poetry and the Fragmentary Imperative*, *Schlegel, Byron, Joyce, Blanchot* (United States of America: State University of New York Press, 2006), 53.
[438] Mack, "*Spinoza and Romanticism*", 81–87.
[439] Pierre Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013), 90.
[440] Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, 90.

yorumunu askıya alarak Mack'a göre dolaylı da olsa antropomorfik düşünce biçimine karşı çıkmalarındaki ortaklığa işaret eder.[441] Özel olarak fragman açısından kısaca ifade edilecek olursa Spinoza'nın romantizmdeki mirası, tek bir teleolojik düşüncenin tüm varlıkları kuşatan totalleştirici çizgisini iptal etmesidir.[442] Spinoza'nın eleştirisi o halde farklılığın bir dışsallığa indirgenmesine yönelik eleştiriyi ihtiva eder. Zira bu indirgemeci tutum, rasyonalitenin uzam ve zamanı katılaştırıcı etkisiyle beraber okunduğunda antropomorfik düşüncenin soyut formuyla ilişkilendirmeye imkân tanır. Felsefenin fenomenal gözlem alanı içerisinde formlar aracılığıyla düşünceyi tayin eden aklî çıkarsamaları varlık düzleminin kökensel ve sabit kaynağı olmaklıkla imlemesiyle özcü bir dayanaklandırmayı adeta dayatması, ötekiliğe ve farka itici bir kuvvet uygulamaktadır.[443] Fragmanın farklılığı ve çokluğu hesaba katması bu bağlamda özlere, birliğin olumsuzlayıcı sentezlenmelerine bir muhalefet olarak düşünülebilir.

Teleolojinin mutlak belirlenimciliğinin yadsınmasının totaliter varoluş biçimlerini dayatma, verili konumlarda yaşamı deneyimleme fikriyle ele alındığında fragmanın Schlegel ve Novalis tarafından öznelliğin modern düşünce içerisindeki konumunu yeniden düşünmeye sevk olunacak güzergahı ayrıca kaos ile ilişkilendirmeye fırsat verir. Kaos, dünyanın inşa edilmesinden önce gelen ve sonsuz gerçekliklerin türeyebileceği ve dünyanın yaratıcı bir şekilde, yani şiirsel olarak biçimlendirilebileceği sonsuz maddeyi ifade eder. "Tüm bu sonsuz dünya anlaşılmazlık ya da kaostan yola çıkılarak inşa edilmemiş midir?"[444] der Schlegel. Bu manada varoluşa eşlik eden fragmanter deneyim kaostan kurulmakta ve böylelikle, her ne kadar romantik bağlamda son kertede bir ideal olarak bütünlük içerisinde var olmak olarak talep edilse de, öznenin sabit statüsünü dağıtan bir ontolojik sonuç açığa çıkarmaktadır. Mellamphy'nin postmodern düşünce içerisinde işaret ettiği gibi fragman, özneyi her türlü sabitlikten arındırarak durağan statik varlık pozisyonlarını aşmaya fırsat verir. Fragman buradan hareketle *oluşun varlığında* diretir.[445] *Oluşun varlığı* bir başka deyişle her yerleşmeyi, mesken edinmeyi nihai olarak âtıl kılar. Varoluş tüm dinamiğiyle mutlaklığın her biçimini ortadan kaldırır. Bu anlamda aynı şekilde Schlegel için fragman, basitçe bir edebi form olmaktan öte bir şey olarak zamanın her bir momentinde indirgenmemeye direnerek öznelliğin mutlak konumunun

[441] Mack, "*Spinoza and Romanticism*", 87.
[442] Mack, "*Spinoza and Romanticism*", 90.
[443] Küçükalp, *Çağdaş Felsefe Farklılık Tartışmaları*, 17.
[444] Schlegel'den akt. Chepurin, "*Reading Novalis and Schlegels*", 59.
[445] Dan Mellamphy, "Fragmentality (thinking the fragment)", *Dalhousie French Studies* 45 (1998), 97.

parçalanması ve askıya alınmasını ifade eder.[446] Fragman mantığı gibi ironi de benzer biçimde oluşun gücüyle öznenin özdeşliğinin ancak bir yanılgı olduğunu gösterir. Özgürleşme pratiğini ifade eden ironi, bir varoluş biçimi olarak "Tekil bir kimlikten çoğul bir kimliğe açılan bir kapıdır." [447]

Novalis ile birlikte özellikle Schlegel düşüncesinde hayati öneme sahip olan fragmanter sistem için şu ana kadar ifade ettiklerimizi özetleyecek olursak; hiyerarşik bağıntılarla çalışan felsefi yaklaşımları sekteye uğratan, Batı düşüncesi içerisinde kapalı sistemlerde öznelliğin farklılık ve çokluğunu ilk ilkeler aracılığıyla örtülmesinin aksine açık bir sistem olarak varoluşun biçimlerini çoğaltan, öznelliğe çokluluğu sağlayan bir biçim olarak kaostan çekip çıkartılan yaratıcı bir kuvvetle parçalılığı onaylayarak modern öznenin yekpare kavranışına bir merkezkaç kuvveti uygulamakla uzun erimli sonuçlar sağlamıştır.

Erken dönemde fragman yazımını öznellikle ilişkilendiren romantik alımlamayla benzer şekilde postmodern düşüncede de fragman, öznenin tek tipleştirmeye maruz kalması doğrultusunda ele alınmıştır. Zira yukarıda da işaret ettiğimiz üzere postmodern düşünce "Farklılık, perspektivizm ve fragmanlar mantığı lehine diyalektik metodoloji"[448] reddiyle ayrımsanır. Behler'in de ifade ettiği gibi romantik fragman, Hegel'in sistemli, tutarlı, bütünlüklü doktrinine, kapanışı reddeden ve tamamlanmayı gerçekleştirmenin mümkün olmadığı bir geleceğe erteleyen bir düşünme tarzına tekabül eder.[449] Postmodern düşünce içerisinde de yankı bulan mezkûr bağlamlarla fragman mantığı, diyalektik mantığın yarattığı hiyerarşik yapıların ve tabakalaşmanın aksine ilerlemeden ve birliğe yol almaktan dağılmaya ve kaybolmaya, olumsuzlamadan olumlamaya geçmektir. Fragmanın parçalanması, dağılması ve merkezsizliği birliğe yükselmenin teleolojik yönünün sonulluğuna ve tükenmesine karşıtlıkla bir bitmeme olarak ifade edilebilir.[450] Böylelikle fragmanın farklılık ve öznellik ile ilişkisinden söz edebiliriz. Bu bağlamda Schlegel için de ifade edilmek istenirse tek ilkeden hareketle oluşturulan felsefi düzlem, totaliter olmakla ve özdeşliğe dayanmakla karakterize olmalarıyla romantiklerce

[446] Hamacher, *Premises*, 257.
[447] Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, 95.
[448] Best - Kellner, *Postmodern Teori*, 102.
[449] Behler, *German Romantic Literary Theory*, 153.
[450] Mellamphy, "*Fragmentality (thinking the fragment)*", 83–84.

eleştirilirken; fragman farklılığa ve öznelliğe bitimsiz bir alan açarak yadsıyıcı ve baskılayıcı ilk ilkenin indirgeyici şiddet mantığından sıyrılmaya imkân tanır.[451]

Çeşitliliğe ve çokluluğa açılan bununla birlikte olumsuzlamayı, indirgemeyi elimine eden fragman, postmodern düşüncenin esin kaynağı olan Nietzsche'nin üslubunu da teşkil eder. Norman'a göre Nietzsche ve erken romantikler arasında tematik benzerlikler ve yakınlıklar açık bir biçimde gösterilebilmektedir. Geleneksel felsefeye karşıtlık, edebi yazım biçimleriyle aşkınlığa işaret eden dil nosyonunu yadsıyarak ironi ve fragman yoluyla nesnel felsefi söylemleri sarsarlar. Bunu ise sanat ve yaratıyla gerçekleştirme yolunu açarlar. Böylelikle felsefe sanata dönüştürülmek istenir.[452] Sanata yakınlıkta kendini gösteren fragmanın kırık parçalılığı, düşüncenin oluğunu bulduğu yeri gösterir. Romantikler ile birlikte Nietzsche'nin de gayesini ifade eden düşüncenin ufkunu nihayetsizleştirerek genişletme işleviyle fragman, kendisini sunduğu her kişinin dünyasında farklı bir akis uyandırmasıyla tüketilemezliği açığa çıkarır.[453] Ancak burada romantiklerin fragman anlayışı ile Nietzsche'nin aforizmalarının birbirinden ayrıştığını söylemek ise yerinde olacaktır. Romantikler bütünlüğe, organikliğe duyulan iştiyakla birliği apaçık sağlama ve ona doğrudan işaret etme imkânı olmasa da dolaylarında gezinme fikrini sürdürürken, Nietzsche için aforizma üslubu, yaşamın bütünlüğe sahip olamamasını dışa vurması üzerinden alımlanır.[454] Deleuze, Nietzsche'nin aforizmalarını kuvvetleri tarafından gerçekleştirilen kestirilemez bir oyun olarak niteler. Deleuze'ün ifadesiyle:

> "Bir aforizma hiçbir şey söylemez, hiçbir anlamı yoktur, göstereni ya da gösterileni yoktur. Bütün bunlar, bir metnin içselliğini yeniden kurmak olurdu. Bir aforizma güçlerin bir durumudur ve bu kuvvetlerin en sonuncusu, yani en yakını, en günceli ve en geçicisi her zaman *en dışta* olanıdır." [455]

Aforizmanın dışta olanla ilişkisi, Deleuze'ün Maurice Blanchot'dan ilhamla açıkladığı üzere özselliği ortadan kaldırarak doğrudan ilişki kurabilecek bir yazı kavrayışı olmasıyla yaşama açılmadır. Nietzsche ve göçebe düşünce üzerine kaleme aldığı yazıda Deleuze

---

[451] Babuççu, "*Erken Alman Romantiklerinde Felsefenin Bir İmkânı Olarak Sanat ve Edebiyat*", 428.
[452] Judith Norman, "Nietzsche and Early Romanticism", *Journal of the History of Ideas* 63/3 (2002), 503–504.
[453] Babuççu, "*Erken Alman Romantiklerinde Felsefenin Bir İmkânı Olarak Sanat ve Edebiyat*", 426–427.
[454] Babuççu, *Düşünceyi Estetize Etmek: Nietzsche ve Erken Alman Romantiklerinde Sanat ve Edebi Form*, 290.
[455] Gilles Deleuze, "Göçebe Düşünce", çev. Ferhat Taylan, 2. Basım, *Issız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, ed. David Lapoujade (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2017), 396.

Nietzsche'nin dili kullanımına dikkat çekerek düşüncesini baştan başa kat eden kodsuzlaşma gücüne işaret eder. Akışları itibarıyla Nietzscheci üslup toplumsal kodlamaları, kurumların molar sistemlerini atlatır. Nietzsche'nin aforizmalarına atıf yapan Deleuze, aforizmaya adeta çerçevelere sahip olan bir tabloymuşçasına yaklaşılmayla doğrudan dışarıyla ilişkiye sokulmakla Nietzsche'nin içselliğin özsel tonunu arındırarak felsefenin dolaylayıcı mantığını ortadan kaldırdığını iddia eder. O vakit denilebilir ki aforizma, kendisine daima kendi dışından akan oluş kuvvetiyle yenilenir. Deleuze'ün deyimiyle bu durum "Bir sürükleniş, sürüklenme hareketi ya da yersizyurdsuzlaşma(...)"[456]

Yersizyurtsuzlaşma olarak fragmana yaklaşmak, Blanchot için ayrıca romantik fragmana yönelik bir sonuç doğurur. Blanchot, fragmanı ele alırken adeta ne iç ne dış sınırlarının var olduğunu ifade ederken fragmanın daima dışarıya düşmesiyle kendi üzerine kapanmış bir kirpi olarak nitelenemeyeceğini vurgular.[457] Böylelikle fragmanın romantik bağlamından bir uzaklaşmanın söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Fragman her ne kadar bütünüyle bir konumlandırmanın imkansızlığıyla, sonsuz, tamamlanamaz etkinlik olsa da Blanchot'un Schlegel'in fragman anlayışından belirgin bir ayrılığına işaret edilebilir. Leslie Hill'e göre Schlegel'in fragman anlayışı kirpi anıştırmasından hareketle benliğin içselliği, bütünlüğü ve kendi içine kapanıklığıyla ayrımsanır; Blanchot ise dışsallığı, dağılmayı ve ötekiliği olumlayan bir fragman anlayışına sahiptir. Romantik fragman, nostaljik bir aitlik hissiyle mevcut ufkun içerisinde yer almayı sürdürürken, Blanchot için ise daima öteye uzanarak geleceğin öngörülemez ufkuna bir çağrıyı imler. Hill, bu ayrımın Blanchot açısından tam anlamıyla yeterli olmadığına işaret eder ve dolayısıyla Blanchot'un romantik fragmandan ayrılığı daha da derinleşir. Hill'in saptamasıyla Blanchot için fragman, parçalı olanın nihayetsiz sürekliliğine; yazı, yasaya boyun eğmenin yerine radikal şüphecilik ve dışarıya açıklığa; yapıt ise refleksiyonun yerine daima kendisinden farklılaşanın, dağınık sonu gelmez çözünmesini ifade eder. Bu anlamda Blanchot için romantik fragman henüz tam anlamıyla parçalı değildir. Zira parçalı olan hala gelmekte olandır.[458]

[456] Deleuze, "*Göçebe Düşünce*", 393–395.
[457] Maurice Blanchot, *Felaket Yazısı*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: MonoKL Yayınları, 2017), 72.
[458] Leslie Hill, *Maurice Blanchot and Fragmentary Writing*, *A Change of Epoch* (İndia: Continuum, 2012), 29–31.

Şu ana kadar ele aldığımız boyutlarıyla fragman mantığının romantik fragman ile Nietzscheci izleğe yaslanan fragman ile ayrımsanabileceği ifade edilebilir. Romantik fragman kendi içerisinde perspektifsel manada özneye çoğulcu bir düzlem sağlama, totalleştirilmiş varoluş biçimlerini reddetme, aynılığı ötekini hesaba katma lehine saf dışı bırakma ile değerlendirilebilecek yorumlamalarla diyalektik düşünceden ayrılsa da ahengi, organikliği, bütünlüğün içerisinde yer almayı arzulamakla teleolojik imlemleri zayıflatmakla birlikte ortadan kaldırmaz. Nietzsche'yi izleyen düşünce pratiği için ise benzer şekilde çokluğa, farklılığa, oluşa zemin teşkil ederken, istikrarsızlık, dağılma ve parçalanma deneyimiyle oluşagelir. Bu ayrımsama öznenin konumunun romantikler ve Deleuze arasında ne şekilde saçaklandığını gösterebilmeyi sağlar. Dolayısıyla fragman üzerinden Deleuze'e gidecek yolun bu doğrultuda çatallandığını söylemek mümkünken her iki düşünce mecrasının kesiştiği çizgilerin varlığını da göz önünde bulundurmak gerekir.

O halde fragmana dair mezkûr açımlamaları buradan itibaren Deleuze'ün öznelliğe açtığı alan ile ilişkilendirebiliriz. Deleuze'ün Nietzsche'nin düşüncesi için ifade ettiği gibi "Yaşam tarzları düşünme biçimlerini esinler, düşünme tarzları, yaşama biçimlerini yaratır. Yaşam düşünceyi *etkinleştirir*, düşünce yaşamı *olumlar*."[459] Bu anlamda ortaya konan fragman, düşünce biçimimizi değiştirerek diyalektiği atlatmayı ve varoluş deneyiminin izafe edileceği herhangi aşkın sabitliği sarsmayı sağlayacaktır. Zira öznelliği parçalayıcı etkisiyle ele almanın yanında, özdeşliği farklılık lehine dışlayan fragman, aynılığa yaslanan metafiziksel söylemlerin özcü dayanaklarını tahrip eder. Bu tezahürüyle fragmanın yerleşik, gidimli ve birlikli bir form olmaması, kendisiyle karşılaşmanın yaşandığı herhangi bir anda aynılığı dağıtan ve farklılığı tekrar ve yineleme yoluyla açımlamaya fırsat verir. Blanchot'un vurguladığı gibi: "Başarılı, doymuş, çıkışı ya da yanılgının sonunu parmakla gösteren bir parçadan bahsedilemez, çünkü hiçbir şey için olmasa bile, her parça, biricik bile olsa, kendini yinelediği ve yineleme yoluyla kendini bozduğu için böyledir bu."[460] Deleuze'ün Nietzsche'nin bengi dönüş yorumunu ele aldığımızdaysa fragmanın farkın dönüşü olarak okunacak zeminini görebiliriz. Mellamphy'in işaret ettiği üzere fragmanın fragman olarak deneyimlenmesi bitmemenin,

[459] Deleuze, *Nietzsche*, 24.
[460] Blanchot, *Felaket Yazısı*, 67.

tamamlanmamışlığın ve terk edilmişliğin bengi dönüşünü gösterir.[461] Bengi dönüşü düşünmek, Nietzsche'nin Platon karşıtlığında izlerini görebileceğimiz varlığın aşkınlığı ile oluşa galebe çalmasının aynılığın yaşamı soluklaştıran mutlak boyutuyla bağlantılıdır. Deleuze, Nietzsche'nin oluşu evetleyen düşüncesiyle bengi dönüşü, farkın çevrimi olarak aynılığı kesintiye uğratmasıyla devralır.[462] Kısaca ifade edilecekse "Ebedî dönüş, kısır döngü yaşamın hiç de aynı olmadığının ifadesidir. Her şey tinlerde yeniden ortaya çıkmaktadır, ama her an başka an olduğundan dolayı, hiçbir şey eskinin özdeşinin gelişi değildir, fakat her şey eskinin yeniye dönüşmesidir."[463] Deleuze'ün ifade ettiği üzere bengi dönüş yaygın ve hatalı olarak özdeş, aynı olanı imleyen bir şey değil "Kendisi sadece çeşitlilikte ve faklılaştıranda ifade eden bir'dir."[464] Böylelikle tekrarın kendisinin her hâlükârda farkı yaratması, herhangi bir sözcenin bağlantılarda açığa çıkmasıyla ele alınacak doğrultuyu gösterir. Her sözce yinelenirken, tekrar ettiği şeyin benzerliğinin yanında farklılığını yaratır. Nitekim özne dahi dile getirdiği her an farklılaşmakla yinelediği cümlenin farkıyla farklanır.[465] Fragman ile her karşılaşma, özneyi zamanlar arası bir aynılığa mahkûm etmeyerek ebedi dönüşün çevriminde farklılıkla yüz yüze getirir.

Farklılığı olumsuzlama ile kavrayan diyalektik mantık, Deleuze için kendisinden adeta kurtulmanın gerekli olduğu bir hastalık gibidir. Bu tutum, fragmanın bir düşünme ve aynı zamanda varoluş biçimi olarak terkiz olabileceği alanı da gösterir. Fragmanın bir varoluş biçimi olarak çoğulcu karakteri, yadsımayı ve olumsuzlamayı bir anlamda reddederken Nietzsche'nin diyalektik karşıtlığındaki çoğulcu bağlamı gösterir. Hegel'in diyalektiği, çoğulculuğun üzerini çizerek olumsuzlamaya dayanan ve diyalektiğin unsurlarının yüksek bir birlikte aşma ile nihayetlenen iki bütünün senteziyle işler. Akay'ın ifadesiyle tekil düşüncenin merkez unsuru olarak Nietzsche'nin güç çözümlemesiyle bütünlerin senteziyle iş gören diyalektiğe karşı güçlerin karşılıklı etkileşimleriyle olumsuzlamanın değil, güçlerin farkla ilişkisindeki olumlayıcı dinamik öne sürülür.[466] Bir başka deyişle diyalektik olumsuzlama mantığının aksine Nietzscheci çoğulcu anlayış, Deleuze'ün

[461] Mellamphy, "*Fragmentality (thinking the fragment)*", 85.
[462] Bogue, *Deleuze ve Guattari*, 51–52.
[463] Akay, *Tekil Düşünce*, 110.
[464] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 66.
[465] Akay, *Tekil Düşünce*, 112.
[466] Akay, *Tekil Düşünce*, 122–123.

yorumuyla, Hegelci alımlamanın nihai olarak teleolojik bir mahiyete sahip olmasının diyalektik sentez düşüncesiyle çelişkilerin bir birlik olarak statik bir varlık ile nihayetlenerek farklılığın kendini imhasına karşıtlık oluşturur.[467] Zira eksiksiz, tastamam ve kuşatıcı bir anlam ve tarihi yöntemleştiren Hegelci diyalektik, şiddeti totalleştirilmiş söylemlerle gerekçelendiren faşist iktidarların farkı gözetmemesine hümanistik düşünce pratiğinin radikal boyutuyla zemin teşkil eder.[468] Deleuze'in ifade ettiği gibi:

> Diyalektik din ile, Kilise ile, devlet ile, onun kuvvetini besleyen bütün diğer kuvvetlerle uzlaşmak için sabırsızlanıyordu. Hegelci ünlü dönüşümlerin ne anlama gelidğini biliyoruz: Sofu bir biçimde korumayı unutmazlar. Aşkınlık, içkinliğin bağrında aşkın olarak kalır.[469]

Radikal ilişkiselliğin dinamik gücünü olumlayan Deleuze, Nietzsche üzerinden gerçekleştirdiği Hegel eleştirisini, diyalektiğin özne ve yüklem arasındaki biteviye hareketin ancak soyut, çelişkili ve karşıtlıklardan müteşekkil olmasıyla ifade eder. Bunun kaba bir işleyişe işaret ettiğini ifade eden Deleuze, diyalektiğin kuvvetlerin diferansiyel ilişkilerini hesaba katamadığı için karşıtlıklarla iş gördüğünü ileri sürer. Deleuze, Nietzsche'nin diyalektik eleştirisini ise üç başlıkta özetler:

> "Diyalektik anlamı bilmez, çünkü fenomenlere somut olarak egemen olan kuvvetlerin doğasını bilmez; özü tanımaz, çünkü kuvvetlerin niteliklerinin ve ilişkilerinin türediği gerçek öğeyi bilmiyordur: değişimi ve dönüşümü bilmez, çünkü gerçek dışı ve soyut terimler arasındaki nöbet değişimlerini yönetmekle yetinir."[470]

Deleuze'e göre "'Kim' sorusunun bilinmeyişi."[471] ile diyalektiğin somutluğu göz ardı etmesi, 'Kim?' (Qui?) sorusunun herhangi bir özne, topluluk olmakla cevabını bulan bir soru olmadığını ifade eden Michael Hardt'ın da vurguladığı üzere "Bir kuvvet türünü ya da istencin özgül bir niteliğini tanımlamaya götürür."[472] Kişi öncesi kuvvetler alanı, anti-diyalektik bir biçimde fragmanlar mantığına yaklaşılmasını gösterebilmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere diyalektiğin birliği sağlamayla statik bir varlıkta son bulmasının aksine güçlerin ilişkisi, olumsuzlamanın ötesinde farklılıkların karşılaşmasıyla ifade edilebilir. Bu anlamda Nietzsche üzerinden gerçekleştirdiği diyalektik eleştirisinde Deleuze, diyalektiğin hakikatin mevcudiyetini temsil yoluyla sabitlemesi ve dolayısıyla hakikatin nesnel bağlamda keşfe konu olması sebebiyle yaratıcı süreçlerin iş başında

[467] Best - Kellner, *Postmodern Teori*, 106.
[468] Gutting, *İmkânsızı Düşünmek*, 238.
[469] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 196.
[470] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 192–193.
[471] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 193.
[472] Hardt, *Gilles Deleuze*, 82.

olduğu yaşamın yerine tepkisel güçlerin etkin güçlere galebe çaldığı bir olumsuzlayıcı boyut ile hareket ettiğini düşünür. Diyalektik bu anlamda Nietzsche'den mülhem tepkisel güçlere yaslanan köle bilincini ifade eder. Diğer yandan güçlerin kompleks ilişkisindeki diyalektiğin karşısına "Farkı olumlamanın bilinciyle kendine değerler sistemi üreten üstinsan"[473] konumlanır. Mellamphy'nin ifade ettiği üzere bilginin diyalektik ilerleyişinin yerine Şimdi'nin ebedi dönüşünde fragmanter mantıkla Nietzsche tarafından sabit öznelerin özdeşlik sınırlarındaki mevcudiyetinin yerine üstinsanın deneyimi ikame edilir.[474] Üstinsan sabit, birleşik özne konumlarını yıkarak daima yaratıcı ve üretici güçlerle yaşam düzlemini doldurur. Deleuze'ün göçebe öznesinde akis bulan Nietzscheci mezkûr anlayış tamamlanmak, nihayetlenmek ile kapalı sistemleri kateden bir düşünceyi iptal eder. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi diyalektiğin yerine Schlegel'in düşüncesinin adeta merkezini oluşturan tamamlanmaya, kapanmaya direngen fragman mantığı, daha yüksek bir birliğe yükselmenin veya kapalı bir bütün içinde yer almanın hiyerarşik düzeninden ayrı bir biçimde ele alınır. Nitekim Schlegel için fragman mantığı statik ve sonul bir anlam işleyişine tabi olmaz.[475]

Diyalektik yerine 've' bağlacıyla ampirik çokluğu sağlayan Deleuze'ün fragmanlara benzerliğiyle köksap biçimini de bu çerçevede zikredebiliriz. Köksap, şiirsel bir şekilde zıt hareketler yaratarak biçimleri dağıtmayla, öznenin konumunda yersizyurtsuzlaştırıcı bir etki yoluyla parçalı, dağınık çokluk üretir. Sınırda, ilişkisel ve bir noktada toplanmamış olarak köksapın yarattığı öznellik biçimleri, birleşik özne konumlarının istikrarsızlaştırıldığı parçalanmış, akışkan bir çokluğa göçebe olarak evet demektir.[476] Diğer yandan Deleuze'ün yaylalar halinde yazım biçimi köksap ile benzer doğrultuda fragman ile yakınlık taşır.[477] Zira bağlantıların çoğullaştırılması, bir yazım biçimi olarak kitabın herhangi bir yerinden başlamaya fırsat veren yayla mantığında da iş başındadır. Düşünceyi gidimli bir forma indirgemek suretiyle başlangıç ve bitiş arasında sıkıştırmayı atlatan ve böylelikle tekil bağlantılar arasında gezinmeye fırsat veren bir etki yaratır

[473] Sinan Kılıç, *Deleuze – Guattari: Şizoanaliz Yaratıcı bir Fark ve Arzu Ontolojisi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 56-57.
[474] Mellamphy, "*Fragmentality (thinking the fragment)*", 83.
[475] Dalia Nassar, "Friedrich Schlegel (1772-1829)", *The Oxford Handbook Of German Philosophy in The Nineteenth Century*, ed. Michael N. Forster – Kristin Gjesdal (United Kingdom: Oxford University Press, 2015), 78.
[476] Justina Šumilova, "The Concept of Fragmentation in Poststructuralism", *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía* 11 (2024), 4–5.
[477] Mellamphy, "*Fragmentality (thinking the fragment)*", 84.

yaylalar.[478] Rajchman, Deleuze'ün felsefesine yayılan bu mantığı çeşitli ve farklı parçalar arasındaki geçişkenliği, perspektifleri çoğaltmak suretiyle ilişkilerin hiçbir anlamda verili olmayan, kusursuz bir bütünlüğe dayanmayan güzergahı tespit edilemeyen bir seyahat olarak niteler. Rotasız seyahati işaret eden Deleuze'ün strateji ise ortadan başlamaktır. Rajchman'ın ifade ettiği gibi "(...) Bütün, verili değildir ve şeyler daima orta yerden yeniden başlayıp gevşek bir biçimde bir araya gelirler."[479] Göçebe, gezgin bir özneleşme böylelikle sürekli tekrar eden ve tekrarıyla hiçbir vakit bir başlangıç sınırını mesken tutmayan mutlak bir yersizyurtsuzlaşmadır.

Fragmanı bir başka açıdan Deleuze'ün öznelliğe açtığı alanla ilişkiye sokmak, şizo öznenin deneyimine atıfla anlaşılabilir. Deleuze'ün şizofrenler üzerine vurgusu, şizo öznenin, kelimelerin beden ile karşılaştığında saçmalığın canlı bedensel fragmanlar biçimine sahipliğiyle bedene eklemlenemeyen sözcüğün dışavurumunda bir anlamsızlık doğurmasıyla ortaya konur. Bedenin parçaların karmaşıklığından teşekkülü, şizofrenin dünyayı algılayış dinamiğini açığa çıkarır.[480] Bu doğrultuda Deleuze Guattari ile iş birliğinde, kapitalist işleyiş içerisinde yersizyurtsuzlaşmayı ve parçaların sürekli örgütlenmesiyle bağlantıları çoğullaştırması ölçüsünde ele alarak parçalanmış bir arzu nosyonuna gönderme yaparlar. Arzunun parçalılığı, kapitalizm içerisinde parçalılığın idamesinin durdurulmasıyla nesnelere bağlanması yoluyla sabitlenir ve yeniden düzenlenir. Bu bağlamda ikili, üretimi daha akışkan ve dinamik hale getirmeyi arzular. Sumilova'ya göre bu akışkanlık fragmanlar aracılığıyla anlam ve biçim üretiminin, parçaların bitimsiz bir şekilde birbirine karıştırılıp dağıtılmasıyla sağlanır. Fragmanter varoluş böylelikle şizo öznenin akışkan, parçalı ve istikrarsız deneyimini çağrıştırır.[481] Şizo özneyse Colebrook'un ifadesiyle "Psikolojik bir tip değildir. (Bir şizofren de değildir), ama herhangi bir değişmez norm veya benlik imgesinin yönetiminde olmayan bir hayatı düşünme biçimidir. Şizo bizim alışıldık düşünme ve yazma biçimimize bir meydan okumadır."[482] Bir başka ifadeyle öznenin göçebeliği bağlamında düşünüldüğünde aşkınlığa veya herhangi bir kimliğin aynılığına yaslanmayan göçebeler, arzunun ağaç biçimli kodlanmasını dağıtarak şizonun üretimini sağlarlar. Şizo "Farklı bir

[478] Rajchman, *Deleuze Bağlantıları*, 9.
[479] Rajchman, *Deleuze Bağlantıları*, 29.
[480] Best - Kellner, *Postmodern Teori*, 109.
[481] Šumilova, "*The Concept of Fragmentation in Poststructuralism*", 5–6.
[482] Colebrook, *Gilles Deleuze*, 15.

bilinç içeriğiyle kendi arzusunu yeni yer yurtlarla üretebilendir."[483] Bu bağlamda kapitalist sistemin üretimiyle açığa çıkan şizo, boyunduruk altına alınamayan, kapitalist koşullandırmalardan özgürleşmiş bir psişeyi ifade ederken aynı zamanda üretilmiş gerçekliğin burjuvazi denklemindeki merkeziyetine karşı çıkıştır.[484]

Deleuze'ün *Anlamın Mantığı* kitabından itibaren geliştirmesiyle birlikte daha sonra Guattari ile müşterek çalışmalarında esas olarak açımlanan organsız bedeni tamamlanamazlık, açıklık bağlamına oturtabiliriz. Organsız Beden, biçimsiz, örgütlenmemiş ve katmanlaşmamış olarak içkinlik düzleminde, arzunun eksikliğe indirgendiği psikanalitik bağlama karşı olarak çokluğa, akışa ve oluşa tabi olmakla nitelenebilir. Bu öznenin kapalı, statik ve donuk bir biçimde ödipalleşme sürecine indirgenmesine alternatif bir varoluş ve örgütlenme tarzı olarak bir yıkım ve yaratım sürecinin tamamlanamazlığını gösterir. Teleolojik herhangi bir imleme sahip olmayan organsız beden, kapitalizm içerisinde yaşamını sürdürmek durumunda olan ve yerliyurtlulaşmadan, kodlanmadan sıyrılmayla süregiden bir pratik bağlamı imler. Deleuze ve Guattari bir manada organlara karşıtlıktan öte organların hiyerarşiler yaratacak olan örgütleyici, yapılandırıcı ilkelerce üretilmesine karşı tutum sergilerken, Spinoza etkisi ile değerlendirildiğinde, bedenin muayyen formlara indirgenmesini dışlayarak, heterojen parçaların beden içerisindeki sürekli oluşuna da vurgu yaparlar.[485] Bu anlamda bedenin parçalardan müteşekkil olması, bedenin fragmanter bir yapıyı imlediğini açımlamaya imkân sağlayabilir. Nitekim organsız bedenin bedeni üzerinde düşündüğümüzde oluşun sürekliliğiyle birlikte homojen varoluş biçimlerinin yadsınması Deleuze için Spinoza'nın bedene atfettiği önemin yanında tamamlanmamaya, ilişkilere ve güce vurgusuyla değerlendirilebilecek bir izlek açığa çıkar. Beden basitçe bir madde, uzamda kaplanan bir alan veya organik bir yapı olarak tanımlanmaz. Parçaların birbirleri ile ilişkileri hem bulunduğu ortam hem de kendi eylem ve tepkileriyle tanımlanır. Parçalar arasındaki ilişkilerin etkileşim kapasiteleri, var olma gücünü, duygulanma gücüyle özdeş bir fiziksel yeğinlik derecesini ifade eden baskın bir ilişki oluşturmak üzere birleşir.

[483] Sinan Kılıç, "Deleuze-Guattari: Şizoanalitik Ontoloji Düzleminde Oedipal Bilinçdışının Yersizyurtsuzlaştırılması", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 21 (2013), 102.
[484] Best - Kellner, *Postmodern Teori*, 116.
[485] Kylie Message, "Body Without Organs", *The Deleuze Dictionary*, ed. Adrian Parr (Great Britain: Edinburgh University Press, 2005), 32–34.

Herhangi bir cisim, bir parçanın onu tanımlayan var olma gücüne karşılık gelen karakteristik ile ilişkiye girdiğinde var olur. Doğa tüm unsurları ve ilişkileri içerdiğinden, doğa bir bütün olarak bedendir ve parçaları arasındaki ilişkiler sistemidir.[486]

Toparlanacak olursa nihayetinde Artaud'nun organlarla mücadele eden organsız bedeni, kavramın soyutluğunun aksine yaşamın pratik sahasında arzulamanın bitimsizliğindeki bir sınır durumuna tekabül eder. İkilinin ifadesiyle "Organsız Beden'e ulaşamazsınız, ona ulaşılamaz, daima ona erişme yolundasınızdır, o bir sınırdır."[487] Deleuze'ün organsız bedenin ulaşılmazlığına vurgusunun, Rajchman'ın Deleuze'ün ampirizminin göçebe seyahati imlemesinde vurguladığı gibi, kayıp bir birliğe beslenen romantik bir nostaljiyi ihtiva etmediğini de söylemek yerinde olacaktır.[488] Zira organsız beden, çöl içerisinde gezinen ve herhangi bir nihai ereğe sahip olmayan katışıksız bir oluş halidir.[489] Dolayısıyla birlik ve bütünlük talebinin ortadan kalkmasının sebebi Deleuze'e göre birlik ve bütünlüğün toplumsal bağlamda inşa edilmiş olmasıyla ilişkilidir. Daha açık bir ifadeyle Deleuze için doğada veya toplumda olması fark etmeksizin tüm birlik ve bütünlük kavrayışı, Roffe'nin vurguladığı üzere aşkın ve mutlak bağlamda bir var-olmayan, düşünce bağlamında yanılsamaya yaslanan ve nihayetinde kurgu olmakla üretilmiş olmaya tekabül eder.[490]

Genel anlamda ifade edecek olursak organsız bedenin dinamik, imlemsiz ve akışlar içerisinde yer alması, tamamlanmaya karşı olmakla karakterize olabilirken, beden üzerine düşünmek, fragmanın yerini göstermesi açısından bedenin parçalardan müteşekkil ilişkisel boyutunu nitelemesinin yanında özne deneyiminin evrenselleştirilip tahkim edildiği herhangi bir yaklaşımı reddetme ile ayrımsanır. Diğer yandan köksapın fragman yazımını ansıtan belirlenimsiz ve istikrarsız varoluş biçimlerine, yersizyurtsuzlaşma ve göçebeliğe çağrısı, diyalektiğin cansız, teleolojik ve yaşamın tüm yollarını rasyonelleştirerek soyut belirlenimlerle yaşam deneyimini daraltılmasına açık bir sistem

[486] Baugh, "*Body*", 31.
[487] Deleuze - Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, 163–164.
[488] Rajchman, *Deleuze Bağlantıları*, 30.
[489] Kılıç, "*Deleuze-Guattari: Şizoanalitik Ontoloji Düzleminde Oedipal Bilinçdışının Yersizyurtsuzlaştırılması*", 101.
[490] Jonattan Roffe, "Whole", *The Deleuze Dictionary*, ed. Adrian Parr (Great Britain: Edinburgh University Press, 2005), 299–300.

olarak karşılık verebilecek fragmanın zamanın akışında öznelliği çoğaltan bir deneyim olduğuyla özetlenebilir.

SONUÇ

Andrei Tarkovsky, *Nostalji* filminde Domenico'nun haykırışını kadrajına yansıtır. Nietzsche'nin delisini anımsatan Domenico meydandaki topluluğa şu şekilde seslenir: "Ruhun köşelerini uçsuz bucaksız bir çarşaf gibi esnetmeliyiz." Bir anlamda modern özne nosyonuna radikal eleştirileri dile getiren sinematografiği ile Tarkovsky, doğayla birlikte var olabilmeye, hayatın ruhuna, canlılığına tekrar kavuşması özlemiyle insanın kaybettiği hasletlere vurgu yapar. Bu doğrultuda Tarkovsky'den ilhamla tezimizdeki üç bölüm içerisinde zikredilen özne anlayışlarını katılık, esneklik ve yersizyurtsuzluk olarak üçlü bir tasnifle ele almaya çalışacağız.

Birinci bölümde ele aldığımız üzere varlığının köşelerinde katılığın ve belirlenmişliğin hüküm sürdüğü modern özne nosyonunun artalanına göz attığımızda hümanistik düşünme pratiklerini açığa çıkaran dönem olarak Rönesans zikredilebilir. Rönesans, aklın işleyişinin keşfedilmesi, hesaplayıcı mantığın yaşamın her alanına sızması, araçsal zihnin oluşumu, doğanın keşfedilmesi gibi birçok bağlamda açığa çıkan yeni özne pratiğinin kaynağına yerleştirilebilmektedir. Ancak Rönesans döneminde inancın gücünün hala hissedildiği ve mistik öğretilerle birlikte sanatın dini bir çehreye sahip olduğu ifade edilebilir. Bu anlamda modern öznenin tam anlamıyla serpilip gelişmesi, Rönesans'tan sonraki süreçte, modern felsefesinin doğuşuyla gerçekleşir. Bacon ile birlikte bilimsel yöntemin hakikatin geçerliliğini gerekçelendirmenin esas yolu olarak görülmesi, öznenin kendi dışında kalan her şeyi önceleyen olarak Descartes tarafından yöntemleştirilmesi, Newton'un yasalı evreninin yaşamın tamamına teşmil edilmesi, aydınlanma felsefesindeki ilerleme, evrensel insanlık idealine katışıksız inanç, dinin hurafelerle ilişkilendirip bilimin tahkim edilmesi öznenin dünyayı kuşatan boyutlarıyla saf bir bilinç faili olmakla temyiz edilmesinin arka planını oluşturur.

İkinci bölümde ise modern özne deneyimiyle aklın merkeziyetine, zamanın ve tarihin ancak özneyi tahkim edici olmakla ele alınmasına, farklılığın ve çeşitliliğin evrensellik iddiasıyla elimine edilmesine yönelik eleştirilerin açığa çıktığı Erken romantik geleneği serimlemeye çalıştık. Erken romantiklerin aydınlanma eleştirisi katı ve belirlenmiş olan öznenin hiçbir farklılığa tahammülü olmayan, genelin içinde özeli aynılaştıran boyutuyla

ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda romantikleri önceleyerek modern felsefenin açmazlarını erken bir dönemde sezinleyen Rousseau, Vico gibi düşünürler insan varlığının aklî çerçevelendirmeye maruz kalmasıyla bu durumum sakıncalarını ifade etmişlerdir. Romantiklerin ise bu artalanla ileri sürdükleri yeni birey tipi, ruhun köşelerini olabildiğince genişleterek, genişliğin içerisinde her bir varlığın yaşam deneyiminin özgüllüğüne sahip olmasını olumlar. Yaşamın her bir mahalline yayılmasının arzulandığı sınırları esnetilmiş ruh, epistemolojik, ontolojik ve estetik değişim ve dönüşüm ile yakından ilişkilidir.

Öznenin kuruluşunun epistemolojik öncülü olan düşünen Ben'in gerekçelendirildiği Kartezyen yöntemin ilk ilkesi veya Fichte'nin Mutlak Ben'i, herhangi bir temel arayışının tarih, zaman ve dil ile koşullandırılmış olması ve her ilkenin bir başka ilke veya ilkelerle bağlantılı inşa edilmesine yaslanan Schlegel'in ortadan başlama vurgusuyla, Novalis'in ilişkisel anlayışıyla aşındırılır. Düşünmenin kendisinin dayanaklandırıldığı statik pozisyonlar bu bakışla hareketlendirilir. Bu anlamda modern özneye yönelik hoşnutsuzluğun da açığa çıktığı ifade edilebilir. Herder'in tarihe, yerelliğe ve dile yönelmesi, evrensellik iddiasıyla aynılığa sevkedilen insanın, kültürel, toplumsal farklılıkla ele alınmasına bir imkân sunar. Ontolojik olarak bilincin varlığı öncelediği fikriyle ayrımsanabilecek idealist çizginin dışında varlığın bilinci öncelediği fikrini benimseyen romantik gelenek, reel olana işaret etmekle mekanik bir düzenek olarak nitelendirilen ve şeyleştirilen doğanın üretkenliğini, yaratıcılığını ve canlılığını organik bir birliktelik olarak ele alır. Bu doğrultuda doğanın sanat ile ilişkisi belirginleşir ve estetik bir güzergâh açılır. Doğanın üretici faaliyetinin bilinç dışı bağlamı, felsefenin bir bilme etkinliğinden yapma, yaratma etkinliğine ve sanatçının bilinç dışı etkinliğine dönüşmesini salık verir. Şiir, fragman, ironi gibi edebi formlar yaratıcılığın sonsuz deneyiminde hayat bulur. O halde denebilir ki romantik çehreye sahip olan birey; varlığı kendi içine kapanmayarak yaşama yayılan, yaşam sathında kendi özgüllüğünü muhafaza edebilecek nitelikleriyle temayüz eden, bütün içerisinde yer almasına karşın farklılığını indirgemeye tabi tutmayan, doğayı bir tedarik nesnesi olarak görmeyerek onunla bütünleşen, sanatı varlığından bir parça olarak yaratan ve imgelem, sezgi, duygu gibi bilinci aşan yetilerle ayrımsanan bir portreye sahiptir.

Tezimizin esas iddiasının serimlendiği üçüncü bölümde erken romantiklerin çağdaş düşünce içerisindeki yakınlıklarına eğilmek suretiyle etkiler alanını öznellik ile bağlantılı inceleyerek Deleuze'ün düşüncesine geçiş sağlanmıştır. Bu doğrultuda özellikle çağdaş düşünce ile yakınlığı sağlayacak yorumlar ele alınmıştır. İlkin romantiklerin hakikatin keşfi yerine yaratıcı bir eylemle hakikati meydana getirme arzusu, aklın yaşamı kavramada hakikatin mutlak ölçütü olarak kabulünün neticelerini sezmeleri sonucunda insanın çok boyutlu varlığını önemsemeleri, temsil eleştirisi muvacehesinde ideal ve reel özdeşliğini yadsımaları, öznenin toplumsallık dolayımında var olmasıyla şekillendirici bir gücün altında bulunmasını teyit etmeleri, insanın fiziksel niteliklerin yanında zihinsel, duygusal süreçlerini hesaba katmaları gibi birçok bağlam postyapısalcı ve postmodern düşünce içerisinde esintiler taşır. Ancak üzerinde durmak istediğimiz esas iddia bu ilişkilerin farklılık, çokluk vurgusuyla homojenleştirilen öznellik deneyimini dağıtmanın yolunu açmasıdır. Derrida'nın dekonstrüksiyon ve différance stratejisiyle ertelenmiş, zaman ve mekân içerisinde dilin kaygan zemininde sürekli hareket eden öznenin Schlegel'in romantik şiirin devinmesine ve merkezleri çoğaltıcı etkisiyle de benliklerin çoğalmasıyla değerlendirilebilmesi; benzer biçimde Lyotard'ın meta anlatıların yıkılmasını dil oyunları ile irtibatlandırmasıyla özneyi çokluğa ve farklılığa açması, romantiklere benzer biçimde Heidegger için sanatın Dasein'ın Varlık ile ilişkisinde zuhura getirici bir role sahip olması; Novalis'in yaşamın yapılacak bir roman, tabiri caizse sanat eseri olarak görmesine benzer bir şekilde Foucault'nun varoluş estetiğine işaret etmek suretiyle yaşamın verili, totalleştirici yolları yerine sanatsal bir varoluşu özneleşme sürecinin dışsallıktan bir nebze uzaklaşma imkanı olarak alımlaması ezcümle öznelliğin sanat ışığında yayılma mahalli olarak uçsuz bucaksız genişletilmesiyle birbiriyle karşılaşmanın dışında, aynılığın ve tek biçimciliğin yerine varoluş çeşitlerinin yolu açılır. Öte yandan postmodern ve postyapısalcı düşünce için nirengi noktasını oluşturan Nietzsche'nin romantik tınılar taşıyan düşünceleriyle değerlendirildiğinde belirli noktalarda çağdaş düşünceye sirayet eden romantik tinin yukarıda ifade ettiğimiz her bir şahsiyette hissedildiğini söylemek mümkündür. Ancak vurgulanmalıdır ki öznelliğe sağlanan alanlar romantikler ve çağdaş düşünürler için tezahürleri itibarıyla farklı imaları da barındırırlar. Romantikler için zikredilen çağdaş düşünürlerin birçoğunun aksine çokluğa bütün içerisinde yer vermek temel bir anlayış olarak yerleşiktir. Hakikate dair istencin diriliği, halihazırda estetik kaygılarla bağlantılıdır. Ayıca toplumsallığın organikliği, estetik bir terbiyeyi ifade eden vurgular ayrımı derinleştirir. Tüm bunlarla

beraber öznelliğe dair açımlamaların çeşitli dizgeleri, Deleuze'ün düşünceleriyle daha açık bir şekilde değerlendirilebilir. Zira öznellik meselesine doğru çekilen bu düşünsel hattın hususen Deleuze'ün felsefesi içerisinde müşterek alanlarda ifade edilebilecek kaygılarla yakınlık arz ettiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda genel itibarıyla iki romantik figürün, Novalis ve Schlegel'in epistemolojik ve ontolojik alımlamaları öznenin merkeziyeti düşüncesini zayıflatabilecek belirli imalara sahiptir. Bu çerçevede Deleuze'ün anti-temelci bir tavırla farklılık ve çokluk çerçevesinde öznenin yersizyurtsuzluğuna, merkezin etrafında gezinen göçebeliğe işaret etmesi, yaşamın içkinliğine davet etmesi, edebiyatı şiirsellikle ilgilemesi ve öznelliğe bu doğrultuda alan açması, fragman mantığına ilgisi romantik perspektifle birlikte değerlendirilmiştir.

Deleuze'ün özdeşlik ve temelcilik hususundaki karşıt pozisyonu, Batı düşüncesi içerisinde farkın ilk ilkelerin soyutluğunda cansızlaştırılması neticesinde aynıda eritilmek suretiyle her bir varlığın dikey düşünme pratiğinde ilk ilkeden derece derece uzaklaşması ve dolayısıyla hiyerarşik varlık anlayışının sürdürülmesiyle açıklanabilir. Deleuze bu doğrultuda, ilk ilkeden hareketle oluşturulan soyutlayıcı düşünme mantığını problematize ederken, ilkenin mevcut bileşenlere ayrılabileceğini ve bu sebeple de ilk ilkeden dahi bahsedilemeyeceğini ileri sürer. Hareketli köprüler olan kavramların bu manada olaya yaslanan içerimi, ilkelerin ve kavramların bileşenlerinin hareketli, dinamik boyutuna atıfla düşünüldüğünde bağlantılara ve ilişkilere verilen önemi gösterir. Bu anlamda Deleuze'ün bağlaçlarla çalışan ampirizmi, ağaç biçimli düşünmeye yaslanan bir gelenek olarak Batı düşüncesini köksap ile sarsmak ve nihayetinde yerinden etmekle karakterize olur. Öte yandan Novalis ve Schlegel için de ilişkiler hiyerarşik imleme sahip düşünceleri sarsma imkânı sağlar. Deleuze'ün ortadan başlayan ilişkilere vurgu yapmasına benzer bir biçimde Schlegel, felsefenin daima ortadan seyrettiğini ifade eder. Ortadan başlayan felsefi etkinliği, tümdengelimsel ilkelerin çokluğu olumsuzlayan, farklılığı ilkeye yakınlık veya uzaklıkla değerlendirmeye yol açmasını ortadan kaldırma teşebbüsü olarak niteleyebiliriz. Diğer yandan Novalis için de ilişkiler özne ve nesne, Ben Ben-Olmayan dikotomilerinde ayrıcalıklı kılınabilecek herhangi bir unsuru iptal eder. Nietzsche'nin ilişkilere vurgusunda olduğu gibi, anlamın özselliğine gönderme yapabilecek, yüklenebilecek bir sabitenin olmadığı ve daima ilişkilere atıf yapılması gerekliliği bu doğrultudaki yakınlığı gösterebilmektedir. Nihayetinde öznelliğin, epistemolojik, ontolojik kritikler neticesinde sabitliğinden arındırılmaya, harekete ve akışa davet olduğu

ifade edilebilir. Ancak Schlegel ve Novalis'in ilişkileri ön plana çıkarmasının Deleuze'ün ilişkiler dışında hiçbir şeyin olmadığı ifadesiyle tam bir uyum içerisinde olduğunu söylemenin de mümkün olmadığını ifade etmek gerekir. Zira her iki romantik düşünür ilişkilerle, ortadan başlama ile her ne kadar ötekini hesaba katmayı, öznelliği her bir insan tekinin şahsi yaratımına sunmayı hedefleseler de özne kategorisi ve hakikat arasındaki bağlantıyı tam anlamıyla ortadan kaldırma teşebbüsüne giriştiklerini söylemek ancak belirli yorumların ışığında mümkündür. Ancak genel anlamda değerlendirildiğinde ifade edilebilir ki Schlegel ve Novalis'in öznelliğe yönelik perspektifleri, merkeziliği zayıflatmakla birlikte hakikate dair arzuyu ve iştiyakı korurken, Deleuze için öznellik tam anlamıyla bir merkezsizliği, yersizyurtsuzluğu ifade eder.

Deleuze'ün bir yaşam filozofu olması, Hume, Nietzsche, Bergson, Spinoza gibi filozofların etkisinde okunabilmektedir. Bu manada Hume'un ampirizminin imgeleme sağladığı ayrıcalığın radikalleşmesi, Nietzsche'nin güç çözümlemesiyle bir duygulanım varlığı olarak göçebe, yersizyurtsuz bir öznelliğe yönelme, Spinoza'nın içkin ontolojisiyle bedenlerin birbirine karışması sonucu üretici bir arzu ile duygulanım gücünün artışıyla beraber başkaya, ötekine açılma, Bergson'un süresinin evreni sürekli genişleten virtüel alanı imleyen süre kavramı gibi bağlamlar Deleuze perspektifinden yaşamın canlılığına vurguyu gösterir. Deleuze tarafından yaşama yapılan bu çağrı, insanın duygu, arzu, imgelem gibi modern düşünce içerisinde kenara itilmiş yetilerini deneyimin her alanına yaymakla, bedene değerini takdir etmekle ilgilidir. Böylelikle varoluş stillerinin yayılım mahalli olarak dünya, öznelliğin bir merkeze yerleşerek pay edildiği düzlemin yıkılmasıyla yaşamın her bir alanının olay olarak sürekli devindiği bir içkinlik düzlemidir. Yaşama teksif olmak, benzer şekilde romantikler için kişinin tüm yetilerinin kucaklanmasıyla içkin bir ontolojiyi esinler. İmgelemi, duyguyu, kaosun yaratıcılığını, doğa ile kurulan ilişkinin doğrudanlığını iç içeliğini kendi düşüncelerinde yoğuran Schlegel ve Novalis, içkinlikte deneyimlenen bir yaşamı arzular. Schelling'in de bu anlamda doğayı güçler alanı olarak açımlaması, üretkenlik, bilinç dışı süreçler ve kuvvetlerin çokluğundan müteşekkil yaşamın romantik izleğini sağlamaktadır. Özneyi yaratıcı güçlerle donatarak romantik vizyon içkinliği bu denli öne çıkarmasıyla beraber her ne kadar doğa ile insan arasındaki ayrımı ortadan kaldırsa da nihayetinde Schlegel ve Novalis için her bir varlığın organik bir bağlamda düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Dolayısıyla organiklik bir merkez düşüncesini, teleolojiyi tam anlamıyla dışarıda

bırakmaz. Bu manada organik bir doğa anlayışı her bir varlığın uyum, birliktelik gibi bağlamlarda birbiriyle ilişkisini öngörmesiyle romantikler için ulaşılmasına sürekli gayret edilen bir ideale işaret eder. Diğer yandan içkinlik vurgusu romantikler için panteistik bir inanç tasavvuruyla da ilişkilendirilebilir. Nietzsche etkilenimiyle Deleuze ise yaşamın organik bağlamını güçlerin organik olmayan ilişkileri lehine yadsıyarak birey-öncesi tekillikler ile merkezsizleşmeyi radikal boyutlara ulaştırır. Spinoza açımlamasıyla Deleuze, doğanın içerisinde bedenlerin birbiriyle etkileşimi neticesinde varoluşun gücündeki artış ve azalışın vektörünün öngörülebilmesinin imkansızlığına işaret eder. Bu ise göçebe, yersizyurtsuz bir etiğin imkanını gösterir. Dolayısıyla yaşama çağrılan özne, romantik bağlamda ahengi arzularken, Deleuze için bağlantıları sürekli çoğaltmak suretiyle ahenk ve harmoni ile hareket etmeyerek kodlanmaya karşı bir yersizyurtsuzluğu arzular.

Yaratıcı ve şiirsel bir varoluşa davet eden Schlegel ve Novalis için sanat, edebiyat daima şiirin ufkuna gönderme yapmasıyla ayrımsanır. Şiirin ilişkileri, çoğaltıcı, üretici etkinliği özne olmanın koşullarına da sirayet eder. Özcü düşünmenin tektipleştirici, totalleştirici yönüyle varoluşun akış içerisindeki dinamik boyutunda donukluk yaratması, kendi kendini biteviye yaratan bir şiirsel varoluş deneyiminde çözündürülmek istenir. Sonsuz bir çeşitlilik, farklılık alanı olarak şiirsellik, birey için tayin edilmiş, verili bir yaşamın yazgı olarak kabul edilmesine bir başkaldırı olarak nitelenebilir. Deleuze'ün edebiyatı yaşamı baştan başa kat eden ve tamamlanmayan bir oluş olarak nitelemesi, köksapın düşünceye bir şiirsellik katmasıyla yaşamı şiirsellikle ilgilemesi, her bir varlığın tekilliğini oluş ile berkittiği perspektifsel yaşam deneyimini ifade eder. Minör edebiyatın kaçış çizgileriyle donatılan ve biçimin içinde eritilmeyen içeriği, etik bağlamda öznelliği yaratarak varoluşun yersizyurtsuzluğunu kodlanmaya karşı bir direnç olarak üretir. O halde varoluşun saçaklanması olarak şiirsellik, saf bir anlam olayı olmaktan öte tam anlamıyla yaşamın her köşesine sirayet eden üretici bir güç olarak değerlendirilebilir.

Şiirle doğrudan ilişkili olarak fragman, ironi gibi edebi stratejiler, romantiklerin öznelliğe açtığı geniş alanın en açık göstergesi olarak düşünülebilir. Açık bir sistemi ifade eden fragman, kendi içerisinde daha yüksek bir ilkenin tayin edeceği herhangi bir aşkın doğrultuyu reddederken birliğin durağanlaşmayla nihayetlenen dışsal herhangi bir teleolojik imlemi zayıflatmayı sağlar. İroni ile birlikte düşünüldüğünde anlamın

gezginliğine, sınırda oluşuna ve devinmesine yol açan fragman, açık bir sistem oluşunu bu çerçevede yaratır. Öznelliğin mutlak bir statü olarak görülmesine karşı, edebi formların sağladığı imkân öznelliği bir noktaya konumlandıran her bir girişimi kaosun şiirsel bir malzeme olarak ele alındığı romantik bakışla sonsuz bir dönüşüme, oluşa yönlendirir. Öznelliğin farklılık ile ilişkisi bu çizgide düşünüldüğünde biteviye bir yıkım ve yaratımın her bir öznenin yaratım gücüne içkinleştirilmesiyle değerlendirilebilir. Böylelikle fragmanın biteviye bir yıkıma ve yaratıma yol açması, farkı göstermekle birlikte zamanın içerisinde öznenin kendisiyle her bir karşılaşmasında, tekrarında aynılığı dağıtır. Bu, öznenin tamamlanmamışlığına, hareketliliğine dair bir arzunun göstergesi olarak nitelenebilir. Fragman mantığı aynı zamanda Hegel'in diyalektik düşüncesine Deleuze tarafından duyulan hoşnutsuzluğa da bir pratik zemin sağlar. Hegelci diyalektiğin soyutluğa dayanmakla farklılığın somut düzlemini göz ardı eden olumsuzlayıcı bir yöntem olmasının yanında birlikte son bulan teleolojik bağlamına Nietzsche'nin güç çözümlemesinin dinamik ve farklılığı olumlayan işleviyle somutluğa dönüşle karşılık verilir. Diğer yandan Spinoza'nın antropomorfizm eleştirisiyle de değerlendirilebilecek fragman mantığı, varlığı kuşatacak akıl nosyonunun soyut mantığına, somutluğun tekil bağlamlarının hesaba katılacağı imkânı sunmakla mutlak bir teleolojik imlemi tahrip eder. Deleuze'ün şizo öznesi, yersizyurtsuzluluğa, parçalı ve pozitif bir arzu nosyonuna dayanırken aynı şekilde fragmanın akışkan, gidimsiz bir yönteme işaret etmesiyle parçalılığa açık bir sistem sağlar. Bu, hem göçebe öznenin tamamlanmamış, kısmi, yersizyurtsuz deneyimini anımsatır hem de organsız bedenin nihayete erecek bağlamını imha eder. Deleuze'ün ağaç biçimli düşünmenin yerine ikame ettiği köksap da aynı şekilde fragmanın çoklukla ilişkisiyle değerlendirilebilir. Ancak Deleuze'ün fragman ile ilişkisi nihayetinde romantiklerin fragman alımlamasından harmoni, ahenk ve teleolojinin tam anlamıyla yadsınmaması sebebiyle ayrıldığı söylenebilir. Tamamlanmama, oluş ve açık bir sistem olması müşterek bir zemini ifade etse de romantiklerin öznesi hala esnek bir çerçeve içerisinde hareket eder. Tamamlanmama vurgusu, tamamlanma eşiğinin varlığına dayanan bir hakikatin mevcudiyetinin özlemine dayanır. Bu manada Nietzsche üzerinden gelişen Deleuze'ün yersizyurtsuz öznesinin biteviye bir yaratıma, etkiye maruz kalması kuvvet alanı olarak doğanın öngörülemezliğine yaslanan bir kapanmama, tamamlanmama halidir.

Toparlayacak olursak romantiklerin öznelliğe açtığı alanı çağdaş düşünce ve özellikle Deleuze'ün perspektifi ile ilişkilendirmeye fırsat veren açımlamaları göz önünde bulundurduğumuzda; doğanın üretici kuvvetleriyle özneyi teşkil etmesi ve bu bitimsiz sürecin farklılığı ve çokluğu sağlayacak şekilde işlemesi, varlıklar arasındaki hiyerarşilerin silikleşmesiyle doğa ile dolaysız ilişki kurulması neticesinde özne deneyiminin sınırlarının olabildiğince genişletilmesi, edebi stratejilerin yaratıcı faaliyetler olarak öznelliği etkin kılmasıyla değer üreten sanatçı tipinin açığa çıkması, bir çokluk mahalli olarak algı, duygu, imgelem gibi kuvvetlere sahip olan öznenin tamamlanmamış, sürekli bir öz-yaratımla dışsal teleolojik imlemleri yıkabilmesi zikredilebilir. Zikredilen bağlamların yanında bütünlüğe dair arzu, Mutlak'a dair özlem, organik varlık anlayışını sahiplenme, mistik, dini bir çehreyi yansıtma, tamamlanmamaya dair vurgunun hakikatin bir sınırının mevcudiyeti hissiyle beraber alımlanması gibi içerimlere vurgu yapan açıklamalar, romantik tinin varoluş biçimini yansıtacak derecede ikircikliklidir. Bu açılardan düşünüldüğünde Deleuze'ün yersizyurtsuz öznesiyle sağlanacak herhangi bir yakınlık veya tarihsel doğrultu, birinci yorum dizgesiyle yakınlaşabilirken, diğer yorum dizgesinde bir uzaklığa sürüklenir. O halde denilebilir ki romantikler, özneyi sınırları olabildiğince genişletilmiş, esnetilmiş bir sahada gezginleştirmişken mevcut bir sınırı hala gözetmektedirler. Bu manada romantik özne, bu sınırlar içerisinde göreli bir yersizyurtsuzluğu deneyimler. Zira Deleuze'ün yersizyurtsuz, göçebe öznesinde ne bir özlem ne de teleolojik herhangi bir doğrultu vardır. Deleuze, bedenlerin karşılıklı etkileşimiyle bireyin ötesinde bir öznellik tabiri caizse Blanchot'dan ilhamla "Öznesiz öznellik."[491]deneyimini ön görür.

Sonuç itibarıyla tezin tüm bağlamıyla değerlendirildiğinde romantiklerin bütünlük, ahenk ve Mutlak vurgusunun çağdaş felsefelerde belirginliğini kaybetmesi sonucunda öznelliğin tam anlamıyla çözüldüğü söylenebilir. Bu sebeple romantiklerin öznelliğe açtığı alanı öznenin yersizyurtsuzluğuna doğru gerçekleşen sürecin erken bir uğrağı olarak niteleyebiliriz. Bu anlamda yukarıda ifade ettiğimiz üzere Tarkovsky'den ilhamla modern özneyi bir katılaşma olarak niteleyebilirken, romantiklerce özne tüm yetileriyle yaşamı kucaklamış ve öznenin ruhu olabildiğince esnetilmiş ve enginleştirilmiştir. Romantiklerin hala genişletme imasıyla bir sınıra işaret ettiğini söyleyebilirken

[491] Blanchot, *Felaket Yazısı*, 113.

Deleuze'ün öznesinin tam anlamıyla bedenin tüm sınırlarını yıkmakla merkezsizleştiğini, radikalleştiğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. - Horkheimer, Max. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım, 2014.

"Alman İdealizminin En Eski Dizge Programı". çev. Sevgican Toy Teysseyre. *Edebî Mutlak*: Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı. mlf. Philippe Lacoue-Labarthe – Jean-Luc Nancy. İstanbul: İnsan Yayınları, 1.Basım, 2015.

"Athenaeum'un Fragmanları". çev. Sevgican Toy Teysseyre. *Edebî Mutlak*: Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı. mlf. Philippe Lacoue-Labarthe – Jean-Luc Nancy. 123–214. İstanbul: İnsan Yayınları, 1.Basım, 2015.

Akay, Ali. *Tekil Düşünce: Modern Fransız Toplumbilim Düşüncesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2016.

Arslan, Ahmet. "Aydınlanma". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (01 Haziran 1992), 23-32.

Antonioli, Manola. "Kaoid". çev. İrem Güven. *Gilles Deleuze Sözlüğü*. ed. Robert Sasso – Arnaud Villani. 161–163. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 1.Basım, 2023.

Babuççu, Ali Han. *Düşünceyi Estetize Etmek: Nietzsche ve Erken Alman Romantiklerinde Sanat ve Edebi Form,* Doktora, 2023.

Babuççu, Ali Han. "Erken Alman Romantiklerinde Felsefenin Bir İmkânı Olarak Sanat ve Edebiyat". *2645-8950* 23/2 (2024), 415–448.

Baugh, Bruce. "Body". *The Deleuze Dictionary*. ed. Adrian Parr. 30–32. Great Britain: Edinburgh University Press, 2005.

Behler, Ernst. *German Romantic Literary Theory*. United States of America: Cambridge University Press, 1. Basım, 1993.

Beiser, Frederick C. *The Romantice Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. United States of America: Harvard Unıversity Press, 2003.

Beiser, Frederick C. *Aklın Kaderi: Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi*. çev. Emre Bilgiç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2022.

Beiser, Frederick C. *Philosophy of Life: German Lebensphilosophie 1870-1920*. United States of America: Oxford University Press, 1. Basım, 2023.

Beiser, Frederick C. "The Paradox of Romantic Metaphysics". *Philosophical Romanticism*. ed. Nikolas Kompridis. 217–238. United States of America: Routledge, 2006.

Belsey, Catherine. *Postyapısalcılık*. çev. Nursu Örge. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.

Berke, Zeynep. "Modernitenin Romantik Eleştirisi". *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 5/8 (2019).

Berlin, İsiah. *The Sense Of Reality: Studies in Ideas and their History*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1. Basım, 1997.

Berlin, İsiah. *Romantikliğin Kökleri*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, 2004.

Best, Steven – Kellner, Douglas. *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2011.

Blanchot, Maurice. *Felaket Yazısı*. çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: MonoKL Yayınları, 1. Basım, 2017.

Blechman, Max. "Erken Alman Romantizminin Devrimci Düşü". çev. Bilal Çölgeçen. *Devrimci Romantizm*. ed. Max Blechman. 11–47. İstanbul: Versus Kitap, 2007.

Bloch, Ernst. *Rönesans Felsefesi Üzerine*. çev. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 1. Basım, 2002.

Bogue, Ronald. *Deleuze ve Guattari*. çev. Ali Utku – İsmail Öğretir. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 1. Basım, 2013.

Bowie, Andrew. *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*. New York: Manchester University Press, 2. Basım, 2003.

Bowie, Andrew. *Alman Felsefesine Giriş*. çev. Bilhan Gözcü. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2022.

Braidotti, Rosi. "Nomadic Ethics". *The Cambridge Companion to Deleuze*. ed. Daniel W. Smith – Henry Hall-Somers. 170–198. United Kingdom: Cambridge University Press, 2012.

Bréiher, Émile. *Felsefedeki Güncel Temalar*. çev. Adem Beyaz. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2024.

Bumin, Tulin. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 4. Basım, 2010.

Burke, Peter. *Rönesans*. çev. Özkan Akpınar. İstanbul: Babil Yayınları, 1. Basım, 2000.

Cassirer, Ernst. "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi". çev. Doğan Özlem. *Aydınlanma Özel Sayısı*. ed. Ali Akay – Besim Dellaloğlu. 37–49. Ankara: Bağlam Yayınları, 2000.

Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2020.

Cevizci, Ahmet. *17. Yüzyıl Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım, 2019.

Cevizci, Ahmet. *Say Büyük Felsefe Sözlüğü (A-J)*. 2 Cilt. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2021.

Cevizci, Ahmet - Küçükalp, Kasım. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları, 6. Basım, 2019.

Çelik, Fikret - Özgür, Hayati. "Aydınlanma, Karşı Aydınlanma ve Karşı Devrim Kavramlarına Kısa Bir Bakış". *Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2019), 79-89.

Chepurin, Kirill. "Reading Novalis and Schlegels". *The Palgrave Handbook of German İdealism and Poststructuralism*. ed. Tilottama Rajan – Daniel Whistler. 59–81. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2023.

Colebrook, Claire. “Deleuze and Poetry”. *Philosophy and Poetry : Continental Perspectives*. ed. Rajan Ghosh. 195–208. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2018.

Colebrook, Claire. *Understanding Deleuze*. Malaysia: Allen&Unwin, 1. Basım, 2002.

Colebrook, Claire. *Gilles Deleuze*. çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, 2013.

Conley, Verena. “Minoritarian”. *The Deleuze Dictionary*. ed. Adrian Parr. 164–165. Great Britain: Edinburgh University Press, 2005.

Copleston, Frederick C. *Alman idealizmi: Fichte, Schelling, Schleiermacher*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea yayıncılık, 2. Basım, 1996.

Copleston, Frederick C. *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*. çev. Aziz Yardımlı. VI. İstanbul: İdea yayıncılık, 1. Basım, 1989.

Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma düşüncesi*. İstanbul: Dedalus, 1. Basım, 2018.

Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1. Basım, 1993.

Çüçen, Kadir. “Batı Aydınlanmasının düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Özel Sayı (01 Aralık 2006), 25-34.

Deleuze, Gilles. *Bergsonculuk*. çev. Hakan Yücefer. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 2021.

Deleuze, Gilles. *Fark ve Tekrar*. çev. Yalım, Burcu, Koyuncu, Emre. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 1. Basım, 2017.

Deleuze, Gilles. “İçkinlik: Bir Yaşam”. çev. Mahir Ender Keskin. *İki Delilik Rejimi*: Metinler ve Söyleşiler 1975-1995. ed. David Lapoujade. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

Deleuze, Gilles. *Anlamın Mantığı*. çev. Hakan Yücefer. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 3. Basım, 2023.

Deleuze, Gilles. *Müzakereler: 1972-1990*. çev. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2. Basım, 2013.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. çev. İlke Karadağ. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 3. Basım, 2016.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*. çev. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 3. Basım, 2021.

Deleuze, Gilles. *Kritik ve Klinik*. çev. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 3. Basım, 2021.

Deleuze, Gilles. *Proust ve Göstergeler*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Basım, 2004.

Deleuze, Gilles. *What is Grounding?* çev. Arjen Kleinherenbrink. &&& Publishing, 2015.

Deleuze, Gilles. “Göçebe Düşünce”. çev. Ferhat Taylan. *Issız Ada ve Diğer Metinler*: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974. ed. David Lapoujade. 390–404. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

Deleuze, Gilles – Guattari, Felix. *Felsefe Nedir?* çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 14. Basım, 2023.

Deleuze, Gilles – Guattari, Felix. *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*. çev. Emre Sünter. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 1. Basım, 2023.

Deleuze, Gilles – Guattari, Felix. *Kafka: Minör bir Edebiyat İçin*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, 1. Basım, 2020.

Deleuze, Gilles – Guattari, Felix. *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*. çev. Fahrettin Ege vd. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2. Basım, 2014.

Deleuze, Gilles – Parnet, Claire. *Diyaloglar*. çev. Ali Akay. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1. Basım, 2016.

Dellaloğlu, Besim. *Romantik Muamma*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2010.

Derrida, Jacques. "Différance". *Toplumbilim*: Jacques Derrida Özel Sayısı. ed. Ali Akay. 49–63. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1999.

Descombes, Vincent. *Modern French Philosophy*. çev. L. Scott-Fox – J. M. Harding. United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.

Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Notos Kitap Evi, 1. Basım, 2011.

Foucault, Michel. "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin bir Değerlendirme". çev. Osman Akınhay – Ferda Keskin. *Özne ve İktidar*: Seçme Yazılar: 2. ed. Işık Ergüden – Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 5.Basım, 2016.

Foucault, Michel. "Doğruyu Söyleme Sanatı". çev. Eda Özgül – Özlem Oğuzhan. *Aydınlanma Özel Sayısı*. ed. Ali Akay – Besim Dellaloğlu. 77–80. Ankara: Bağlam Yayınları, 2000.

Frank, Manfred. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. çev. Elizabeth Millán-Zaibert. State University of New York Press.

Gare, Arran. "The Roots of Postmodernism: Schelling, Process Philosophy and Poststructuralism". *Process and Differance*: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms. ed. Catherine Keller – Anne Daniell. 31–53. United States of America: State University of New York Press, 2002.

Goodchild, Philip. *Deleuze & Guattari: Arzu Politikasına Giriş*. çev. Rahmi G. Öğdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2005.

Gutting, Gary. *İmkânsızı Düşünmek: 1960 Sonrası Fransız Felsefesi*. çev. Mukadder Erkan. Ankara: Fol Yayınları, 1. Basım, 2020.

Habermas, Jürgen. "Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucalt'nun Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" Metni Hakkında Konferansı Üzerine". çev. Eda Özgül – Özlem Oğuzhan. *Aydınlanma Özel Sayısı*. ed. Ali Akay – Besim Dellaloğlu. 81–83. Ankara: Bağlam Yayınları, 2000.

Hamacher, Werner. *Premises: Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan*. çev. Peter Fenves. California: Stanford University Press, 2. Basım, 1999.

Hardt, Michael. *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*. çev. İsmail Öğretir – Ali Utku. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 1. Basım, 2012.

Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine: Über den Humanismus*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Basım, 2020.

Herder, Johan Gottfried von. "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler". çev. Doğan Özlem. *Tarih Felsefesi*: Seçme Metinler Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. ed. Güçlü Ateşoğlu – Doğan Özlem. 24–30. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2012.

Hill, Leslie. *Maurice Blanchot and Fragmentary Writing: A Change of Epoch*. İndia: Continuum, 1. Basım, 2012.

Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması.* çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Hölderlin, Friedrich. "Yargı ve Varlık". çev. Mehmet Barış Albayrak. *Şiir ve Tragedya Kuramı*. ed. Kaan Özkan. 28–30. İstanbul: Notos Kitap, 2012.

Hölderlin, Friedrich. *Hyperion*. çev. Melâhat Togar. İstanbul: Adam Yayınları, 1. Basım, 1987.

Huch, Richarda. *Alman Romantizmi*. çev. Gürsel Aytaç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 1. Basım, 2005.

Hülür, Himmet. "Faşist Olmayan Varolma Biçimlerinin Olanakları üzerine: Michel Foucault Normalleşme, Benlik ve Etik". *Ekev Akademi Dergisi* 13/40 (2009), 447–470.

Işık, Sever. "Foucault'da Kendilik Etiği ve Sanat Yapıtı Olarak Yaşam". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2014), 101–116.

Kant, İmmanuel. ""Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt (1784)". çev. Nejat Bozkurt. *Aydınlanma Özel Sayısı*. ed. Ali Akay – Besim Dellaloğlu. 17–21. Ankara: Bağlam Yayınları, 2000.

Kılıç, Sinan. "Lyotard: Fark ve Çokluğun Anlatısı Postmodernıte". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (2015), 106–137.

Kılıç. Sinan. "Deleuze-Guattari: Şizoanalitik Ontoloji Düzleminde Oedipal Bilinçdışının Yersizyurtsuzlaştırılması". *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 21 (2013), 95–110.

Kılıç, Sinan. *Deleuze - Guattari: Şizoanaliz Yaratıcı Bir Fark ve Arzu Ontolojisi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 1. Basım, 2013.

Killioğlu, İsmail. "Aydınlanma'nın Felsefi Temellerinin Tartışılması II". *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (30 Haziran 2015), 333-359.

Küçükalp, Kasım. "Gilles Deleuze". *Çağdaş Fransız Felsefesi*. ed. Işıl Bravo Bayar vd. 255–276. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019.

Küçükalp, Kasım. "Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 0/12 (2009), 131–145.

Küçükalp, Kasım. "Heidegger'de Sanat-Hakikat İlişkisi: Sanat Eserinin Kökeni Üzerinden Bir Değerlendirme". *Sanat Özel Sayısı*. ed. Uğur Polat. 246–263. Ankara: Hece, 2021.

Küçükalp, Kasım. *Çağdaş Felsefe Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Küçükalp, Kasım. *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kutadgu, 1. Basım, 2024.

Lacoue-Labarthe, Philippe – Nancy, Jean-Luc. *Edebî Mutlak: Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı*. çev. Sevgican Toy Teysseyre. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Le Breton, David. *Bedenin Antropolojisi ve Modernite*. çev. Kağan Kahveci. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2025.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 1. Basım, 2014.

Lougee, Robert W. "German Romanticism and Political Thought". *The Review of Politics* 21/4 (1959), 631–645.

Lovejoy, Arthur. *Büyük Varlık Zinciri: Bir Fikrin Tarihi*. çev. Ahmet Demirhan. Ankara: Dergah Yayınları, 1. Basım, 2023.

Löwy, Michael – Sayre, Robert. *İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 2016.

Macherey, Pierre. *Hegel ve/veya Spinoza*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 1. Basım, 2013.

Mack, Michael. "Spinoza and Romanticism". *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*. ed. Elizabeth Millán Brusslan. 65–94. Palgrave Macmillan, 2020.

May, Todd. *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?* çev. Sercan Çalcı. İstanbul: Kolektif Kitap, 2. Basım, 2017.

Mellamphy, Dan. "Fragmentality (thinking the fragment)". *Dalhousie French Studies* 45 (1998), 83–98.

Mendelssohn, Moses. ""Aydınlanma Nedir?" Sorusu Üzerine". çev. Ali Irgat. *Aydınlanma Özel Sayısı*. ed. Ali Akay – Besim Dellaloğlu. 13–15. Ankara: Bağlam Yayınları, 2000.

Message, Kylie. "Body Without Organs". *The Deleuze Dictionary*. ed. Adrian Parr. 32–34. Great Britain: Edinburgh University Press, 2005.

Millán-Zaibert, Elizabeth. "Borderline Philosophy? Incompleteness, Incomprehension, and the Romantic Transformation of Philosophy". *Romantik / Romanticism*. ed. Jürgen Stolzenberg vd. 123–144. De Gruyter, 2009.

Millán-Zaibert, Elizabeth. "Introduction: 'What Is Early German Romanticism?'", *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism* mlf. Manfred Frank. 1-22 (New York: State University of New York Press, 2008).

Mittman, Elizabeth - Strand, Mary R. "Representing Self and Other in Early German Romanticism". Theory as Practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings. ed. Haynes Horne vd., 47-68. University of Minnesota Press, 1997.

Mitchell, Andrew J. "Fichte's Subject and Its Romantic Transformations". *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*. ed. Elizabeth Millán Brusslan. 141–156. United States of America: Palgrave Macmillan, 2020.

Nassar, Dalia. *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795-1804*. United States of America: The University of Chicago Press, 1. Basım, 2014.

Nassar, Dalia. “Friedrich Schlegel (1772-1829)”. *The Oxford Handbook Of German Philosophy in The Nineteenth Century*. ed. Michael N. Forster – Kristin Gjesdal. 68–87. United Kingdom: Oxford University Press, 2015.

Nelson, E. “Lebensphilosophie”. *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*. ed. John Protevi. 354–356. Great Britain: Edinburgh University Press, 2005.

Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım, 2024.

Norman, Judith. “Nietzsche and Early Romanticism”. *Journal of the History of Ideas* 63/3 (2002), 501–519.

Novalis. “Teplitz Fragmanları”. çev. Gürsel Aytaç. *Novalis'ten Aforizmalar*. ed. Gürsel Aytaç. 71–91. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Novalis. “Aforizmalar ve Fragmanlar 1798-1800”. çev. Gürsel Aytaç. *Novalis'ten Aforizmalar*. ed. Gürsel Aytaç. 91–121. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Novalis. *Poetika*. çev. Ahmet Sarı – Şahbender Çoraklı. İstanbul: Babil Yayınları, 1. Basım, 2003.

Novalis. *Notes for a Romantic Encyclopaedia: Das Allgemeine Brouillon*. çev. David W. Wood. United States of America: State University of New York Press, 1. Basım, 2007.

Novalis. *Fichte Studies*. çev. Jane Kneller. United States of America: Cambridge University Press, 1. Basım, 2003.

Novalis. “Çiçek Tozları”. çev. Gürsel Aytaç. *Novalis'ten Aforizmalar*. ed. Gürsel Aytaç. 9–43. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Novalis. *Fragmanlar*. çev. Battal İnandı. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1987.

Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1. Basım, 2001.

Parr, Adrian. “Lines of Flight+Art+Politics”. *The Deleuze Dictionary*. ed. Adrian Parr. 146–148. Great Britain: Edinburgh University Press, 2005.

Peters, Francis E. *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1. Basım, 2004.

Podoksik, Efraim. “Georg Simmel: Three Forms of Individualism and Historical Understanding”. *New German Critique* 109 (2010), 119–145.

Rae, Gavin. *Poststructuralist Agency: The Subject in Twentieth-Century Theory*. United Kingdom: Edinburgh University Press, 1. Basım, 2020.

Rajchman, John. *Deleuze Bağlantıları*. çev. Barış Şannan. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1. Basım, 2013.

Roffe, Jonattan. “Whole”. *The Deleuze Dictionary*. ed. Adrian Parr. 299–300. Great Britain: Edinburgh University Press, 2005.

Rorty, Richard. *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Temeli ve Kökenleri*. çev. Elif Yıldırım. İstanbul: Oda Yayınları, 1. Basım, 2018.

Rousseau, Jean-Jacques. *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2007.

Rush, Fred. "Jena Romantizmi ve Benjamin'in Eleştirel Epistemolojisi". çev. Elçin Gen – Mustafa Tüzel. *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri*: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı. mlf. Walter Benjamin. 27–59. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2012.

Rush, Fred. "İrony and Romantic Subjectivity". *Philosophical Romanticism*. ed. Nikolas Kompridis. 173–195. United States of America: Routledge, 2006.

Safranski, Rüdıger. *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*. çev. Ali Nalbant. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Basım, 2013.

Sarup, Madan. *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm: Eleştirel Bir Giriş*. çev. Abdülbaki Güçlü. Ankara: Pharmakon, 6. Basım, 2019.

Schiller, Friedrich. *Estetik Üzerine*. çev. Melahat Özgü. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 1999.

Schiller, Friedrich. "Aklın Sınırları Üzerine". çev. Mehmet Barış Albayrak. *Aydınlanma Nedir?* Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland. 83–86. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2. Basım, 2022.

Schlegel, Friedrich. "Şiir Sanatı Üzerine Söyleşi". çev. Sevgican Toy Teysseyre. *Edebî Mutlak*: Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı. Philippe Lacoue-Labarthe – Jean-Luc Nancy. 337–393. İstanbul: İnsan Yayınları, 1.Basım, 2015.

Schlegel, Friedrich. "Eleştirel Fragmanlar". çev. Sevgican Toy Teysseyre. *Edebî Mutlak*: Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı. mlf. Philippe Lacoue-Labarthe – Jean-Luc Nancy. 103–122. İstanbul: İnsan Yayınları, 1.Basım, 2015.

Schlegel, Friedrich. "İdealar". çev. Sevgican Teyseyyre Toy. *Edebî Mutlak*: Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı. mlf. Philippe Lacoue-Labarthe – Jean-Luc Nancy. 247–265. İstanbul: İnsan Yayınları, 1.Basım, 2015.

Schlegel, Friedrich. *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*. çev. Peter Firchow. United States of America: Oxford University Press, 1. Basım, 1971.

Schönher, Mathias. "Gilles Deleuze's Philosophy of Nature: System and Method in What is Philosophy?". *Theory, Culture & Society* 36/7-8 (2019), 89–107.

Sellars, John. "The Point of View of the Cosmos: Deleuze, Romanticism, Stoicism". *Pli* 8 (1999), 1–24.

Seyhan, Azade. *Representation and Its Discontents: The Critical Legacy of German Romanticism*. University of California Press, 1992.

Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

Strathman, Christopher A. *Romantic Poetry and the Fragmentary Imperative: Schlegel, Byron, Joyce, Blanchot*. United States of America: State University of New York Press, 1. Basım, 2006.

Šumilova, Justina. "The Concept of Fragmentation in Poststructuralism". *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía* 11 (2024), 1–11.

Sutton, Damian – Jones, David-Martin. *Deleuze: Yeni Bir Bakışla*. çev. Murat Özbank – Yetkin Başkavak. İstanbul: Kolektif Kitap, 3. Basım, 2020.

Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi -I*. çev. Yusuf Kaplan. 2 Cilt. İstanbul: Külliyat Yayınları, 1. Basım, 2011.

Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi -II*. çev. Yusuf Kaplan. 2 Cilt. İstanbul: Külliyat Yayınları, 1. Basım, 2011.

Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. çev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2004.

Topakkaya, Arslan. *Fichte*. Ankara: Say Yayınları, 1. Basım.

Topakkaya, Arslan. "Alman İdealizmi'nde Akıl". *Felsefe Dünyası* 53 (2011), 28–40.

Toscano, Alberto. "Chaos". *The Deleuze Dictionary*. ed. Adrian Parr. 43–44. Great Britain: Edinburgh University Press, 2005.

Vico, Giambattista. *Çağımızın Araştırma Yöntemleri Üzerine*. çev. Talip Kabadayı. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 1. Basım, 2017.

Watson, Peter. *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*. çev. Kemal Atakay vd. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 9. Basım, 2023.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 6. Basım, 2021.

Williams, James. "Immanence". *The Deleuze Dictionary*. ed. Adrian Parr. 125–127. Great Britain: Edinburgh University Press, 2005.

Williams, James. *Understanding Poststructuralism*. United States of America: Routledge, 1. Basım, 2014.

Wulf, Andrea. *Muhteşem İsyankarlar: İlk Romantikler ve Benin Keşfi*. çev. Bartu Şanlı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2024.

Yücefer, Hakan. "Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak". *Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak*. ed. Hakan Yücefer. 5–11. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Yücefer, Hakan. "Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş". *Bergsonculuk*. mlf. Gilles Deleuze, çev. Hakan Yücefer. 5–60. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 2021.

Zourabichvili, François. *Deleuze Sözlüğü*. çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2011.