



Deleuze'ün Stoacılığı: Bağlılık ve/veya Ayrılık*

Deleuze's Stoicism: Attachment and/or Detachment

Melike MOLACI**

Öz

Platonculuk olarak adlandırdığı Batı metafiziğini içkinlik ve farkı temele alan felsefesi aracılığıyla eleştiren ve felsefi yönelimini “Platonculuğu tersine çevirmek” olarak ifade eden Deleuze, düşüncelerini temellendirirken sıklıkla felsefe tarihinden örneklere başvurur. Deleuze felsefe tarihinin ayrıksı filozoflarına ilişkin monografilerinde “Platonculuğu tersine çevirmek” yönelimini bulur ve bu yönelimin başlangıcının izini sürer. Deleuze’e göre bu yönelim ilk kez, Platonculuğu ilk ve radikal bir biçimde tersine çeviren Stoacılıkta bulunur. Deleuze’e göre Stoacılar, “bedensizler kuramı”, “çifte nedensellik anlayışı” ve “yeni filozof imgesi” ile bu tersine çevirisi gerçekleştirmişlerdir. Deleuze açısından Stoacılık, teklik, içkinlik ve fark üzerine tesis edilebilecek bir ontolojinin belki de ilk örneğini sunması bakımından değerli görünmektedir. Felsefesini “Platonculuğu tersine çevirmek”e vakfetmiş olan Deleuze’ün Stoacılığa dair bu iddiaları, tartışılmaya değer görünmektedir. Bu bağlamda bu çalışmada ilkin Deleuze’ün Stoa felsefesine özgü bulduğu bu üç yenilik ele alınacak, ardından bu yenilikler Stoacı metinlerle karşılaştırılarak Deleuze’ün Stoacılığa bağlılığı ve/veya ondan ayrılığı tartışılacaktır. Böylece Deleuze’ün Stoacılık yorumunun aslına uygun olup olmadığı değerlendirilerek Stoacılığın farkı, tekliği ve içkinliği temele alan bir ontoloji sunup sunmadığı ortaya konulmuş olacaktır.

Anahtar sözcükler: Deleuze, Stoacılık, Platonculuk, Bedensizler, Nedensellik, Bilgelik.

Abstract

Deleuze, who criticizes the Western metaphysics, which he calls Platonism, through his philosophy of immanence and difference and expresses his philosophical orientation as “reversal of Platonism”, often refers to the examples from the history of philosophy while grounding his thoughts. Deleuze finds the orientation of “reversal of Platonism” in his monographs on discrete philosophers of the history of philosophy and traces the beginning of this orientation. According to Deleuze, this orientation is found for the first time in Stoicism, which first and radically reverses Platonism. According to Deleuze, the Stoics made this reversal with "theory of the incorporeals", "theory of double causality" and "image of the new philosopher." For Deleuze, Stoicism appears to be valuable in that it presents perhaps the first example of an ontology that can be built on singularity, immanence and difference. These claims of Deleuze, who devoted his philosophy to “reversal of Platonism”, seem worth discussing. In this study, these three novelties, which Deleuze finds specific to the Stoic philosophy, will be discussed, and then these novelties will be compared with the Stoic texts, and Deleuze's attachment to Stoicism, and/or detachment from it will be discussed. Thus, Deleuze's interpretation of Stoicism will be evaluated in terms of its literalism and it will be revealed whether Stoicism offers an ontology based on the difference, singularity and immanence.

Keywords: Deleuze, Stoicism, Platonism, Incorporeals, Causality, Sageness.

* Bu çalışma Prof. Dr. Nazile KALAYCI danışmanlığında yürütülen “Güncel Bir İmkân Olarak Stoa Ontolojisi” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, melikemolaci@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8128-7706

Giriş

Deleuze'e göre farkı, içkinliği ve tekilliği yadsıyan metafizik, yaşamı ve düşünceyi donuklaştıran temsil alanında kendini gösterir. Özdeşliğe, aşkınlığa ve tümele dayanan bu düşünme yapısı, varlığı varlık olmayandan ayırarak kendini kurar ve olumsuzlamadan doğmuş olan metafiziğin kurguladığı değişmez ve aşkın varlık, geleneğin kurgusal teminatı haline gelir. Bu haliyle aşkınlık mercii hem metafizik geleneğin olumsuzlayıcı vasfına dayanak olur hem de geleneğin mutlaklık ve evrensellik arayışlarını temellendirir. Metafizik felsefe müracaat ettiği aşkınlık ile bütün farkları ortadan kaldırır. Metafizik, tüm varlıkları mükemmelliğin ve hiçliğin iki ucunu oluşturduğu bir cetvele göre ölçerken (Deleuze, 2006, s. 63), ontolojik statüsü ne olursa olsun, somut gerçekliklerin özdeşlik prensibi ile açıklanması noktasında diretir. Bu yaklaşım, 'aynı'ya 'farklı', 'bir'e 'çok', 'tümel'e 'tekil' üzerinde öncelik tanır. Hiyerarşiye ve tahakküme yol açan metafizik, genellemeler ve olumsuzlamalar aracılığıyla yaşamdan kopuk bir gerçeklik tasarlar. Gerçek dışı, tekdüze ve rasyonel bir varlık anlayışından hareketle inşa edilen gerçeklik ise hiyerarşik ve hegemonik yapısıyla oluş karşısında varlığı yücelten, donuk bir tasarım sunar.

Deleuze için metafiziğin aşkınlığa ve özdeşliğe dayalı, baskıcı ve hiyerarşik yapısının yerini, farktan yola çıkan, var olanlara içkin farkı tümele alan yaratıcı bir felsefe anlayışı almalıdır. Metafiziğin dikey düşünme yapısının ve varlıklar arası hiyerarşilerinin karşısına, yüzeyin ve farkın konumlandırıldığı bu içkinlik felsefesi, özdeşliğe, olumsuzlamaya ya da temsile indirgenemez olan bir düşünmeyi gerektirir. Sistematik tutarlılığı ve kavramsal istikrarı temellendirdiği düşünülen metafizik özdeşlik terk edildiğinde, var olanların temelinde farkın bulunduğu açığa çıkar. Farkı olumlamaya dayalı bu yeni düşünme biçiminin yöntemi ise Deleuze için "transendental emprizm"dir. Burada emprizm, yaşamla kurulan dolaysız ilişkiye gönderme yapar ve o, aşkın bir varlığa ihtiyaç duymaksızın yaşama itibar eder. Bu yönetime atfedilen transendentalite ise oluş halinde bulunan varlığın ve olayların bir anda olagelmemesinden, oluşun durdurak bilmez sürekliliğinden kaynaklanır. Bu husus emprizmi "transendental", olayları ise "ideal" olarak düşünebilmeyi sağlar. Zira Deleuze'e göre olayın ideallığı "tekillik"tir ve bu tekillik aynı zamanda olayın açıklanamaz olması demektir. Açıklanamaz tekillik, olayın "birey-öncesi", kişisellikten ve kavramsallıktan uzak bir boyutunun bulunduğunu gösterir (Deleuze, 2015, s. 71). Bu nedenle transendental olan olay, ne öznel ne de nesnel kavrayışlarla algılanabilir; o, tüm bunların ötesinde olan içkinliktir. Olay aynı zamanda "deneyime ya da yaşama içkin sorunsal"ı dile getirir ve Deleuze'e göre transendental emprizmin olayı, metafizik düşünme anlamına gelen Platonculuğu tersine çevirir.

İçkinlik felsefesini temellendirmek üzere felsefe tarihini gözden geçiren Deleuze, metafizik geleneğe muhalif olduğunu ileri sürdüğü filozoflara dair kaleme aldığı bir dizi monografide, modern felsefenin yöneliminin "Platonculuğu tersine çevirmek" olduğunu vurgular (Deleuze, 1994, s. 59). Felsefe tarihinin ayrıksı filozoflarına ilişkin monografilerinde de bu yönelimin izini süren Deleuze, *Anlamın Mantiği*'nda felsefe tarihinde bu işi üstlenmiş Helenistik bir örnekten bahseder. Deleuze'e göre Stoacılar, Platonculuğun ilk büyük tersine çevrilmesine, radikal tersine çevrilmesine girişmiş olan filozoflardır (Deleuze, 2015, s. 23). Kitap boyunca Stoacı kavramlar, kuramlar ve ayrımlar aracılığıyla bu iddiasını farklı bağlamlarda yineleyen Deleuze, geleneğe menkul bu örneğin, tekillik, içkinlik ve fark üzerine tesis edilebilecek bir ontoloji için önemli açılımlar sağlayabileceğini düşünür. Bu bağlamda felsefesini bu tersine çevrime vakfetmiş görünen Deleuze'ün Stoacılığa dair iddiası tartışılmaya değer görünmektedir. Zira günümüz felsefesini belirleyen fark, olay, içkinlik, ilişkisellik vb. kavramları sıklıkla vurgulayan ve bu kavramlar ile güncel bir imkanı gözler önüne seren Deleuze, felsefe tarihinin ayrıksı figürlerinden devraldığı mirasın aslına gerçekten sadık kalmış mıdır?

Bu soruya verilecek yanıtın bir bölümünü oluşturan Stoacılığın, Platonculuğu tersine çevirip çevirmediği, eş deyişle Stoa felsefesinin Platoncu felsefeye bir alternatif olarak düşünülebilir düşünelemeyeceği kapsamlı bir araştırmayı gerektirir. Bu nedenle bu yazı, Deleuze'ün "Platonculuğu tersine çevirmek" görevinin ilk icracıları olarak işaret ettiği Stoacıların "niyeti" ile ilgilenmemekte, bunun yerine Deleuze'ün Stoacılık okumasının aslına uygunluğunu problem edinmektedir. Bu açıdan ilkin Deleuze'ün "Stoacılıktan alınacak ne çok ders vardır" (Deleuze, 2015, s. 178) ifadesiyle dikkat çektiği hususların neler olduğu ve Deleuze'ün bunları nasıl değerlendirdiğine değinilecek; ardından bu

değerlendirmenin aslına sadakati sınanacaktır. Böylece Deleuze'ün Stoacılık yorumunun değeri ortaya konulacak ve Stoacılıktan alınacak herhangi bir dersin olup olmadığı açığa çıkmış olacaktır.

Stoacı Üç Yenilik

Deleuze *Anlamın Mantığı*'nda Stoa felsefesine ilişkin önemli saptamalarda bulunur. Buna göre Stoacılar en yüksek cins olarak varlığın da üstüne konumlandıkları *bir şey*'in bir türü olan bedensizlere ilişkin kuramları, geleneksel nedenselliği ters yüz eden neden-etki anlayışları ve hayret etmekten ziyade kabullenmeyi öğütleyen yeni filozof imgeleri ile Platonculuğu tersine çevirirler. Özellikle kitabın çifte nedensellik hakkında olan *on dördüncü* dizisi, üç filozof imgesi hakkında olan *on sekizinci* dizisi, mizah hakkında olan *on dokuzuncu* dizisi ve Stoacılar ahlak problemi üzerine olan *yirminci* dizisi Stoacı nedensellik anlayışının ve filozof imgesinin istisnai karakterini açığa çıkartırken; yüzeydeki sonuçlara vakfedilmiş *ikinci paradokslar* dizisi Stoacı gerçeklik ayrımını ele alır. Bunun yanı sıra Stoacı bedensizlerden zamana ve *lekton*'a ilişkin olan *üçüncü* (önerme hakkında), *beşinci* (anlam hakkında), *onuncu* (ideal oyun hakkında), *yirmi birinci* (olay hakkında), *yirmi üçüncü* (*aion* hakkında), *yirmi dördüncü* (olayların iletişimi hakkında) ve *yirmi altıncı* (dil hakkında) dizi, başta bedensizler kuramı olmak üzere diğer iki yeniliği de vurgulayan iddialar içerir. *Anlamın Mantığı*'nda sistematik ve sıralı bir biçimde tartışılmayan bu hususlar genel başlıklar altında özetlenmeye çalışılırsa, Deleuze'ün Stoacılığa özgü üç yeniliği vurguladığı rahatlıkla söylenebilir. Buna göre Deleuze, “bedensizler kuramı” ,“çifte nedensellik anlayışı” ve “yeni filozof imgesi”nin Stoa felsefesine özgü, öncü yenilikler olduğunu düşünür ve bu üç yenilik aracılığıyla Stoacılığın hem Platonculuğa hem de Pre-Sokratik düşünceye alternatif olabilecek bir felsefe sunduğunu iddia eder (Deleuze, 2015, s. 153).

Kuşkusuz bu başlıkların ayrıntılarına değinmeden evvel “Platonculuğu tersine çevirmek”in ne anlama geldiği açıklanmalıdır. Deleuze için bu tersine çevrim ne özler dünyasının ne de görünüşler dünyasının toptan yıkımıdır. Yine burada bu iki dünyanın yer değiştirmesinden yani Platoncu imgenin tersten yansıtılmasından da söz edilemez. Problem gerçeklik/görünüş ya da idea/kopya ikiliği üzerinden düşünülürse, temsil alanında kalınmış olunur. Dolayısıyla problem temsil edilemez olan, ondan kaçan, ona direnen ve temsil düzenini krize sokan bir şeye ilişkindir. Tersine çevirme, Platoncu bölme yönteminin seçiciliği ile ilgilidir. Platoncu diyalektik nesnesini tanımlamak yani onu seçmek için bölmeyi uygularken, ideaya uygun olan kopyayı ona uygun olmayandan ayırır. Platon'un felsefesinde seçmeye yarayan ve bu haliyle ölçüt görevi gören mitoslar, kopya olmayı talep edenin ideadan pay aldığını temellendirmek için çağrılırlar. Bu bakımdan Platoncu mitos, kopya olmaya talip olanları yargılayan ve onların taleplerini değerlendiren bir sınavdır. Platoncu ayırım idea ile kopya arasında değil, yalnızca kopyalar arasında işlerlik gösterir. Platon için ideaya benzer olan kopya, ideanın ayrıcalığını ortadan kaldırmaz. Oysa sahte kopya yani *simuakr*, ideaya benzememesine ve ondan pay almamasına rağmen, seçilmeye talip olan aykırılık olarak ortaya çıkar. Kopya ideasından pay aldığı, ona benzediği ve onun değişmez ilişkilerini taklit ettiği sürece “iyi kopya”dır ve iyi kopyaya dair doğru sanı edinilebilir. *Simulakr* söz konusu olduğunda ise ne bir bilgi ne de doğru bir sanı bulunur. Bu haliyle ideaya olan benzemezliği üzerine inşa edilmiş olan *simulakr*'ın özünde fark bulunur. Buna göre *simulakr*, aynıdan ve benzerden, eş deyişle temsilden kaçan deli oluştur. Deleuze'e göre Platonculuk, ideaya benzer oldukları için kopya olan taliplerin *simulakr*lar karşısında zafer kazanmalarını amaçlar; bu nedenle “Platonculuğu tersine çevirmek”, “*simulakr*'ların yukarı çıkmasını sağlamak, kopyalar arasında onların farklarını ve haklarını onaylamak” (Deleuze, 2015, s. 288) demektir.

Bu haliyle “Platonculuğu tersine çevirmek”, varlık/oluş ya da gerçeklik/görünüş ikiliğinden farklı bir ikiliğe ilişkindir: Asli ikilik ideaya benzeyen ve onun tarafından etkilenen kopya ile bu etkilemeden kaçan ve ideaya benzemez olan *simulakr* arasındadır. Deleuze'e göre bu derin ikiliği fiziğe ilişkin kavrayışlarıyla yüzeyselleştiren Stoacılar, bedenler ve bedensizler arasında bir ayrımla işe başlarlar. Bu ayrıma göre Stoa felsefesinde en genel cins, var olanın üzerine konumlandırılan ve ondan daha genel olan *bir şey*'dir. *Bir şey*'in altında ise bedenli ve bedensiz türleri bulunur. Etkileme ve etkilenme olanağına sahip olan her şeyin beden olarak düşünüldüğü Stoa felsefesinde, bu olanaktan yoksun olan gerçeklikler ‘bedensiz’ olarak adlandırılırlar. Stoacılar için her beden aynı zamanda bir neden iken, birer bedensiz olan zaman, mekan, boşluk ve *lekton* ne neden ne de varlıktır; bedensizler yalnızca, etkidir: “Bedensizlerin var-oldukları

söylenemez, bunların yalnızca ‘alttan-alta’ ya da içten-içe’ oldukları düşünülebilir” (Deleuze, 2015, s. 20). Deleuze’e göre Stoacı bedensizler kuramı, varlıkla değil oluşla ilgilidir ve bedensizler varlık değil, olma tarzlarını ifade ederler. Bedenler için var olma durumundan bahsetmek ve onları varlık bildiren isimlerle tanımlaman olanaklıyken bedensizler ancak fiillerle yani yüzeydeki olaylarla ifade edilebilirler.

Deleuze açısından bedenler ile bedensizler arasındaki bu kategorik farkın önemi, birer bedensiz olan zaman ve *lekton*’un ayrıntılarında belirginleşir. Stoa felsefesinde geçmiş-gelecek ve şimdi, birbirinden farklı olma tarzlarıyla ifade edilir ve bu asli fark Deleuze’ün Stoacı zaman anlayışına ilişkin yapmış olduğu ayırımın temel dayanağını oluşturur. Bu ayımlardan hareket eden Deleuze, bedenlerin zamanı olan şimdinin *khronos* olarak bulunduğunu, geçmiş ve geleceğin ise *aion* olarak alttan alta işlediğini ifade eder. Bu haliyle Deleuze’e göre geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman, zamanın boyutları olarak düşünülmez. Zamanı kendi başına dolduran şimdiki zamandır, bu bakımdan Deleuze’e göre geçmiş ve gelecek “kendinde boyut”lar değil, yalnızca şimdiyle ilişkilerinde alttan alta işleyen “görelî boyut”lardır. “*Khronos*’un geçmişi ve geleceği, daha geniş bir şimdinin parçalarıdır” (Deleuze, 2015, s. 183). *Khronos* olarak anlaşılan şimdi, bedenlerin ve bedenlerin hareketinin ölçüsüdür. *Khronos*’tan farklı olan *aion* ise bedensizlerin zamanıdır; *aion*’da geçmiş ve gelecek aslen var olmaz, içten içe olur. *Khronos*’u her an, geçmiş ve gelecek olacak şekilde iki yöne bölen *aion*, bedensiz olayların, niteliklerden ayrı atfetmelerin, isimlerle ifade edilemez fiillerin zamanıdır. O, sonsuzca geçmiş ve geleceğe uzandığı için zamanın “saf” ve “boş” biçimidir (Deleuze, 2015, s. 183-189). Deleuze dili ve anlamı mümkün hale getirdiği için bu saf ve boş biçimin, “anlamın mantığını” açısından önemli olduğunu düşünür. Zira nesnelere önermeler arasında sınır çizerek dilin olanaklı olmasını sağlayan *aion*, geleceğe ve geçmişe uzanan çizgiselliği ile şimdiyle ilişkilendirir: O hem anı hem de olayı temsil eder (Deleuze, 2015, s. 187-188; 202).

Aion’un saf olayları, bir bedensiz olan anlamın, birer beden olan sestem ve nesneden farkını ortaya koyarlar. Anlamın mantığında sesler bedenleri değil anlamı imlerler ve bedenlerden farklı bir gerçeklik olan anlam, bedenlerin var olarak anlaşılmasını sağlar. Fakat nesnenin varoluşunun anlamı, nesnede görünür olan olayın onda bıraktığı etkidir ve nesneden farklıdır. Anlam nesne ile onu ifade eden önermenin sınırındır; bu nedenle önermeler ve nesnelere, radikal bir ikilik içinde bulunmazlar, onlar anlamca ayrılmış sınırın iki yanında yer alırlar (Deleuze, 2015, s. 39; 42). Anlamın, ikiliği ortadan kaldıran bu durumu *aion*’un etkisidir: “Eğer *aion* olmasaydı, sesler bedenlere gömülü kalır ve bir durumu ya da etkinliği ifade eden önermeler olanaklı olmazlardı” (Deleuze, 2015, s. 189).

Önermenin olanağının koşulu olarak düşünülen *aion* ile birlikte ortaya çıkan anlam, Deleuze’e göre Stoacı *lekton* teorisinde içerilir. Stoa mantığının neredeyse tamamını kuşatan *lekton* teorisi Deleuze için dilin, öznelarasılığın ve anlamın sözden ve nesneden bağımsızlığını vurgulama noktasında devreye girer. Deleuze *lekton*’a karşılık olarak kullandığı anlamı, işaret etme, dışa vurma ve imlemeden farklı bir boyut, dördüncü bir boyut olarak ele alır (Deleuze, 2015, s. 29-40). Bu haliyle önermeyi ifade eden anlam, önermede “var olmaz”, tıpkı diğer bedensizler gibi anlam da alttan-alta ya da içten-içe olur. Anlamın ontolojik bakımdan önermeden ve önermenin imlediği varlıklardan bağımsız “oluş”u eş deyişle onun yalıtılmışlığı, Deleuze’e göre Stoacıların paradoksudur (Deleuze, 2015, s. 49). Nitekim önermenin öğelerinin bedenli etkinliği ile anlamın bedensiz etkisi arasındaki ilişki, tam da anlamın bağımsız fakat bağlı bulunuşunu anlamayı sağlar. Çünkü bir bedensiz olan anlam, ne bedenli niteliklerdir ne de bedenlerin özellikleridir; anlam mantıkta ya da diyalektikte atfetme olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan anlam ne bir sözcük, ne bir beden, ne duyulur olan ne de akla dayanan bir temsildir: O ne şeylerdedir ne zihinde, ne fiziksel var oluşa sahiptir ne zihinsel varoluşa (Deleuze, 2015, s. 37). Deleuze’e göre Stoacıların gerçeklik tarzları arasında ortaya koydukları ayırım aracılığıyla *lekton*’u var olmaktan men etmeleri, anlamın karmaşık konumundan kaynaklanır. Anlam önermenin dışında bulunmaz, fakat önermeyle aynı şey olarak da düşünülmez. Onun önermeden ayrı bir “nesnellığe” sahip olduğu söylenir. Çünkü şeylere anlam atfedilir, önermeye ise ancak yüklem atfedilir ve önermenin yüklemi de bir özneye atfedilir. Bu haliyle özneye yüklenen şey, bir durumdur, eş deyişle bir varlıktır. Oysa atfedilen anlam bir varlık değil, bir fiildir, bir olaydır. Söz gelimi yeşil bir ağaç, bir şey durumu iken ağacın yeşermesi yani “yeşermek” şeydeki bir nitelik değil, o şey hakkında söylenen bir atfetmedir (Deleuze, 2015, s. 39). Bu atfetme bir yandan şeye ilişkin iken, o şey ile aynı tarzda bulunmaz. Bu şey, yani anlam önermenin dışında bulunmasa, önermesiz bir anlam olmasa bile, onun var olması ne olanaklı ne de olanaksızdır. Nitekim hem olanak hem de olanaksızlık birer

var olma tarzıdır, oysa anlam var olan değildir. İşte Deleuze'e göre Stoacılar, anlamın bu özel 'anlamı'nı ve istisnai konumunu fark ettikleri için anlam ile nesne arasında bulunduğu varsayılan uygunluğu çok önceleri tartışmaya açmışlardır.

Deleuze için zamanın bu iki anlamı ve anlamın mantığı, nedenselliğe dair özgün bir bakışa olanak sağlar. Stoa felsefesinde bedenler söz konusu olduğunda nedenler nedenlerle ilişkilendirilir; bedensizler düzleminde ise yalnızca etkiler yani sonuçlar, nedenleri ve nedenselliği olanaklı kılan koşullar olarak düşünülebilir. Bedensiz sonuçlar yani etkiler birbirlerinin nedeni değildirler; Deleuze'e göre bunlar ancak "yarı neden" olarak düşünülebilirler. Bu haliyle Stoacılığa özgü olan şey, olayı çifte nedenselliğe tabi bir şey olarak düşünmüş olmalarıdır. Stoa felsefesinde bütün olaylar nedeni olan beden durumlarına ve yarı nedeni olan diğer olaylara dayanırlar. Deleuze'e göre Stoacıların nedensel ilişkiyi kesintiye uğratan bu ayrımları, kader ile zorunluluğu karşıtlık içinde düşünebilmeyi sağlar (Deleuze, 2015, s. 190). Zira Stoacı kader, bedenler/nedenler arasındaki birliğe ya da bağa verilen addır. Bedensiz etkiler ise nedenlerin sonuçları oldukları kadarıyla kadere bağlıdır. Fakat onlar, var olmak bakımından nedenlerden farklı oldukları için birbirleriyle yarı nedensellik ilişkisine girerler. Bu yarı nedensel ilişki, etkilerin bedensiz bir ifade olan zorunluluktan bağımsızlık olmalarını sağlar. Etkiler bir yandan beden olan nedenlerle bir ifade ilişkisi kurarlar; alışıldık anlamıyla nedensel olmayan bu ilişki, zorunluluk ilişkisi değildir. Öte yandan etkiler kendi aralarında da yarı-nedensel bir ilişki içinde bulunurlar. İşte Deleuze'e göre Stoacı çifte nedensellik, hem etkilerin hem de nedenlerin nedenselliğini ifade eden özel bir ilişkidir (Deleuze, 2015, s. 164). Etkilerin doğa bakımından nedenlerden farklı olması, Stoacıların neden türleri ve nedensellik bağlantılarıyla doğrudan ilgilenmek yerine, nedensel ilişkiyi ayırtırmakla başladıklarının göstergesidir.

Deleuze'e göre Stoacıların var olanlar ya da bedenler ile olaylar ya da bedensizler arasında yapmış oldukları ayrımlar, Aristoteles'in kategorilerinin tartışmaya açılması anlamına gelir. Aristoteles felsefesinde *ousia*'ya göre söylenen bütün diğer kategoriler birer ilinektir. Oysa Stoacılar için *ousia* ya da *hypokeimenon*'un yanı sıra nitelik, nicelik ve şey durumları da özeldir. Aristoteles *ousia*'ya nitelikler yükleyip onu diğer kategorilerden ayrı başına düşünebilirken, Stoacılar her bir kategorinin tekili o tekil kıldığını yani farkın tam da kategoriler arası ilişkilerde ortaya çıktığını belirtirler. Bu haliyle Stoacı dikey kategoriler tekilin etkinlik ve durumlarının tasviridir ve onlarla olaylar dile getirilir. Aristotelesçi mantık tikelden tümele ya da tümelden tikele doğru işler, içerme ve dışarda bırakma bağlantılarını bulgular. Stoacılar ise koşullu önermeler aracılığıyla zamansal ilişkileri gözetecek şekilde akıl yürütürler. Dahası Deleuze'e göre koşullu önermeleri bile bağlayıcı ve ayırıcı önermelere dönüştüren Khryssippos, olayların yalnızca nedenlere ve nedensel ilişkiye özgü kavramlarla ifade edilemeyeceğini kavramış olduğu için, olaylar arasında bulunan ilişkileri vurgulayacak bir mantık önerir (Deleuze, 2015, s. 191). Deleuze'e göre Stoacıların "başlangıçta etkinlik vardır" genel düsturu, varlık, kavram ya da ad mantığı yerine oluş, ilişki ya da fiil mantığının tercih edildiğini gösterir. Bu mantıkta önermenin öğelerinden biri olan fiil ya da etkinlik bildiren yüklem, fiziksel bir ardışıklığı gösterdiği zaman şahıslı, zamanlı ve çatılı bir şimdiki; master halindeki yalınlığında ise çatısız, şahıssız ve zamansız bir olayı ifade eder (Deleuze, 2015, s. 205-207).

Deleuze için Stoacı tersine çevirmede madde ile idea arasındaki ilişki ortadan kaldırıldığı, maddenin ya da kopyanın ideaya benzemek gibi bir talebi olmadığı ve son tahlilde idea var olmaktan men edildiği için Platoncu üst üste hiyerarşisi yerinden edilir. Stoacılar idelerin varlık olma vasıflarını ellerinden alıp, onları ifade edilenler düzeyine indirgerler. Stoacılar için önemli olan, "bedensiz olanın yukarıda değil yüzeyde olduğunu; en yüksek neden değil en mükemmel yüzey etkisi olduğunu; öz ya da varlık değil olay olduğunu göstermektir" (Deleuze, 2015, s. 151). Bu bağlamda "Platonculuğu tersine çevirmek her şeyden önce özleri alaşağı edip tekillik fişkırımları olarak olayları onların yerine geçirmektir" (Deleuze, 2015, s. 72). Bununla birlikte Deleuze'e göre Stoacılar Sokrates öncesi dünyayı da yeniden değerlendirirler: Stoacı nedenselliğin ve zaman anlayışının ima ettiği ayrımlar, düzensiz karışımların *khronos*'a ait olduğunu ve düzensizliği düzenleyen de yine *khronos* olduğunu gösterir (Deleuze, 2015, s. 184). Stoacı "farksızlar kuramı" kusursuz karışımları kusurlu olanlardan ayırmayı olanaksızlaştırırken; ahlaki açıdan seçilmeye değer olanları belirlemeye yarar (Deleuze, 2015, s. 163). Bedenlerin farksızlığının kabul edilmesi aynı zamanda nedenler arasındaki birlikle uzlaşmanın kabul edilmesidir. Bu kabullenişte Platoncu ideaların yüzeye indirilmesine benzer bir biçimde, Sokrates öncesi dünyanın derinliklerinin yüzeye çıkarılması söz konusudur. Deleuze'e göre Stoacılar ile birlikte "artık ne diplerdeki *Dionysos* ne de yukarıdaki *Apollon*

vardır, derinliğe ve yüksekliğe karşı ikili mücadelesiyle yüzeylerin *Herkül*'ü vardır artık: tamamen yeniden-yönlendirilmiş bir düşünce, yeni bir coğrafya” (Deleuze, 2015, s. 153).

Deleuze için bu yeni coğrafyaya özgü yeni filozof, eskisinden farklı olan etik bir kavrayışa sahiptir. Stoacı bilge başına geleni olduğu şekliyle kabullenirken, bir yandan olanın ebediyen olacağını öte yandan olanın zaten geçmiş olduğunu bilir. Bu haliyle bilge, *aion*'da olan saf olayın bedensiz etkisini kendinde bedenlemek ister. Bilge bu istenci ile bir yarı-nedendir: Her türlü etkiye açık olan şimdide bulunan nedenlerin bedenli karışımı, bedensiz olanı, olayı üretir. Yarı-neden olan bilge, bu bedenli nedenselliğin ikizini kendinde oluşturur: Olayın kendinde vuku bulmasını, onun kendinde ete kemiğe bürünmesini ister. Olayı kendinde tekrar etmeyi istediği için onun aktörü olan bilge, geçmişin ve geleceğin çizgiselliğini kendinde taşır. Şüphesiz bir bedenın yani bilgenin bedeninin zamanı şimdidir ama bilge, tam da şimdide, geleceğe ilişkin beklentilerini ve geçmişe dair anlarını bedenler: Kendi kaderinin aktörü olan bilge “anda canlandırılabilir asgari zamanı *aion*'a göre düşünülebilir azami zamanla buluşturur” (Deleuze, 2015, s. 167). Bilgenin istencinde başa gelen her şeyi başa gelen olarak şimdide istemek, olayı ise geçmiş-gelecek istikametinde kendinde taşımak içerilir. Stoacı bilge, en derin, en dolu ve en çok var olan şimdinin yerine, geçmiş ve geleceğin sınırsız yayılımı boyunca olayı “daima” vücuda getirmeyi ister. Böylece o, sıradan insanın şimdiyle böldüğü ve geçmiş ile gelecek olarak kavradığı şeyi, sonsuzluk olarak, tanrının ebedi şimdisini de geçmişe ve geleceğe uzanan anlık bir nokta olarak kavrar. Böylece bilge hem nedenlerin nedeni olan kaderi kabul eder hem de etkilerin nedenlerle olan ilişkisini kendinde bedenleyebilmeyi isteyebildiği için zorunluğu reddeder. İşte bilgenin bu tutumu, kaderi kabullenip zorunluluğu reddeden Stoacı paradoksun çözümüdür (Deleuze, 2015, s. 190). Bu paradoksta bir yandan bilge tüm nedenleri şimdinin birliğinde biraraya getiren ebedi şimdide yaşar, öte yandan olayın kendinde vuku bulmasına eşlik ettiği için olayın zamanını şimdiden ayırır. Böylece o, geçmiş-gelecek boyunca süregiden olayın sonsuzluğunu kendinde yaşa(t)ır. Ebedi şimdide yaşayan bilge, henüz gerçekleşmemiş olana doğru yol alır; *aion*'un sonsuzluğunda ise saf olaydan yola çıkılır ve onun en sınırlı şimdide ortaya çıkması istenir. İlk durumda gerçekleşmiş olayı nedenlerine, nedenleri de kadere bağlamak; ikinci durumda olayı bedensiz yarı-nedenine, yarı-nedenleri (etkileri) de birbirine zorunsuzca bağlamak söz konusudur. İlk bakış bedenli nedenlerin bedensiz etkilerini hesaba katmadığı ve olayların bedensiz oluşlarını dikkate almadığı için yetersizdir. Sonuçta olaylar etkileri oldukları bedenli nedenlerden doğa bakımından farklı olup, başka yasalara tabidirler (Deleuze, 2015, s. 164). Deleuze'e göre son tahlilde yüzeylerin *Herkül*'ü olan Stoacı bilge, bu farkı bildiği, buna göre eylediği ve olayların aktörü olmayı istediği için yeniden-yönlendirilmiş ve belki de tersine çevrilmiş bir filozof imgesi sunmaktadır.

Bağlılık ve/veya Ayrılık

Stoacıların “bedensizler kuramı”, “çifte nedensellik anlayışı” ve “yeni filozof imgesi” ile Platonculuğu tersine çevirdiklerini düşünen Deleuze'ün, Stoacılığın sadık bir yorumcusu olup olmadığını değerlendirme noktasında, ilkin Stoacıların gerçekliğe dair yaptıkları ayrımlara değinmek yerinde olacaktır. Stoacılar gerçekliği ifade etmek için var olanı da kapsayan, var olandan daha temel bir kavram olan “bir şey (*to ti*)”i kullanırlar. Seneca'ya göre Stoacıların en genel cins olarak *bir şey*'i seçme nedenleri, doğada bazı şeylerin var olması, bazı şeylerin de var olmamasıdır (Seneca, 1917, 58. 13-15). Stoacı *bir şey* kavramında var olan bedenler ile var olmayan bedensizler içerilir. Bunun yanı sıra Stoacı ayrımlara muhalif Plotinos, Stoacılar için bedenlerin tek gerçeklik olduğunu ve varoluşun beden ile sınırlandırıldığını ifade eder. Bu felsefede bütün varlıklar, bedenlerden ve maddenin varlık tarzlarından ibaret olarak düşünülür (Plotinus, 1990, IV. 1). Var olmayan şeylerden olan bedensizler ise yaygın kabule göre mekan, boşluk, zaman ve *lepton*'dur. Bu dört bedensiz tam anlamıyla var olmaz, onların ancak süregittikleri (*hyparkhein*) düşünülebilir (Long ve Sedley, 1987, 27D). Bedenler olmak (*einai*) ile ifade edilirken, bedensizler genel olarak altta olmakla (*hypistanai*); şimdi ve doğru *lepton* söz konusu olduğunda da süregitmekle (*hyparkhein*) birlikte kullanılırlar (Plutarch, 1967, 1116b-c; Arnim, 1964, II. 509). *Bir şey*'in türlerini ifade etmek için farklı fiillerin ve tarzların tercih edilmesi, Stoacıların fiziksel bölümlenmelerini ortaya koyarlarken dayandıkları temel olması bakımından önemlidir ve bu ayrım Deleuze'ün vurguladığı hususlarla örtüşmektedir.

Deleuze'ün Stoacı bedensizlerden olan zamana dair ayrıntılı yorumları ve bu konuda yapmış olduğu *khronos-aion* ayrımı, detaylı bir sınamayı gerektirir. Kuşkusuz Stoacıların farklı açılardan dile getirdikleri zaman, pek çok bakımdan Stoacılığa öncel anlayışlardan farklılaşır. Zenon'da "hareketin yayılımı/aralığı (*diastēma*) olduğu kadar hızlılığın ve yavaşlığın da ölçüsü ve ölçütü" olarak tanımlanan (Arnim, 1964, I. 93) zaman, harekete atıfla tanımlandığı için ilk bakışta özgün bir kavrayış gibi görünmez. Fakat tanımda hareketin ölçütü/ölçüsü yerine aralıktan bahsedilmesi, zamanın ayrıcalıklı karakterine yapılan bir vurgudur. Eğer zaman bir ölçü, bir sayı ya da bir nicelik olarak düşünülürse, onun süreklilik olarak algılanması tehlikeye girer. Zira Aristoteles'in takipçisi Straton, zamanı bir süreklilik, sayıyı ise münferit bir nicelik olarak düşündüğünü belirttikten sonra, süreklilik olarak algılanan zamanı tanımlamak için niceliğe atıf yapmanın uygun olmadığını belirtir (Sambursky, 1959, s. 99-100). Bu nedenle Stoacılar zamanı, sayı gibi ayrık ve soyut bir şeye atıfla tanımlamazlar. Stoa felsefesinde zaman her zaman bedenlerin zamanı olarak anlaşılır ve bedenli yayılımı (yer kaplamaya) çağrıştıracak bir kavrama atıfla ele alınır. Zenon ile birlikte hareketin ölçüsü olarak tanımlanmaktan imtina edilen zaman, her daim hareket halinde olan bedenlerin mekânıyla bir arada düşünülür. Yayılıma atıf yapan tanım, bedenle ve mekânla ilişkiyi zorunlu kılarken bu yeni anlayış, zamanın sürekli akış halinde olan bir bedensiz olarak düşünüldüğünü gösterir.

Khryssippos'ta ise zaman "evrenin hareketinin yayılımı/aralığı" olarak tanımlanır (Arnim, 1964, II. 510). Tanıma eklenen evren, Stoa felsefesinde hem zamanın nesnel bir gerçeklik olduğunu hem de mevcut evrenin ve evrendeki varlıkların zamanı olmak üzere iki tür zamanın düşünüldüğünü temellendirmeye yarar. Sürekliliği, bedensizliği ve nesnelligi tanıma eklediği evren ile temellendiren Khryssippos, zamanın kiplerine dair ayrımlarıyla onun ayrıcalıklı bir bedensiz olarak düşünülmesi gerektiğini de gösterir. Khryssippos geçmiş ve gelecek ile şimdi arasında, tarz bakımından bir ayrıma gider ve bu husus zamanın iki yönlü işleyişini vurgulamaya yarar: "Khryssippos yalnızca şimdiki zamanın süregittiğini (*hyparkhein*), geçmişin ve geleceğin ise alttan alta işlediğini (*hyphestanai*)" ifade eder (Arnim, 1964, II. 509). Şimdiki zamanın *hyparkhein* fiiliyle birlikte kullanılarak zamanın diğer boyutlarından ayrılması, şimdinin bedenlerin zamanı olması anlamına gelir. Zira bedenlerin hareketi şimdiki zamanda meydana gelir; tekillerin etkinlik ve durumları da zorunlulukla şimdiki zamanda olur.

Bedenlerin zamanı olması bakımından var olana yakınsayan şimdiden farklı olan diğer iki kip ise Stoa felsefesinde şimdiyle bir arada düşünülür. Orta dönem Stoacı filozof Poseidonios, bir bütün olarak alındığında zamanın her açıdan sonsuz; geçmiş ve geleceğin ise şimdiye atıfla sınırlandırılan kısmi sonsuzluklar olduğunu belirtir. Zamanın kısmen geçmiş, kısmen gelecek, kısmen de şimdiden oluştuğunun söylenmesi gerektiğini düşünen Poseidonios, şimdinin noktaya benzer bir sınır olduğunu söyler. Şimdinin sınır durumu olarak düşünülmesi, geçmişin ve geleceğin sınırı olarak düşünülmesi anlamına gelir. Bu bakımdan geçmiş ve gelecek tek noktada, şimdi tarafından sınırlandırılmış sonsuzluklar iken, bunları bağlayan şimdi, düşünsel bir ayrım noktası olarak belirlemektedir (Long ve Sedley, 1987, 51E).

Bütün bunlardan hareketle Stoa felsefesinde şimdinin fiili sonluluğu ile geçmiş ve geleceğin görece sonsuzluğu, Deleuze'ün yaptığı ayrımlarla kısmen örtüşür. Fakat ilk ve orta döneme ait Stoacı metinler incelendiğinde zamanın kipleri arasında Deleuze'ün vurguladığı kadar açık ve seçik bir ayrımın bulunmadığı göze çarpar. Ne erken dönem düşünürlerinden Zenon ve Khryssippos ne de orta dönemin verimli düşünürü Poseidonios, geçmiş ve geleceğin sonsuz yayılımını belirtmek üzere *aion*'u kullanır. *Stoicorum Veterum Fragmenta* incelendiğinde *aion*'un Khryssippos tarafından sadece bir yerde, bir şeyin daimi varoluşunun sonsuz olduğunu vurgulamak üzere kullanıldığı (Arnim, 1964, II. 163) görülür. Poseidonios ise zamanın belirli kiplerini değil, bütününde zamanın sonsuzluğunu vurgulamak için *aion*'u değil *apeiron*'u kullanır (Diels, 1879, 461, 13). Bu durum, erken ve orta dönem Stoacılar arasında zamanın farklı kiplerini belirtmek üzere yeni kavramlar yaratılmadığını ve *aion* ile *khronos*'un Deleuze'ün ele aldığı şekliyle vurgulanmadığını gösterir.

Bu noktada Deleuze'ün Stoacı zamana dair kavramsal ayrımlarının nereden kaynaklandığı incelenmelidir. *Anlamın Mantığı*'nin muhtelif bölümlerinde Victor Goldschmidt'in *Le système stoïcien et l'idée de temps*'ini anan Deleuze (2015, s. 81; 164; 166), *aion* ile *khronos* arasındaki ayrımı bu yazara dayandırmış görünür. Goldschmidt'in ayrımını hangi Stoacıya dayandırdığı sorulacak olursa, muhtemel cevabın Marcus Aurelius olduğu söylenebilir. Zira Marcus Aurelius yaşamın geçiciliği üzerine düşünürken *aion* kavramını kullanır. Marcus Aurelius'un perspektifsel zaman anlayışı, *Meditasyonlar*'da ahlaki

kaygıların da eklendiği bir şekilde sunulur; zaman, ahlaki bir probleme dönüşür. Zamanın geçiciliğini ve eylemlerin anlamını *Meditasyonlar* boyunca tartışan Aurelius, sıklıkla zaman hakkında düşünür. Aurelius'un zamana dair ayrımları insanın oluşturucu öğelerine dair ayrımları ile yakından ilişkilidir. Marcus Aurelius'a göre insan beden, soluk (*pneuma*) ve zihinden (*nous*) oluşur. Bu üç öğe arasında sadece zihin, insanın kaderden bağımsızlaşmasına ve kendine bağlı olanın farkına vararak özgürce yaşamasına olanak sağlar. İnsan, içinde barınan *daimon* ile barış içinde olup, sahip olduğu zihne uygun bir yaşam sürdürdüğünde mutlu ve kutlu olur (Aurelius, 2004, XII. 3). Marcus Aurelius'a göre bütün insanlarda bulunan *daimon*, Zeus'un yol gösterici ve koruyucu olarak insana verdiği tanrısal bir parça olup her insanın zihni ve aklıdır (Aurelius, 2004, V. 27). Ayrıcalıklı bir beden olan zihin ile insanda bulunan diğer öğeler birlikte düşünüldüklerinde, Aurelius için zaman üzerine olan tefekkürün, insan ömrü ile *daimon*'un sonsuz yaşamı arasındaki aşılmaz farktan kaynaklandığı görülür. Bu karşılaştırmada insan ömrü, sonsuzlukta bir andır ve bu an *daimon*'un tanrısal yaşamına nazaran küçük bir nokta, anlık bir parıltıdır: "Ölüm seni almaya geldiğinde, bedence ve ruhça nasıl olman gerektiğini düşün: yaşamın kısalığını; yaşamının önünde ve ardında uzayıp giden zamanı (*aiōnos*), maddesel olan her şeyin dayanıksızlığını düşün (Aurelius, 2004, XII. 7)." Bu pasajda Marcus Aurelius'un evrenin zamanı olarak *aion*'u kullanması, Deleuze'ün vurguladığı sonsuz yayılımla ilgiliymiş gibi görünür. *Meditasyonlar* incelendiğinde Marcus Aurelius'un *aion*'u sınırsızlıkla ilişkilendirdiği ortaya çıkar: "(...) zamanın sınırsızlığı (*apeirou aiōnos*) (Aurelius, 2004, IV. 3)." Fakat *Meditasyonlar*'ın başka bölümlerinde hem sonsuzluk hem de sınırsızlık *khronos* ile birlikte düşünülür: "sınırsız bir zaman (*en toi apeirōi khronōi*); zaman sonsuzluğun bir noktasıdır (*tou khronou stigmē tou aiōnos*) (Aurelius, 2004, II. 14; VI. 36; X. 31)." Bu pasajlardan hareketle Marcus Aurelius'un *aion*'u geçmiş ve geleceğin sonsuz yayılımını ifade eden teknik bir terim olarak kullanmadığı; zaman için genellikle *khronos*'u, zamandan farklı olan sonsuzluk için ise genellikle *aion*'u kullandığı görülür. Aurelius doğrudan zaman hakkında düşünmüş olmasına rağmen yine de onun zaman kavrayışında insani yaşam ile evrenin sonsuz zamanı arasındaki uçurumun yarattığı varoluşsal bir kaygının hüküm sürdüğü açıktır. Bu haliyle Aurelius'çu zaman ayrımları, ontolojik bir yaklaşımdan ziyade varoluşa dair bir kaygının sonucudur ve zaman üzerine olan refleksiyon insan doğasıyla ilgilidir. Dolayısıyla ne Marcus Aurelius'ta ne de başka bir Stoacı filozofta *aion* ve *khronos*'un farklı kavramlara karşılık gelecek şekilde kullanıldığı bir teoriye rastlanır.

Deleuze'ün zamanı *aion* ve *khronos* olarak bölümlemesine karşılık gelecek kavramsal bir ayrım, Stoacı metinlerde karşılık bulmasa da, bu ayrımı Stoacı bedensizler kuramı açısından yorumlamak yine de mümkündür. Stoacılar için bir tekil, nedensel ilişkide hem nesne hem de özne konumunu işgal eder. Her bir tekil beden için şimdiki zaman, en ve tek "etkin" zaman boyutudur; tekilin etkinliği ve etkinlikten gelen nitelikleri, geçmiş ve gelecek zamanların düz çizgiselliği boyunca olmasını sürdürür. Bu bakımdan şimdiki zaman, geçmişten ve gelecekte tarz bakımından ayrılabilir, gerçeklik bakımından ayrılmaz. Şimdi yalnızca tekilerin zamanı olması bakımından diğerlerinden farklılaşır. Geçmiş ve gelecek zamanlar ise nedenlerin karşılıklı etkileşimlerinin etkilerini yayan, etkilerin alttan alta işlediği boyutlardır. Nedensel ilişkide hem özne hem de nesne olan bütün bedenlerin etkilendiklerinde ve etkilendiklerinde ortaya çıkan bedensiz etkileri, geçmiş ve gelecek boyunca işlemeye devam eder. Deleuze'ün *khronos* olarak adlandırdığı şimdi, bir tekil olarak mevcut olan bedenli ve sonlu evreni içten içe kateden, mevcut evrendeki bedenler arasında vuku bulan nedensel ilişkinin zamanıdır. Deleuze'cü *aion* ise mevcut nedensel ilişkilerin bedensiz etkilerinin düzlemidir. Burada bedensiz etkiler geçmiş ve gelecek boyunca sonsuzca yayılır ve etkilerin bulunduğu geçmiş ve gelecek, bedenlere olan mesafeleri nedeniyle, bedenlere en uzak zaman kipleri olarak düşünülür. Deleuze'cü *aion*, evrenin ya da var olanın değil, ebedi tekerrürün ve var olmakta olanın ya da var olacak olanın zamanıdır. İşte Deleuze'ün *aion* ve *khronos* ile vurgulamaya çalıştığı, hiyerarşik olmayan Stoacı ikiliklerdir: Şimdide değişmez olarak var olanın yanında zamansız değişimin oluşu. Burada "değişmezlik", "şimdi" ve "varlık" bedenlere yakın ve yakınsak iken, "oluş", "geçmişin ve geleceğin idealliği" ve "var oluş" bedensizlerle bir arada düşünülür.

Stoacıların zamana dair ayrımlarında bulunan bu asimetrik kutupsallık, Deleuze açısından anlamın ve dilin olanağıyla yakından ilgilidir. Ancak görüldüğü üzere Stoacı zaman anlayışı, yalnızca geçmişin ve geleceğin istisnai özellikleriyle ilgili değildir. Benzer şekilde zamanın farklı tarzlarla ifade edilmesi de sadece anlamın bedensiz bulunuşunu temellendirmeye yaramaz. Stoacılar için anlam geçmiş ve gelecekle

ilgili değildir, bilakis anlamın zamanı şimdidir. Stoa felsefesinde ancak şimdiki zamanda ifade edilebilen bir önerme, doğruluk/hakikat iddiasında bulunabilir ve doğruluk ölçütünü karşılayan ya da karşılamayan bir önermeye anlam sorusu sorulabilir. Bu haliyle Stoacılar için bütün kipleriyle zaman dili ve anlamı mümkün kılar, doğruluk ya da hakikat ise şimdiki zamana muhtaçtır. Bu nedenle Deleuze'ün Stoa mantığında dikkatini çeken anlam teorisi, Stoacı *lekton* kuramının yalnızca bir bölümüne karşılık gelebilir. *Legein* fiilinden türetilen *lekton*, söylenen, söylenebilir olan, söylem anlamlarına gelir ve Stoacılar *lekton*'a ilişkin teorilerinde bu anlamların yanı sıra kimi zaman önerme için kimi zaman da anlam için *lekton* kavramını kullanırlar. Stoa mantığının konuları gözden geçirildiğinde *lekton* teorisi diyalektik araştırmanın büyük bir kısmını oluşturur ve bu teori neredeyse mantığa eş değer görünür. *Lekton* başlığında ele alınan konular incelendiğinde bağlantıyla söylenen şeylerin (önerme, çıkarım, öncül, tasım, ses ve olgu) ve bağlantıyla söylenmeyen şeylerin (yüklem, tür ve cins) birer *lekton* oldukları fark edilir (Laertios, 2015, VII. 41-43). Stoacılar açısından konuşma (*leksis*) ve sözle (*logos*) bağlantılı olan *lekton*, düşünceyle bir arada olan bir bedensiz olduğu için akıl sahibi bedenlere özgüdür. Bunun yanı sıra Sextus Empiricus'un aktardığına göre *lekton* iki şeyle ilgilidir:

'Gösteren (*sēmainon*)', 'gösterilen (*sēmainomenon*) ve 'gönderge (*tynkhanon*)' birbiriyle bağlantılıdır. Gösterilen 'Dion' örneğinde olduğu gibi bir söyleyiştir; düşüncemiz ile birlikte süregiden gösteren, belirli bir olgunun bir söyleyişte açığa çıkmasıdır. (...) gönderge ise 'Dion'un kendisi' gibi dışsal bir gerçekliğe işaret eder. Bunlardan söyleyiş ve gönderge bedendir. Fakat gösterilen olgu yani *lekton* doğru ve yanlış olabilen bir bedensizdir. (Empiricus, 1949, VIII. 11-12)

Lekton'un işaret edilen şeyle birlikte bulunması, onun her zaman anlama karşılık gelmediğini gösterir ve bu husus Deleuze'ün iddiasını yanlışlar. Bununla birlikte, onun nesneyle birlikte bulunması fakat nesneden ayrı bir gerçeklik olması Deleuze'ün anlama dair saptamalarını kısmen doğrular. Göndergesi olan bir önermeye karşılık geldiğinde tam olan *lekton*, önermenin bir bölümü olarak düşünüldüğü zamanlarda ise herhangi bir doğruluk değeri taşımayan eksik *lekton*'a karşılık gelir. Bu haliyle o, yalnızca gösterge kuramı söz konusu olduğunda nesneye, söze ve düşünceye eklenen bir ilave olarak düşünülebilir. Bu ilişkide nesne, söz ve düşünce üçlüsü birer bedendir, onlardan farklı bir gerçeklik olan *lekton* ise bir bedensizdir. *Lekton*, "düşünce ile birlikte süregiden" (Empiricus, 1949, VIII. 12) bir şey olduğu için "anlam"a karşılık gelir. Deleuze tarafından *lekton*'un anlam olarak düşünülmesinin muhtemel nedeni, Khryssippos hakkında aktarılmış olan anekdotlardır. Diogenes Laertios tarafından aktarılan "bir şey diyorsan, bu senin ağzından çıkıyor; araba diyorsun, o halde araba senin ağzından çıkıyor" (Laertios, 2015, VII. 187) argümanı, Khryssippos'un anlam ile gösterilen arasında bir özdeşlik kurulması halinde oluşacak paradoksun farkında olduğunun göstergesidir.

Lekton'un mantığa aidiyeti bir kenara bırakılıp, anlamın ontolojisi açısından nasıl olanaklar sunabileceği tartışılacak olursa *lekton*'un daima onu ifade eden önermede bulunduğu, önermenin ise beden durumlarını ya da etkinliklerini dile getirdiği görülür. Bundan hareketle açıktır ki *lekton*, kendisini ifade eden önermeden ve önermenin gösterdiği şeyden büsbütün bağımsız değildir, o daima bedenli bir duruma ya da etkinliğe ilişkindir. Bununla birlikte *lekton* hiçbir zaman, onu ifade eden önermeyle ya da önermenin gösterdiği şeyle aynı değildir; *lekton* bir bedensiz olduğu için, önermenin gösterdiği bedenden ayrı bir var olmayandır. *Lekton*'un önermede ya da olguda bulunmaması, onun bedenlerin var olmalarından farklı, fakat var olmadan bağımsız olmayan bir olma kipiyle ilgili olması demektir: Genel anlamda her *lekton* alttan alta işlerken (*hypostasis*) yalnızca tam *lekton* süregider (*hyparkhein*). Önermenin tekilin etkinliğini ya da durumunu yansıttığı anda doğru *lekton* olarak adlandırılması, şimdide süregiden etkilerin gerçek, bedenli nedenlerin ise birer varlık olduğunu gösterir. Bu üçlemede beden var olurken (*einai*), bedeninin durumunu imleyen *lekton* ve şimdi süregider (*hyparkhein*) (Long ve Sedley, 1987, 34B; Arnim, 1964, III. 91). Doğruluk ölçütü şimdiki zorunlu kıldığı için bir *lekton* daima başka *lekton*'ları gerektirir ve tam *lekton* olan önerme de anlamını başka önermelerle birlikte edinir. Bu husus anlam için yalnızca şimdinin değil, zamanın diğer kiplerinin de gerekli olduğunu bir kez daha ortaya çıkarır. Bu haliyle bir yandan zamanın geçmiş ve gelecek kipleri *lekton*'u; *lekton* ise bir bütün olarak zamanı gerektirir. Öte yandan ister zaman isterse *lekton* olsun

bütün bedensizler, kendilerini ancak bedenlerde ifade ederler, bedenlerle dışa vururlar. Bedenler ile bedensizler arasında bulunan karşılıklı bağıllık ilişkisi, var olmanın koşulu olarak bedensizleri zorunlu kılar.

Stoacı zaman ve *lekton* kuramları ile yakından bağlantılı olan nedensellik anlayışı ise geleneksel anlayıştan oldukça farklı bir olanağı gözler önüne serer. Deleuze'ün iddia ettiği gibi Stoacılar açısından nedenler ve etkiler farklı gerçeklik düzlemlerine aittirler; nedenler kadere bağlı olmak bakımından bedensel ilişkinin halkaları iken, etkiler bedensiz oldukları için etkilemeden ve etkilenmeden azadedirler: “Stoacılar her nedenin bir beden olduğunu ve bunun bir bedende bedensiz bir şeyin meydana gelmesine neden olduğunu söylemektedirler” (Empiricus, 1949, IX. 211). Bununla birlikte Stoacı metinlerde, Deleuze'ün iddia ettiği gibi etkiler arasında “yarı nedensellik” ilişkisi gibi bir şeyden söz edilmez. Bunun yerine nedenler ile etkiler arasında bir öncelik-sonralık ilişkisinin olmadığı, her bir nedenin başka bir bedende hem etkileyen hem de etkilenen bir beden olduğu vurgulanır. Stoacılar için “her neden zihin tarafından çift taraflı olarak kavranan bir şey”e karşılık gelir (Clement, 1903, VIII. 9. 29). Bu haliyle Stoacılar için nedenler düzleminde neden olmak bakımından ayrıcalıklı olan bir beden bulunmaz. Stoacı çifte nedensellik her bir var olanın, hem etkileyen bir neden hem de etkilenen bir beden olması anlamına gelir. Bu çifte nedensellikte ortaya çıkan ise bir varlık değil, sözcüğün “gerçek” anlamıyla bir etki, bir ektir. Bunun yanı sıra her neden, etkilenen şeyle ilişkili olduğu için ne soyut ne de bağımsızdır, her neden görelidir (*pros ti*) (Empiricus, 1949, IX. 239). Yani bir neden bir yandan kendisi de neden olan diğer bir bedenle ilişkilidir, öte yandan her bir beden kendinde süregiden etkiyle birliktedir. Örneğin ateş ile kuru odun arasında olan nedenselliği ele aldığımızda, ateşin yakmak için kuru olan odunun da yakılmak için belirli bir doğaya, belirli niteliklere sahip olması gerektiğini düşünürüz. Aksine ateş ile ıslak odunu ya da ateş ile çeliği düşündüğümüzde bunların hem doğalarının hem de ilişkilerinin “yakılmak” etkisini ortaya çıkaramayacaklarını biliriz. O halde bedensel bir ilişkinin mevcut olabilmesi ve bir etkinin süregitmesi için birbirine neden olan bedenlerin belirli bir yatkinliğe sahip olmaları gerekmektedir: “Etki eden her şey, etki edilenin doğası/eğilimi ile birlikte bir etki üretir” (Clement, 1903, VIII. 9. 28). Stoacılar bedensel bir ilişkiyi düşündüğümüzde en az üç şeyi (iki neden ile bir etki); bir nedeni düşündüğümüzde ise onun ilişkili olduğu diğer nedeni yani bedeni dikkate almamız gerektiğini iddia ederler. Dolayısıyla Stoa felsefesinde nedensellik, nedenlerin ve etkilerin birbirine ve birbirlerine göreli olmaları gerektiği iddiasında temellenir.

Bir nedenin hem başka bir nedene hem de etkiye göreli olması, bedensel ilişkinin çifte görelilik ilişkisi olduğunu gösterir. Nedenin nedene göreliliği, etkinlik ile edilgenlik ikiliğini ortadan kaldırır ve nedene öncelik tanıyan her türlü geleneksel nedensellik anlayışını ters yüz eder. Bunun yanı sıra nedenin etkiye göreliği, tek yanlı görelilikten farklı olan bir ilişkinin düşünülmesini gerektirir. Stoa felsefesinde nedenler ve etkiler arasında varlık olmak bakımından bir fark bulunması, bedensel ilişkinin öğelerinin beden olmaları, nedenlere göreli olan etkilerin ise var olmayan birer bedensiz olmaları anlamına gelir. Yine nedenin etkiye göreliliği, bedensiz etkilerin bedensel ilişkiyi olanaklı kılan gerçeklikler olarak düşünüldüklerini gösterir. Klementos, zamanın bedensel ilişki için zorunlu olduğunu açıklarken, zamanın olmazsa olmaz (*ta de on ouk aneu*) bir “neden” olarak düşünüldüğünü ifade eder (Clement, 1903, VIII. 9. 25). Kuşkusuz bu aktarımda neden olarak adlandırılan zaman, Ortodoks kabule uygun olmasa da, Klementos'un vurgulamaya çalıştığı husus, bedensizlerin olanaklılık koşulları olarak düşünüldükleridir. Bedensiz olduğu için neden olması mümkün olmayan zaman söz konusu olduğunda, nedenlerin bedensizlere olan gereksinimleri açık hale gelir. Zamana muhtaç olan nedensellikte, etkinin süregitmesi için nedenin belirli bir zamanda “bulunması” gerekir. Bu bakımdan ister etkiden önce gelsin isterse etkiyle eş zamanlı düşünülün bütün nedenler, etkilerin “gerçekleştiği” bir zamana muhtaçtırlar. Bedensel ilişkinin “olmazsa olmaz” olan zaman, hem gerçekliğin var olmayan kurucu unsurudur hem de nedenlerin varlık ve bilgi koşuludur. Bedensel işleyişin mümkün olabilmesi için zamanın süregitmesinden başka, etkinliklerin ve durumların mekanı gerektirmesi, etkinin bir *lekton*'da ifade edilebilir olması ve büyük tutuşmanın gerçekleşebilmesi için boşluğun mekanla bir arada olmasının zorunluluğu, bütün bedensizlerin nedensellik için hem gerekli ve hem de zorunlu koşullar olarak düşünüldüklerini gösterir. Bu haliyle her bir bedensiz ve özellikle zaman ve *lekton*, bütün içerimleriyle nedenselliğin, anlamın ve dilin koşulları olarak anlaşılacak durumundadırlar.

Gerek erken dönem Stoacıların gerekse Marcus Aurelius gibi bir son dönem Stoacının, zaman üzerine düşünürken Stoacı bilgelik idealinin neliğini tartışmaya açmaları Deleuze'ün “yeni filozof imgesi” ile kastettiğinin ne olduğunu anlamayı sağlar. Zira Stoacılar için zaman, bilgeliği tanımlamaya olanak sağlar.

Buna göre zaman, yalnızca tanrısal bilgeliğin ifadesi değil, aynı zamanda evrensel yaşam dinamiğinin ve uyumun da ifadesidir. Öyleyse bilgelik, zamana yani yaşama, dünyaya ve tanrıya boyun eğiştir; bilgelik kader tarafından içerilen nedenlere göre eylemektir. Stoacıların bilgenin amacı olarak gördüğü “doğaya uygun yaşamak” okulun kurucusu tarafından tanımlandığı şekliyle okulun tarihinde değişmeden kalmış bir düstura işaret eder. Okulun tarihinde açılan tek şey ise bu doğanın içerimi olmuştur. Uyum içinde yaşam, insanın içinde bulunan duygusal çatışmalardan bağımsız bir yaşam sürmesi anlamına geldiği kadar rasyonel bir varlık olan insanın doğasına uygun bir yaşama da işaret eder. Buna göre kişi, bilge olmak istiyorsa şeylere ilişkin bakışını insanlığın sınırlı perspektifi yerine bütüncül bir doğa perspektifine kaydırmayı denemelidir. Bu perspektif ile bakıldığında bilge, başına gelen olayların nedenlerini kavrayan ve ne kadarının kendi gücü dahilinde olduğunu bilendir. Dolayısıyla bilge başına gelen olaylara şaşırmanın ve yaşamının aktörü olmayı seçendir. Erken dönem Stoacılarından Ariston'un ifadesiyle bilge iyi bir oyuncuya benzer: “İster Thersites'in ister Agamemnon'un rolünü canlandırırsın, her ikisini de gereğince canlandırır” (Laertios, 2015, VII, 160). Bu bakımdan Stoacılar, her bir insanın bu büyük oyunun bir aktörü olduğunu sürekli hatırlaması, karakterini belirleyen de oyunun yazarı olan kader, doğa ya da tanrı olduğunu bir an olsun unutmaması gerektiğini vurgularlar (Epiktetos, 2019, XVII). Marcus Aurelius, “Ey dünya sana uygun gelen her şey bana da uygun gelir. Senin için mevsiminde olan her şey benim için erken ya da geç değildir. Senin mevsimlerinin getirdiği her şey benim için meyvedir, ey doğa: her şey senden gelir, her şey sende varlığını sürdürür, her şey sana döner (Aurelius, 2004, IV, 23)” derken tam da bilgenin dünya ile olan bağı, kaderi kabulünü ve olayı kendinde temsilini dile getirir. Bu bakımdan Stoacılar bilgenin sarsılmazlığını, dinginliğini, doğaya, akla ve erdeme uygun etkinliklerini doğaya dair kavrayışından hareketle edindiğini düşünürler. Kuşkusuz bu kavrayışta gerçekliklerin bedenler ve bedensizler olarak ayrıldıklarının, bedenlerin ilksel öğelerinde yani ilkelerinde beden olmak bakımından farksız olduklarının, onun ve sonsuzluğun evrende ve tekilde ortaya çıkardığı olayların, nedenlerin ve etkilerin hem birbirlerine hem de kendilerine göreli bulunuşlarının bilgisi içerilir.

Bütün bu ayrımların yanı sıra Stoa eskatolojisinin büyük tutuşma (*ekpyrōsis*) ve ebedi tekerrür (*metakosmēsis*) doktrinleri de, Stoacı bilgenin etik kavrayışına dayanak olurlar. Büyük tutuşma doktrinine göre doğal bir varlık olan evren, doğası gereği bozulmaya yazgılıdır. Ateşten meydana gelen mevcut evren, yok oluş boyunca başlangıcın tersine işleyen bir süreç geçirir. Buna göre evrende bulunan bütün varlıklar, ya ateşe dönüşerek ya da ateş tarafından dönüştürülerek ateş kütleli haline gelirler (Arnim, 1964, II. 585-620). Bu saf ateş kütleli, bir önceki evrenle aynı ya da benzer olacak olan yeni bir evrenin (Arnim, 1964, II. 623-627) başlangıcını oluşturur. Oluşun ve bozulunun nesnesi olan evrenin doğal sonu olan büyük tutuşma, sürekli olarak yinelenir ve bu haliyle Stoacılar, evrenin oluş ve yok oluş yolunda, aynı yolu ebediyen kateden bir düzen olduğunu düşünürler. Bu eskatolojik doktrinlere göre bilge, oluşun hakikatini bu evrende kendi bedeninin sürekli oluşunda ve oluşun doğal istikameti olan bozuluşta deneyimlerken, olası evrenlerde tekrar edecek olan aynı oluşların değişmez yasasını, mevcut evrenin düzeni aracılığıyla bilir. İşte varlığın ve oluşun bu iki yönlü algılanışı, hem yeni bir kavrayışın hem de bu kavrayışa dayanan eylemleri öğütleyen bir etiğin ortaya çıkmasına neden olur.

Bilgenin yaşamdaki nedenlerin bedenli ilişkisini, kendi gücü dahilinde kendi bedeninde kabullenmesi ile bu kabullenişin anlamını yaşam süresi boyunca kendinde muhafaza etmek istemesinde açığa çıkan dinginlik ideali ise, evrenin zamanına ve doğanın işleyişine uygun bir yaşamı olanaklı kılar. Beden olmak bakımından ortaklaşan nedenler ve neden olmak bakımından ayrılaşan karışımların kendinde bir değere sahip olmamaları, erdem yolunda ilerleyen insanın tercihlerinde dayanacağı tek ölçütün doğa olmasına neden olur. Kendinde farksız bedenlere bilgenin duyduğu kayıtsızlık, edilgen bir yaşam ideali gibi görünebilir. Fakat Stoa etiğinin ideallerinden biri olan dinginlik, bütün duygulardan azade bir yaşam anlamına gelmez. Aksine bir beden olduğundan ötürü etkilenmekten ve etkilemekten geri duramayacak olan bilge, olaylara karşı kontrolü kendinde olan yargılarını incelediğinde ve başına gelenlere doğal tepkiler verdiğinde, etkin bir yaşamın öznesi olur. Dolayısıyla etkilenimsizlik ve dinginlik edilgenlik değil; maruz kalınan olaylara karşı bir tercih yapmak, yani etkin olmaktır.

Kuşkusuz Stoacılıkla birlikte Deleuze'ün iddia ettiği türden yeni bir imge ortaya çıkar. Bu yeni imgenin imlediği insanın özellikleri de büyük ölçüde Deleuze'ün vurguladığı nedensellik anlayışı ve zaman algısına dayanır. Fakat Stoacılar için ideal olan bu etkin tip, Deleuze'ün iddia ettiği gibi filozof değil bilgedir.

Stoacı bilge doğal olaylara hayret etmek yerine, nedenlerini bildiği doğanın aklına güvenir; ideal haliyle bilge, bilgelik arayışı içinde geçen bir yaşamı arzulamak yerine, nedenlerini bildiği için kendisini de bildiği evrenin bulunduğu bilgece dinginlikte, doğanın sürekli değişimiyle ortaya çıkan uyumun sükûnetine eşlik eder. Stoacı bilge, ne Pre-Sokratik filozofun oluşu evrene yerleştirmeye çalışan kaygısını ne de Platoncu filozofun varlığın değişmezliğini olumlayan güvenini paylaşır. Stoa etiği açısından düşünüldüğünde hayret eden ve merak duyan filozofun yerine, hiçbir şeye şaşırmayan ve yöneticisi akıl olan evrendeki olaylara rıza gösteren yeni bir insan tipi ortaya çıkar. Stoacılar şaşırırmaktan alıkoyan, akla güveni öğütleyen, doğanın düzeninden şüphe duymayan ve bize bağlı olanın bilgisi aracılığıyla özgürlüğü vaat eden kuramları ile tartışmalı bir etik sunsalar da, son tahlilde Stoacı bilgelik ideali, öncellerinden farklı bir insan tipi ve eylem ölçütü önerir. Bu haliyle Stoacı bilge, Deleuze'ün işaret ettiği gibi bir yeniliktir; dahası bu yeni tip, özgün ve farklı bir yaşam olanağı sunduğu için mevcut filozof imgesini ve teorik etkinliği tartışmaya açan bir felsefenin icracısıdır.

Sonuç

Deleuze'ün Stoacılığa özgü olduğunu iddia ettiği üç yeniliğin, erken ve orta dönem görüşleri aktaran doksografiler ve geç dönem Stoacı filozoflara ait metinlerle karşılaştırılması sonucunda denilebilir ki, Deleuze'ün iddiaları kavramsal açıdan olmasa da, ifade edilmek istenen bakımından büyük ölçüde isabetlidir. Özellikle bedensizler kuramının hâlihazırdaki varlık ayrımlarına olan muhalefeti ve bu kuramın fizik ve mantık alanında sağladığı açılımlar, hem Platoncu varlık anlayışını hem de Aristotelesçi mantık kuramını hedef alan polemikler içerir. Özgün metinlerin zamana dair kavramsallaştırmaları, Deleuze'ün ayrımlarıyla örtüşmese ve bu ayrılık Deleuze'ün yorumunu şüpheli kılsa da, Stoa felsefesinde zamanın önemli ve özel bir konu olarak düşünüldüğü açıktır. Stoacı zamanın perpektifsel karakteri, nedensellik ve anlam üzerine eleştirel düşünmeyi olanaklı kılmasının yanında bilgenin yaşam karşısında alması gereken tavrı da belirlediği için yeni ve özgün bir düşünmenin başlangıç noktasını oluşturmuş görünür. Bu nedenle Deleuze'ün zamana ilişkin ısrarlı vurgusu, oldukça anlaşılabilir bir bağlılık emaresi olarak görülmelidir. Stoacı bedensizler kuramı ve nedensellik anlayışı, Deleuze'ün olayın ve anlamın zamanı olarak işaret ettiği *aion*'a kavramına gönderme bile, bu iki kuram metafizik felsefenin dogmatik kabullerinden kuşku duymayı sağlamaktadır. Deleuze tarafından sıklıkla vurgulanan bu husus, Stoa felsefesinde saptanan yeniliklerin bir arada düşünülmesiyle daha da belirgin hale gelmektedir.

Gerçekliğin bir bölümünü oluşturan bedensizlerden zaman ve *lekton*, Deleuze'ün iddiasında ayrıcalıklı bir “yer” edinirler ve bu husus Stoacı ayrımlar bakımından da nispeten doğrulanır. Zira Stoacılar için şimdiki zaman ve tam *lekton* birer neden olmasalar da, bedenlere ve tekillere “yakın”dır ve bu yakınlık Deleuze'cü olayın kendine has tekil karakterini vurgulamaya elverişlidir. Yine anlamın, şeyden ya da önermeden farklı ve olağandışı “varlığı”, Stoacı ifadelerin ve etkilerin var olmaktan men edilmeleriyle koşuttur. Deleuze açısından anlamın ve etkilerin yüzeydeki bulunuşları, Stoa fiziğinde bedenler ile bedensizlerin birbirini etkilemeyen ve birbirinden etkilenmeyen yan yana bulunuşlarını çağırıştırır. Bu asimetric yan yanalık, onların doğa bakımından farklı olmalarını imlemenin yanı sıra etkinliğin ya da edilgenliğin de kendinde bir değeri olmadığı anlamına gelir. Deleuze'ün varlığa ya da varlık nedenine değil de, olaya ya da yüzey etkilerine atfettiği değer, Stoacı nedenselliğin anlamıdır aslında. Fakat açıkça söylenmelidir ki, etkinin nedenden doğa bakımından farklı olduğunu vurgulayan Stoacılar için “var olan” ile “oluş” ya da “varlık” ile “olay” arasında -tıpkı bedenler ile bedensizlerde olduğu gibi- bir öncelik ya da ayrıcalık ilişkisi yoktur. Var olmaya ayrıcalık tanımayan Stoacılar, bedenler ile bedensizleri gerçekliğin kurucu unsurları olarak düşünürler ve gerçekliğin algılanması noktasında hem bedenlere hem de bedensizlere aynı oranda gerek duyulduğunu ifade ederler.

Bu bakımdan kaderciliği bir an olsun elden bırakmayan Stoacı nedensellikte, Deleuze'ün anladığı anlamda yüzeydeki etkiler olarak olay ne kadar vurgulanıyorsa, aynı oranda var olanların etkinlikleri ve durumları da kader tarafından içerilen nedenlerle birlikte vurgulanır. Stoacıların nedensellik üzerine düşünürken vurgulamaya çalıştıkları, Hume'u önceleyen bir rasyonalizm eleştirisidir. Akla verdikleri bunca öneme rağmen Stoacılar, nedenlerin algıya verili olduklarını fakat nedensel ilişkinin yahut nedensel açıklamanın varlıktan başka bir bulunuşa sahip olduğunu düşünürler. Kuşkusuz nedenselliği alışkanlığa indirgemek gibi bir gayeleri olmayan Stoacılar, hem etkin hem de edilgin olan bütün nedenlerin ilişkisinde

kendini “gösteren” etkiyi, nedenlere ilişik *bir şey* olarak düşünmezler. Stoacı nedenselliğin klasik örneği olan bıçak ile et arasındaki nedensel ilişkiye yakından bakıldığında, “kesilmiş olmak” ve “kesmiş olmak” etkileri, -sözcüğün gerçek anlamında- birbirlerine etkimezler. Etkilerin göreliliği bakımından düşünüldüğünde ise “kesilmiş olmak” en az “kesmiş olmak” kadar “etkin” ya da “edilgin”dir; bunların arasında zamansal bir ilişki yoktur. Etkiler arasında öncelik-sonralık ilişkisi olmadığı için, bütün etkiler kendinde tamamlanmış ve tamdır; birlikte ele alındıklarında ise ortaya çıkan yalnızca bir önermedir: “Bıçak eti kesti” ya da “bıçak et tarafından kesildi”. Etkinlik ve edilginlik gibi bir nüansa rağmen fiil olmak bakımından ortaklık sergileyen bu etkiler, nedensel ilişkiyi anlamlandıran epistemolojik koşullardır. Deleuze'ün etkiler arasında bulunduğunu düşündüğü bu ilişki ve onun sonucu olan anlamın ne türden olursa olsun “yarı-nedensellik” kavramı ile ifade edilmesi, Stoacı nedensellik ve neden türleri arasında yapılan onca ayrımı bulanıklaştırmaktadır. Etkilerin nedenlerle olan yakınlığını ifade etmek için “nedensel açıklama (*aitia/aitiologikos*)”; etkilerin birlikteliği için de “görelilik durumu (*pros ti pōs ekhon*)” kavramları, Stoacı ayrımlara uygun olan kullanımlardır. Zira Stoacılar nedenler ile etkileri ayırmak ve etkilerin nedenlerle olan bağlantısını ifade etmek için “nedensel açıklama”yı; bedensizlerin hem bedenlerle hem de bedensizlerle olan ilişkisini ifade etmek için ise bir kategori olan “görelilik durumu”u kullanırlar. Bu iki kavramsal tercih, Stoa fiziğinde etimolojik çağrışımlarla birlikte oldukça kapsamlı bir tartışmanın konusu olup, burada yalnızca Deleuze'ün kullandığı kavramın aslına sadık olmadığını belirtmek üzere anılmaktadır.¹

Deleuze'ün vurguladığı bedensizler kuramı ve nedensellik anlayışının zorunlu sonucu gibi görünen “yeni filozof imgesi” ise yukarıda da değinildiği üzere gerçek bir yeniliktir. Stoacı bilgelik idealinde başa gelenin niçin başa geldiğini bilmek ve bu bilgi doğrultusunda başa geleni şaşırımsızın kabullenmek, felsefe tarihinde ilk kez Stoacıların vurguladığı ve idealleştirdiği bir tutuma işaret eder. Deleuze'ün yeni tipe has olduğunu vurguladığı bütün özellikler, filozofa değil bilgeye özgü olsa da Stoacı idealde içerilir.

Bu üç yeniliğin uzantısı olarak düşünülebilecek bir diğer husus ise Deleuze'ün “Stoacılıktan alınacak ne çok ders vardır” ifadesini anlamlandırmayı ve bu çalışmanın nihai yargısını temellendirmeyi sağlar. Buna göre *Anlamın Mantığı*'nda doğrudan vurgulanmasa da Deleuze'ün genel düşüncesi açısından Stoa felsefesi önemli bir hususa dayanak olur. Stoa felsefesinde tekilerin farkını olumlamak ve biricikliğini vurgulamak, Stoacı kozmik ilkenin (*pneuma*) kendini yineleyen fakat her tekrarında bir fark oluşturan hareketiyle mümkün olur. Stoacı *pneuma* bir yandan her bir tekilde farklı oranlarda ortaya çıkan bir “tümellik”, öte yandan her bir tekili o tekil yapan bir “tekillik” ilkesi olarak işler. Aynılık ya da özdeşlikten farklı olan tümellik, tikel aynılığı ortadan kaldırır ve tekilin farkını olumlar. Tekrar eden etkinliğiyle, tekilliği mümkün kılan ve tekileri farklılaştıran *pneuma*'nın “tekil öncesi” bir konumu doldurması, hem var olmaya hem de var oluşa dair bütün olanakların onda içerildiğini gösterir. İşte Stoa felsefesinin tekili, tekilerin farkını ve doğanın tek gerçeklik olmasından hareketle içkinliği öne çıkaran nitelikleri, Deleuze'ün düşüncelerini oluştururken “ders aldığı” asli noktalara karşılık gelirler.

Bu haliyle Deleuze'e sorulan sadakat sorusu, belki de tek anlamlı ya da tek yanıtı bir soru değildir. Kuşkusuz Deleuze'ün üç yeniliği, Stoacılığın titiz ayrımlarında kendini göstermez, vurgulanan noktaların Stoacı kavramlar ağında bir karşılığı yoktur. Deleuze, Stoa metinlerini anakronik kavramlarla ve ayrımlarla aktarmış ve bu metinleri felsefesini temellendirmek amacıyla bazen aşırı okumaya maruz bırakmış bazen de onları indirgemekten çekinmemiştir. Bu bakımdan Deleuze'ün Stoacıların kılı kırk yaran ayrımlarına ve kimi zaman neolojizme varan kavramlarına bağlılık duymadığı açıktır. Bununla birlikte Stoacı metinlere herhangi bir sadakat duymayan Deleuze'ün, Stoacılığın “ruhu”na sadık olduğundan şüphe edilemez. Akılcılığa, kaderciliğe ve ideale dayalı ahlaki öğütlere rağmen içkinliği, farkı ve tekilliği ön plana çıkartan Stoacılık, tam da bu özellikleri nedeniyle Deleuze'ü etkileyen ve Deleuze'ün takipçisi olmaktan bir an olsun vazgeçmediği bir aykırılıktır. Son tahlilde Deleuze'ün Stoacılığı hem ayrı bir bağlılık hem de bağlı bir ayrılıktır.

¹ Görelilik durumu için bkz. (Arnim, 1964, II. 369-404; Inwood ve Gerson, 1997, II-48; Long ve Sedley, 1987, 27F; 47J; Nemesius, 2008, s. 70-71; Plutarch, 1976a, 1083e; 1976b, 1054a-f; Seneca, 1925, 121.10; Simplicius, 2014, s. 166. 15-20). Nedensel açıklama için bkz.: (Clement, 1903, VIII. 9. 26-28; Empiricus, 1933, III. 14; Frede, 1987, s. 129; Hankinson, 2002, s. 480; Long ve Sedley, 1987, 55A; s. 340; Stobaei, 1884, I. 138. 23- 139. 4).

Kaynakça

- Arnim, H. V. (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*. Stuttgart: Teubner.
- Aurelius, M. (1930). *Marcus Aurelius* (C.R. Haines, Yay. Haz. ve Çev.). Cambridge: Harvard University Press.
- Aurelius, M. (2004). *Düşünceler* (Ş. Karadeniz. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Clement Of Alexandria. (1903). "The Miscellanies". *The Ante-Nicene Christian Library Vol XII. Clement of Alexandria* (W. Wilson. Çev.). Edinburgh: T & T Clark.
- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition* (P. Patton. Çev.). New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2006). *Bergsonculuk* (H. Yücefer. Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2015). *Anlamın Mantığı*. (H. Yücefer. Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Diels, H. (1879). *Doxographi Graeci*. Berlin: Weidmann.
- Empiricicus, S. (1933). *Outlines of Pyrrhonism* (R.G. Bury. Çev.). Cambridge: Harvard University Press.
- Empiricicus, S. (1949). *Against Professors* (R.G. Bury. Çev.). Cambridge: Harvard University Press.
- Epiktetos. (2019). *Enkheiridion*. (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Frede, M. (1987). "The Original Notion of Cause". *Essays in Ancient Philosophy*. Minnesota: University of Minnesota Press. p. 125-150.
- Hankinson, R.J. (2008). "Explanation and causation". K. A. Algra, J. Barnes ve J. Mansfield (Yay. haz.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* içinde (s. 479-512). Cambridge: Cambridge University Press.
- Inwood, B. ve Gerson, L.P. (1997). *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. Indianapolis: Hackett.
- Laertios, D. (2015). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (C. Şentuna. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Laertius, D. (1931). *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10* (R.D. Hicks. Çev.). Cambridge: Harvard University Press.
- Long, A.A. ve Sedley, N.D. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nemesius. (2008). *On the Nature of Man* (R.W. Sharples ve P.J. Van Der Eijk. Çev.). Liverpool: Liverpool University Press.
- Plotinus. (1990). *Ennead II* (A.H. Armstrong. Çev.). Cambridge: Harvard University Press.
- Plutarch. (1967). *Moralia Volume XIV* (B. Einarson ve P.H. De Lacy. Çev.). Cambridge: Harvard University Press.
- Plutarch. (1976a). "Against the Stoics on Common Conceptions". *Moralia Volume XIII: Part 2* (H. Cherniss. Çev.). Cambridge: Harvard University Press. 660-873.
- Plutarch. (1976b). "On Stoic Self-Contradictions". *Moralia Volume XIII: Part 2* (H. Cherniss. Çev.). Cambridge: Harvard University Press. 413-603.
- Sambursky, S. (1959). *Physics of The Stoics*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Seneca, L.A. (1917). *Epistles 1-65* (R.M. Gummere. Çev.). Cambridge: Harvard University Press.
- Seneca, L.A. (1925). *Epistles 93-124*. (R. M. Gummere. Çev.). Cambridge: Harvard University Press.
- Simplicius. (2014). *On Aristotle Categories 7-8* (B. Fleet. Çev.). London: Bloomsbury Publishing.
- Stobaei, I. (1884). *Anthologium Vol I*. (C. Wachsmuth ve O. Hense. Yay. haz.). Berlin: Apud Weidmannos.