

BEDEN VE AŞKINLIK

Çetin BALANUYE*

ÖZET

Akıl ve beden arasındaki gerilim Batı felsefesinde önemli tartışmaların tetikleyicisi durumundadır. Özellikle aşkınlık kavramıyla ilgili felsefi soruşturma hem akla karşı eleştirel bir sesin yükseltilmesi, hem de her tür aşkınlık savından uzak bir içkinlik düzlemini imgeleme olanağı çerçevesinde bedeni tartışmanın odağına almıştır. İçkinlik, bu anlamda, üstünde ya da ötesinde başka hiçbir varlığın olmadığı bir düzlem olarak kavranmalıdır ve beden bu düzlemin ne bayağı ne de üstün bir sakinidir. Bu çalışma, aşkınlık kavramından filozofların ne anladığını ve bu kavramla ilgili temel tedirginlik ve itirazların neler olduğunu göstermeyi amaçlar. Ayrıca, bedenin bayağı görüldüğü ve herhangi bir yücelik payesine uygun bulunmayışının felsefi nedenleri de araştırma kapsamındadır. Son olarak, bedeni daha fazla ciddiye almanın olanaklılık koşulları kısaca irdelenmektedir.

Anahtar sözcükler: Aşkınlık, içkinlik, özne, akıl, beden.

(Body and Trancendence)

ABSTRACT

The tension between reason and body has been responsible for many disputes in Western philosophy. Philosophical treatment of the concept of transcendence, in particular, suggests new conceptual distinctions in which body has been established as a new ground both to develop a critical voice against the primacy of reason and to imagine on which a possibility for a non-transcendent plain of immanence. Immanence, in this sense, is to be conceived as a plain where nothing outside or transcendent to it exists and human body is neither inferior nor superior in any sense of sovereignty. This paper aims at clarifying what we philosophers mean by transcendence and then exploring main points of uneasiness related to this concept. Philosophical reasons for conceiving body as inferior and unworthy of thinking as a source of any kind of sovereignty are also being questioned. And finally, possibilities of taking body more seriously are reconsidered.

Key words: Transcendence, immanence, the subject, reason, body.

*Body am I entirely,
and nothing more; and
soul is only the name of something
in the body.*

Nietzsche

I. Giriş

Felsefede "kavramların geçimsizliği" çeşitli ikilemlerde ortaya çıkabilir. Bu türden geçimsiz kardeşlere yaklaşımımızda belli bir tarafsızlığı sürdürebiliriz. Ancak, akıl* ve beden arasında yaratılan geçimsizlik, sağduyuyu ikincisi aleyhine bir taraflılığa zorlar gibi görünmektedir. Bu eğilimin nedenleri çeşitlidir: Spinoza'ya göre insanın illüzyonları, Nietzsche'ye göre Hristiyanlık ya da Deleuze'e göre temsil. Nedeni ne olursa olsun, felsefede aşknlık kavrayışı içinde gelişen "yücelik" arayışında bu pareye uygun görülenin hiçbir zaman beden olmadığı açıktır. Bu anlamda "akıl", "bilinç", "tin" ya da "ruh" yüceliğe yakışan kavramlar gibi görünürken, "beden", "madde" ya da "cisim" gibi kavramlar en hafifinden "banal" bulunur. Bununla birlikte, bir yandan da felsefede aşknlık arayışının -mevcut biçimiyle- çeşitli nedenlerle sorgulanmakta olduğu dikkat çekicidir. Bu süreçte, varlıklar arasında hiyerarşı yaratan sözde yücelikler icat etmek yerine, bedenin yüceleştii öznel yaşantıları bulgulamak, bu yaşantıların felsefeye ne söylediğine odaklanmak anlamlı görölmektedir. Bu amaçla, aşknlığı anlamak, aşknl olana hangi gerekçelerle mesafeli durmak gerektiğini saptamak ve "yeğlenebilir bir aşknlık" olanağı olarak bedeni yeniden düşünmek bu çalışmanın gündemini oluşturur.

* Akıl, felsefe literatüründe kapsamı fazla geniş bir kavram olarak görülür. İngilizce'de "reason", "mind", "consciousness", "understanding" vb. terimlerle ayrıtılandırılan kavram, toptancı bir yaklaşımla "akıl" kümesinde temsil edilmeye direnir. Buna karşın, bu çalışmada, en genel anlamıyla "düşünme" ve "planlama" edimleriyle ilişkili olduğu düşünölen bütün yetiler "akıl" sözcüğüyle karşılanmıştır.

II. SORGULANAN AŞKINLIK

2.1. Felsefede 'Aşkınlık' Ne Demektir?

Kant'ın "insanın bilebilme koşullarını anlamaya odaklanan düşünüş" anlamında kullandığı "aşkınsal" kavramı, felsefede "aşkınlık"ın ne olduğunu anlama yolunda karşılaşılan güçlüklerden ilkinde işaret eder. Kantçı "aşkınsal" ile bizim bu yazıda üstünde duracağımız "aşkınlık", belki "ateş" ile "ateş böceği" arasındaki benzerlikten daha yakın bir ortaklığı çağırıştırır; ama bu uzak-ortaklığın gösterilmesi için girişilmesi gereken felsefi analiz bile bu ölçekte bir kaç yazının toplamından fazla bir hacim gerektirir. Yine de, şunu ileri sürmek çok da yanlış olmaz: Hem Kant'ın "aşkınsal"ı, hem de "aşkınlık", bir tür hümanist hırsla ve insan merkezli yücelik tutkusuyla ilişkilidir. Her iki kavram da, şu ya da bu biçimde, olmakta olanın toplamıyla bile açıklanamaz olan bir "türüm"ün varlığı fikrini çağırırlar. İlk kavram bunu insanın rasyonelliğe mecbur yazgısını açıklamak üzere yaparken, diğeri insanın çaresiz merkeziliğini açıklamak için yapar. Kimi -elbette önemli-farklara karşın "hümanist hırs" her iki kavramda da iş başındadır.

Felsefede aşkınlık, Daniel Smith'in vurguladığı gibi, kendi başına açık-seçik bir anlam taşımaktan uzaktır.¹ Bir şeyi, bir yeri ya da bir durumu aşma eğilimini akla getiren bu kavram, neyin aşıldığı gösterilmeden ya da neye göre aşkınlıktan söz edildiği netleştirilmeden bırakıldığında fazla spekülâtif kalmaktadır. Bununla birlikte, tüm belirsiz anlam içeriğine karşın Smith'in betimlemeleri yeterince işlevseldir. Smith'e göre felsefede aşkınlık-içkinlik tartışması üç temel sorun çevresinde gerçekleşmektedir: Bunlar, özne ve öznellik (subjectivity), varlıkbilimi (ontoloji) ve bilgi kuramıdır (epistemoloji).²

Özneye ilgili tartışmada "aşkın", Smith'in vurguladığı gibi, öznenin bilincine içkin olmayan her türden "dışarılık" anlamına gelir. Bu

¹ Smith, Daniel W. "Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought". In Paul Patton & John Protevi (Ed.), *Between Deleuze and Derrida* (pp. 46-66). New York: Continuum. 2003: 47)

² (a.g.e. 48)

çerçeve de Descartes sonrası felsefe ağırlıklı olarak "içkin olmayı" özneye ait olan, onun bilinci tarafından kapsanan, yani "özneye içkin" olarak algılarken, "aşknlığı", özneyi aşan, onun bilinci dışında kalanın toplamı olarak kullanmıştır. Batı metafiziğinin uzun serüveni boyunca insan-özneye yüklenen dev sorumluluk ve onun bu sorumluluğun gereğini tüm kozmosu yeterince kucaklayacak bir biçimde gerçekleştirmekte gösterdiği başarısızlık giderek insan-öznenin sarsılmaz ayrıcalıklılığında kuşku duyulmasına yol açmıştır. Özellikle çağdaş felsefenin bu tip bir öznenen kurtulmaya karar vermesiyle aşknlık kavramı bu kez de özneyi o ayrıcalıklı yerinden etmek üzere yardıma çağıracağımız bir dayanak aramak anlamına gelmiştir. Bu arayışta, Smith'e göre, Derrida ve Levinas gibi düşünürler "öteki"ni özneye-aşkın bir dayanak olarak icat etmeyi seçerken, Deleuze ve Guattari gibi düşünürler ise "içkin akışın kendisi"ne yaslanmayı seçmiştir.³

Varlıkbilim açısından değerlendirildiğinde kavram bir ölçüde değişir: Yine Smith'in yaklaşımını izlersek, içkinlik, varolanların toplamı anlamında Varlık'ı aşan, onun ötesinde ya da ona aşkın hiçbir şeyin olmadığını varsayar. Öte yandan, aşknlık açısından her zaman Varlık'ı aşan, onun ötesinde ya da üstünde bir bilinç vardır. Günlük dilde söylemek gerekirse, içkinlik hiçbir yücelik tanımazken, aşknlık açısından çeşitli yüceler (Tanrı, İyi vb.) tarif edilebilir.

Smith'in çözümlemesindeki üçüncü düzlem aşknlık-içkinlik tartışmasını "bilgi kuramı" (epistemoloji) alanına taşır. Bu alandaki tartışmada yollar yine Kant'tan sonra çeşitlenir. Kant, çok genel bir özetle, deneyim alanına, yani deneyimlenebilir olandan ibaret alana özgü, bu alana "içkin" olan bilgiyi, bu alanın sınırlarını aşan, onu çevreleyen büyük metafizik alanla ilgili spekülasyondan ayırır. Kant'ın güçlüğü, bir yandan bu tür meşru bir ayrımı çizmeye çalışırken, diğer yandan da deneyim alanının, deneyim alanının ötesinden doğru, demek istediğim, "aşkın alandan" kaynaklanacak bir biçimde belirlenmesine olanak tanımasındadır. Bu anlamda, Smith'in vurguladığı gibi, Kant'ın birinci kritiği "deneyime içkin" bilebilme olanağını, "deneyime aşkın" illüzyonlara karşı korunaklı bir çitle çevirirken, ikinci kritik aşkın alanın deneyim alanına sirayet etmesi fikrini yeniden diriltir.⁴

³ (a.g.e. 50)

⁴ (a.g.e. 50)

2.2. Aşknlık Fikrine İtirazlar?

Aşknlık fikrine yöneltilen itirazların kaynağında farklı şikayetler vardır. Bununla birlikte, sözü edilen şikayetlerin tümü iki temel grupta toplanabilir: Bir yanda, insan-öznenin abartılışı ile ilgili şikayetler, diğer yanda insan-öznenin alçaltılışı ile ilgili şikayetler vardır. Bir başka deyişle, aşknlık-içkinlik tartışması insan-öznenin ya olanaklarının abartılması ve varlıklar arası yatay konumunu, varlıklara üstün dikey bir yükseliş için terk etmesi ya da varlıkları hiyerarşik bir biçimde dizerek okuyan ve bu kez de "öte"ye patronluk rolü veren, insan-özneyi ise bu patronun yönetim ve himayesine bırakan bir tutum çevresinde yaşanmaktadır.

İnsan öznenin olanaklarının abartılması biçiminde ortaya çıkan "öznenin aşknlığı" yaklaşımına itirazlar Descartes sonrası Kıta Avrupa felsefesinin büyük bölümü tarafından paylaşılmaktadır. Bu itirazlar, genel bir belirlemeyle, kaynağını Hegelci anlatıda bulur. Bu anlatıyı bu tartışma açısından değerli kılan, öznenin kendi öz-bilinçlilik ve efendiliğinin ilk kez Hegel yardımıyla "öteki" ile karşılaşmaya koşullanmasındandır. Hegel, bir yandan Batı felsefesinde insan-özneye Protagoras'tan bu yana hiçbir çekince duymaksızın yüklenen "biriciklik" payesini tekil öznenin elinden almış, bu olanağın ancak diğer insan-öznelerle karşılaşmaya bağlı olduğunu göstermiştir. Tekil öznenin kendi kendine sözde yeterliği böylece ötekinin bulunuşuna bağlanmış, felsefede bilinç, gelişme ve tarih gibi nosyonlar öznenin bu tekilliğinin sarsılmasıyla yeniden okunmaya başlamıştır.

Bu çerçevede, Derrida, Levinas ve hatta Lacan gibi filozofların öznenin sözde özerkliğini, buradan kaynaklanan "ben şiddetini" ve tektipleştirici kültürünü sarsmak için temel esini Hegel'den aldıkları söylenebilir. Ne var ki, sözü edilen filozofların her biri bu esini kendi üsluplarına uygun bir programa dönüştürmüş, sözgelimi, Derrida öznenin özerklik ve korunaklılığını dil ve metin bağlamında bozarken Levinas ötekiyle karşılaşmanın önceliği ve zorunlu sonuçlarını vurgulamıştır. Hegel sonrası felsefenin özneye hesaplaşmasında Lacan da özgün bir program geliştirmiş, özneyi arzu dolayımından ötekine bağlamış, hiçbir zaman doyurulamayacak bir arzunun bilinçdışını belirlemesi ve böylece

54 *Beden ve Aşkılık*

bu bilinçdışı tarafından belirlenen öznenin her zaman biraz eksik kalacağını göstermiştir.

Anılan filozofların bu seçimleriyle ne ölçüde "aşkılık" lehinde davrandıkları zorlu bir sorudur. Bu belirleme açısından farklı aşkılık kıvamlarını gündeme getirmek de sık karşılaşılan bir stratejidir. Buna karşın, insan öznenin özellikle etik ve politik açılardan felsefeyi rahatsız eden kibiri karşısında bu düşünürlerin insan-özneyi aşan, onu "başka" ya da "başkasına" mecbur kılan bir felsefe lehinde saf tuttıkları açıktır. Bu saptamamız doğruysa, ardından gelecek başka bir saptamada geçerlik kazanacaktır: İnsan-özneyi aşan, ona aşkın olan, onun içkin olanaklarını yetersiz bırakan unsurların tümü insan-öznenin ampirik varlığının dışında, onun bir beden olarak yere çakılı, sonlu ve gözlemlenebilir varlığının ötesinde bir yerde aranacaktır. Bu koşulları sağlayan varlık boyutunun dolaylımsızlık, temsil dışılık ve süreksizlik gibi kavramlarla anılan "beden" değil, sembolik dolayım, temsil ve sonsuzluk gibi kavramlara yaslanan "düşünce" olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında adı geçen düşünürlerin Kartezyen bir ikiliğe düşmeseler bile, post-Kartezyen tercih olduğu düşünülebilecek bir "dilsel temsil"i yüceleştirdikleri görülmektedir.

Bu türden bir aşkılık eğilimine en güçlü itiraz, ama bu kez üste söylenen ikinci gerekçeyle, yani insanın alçaltılışı saptamasıyla (decadence) temellenen itiraz Nietzsche'den gelir. Nietzsche için "Dile yaslanan bir bilinçlilik arayışı Dionisyen bir filozoftan itibar görmemelidir, bunun yerine bedenin tepkilerine duyarlık kazanmayı seçmek gerekir."⁵ Oysa, Batı felsefesinin Socrates sonrası uzun gerileyişi tam da "bedensiz yüceleşme" peşinde kaybedilmiş bir zamandır. Zerdüşt'ün dördüncü bölümüne "Bedenden Nefret Edenler Üstüne" başlığını koyan Nietzsche, bu bölümde konumuz açısından basit ama çarpıcı bir olguyu ifade etmektedir: "Tümüyle bedenim, daha fazlası değil; ve ruh... yalnızca bedendeki bir şeylerin adı."⁶

Aşkılık nosyonunu Sokratik insan-özneye vererek, Batı felsefesi,

⁵ [Ackermann, R. J. Nietzsche: A Frenzied Look. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1990: 152](#)

⁶ Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*, Trans. By Walter Kaufmann (in the Portable Nietzsche, Viking Pres, New York, 1954)

Nietzsche'ye göre "nihilist" bir tutum takınmıştır.⁷ Bu anlamda, sıkça söylendiği gibi nihilist olan Nietzsche değil, insanın bir beden olarak kendi kendisinin efendisi olmasının önüne iki güçlü engel kuran felsefedir. Bu engellerden biri, toplum ve yerleşik değerler (moral conventions), diğeri ise insana özgü yüce olanak biçiminde kavramsallaştırılan Sokratik akıldır (reason). Nietzsche için insan bu iki engelin şekillendirdiği varlıktan fazlasını ifade eder; ama burada insana duyduğu güven spirüüel bir aşkınlık olanağını değil, tersine bedenli-cisimli bir varlık olarak insanın, tam da böyle bir varlık oluşunun olumlamaı ile doğacak olanakla ilgilidir.

Nietzsche için Dionysos festivalleri, insanın sağlıklı bir bedenleşmenin tüm olanaklarına eriştiği törenleri ifade eder. Bu törenlerde insanlar bedensel olanla dolayimsız bir çıplaklıkla karşılaşır; duyuş, cinsellik ve cisimleşme doğrudan deneyimlenir. Lampert'in vurguladığı gibi Diyonizyak deneyimin hikmeti şehvettir, yaşamın temeli ve çıkışının bedensel ve seksüel oluşunu ifade eder.⁸ Nietzsche, bu bağlamda, alışıldık beden-zihin ikileminde partizanca bir taraf tutmaz; o daha çok bedenle ve beden aracılığıyla düşünür. Bu düşünüş perspektifinden bakıldığında, tüm varlıkları ve insanı da aşan bir "aşkın" fikri, her şeyden önce bedeni değersizleştirme yoluna gidecektir. Felsefe de bu yolu seçmiştir. Bedenleri değersizleştirmek, bedenler üstü bir yücelik olduğu yanılgısını beslediği kadar, muhtemelen en şaşkırtıcı olanaklara sahip insan-bedenin nelere muktedir olabildiğini gözardı etme yanılgısını da birlikte getirmiştir.

III. Beden ve Aşkınlık

Bedenimiz mi var? Beden miyiz?

Merleau-Ponty

3.1. Aşkın Olmayan Beden Fikri Nereden Geliyor?

Bedenin aşkın bir yüceliğe değer görülmeyişinin tarihi, sanılandan eskiye gider. Bu özelliğiyle doyurucu bir tarihsel dökümün bu yazının

⁷ Danto, A. C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia. 1965: 59

⁸ Lampert, Laurence. *Nietzsche and Modern Times: A study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. Yale University Press: London. 1993: 379

56 *Beden ve Aşknlık*

hacmini açacağı açıktır. Ne var ki, Sokrates'ten çok öncelere dayanan bir fikir, bedenın hor görölüşüne kaynaklık eden temel bir yöneliş olarak okunabilir. Bu fikir, insanın ölümden kaçınma yolunda icat edeceği bir "ölümsüzlük" arayışı olarak açığa çıkar. Sonlu bir varlık olan insanın eninde sonunda öleceği ve görünen bir kesinlikle yok olacağı düşüncesi, ölümün ortadan kaldıramayacağı bir varlığın olanağı konusunu tutkulu bir saplantıya dönüştürmüştür. Bu tür bir saplantının bilinen en eski ifadesi İ.Ö. 630 civarına denk düşen Mimnermus şiirlerindedir. Bu şiirlerin kimileri "yaşamak" uğraşını, sonu kesin bir yok oluş olmak bakımından "ölüm"den daha az değerli görmüş, bu anlamda, bir tür sonsuzluk umuduyla ölümü mutlu bir kabullenişle karşılama gereğini sezdirmiştir.

Ölümün karşı konulmaz kesinliği antik Yunan'da iki farklı tepkiyi de beraberinde getirmiştir: Bunlardan biri değişimi kabullenmek ve olumlamak, diğeri ise değişime karşın değişmez olanı bulgulamaya yönelmektir. İlk yönelişin Herakleitos ile başlayıp Epiküros, Lucretius, Spinoza, Nietzsche ve Deleuze ile sürdüğü söylenebilirse, diğeri yöneliş için de Parmenides'le başlayıp Sokrates-Platon okulu, Kilise, Descartes ve Kant rotasını izlediği öne sürülebilir.

Bu çerçevede ele alındığında bedenın aşknlığa layık bulunmayışının faturasını ilk eğilime kesmek olanaksızlaşmaktadır. Herakleitos, bireyin ölümsüzlüğü fikrinin kozmosun temel eğilimleriyle çeliştiğini düşünür; ona göre, sürekli ve sonsuz olan yegane şey "sürgit bir akış" olduğundan, bireyin derli toplu kalışının bu akış karşısında sürekli olamayacağı açıktır. Bu görüş dikkate değer katkılarla üstte sözü edilen rota uyarınca günümüze kadar taşınmış, ama Batı felsefesinin temel rotası olmayı hala başaramamıştır. Herakleitos'la benzer bir kavrayış geliştiren Epiküros da bireysel ölümsüzlük arayışının felsefenin kurtulması gerektiği bir "yanlış tutku" olduğu görüşündedir. Bu görüşü ileri götüren Lukretius, evreni içinde atomların durmaksızın devindiği sonsuz bir boşluk olarak öne sürecek, bireysel olanın da bu atom devinimlerinin birbirlerini engelleyip durdurmaları sonucunda ortaya çıkan geçici bir durağanlık olduğunu söyleyecektir. Bu görüşün en ciddi sonucu bireysel ölümsüzlük fikrini çürütmesindedir; Lukretius'la ölüm, geçici bir durağanlığın son bulacağı saçılmadan başka bir şey değildir. Bu özelliğiyle evren herhangi bir ereği olan ve insana da ölümsüzlük

bağışlayabilecek bir varlık olmaktan çıkmakta, bu yoldaki bir arzu saçma, boş ve üstelik sakıncalı bir tutkuya dönüşmektedir. Spinoza-Nietzsche-Deleuze çizgisi bu eski, gözardı edilmiş, buna karşın son derece güçlü bir sezgiye dayanan kavrayışı izleyerek "beden"i yeniden gündeme getirir. Üç düşünür için de beden, kozmosun temel yatkınlığıyla, sürgit akış ve farklılaşmayla en dolayimsız iletişim kurabileceğimiz biricik olanağımızdır. Bu olanak bizi, ölümsüzlük fikrinin kandırıcı, yaşamı öteleyen, hatta giderek ölümle varılacak bir vuslatı duyuşal coşkuya ve varolma direncine yeğleme yanlılığından kurtarır.

Diğer rota Batı felsefesinin seçtiği temel rotadır ve bu seçimiyle felsefenin tek Tanrılı dinlerle uzun soluklu flörtü de başlamış olur. Bu süreçte beden, şeytani arzunun son sığınağı, günahın tetiklendiği kirli toprak ve sonsuzluk ödülünün önündeki yegane engel olarak kavranır. Arzularımızı denetleyecek olan akıl, bu çabasında en çok bedensel olanı bastırıp zayıflatmakla görevlidir. Aydınlanmanın tüm seküler ısrarına karşın akla bu süreçte en güvenilir destek de, ironik olarak, "inanç"tan gelecek, akıl ve imanın işbirliği karşısında en ciddi tehdit yine beden olup çıkacaktır.

Tek tanrılı dinlerin bu açıdan akılla sürekli işbirliği içinde olduğunu düşünmek şaşırtıcı görülebilir; üstelik, Descartes sonrası aydınlanma döneminde bile bu işbirliğinin güçlenerek sürdüğünü söylemek kimilerine zorlama bir sav gibi gelebilir. Ne var ki, Battaile'ın onbeş bin yıllık Lascaux mağara resimlerinden yola çıkarak öne sürdüğü şiddet, erotizm ve kutsallığın temelde aynı bedensel süreçlerin bir dışavurumu olduğu fikrine gelen en ciddi iki itirazın kaynağında Batı rasyonelliği ve kurumsal dinler vardır. Hem Batı rasyonalitesi, hem de tek tanrılı dinler için şiddet, erotizm ve kutsallığın bedensel olandan türediğini kabullenmek, çok köklü bir fikri yatırımın iflas etmesi, projenin fiyaskoyla sonuçlanmasıdır. Bu nedenle Azize Terassa'nın sözde Tanrı sevgisiyle esridiği anı ölümsüzleştiren o ünlü Bernini yontusunu güçlü bir orgazmın yüze yansıyan sarsıcılığı olarak okumak da, Maslow'un "doruk deneyimler" olarak nitelediği coşku anlarını bir kadının bebeğini doğururken deneyimlediği acı, haz ve arınma halleri olarak okumak da aynı derece rahatsız edicidir: Bu okumalar rasyonel bir imanın altını oymakla suçlanacak, hem akıl, hem de kutsallığın bedensel süreçlerden uzağa, acı, erotizm ve taşkınlığın erişemediği bir yerlere

taşınması gerekecektir. Bunun için uygun yerler elbette Şamanist tören meydanları değil, kiliseler, sinagoglar ve camiilerdir.

3.2. Beden Aşknlığa İzinli Mi?

Peki, yalnızca ve tümüyle bir bedensek, her türlü yüceleşme, yükselme ve seçkin duyguların sahibi olan varlıklar olma fikrine de veda mı etmeliyiz? Aynı içkinlik düzlemini paylaşan varlıklar içinde bir varlık, bedenler arasında bir beden olmak insan-özneyi her türlü romantizmden, aşktan ve ruhsal erdemlerden koparır mı? Bedensel bir aşknlığın hiçbir yolu yok mu?

İşte Deleuze'ün "transcendental empiricism" (aşkınsal deneycilik) adını verdiği felsefe yolu bu arayışı simgeler. Bu yolda Deleuze ile yürümek için bedeni yeniden, ama bu kez "içkinlik düzlemi"nden ayrılmadan düşünmek gerekir. Bu yeni düşünüş için Spinoza'dan olduğu kadar, Proust'tan, felsefeden olduğu kadar da güncel fizik ve biyolojiden esinlenmek gerekecektir. Deleuze, Hume'un bütün felsefesinin ve hatta felsefi deneyciliğin bir çeşit "fizikalizm" olduğunu söylerken, buradan türeyecek felsefenin bedeni yeniden kavramsallaştırma potansiyeli taşıdığına dikkat çekmek ister.⁹ Bu potansiyeli açığa çıkarmak için, öznenin salt bir beden oluşu düşünebilmesi, bunun için de düşünme alışkanlıklarında keskin bir kopuş gerçekleştirilmesi gerekir. Bu kopuşun ardından doğacak kavrayış belki yekpare bir özne olmaya izin vermeyecek, ama moleküler saçılmalar, geçici çökeltiler, bireyleşimler, beden oluş ve bağlantılar, kopuş ve yeniden bağlantılar biçiminde sürüp gidecek bir içkinlik yolculuğunu farketmeye, katılmaya ve yolda kalmaya olanak verecektir.

KAYNAKÇA

[ACKERMANN, R. J. *Nietzsche: A Frenzied Look*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1990](#)

DANTO, A. C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia. 1965

⁹ Deleuze, Gilles. *Empiricism and Subjectivity: An essay on Hume's theory of human* (Trans. By Constantin V. Boundas), 1991: Columbia University Press: U.S.A. 195.

- DELEUZE, Gilles. *Empiricism and Subjectivity: An essay on Hume's theory of human* (Trans. By Constantin V. Boundas), 1991: Columbia University Press: U.S.A. 1953
- KANT, Immanuel.. *Critique of Pure Reason* (W. S. Pluhar, Trans.). Indianapolis: Hackett. 1996
- LAMPERT, Laurence. *Nietzsche and Modern Times: A study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. Yale University Press: London. 1993
- NIETZSCHE, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*, Trans. By Walter Kaufmann (in the Portable Nietzsche, Viking Pres, New York, 1954)
- SMITH, Daniel W. "Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought". In Paul Patton & John Protevi (Ed.), *Between Deleuze and Derrida* (pp. 46-66). New York: Continuum. 2003.