

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**A. N. WHITEHEAD'İN SÜREÇ FELSEFESİ PERSPEKTİFİNDEN
VIRGINIA WOOLF'UN DÜŞÜNCE DÜNYASINDA BÜTÜNLÜĞÜN
ESTETİK OLARAK İNŞASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Emine Seray SOYSAL

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Şiray

Haziran 2023

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**A. N. WHITEHEAD'İN SÜREÇ FELSEFESİ PERSPEKTİFİNDEN
VIRGINIA WOOLF'UN DÜŞÜNCE DÜNYASINDA BÜTÜNLÜĞÜN
ESTETİK OLARAK İNŞASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Emine Seray SOYSAL

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Şiray

Haziran 2023

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yakım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (Dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

A. N. WHITEHEAD'İN SÜREÇ FELSEFESİ PERSPEKTİFİNDEN VIRGINIA WOOLF'UN DÜŞÜNCE DÜNYASINDA BÜTÜNLÜĞÜN ESTETİK OLARAK İNŞASI

ÖZET

Bu çalışmanın amacı birer yirminci yüzyıl düşünürü olan Alfred North Whitehead ve Virginia Woolf'un oluşturdukları dünya tasavvurlarındaki karşılaşmaların izini sürmektir. Klasik metafizik varsayımlarının artık yeterli kapsayıcılığa sahip olmadığını düşünen iki figür, kendi dönemlerinin bilimsel verileri ışığında yeni bir alternatif metafizik anlatımın peşine düşmüşlerdir. Her ikisinin de yoğun olarak vurguladığı ilişkisellik, bağlantısallık, perspektif deneyimi gibi unsurlar, düşünürlerin birlikte okunabileceği bir zemin tesis etmiştir. Bu tezin ilk bölümünü oluşturan hızlı bir felsefe tarihi sunumundan sonra Whitehead ve Woolf'un sunduğu bu tasavvurların ontolojik bir incelemesini yapacak ve bu dünyaların arasında ne gibi benzerlikler olduğunu izini süreceğiz. Sonrasında düşünürlerin "klasik metafizik" olarak adlandırıp eleştirdikleri bu belli dünya varsayımı karşısına önerdikleri yeni evrende, ilişki ve bağlantı üzerine kurulan bu yeni ontolojinin ne gibi etik boyutları olabileceğini tartışıp, ardından bu tartışmanın bize nasıl bir estetik kavrayış sunabileceğini araştıracağız.

Anahtar Kelimeler: Alfred North Whitehead, Virginia Woolf, Süreç Metafiziği, İlişkisellik, Aktüel Varlıklar, Olay Ontolojisi, İlişkisel Etik, Bilimsel Materyalizm, Alternatif Anlatılar.



THE AESTHETIC CONSTRUCTION OF WHOLENESS IN VIRGINIA WOOLF'S THOUGHT WORLD FROM THE PERSPECTIVE OF A. N. WHITEHEAD'S PROCESS PHILOSOPHY

ABSTRACT

The purpose of this study is to trace the encounters between Alfred North Whitehead and Virginia Woolf, both twentieth-century thinkers, in their respective worldviews. Recognizing the insufficiency of classical metaphysical assumptions, these two figures pursued an alternative metaphysical narrative in light of the scientific data of their time. Elements such as relationality, connectivity, and the experience of perspective, which both emphasized intensely, provide a common ground for reading their works together. After presenting a brief overview of the history of philosophy in the first section of this thesis, we will examine the ontological aspects of the worldviews presented by Whitehead and Woolf and explore the similarities between these worlds. We will then discuss the ethical dimensions of this new ontology based on relationships and connections in the new universe they proposed against the world assumption criticized as classical metaphysics by the thinkers. Finally, we will investigate how this discussion can offer us an aesthetic understanding.

Keywords: Alfred North Whitehead, Virginia Woolf, Process Metaphysics, Relationality, Actual Entities, Event Ontology, Philosophy of Difference, Relational Ethics, Scientific Materialism, Alternative Narratives.

TEŞEKKÜR

Gerek bu alıŐmaya karar verme s¼recimde gerekse tez s¼recim boyunca verdiğim her kararda cesaretlendirici tutumu ile yanımda olan Doç. Dr. Mehmet ŐIRAY'a hem akademik katkılarında hem de çalıŐmamda yeni ufuklar açan değerli sorularında dolayı, değerli yorum ve eleştirileri için Őzge Ejder JOHNSON'a, ayrıca bu s¼rete g¼rece az çalışılan ve çevrilen bir filozof olan ve çalıŐmamın da odağını oluşturan isimlerden Alfred North Whitehead'in bir eserini dilimize kazanma fırsatını bana sunan Dr. ŐĐretim Üyesi Güçlü ATEŐOĐLU'na, eleştirileri ve desteğini her zaman yanımda hissettiğim Saadet Fatma CİLASUN'a, Gizem ÜSTÜN'e, Meltem ALADAĞ'a ve son olarak ise bu s¼rete bütün nazımı çekip koşulsuz desteklerini ve sevgilerini sunan AyŐe SOYSAL, Semih SOYSAL ve benim için s¼reci çok daha katlanılır kılan kardeŐim Kayra SOYSAL'a sonsuz teŐekk¼rlerimle...



İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	xi
İÇİNDEKİLER.....	xiii
KISALTMALAR	xv
1. Giriş	1
2. Ölü Doğaya Karşı Organik Doğa	11
2.1. Teorik Aklın Dondurucu Bakışı Altında Doğanın Parçalanışı.....	11
2.2. Birimler Yerine Olaylar: Whitehead ve Woolf'ta "Maddenin Tarihi"ne İtiraz	21
2.1.1. Doğa Kavrayışı.....	21
2.1.2. Düşünmenin Sınır Koyucu Biçimi ve Geleneksel Madde Kabulü	44
2.1.3. Şeylerin Geçişliliği ve Mekânsal Olmayan Uzamsallık	48
2.1.4. Zaman ve Mekânın Organik Yapısı.....	53
2.3. Dil ve Büyübozumu.....	61
2.3.1. Bakışın Törpülünen Köşeleriyle Dili Dönüştürmenin İmkânı.....	65
3. Yaban Diyarlarda Yabancı: Zihin/Bedensel Ayrımı ve Deneyim Olarak Varolmak.....	84
3.1. Ontolojik Parçalanmışlık ve İnsanın Mekanik Dünyadaki Yalnızlığı	85
3.2. Bir Zihin Yerine Zihin-Durumlarının Dinamik Biraradılığı Olarak Varolmak	102
3.3. Bir Varolma Tarzı Olarak Ortaklık: Deneyimlerin Birlikte-Varoluşu.....	114
4. Birlikteki Çokluk İmkânı Olarak Yaratıcılık	131
4.1. Yaratımın Dışsallığından Sürekli İçkin Yaratıcılığa	131
4.2. Woolf Solipsizminin Üstesinden Estetik ile Gelmek	153
4.3. Teoride Yaratıcılığın Sınırları ve Whitehead'in Uçak Analojisi	161
5. Sonuç	164
KAYNAKÇA.....	173
ÖZGEÇMİŞ	181



KISALTMALAR

DK: Doğa Kavramı

DY: Doğa ve Yaşam

SG: Süreç ve Gerçeklik

PR: Process and Reality

BMD: Bilim ve Modern Dünya

SMW: Science and Modern World

MoT: Modes of Thought

AoI: Adventures of Ideas





Başka konuları düşünmek için hangi konuları kullandığımız önemlidir; başka hikâyeleri anlatmak için hangi hikâyeleri anlattığımız önemlidir; hangi düğümlerin düğümleri düğümlendiği, hangi düşüncelerin düşünceleri düşündüğü, hangi tanımların tanımları tanımladığı, hangi bağların bağları bağladığı önemlidir. Hangi hikâyelerin dünyalar yarattığı, hangi dünyaların hikâyeler yarattığı önemlidir.

Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble*



1. Giriş

Bugün kendimizi içerisinde bulunduğumuz küresel ısınma, hayvan hakları tartışmaları, cinsiyet eşitsizlikleri veya herhangi bir şeye dayanarak uygulanan bütün ayrımcılıklar gibi krizler kuşkusuz ki gerçekliği anlama, onun üzerine kafa yorma ve bu araştırma sonucunda elde ettiğimiz bilgiler doğrultusunda benimsediğimiz fikirlerin, gerçekliğin doğası üzerinde uyguladığı yaptırımların bir sonucudur. 21. yüzyılda insanlık artık bu krizlere sırt çeviremeyecek ve onların sorumluluğunu alıp yüzleşecek konuma gelmiştir. Ancak tarih boyunca pek çok kez aşılmaya çalışılan insanlık krizlerinden farklı olarak yürüttüğümüz araştırmaların bilimsel karşılıkları olup olmadığına yönelik çok daha rahat bir zemindeyizdir. Artık birisi evrenin temel yapı taşı *X maddesidir*, dediğinde ona bir alternatif üretmekten ziyade kendi doğruluk değerini ölçebileceğimiz teknolojilere sahibiz.

Uygarlığın gelişiminin bizlere sunduğu nimetler yalnızca bu teknolojik altyapı değildir elbette. Bir de bütün bu hikâyeyi anlatabilmemizi sağlayan ve rasyonel düşünmenin de en eski alet çantalarından biri olan kelimeler vardır elimizde. İşte bizden yüzyıllarca, binyıllarca önce yaşayan ve doğayı anlamaktan başka bir derdi olmayan yoldaşlarımızla karşılaşabilmemizin sağlayan tam da bu kelimelerdir. Bazen bir şiir olarak çıkar karşımıza bunlar, bazen akademinin kapısında, bazen de en karmaşık filozofların çözüm anahtarları olarak. Dolayısıyla eğer bir hikâye anlatacağsak, bunun yolunun kaçınılmaz olarak kelimelerin sahip oldukları olanakları keşfetmek ve bulduklarımızı da kabul etmekten geçtiği aşikâr .

Etrafında olup biten şeylere bir anlam verme güdüsünün insanlığın en eski bileşenlerinden biri olduğunu da işte yine bu kelimelerin sunduğu olanaklar sayesinde anlayabiliyoruz. İnsan, ister Gılgamış Destanı'nda ölümsüzlüğü arasın ister Platon'un mağarasının dışına çıkmaya çalışsın, etrafında olup biten onca değişim içinde, evrendeki değerini anlamlandırmaya ve değişmeden kalan bir anlamın peşine düşerek yaşamı kendisi için katlanılır kılmaya çalışır. *Lascaux Mağarası*'ndan *Fahrenheit 451*'e ve hatta Munch'un *Çılgılık* tablosuna kadar anlatılar

hep birbirinde yankılanır aslında: İnsanlığın karşı karşıya olduğu durumlar içerisinde kendisini nasıl konumlandırığına dair anlamlı ve bütün bir hikâye sunmak.

Bugün buradan baktığımızda hem mitolojik anlatıların hem felsefi teoremlerin hem de bilimsel argümanların bu bir ve aynı amaç uğruna doğmuş ve birbirlerinden zaman içerisinde ayrıışmış disiplinler olduğunu görebiliyoruz. Her ne kadar artık teknolojik gelişmeler aracılığıyla kurguladığımız bu hikâyeleri teyit etme imkânımızdan bahsedebilesek de bu durum insanlığın her dönemi için böyleydi. Antik Yunan'da zaten birbirinden ayrılması imkânsız olan bilim ve felsefe, Aydınlanma Dönemi'ne geldiğimizde de yine az çok birbirini destekleyen ve çoğu zaman da aynı insanlar tarafından icra edilen faaliyetlerdi. Buna örnek olarak Descartes'ı, Bacon'u, Spinoza ve Leibniz'i anabiliriz.

İnsanlık tarihine baktığımızda karşılaştığımız bu tabloda, bütün bu hikâyelerin en doğruya ulaşmak için kurgulanıp pek çoğunun da topyekun yanlışlanamaması bize bu hikâyelerin özsel yapısıyla ilgili çok mühim bir bilgi verir: Her hikâyenin kendi meşruluğunu iddia edebileceği bir zemin mümkün olabilir. Yine de gerçekliliğin bu farklı farklı tarzlarda ve biçimlerde anlaşılmaya müsait yapısı bize hem onun yapısı hem de malzemesinin de bir parçasını oluşturan düşünme biçimimiz hakkında bir şey söyler. Bu hikâyeler arasında binlerce yıl, onlarca düşünme biçimi de olsa her biri insanlığı bu evren içerisindeki konumunu ve kendisinin de bir parçasını oluşturduğu gerçekliği anlamaya çalışmasının ürünü olan bu anlatıların her biri, hâlâ peşinden koştduğumuz, uğruna üretmeye ve tüketmeye devam ettiğimiz o anlamlı bütünlük ihtiyacının bir çıktısıdır.

Bu bütünlük ihtiyacı, Donald D. Hoffman gibi pek çok bilinç felsefecisinin de vurgulamaktan bıkmadığı bir evrimsel sürecin ardından, dünyayı deneyimleme biçimine artık şeklini vermiş olduğu bir algılama sürecinden kaynaklanmış olabilir. Kendini dünyadaki tehlikelerin ortasında bir başına bulan insanın hayatta kalması için ilk yapması gerekenlerden biri bu tehlikeyi tanımak, tanımlamak, onunla karşılaşma ve ondan kaçma olasılığına sahip senaryoları önceden bilmek, sezme olmuştu. Bu algılama sürecinin hayat memat meselesi olduğu çağlardan günümüze gelene dek elbette insanın çevresinde olup biteni anlama sürecinde dudak uçuklatıcı gelişmeler olmuş ve en nihayetinde insanın hayatta kalması için en işlevsel olan bu yetiler keskinleştikçe keskinleşmiştir.

Etrafındaki şeyleri belirli bir kesinlik ve netlik içinde algılayan insanlardan en başarılı olanı Homo Sapiens ise bugüne kalan tek insan türü örneği olmuştur. En uyumlu olanın hayatta kaldığı böylesi bir dünya elbette her güzergahında adil davranmamış ve bu farklılıkların taraflarından bazıları gücün daha fazlasını elinde tutmuş ve diğerleri üzerinde çeşitli yaptırımlarda bulunmak için bundan istifade etmekten çekinmemiştir. Tabii ki dünyanın daha ilkel zamanlarında bu durumun bizi karşılaştığı herhangi bir etik sorunla karşılaşmazken bugün gücü elinde bulduranın diğer gruplar üzerinde bunu koşulsuz kullanmasının yarattığı etik krizleri artık görmezden gelemeyeceğimiz bir uygarlık düzeyine ulaşmış durumdayız.

Kendinden olmayan üzerinde kontrolsüz güç uygulamanın, bu çokluk içerisinde kaçınılmaz olarak bir ikilik yarattığı ve kendinden olmayan bütün ötekileri ikinci sınıf varlık olarak gördüğü ve en tepeye de genellikle insanın Homo Sapiens türünün yerleştirildiği, ego merkezli bir varlık kavrayışı ortaya çıkmıştır. Bu durum bir noktadan sonra insan yapımı olan her şeyde kendisini göstermeye başlamış ve dezavantajlı bütün grupların ötekileştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu noktada ilk öteki doğanın kendisi olmuş ve diğer tüm ötekileştirme süreçlerinde yankılanmıştır. En sonunda rasyonel aklın fiziksel doğanın daha baskın olduğu kabul edilen bütün ötekiler üzerindeki sorgulanamaz hükmü yüzyıllarca sorgulanmaya kapanmıştır.

Val Plumwood'un doğanın çatallanan yapısının illaki böyle bir ötekileştirmeye yol açmadığı fikrini korumak adına bu düalist yapıya *ikicilik* demesiyle asıl mevzunun doğada karşılaştığımız bu kutuplar değil, onlar arasında rasyonel insan aklının kurmaya eğilimli olduğu hiyerarşik değer ilişkisinin sorunlu yapısı ortaya koyulmuştur. Güçlünün, değerli olanın ve gerçek olanın ne olduğunu belirleyen bu *tek yönlü güç* kavrayışı, en sonunda hümanizmin varsaydığı insan kabulünün Batılı, beyaz, sağlıklı ve heteroseksüel bir erkek olduğunun ve bütün bir düşünme biçiminin de bu varsayımdan hareketle şekillendiğinin farkına bugün varılmıştır.¹ Tanrı'dan yapay zekâ tartışmalarında karşımıza çıkan transhümanizm çalışmalarına kadar karşımıza her yerde çıkabilecek olan bu tek yönlü güç kavrayışının esas günahı, daha güçlü olduğu dayatılan tarafın lehine hikâyeyi tekleştirmekten gelir. Bugün evrensel bir pozitif bilimden bahsetmek yerine dinamik nesnellik veya konumlu

¹ Loomer, B. (1976). "Two Conceptions of Power," *Criterion*, s. 29.

epistemolojilerden bahsetmemizin sebebi ise bu eski hikâyenin bize sunduklarıyla artık tatmin olamamamızdan ve daha fazlasının olduğunu sezmemizden gelir.

Bambaşka canlıların, farklı farklı etnik grupların, cinsiyetlerin ve toplulukların olduğu bir dünyaya, gerçekliği algılama ve onu yorumlama biçimlerimizin de bu kadar çeşitlenmesi elbette şaşılacak bir şey değildir. Ancak bu hikâyelerin öyle ya da böyle, bir şekilde anlatılabiliyor olması bile bunca farklılık arasındaki muhtemel ortaklıkların bir göstergesidir. Anlatılan o bir tek hikâyeye kulaklarımızı kapatmaya başladığımızda duyduğumuz ilk hikâyeye, daha başkaları da olduğunu anlasak da bu farkındalık süreci o kadar da kolay değildir. Çağlara ve yüzyıllara karşı dirayetli olmayı ve felsefi bir inatçılığı talep eder. Bu yüzden farklı hikâyelerle gelenlerin ilk bakışta gözümüzde *aykırı* bir imaj çiziyor oluşu. Ancak bu aykırılıklar çoğalmaya başladıkça, işte o zaman anlatılan o tek bir hikâyenin dayattığı aynılığın altından sonsuz bir fark ortaya çıkar kazıldıkça.

Gerek bilimde gerek felsefede gerekse sanat eserlerinde ortaya çıkmaya başlayan bu fark, genellikle ilk başta görmezden gelinir fakat artık bir aynılık kisvesi altına saklayamayacağımızdan, ardından gelen garipsemeyi eninde sonunda kabullenmiş izleyecektir. İnsanlık tarihine baktığımızda kimi kabullenişler yüzlerce yıla uzanır. Çünkü uygarlığın bütün gereçleri, anlatılan o tek bir hikâyenin sürüp gitmesi için tasarlanmıştır. Ancak yine bu aynı tarih boyunca hep daha fazlasını sezmiş olan ve anlatılan hikâyeye tatmin olmayan düşünürler ve sanatçılar söz konusu olmuştur. Bu çizgiyi Batı felsefesi özelinde *karanlık filozof* Herakleitos ve *at sineği* Sokrates'ten başlatıp Duchamp'a, Beckett'a kadar getirebiliriz. Fakat anlatılan bu tekdüze hikâyeden tatmin olmamak bir yana, merceğimizi Batı'dan biraz uzaklaştırdığımızda Doğu'da karşımıza çıkan varlık anlayışının hep bu farklılıkları içerecek çokluklar üzerinden ilerleyen hikâyeleri fark ederiz. Dolayısıyla Batı düşüncesinde kadın-erkek, beden-ruh, ben-öteki gibi ikici kavrayışların yerini Doğu'nun düşünme biçiminde çok daha ilişkisel kavrayışların yer aldığını ve bunun sonucunda da düalist kavrayışların sonucunda ortaya çıkan krizlerin söz konusu olmadığını görürüz.

Bu durum bile hikâyenin Batı versiyonunun yetersizliği için aşikârdır. Fakat bu düşünme geleneği içinde de bahsettiğimiz filozof ve sanatçılar gibi pek çokları zaten daha en başından gerçekliğin anlatılanla sınırlı olmadığını içten içe bilirler. İkisi de İngiliz entelektüel sınıfının benzer zamanlardaki önde gelen isimlerden olan Alfred

North Whitehead ve Virginia Woolf da onlara sunulan hikâyelere alternatif yollar arayan düşünürlerdi. Whitehead bunu arayışını önce matematik, sonra felsefe alanında sürdürürken Woolf ise daima felsefenin de eşlik ettiği bir edebiyat dünyası yarattı kendine. Her ikisinin de farklı disiplinlerden hareketle yarattıkları bu dünyalar, alternatif bir anlatı arayışlarının ürünüydü. Dünyanın bize anlatılan kadar olmadığını, bizim algımızdan kaçabilecek başka hikâyelerin de peşine düşmenin olanaklarını yokladıklarını görebiliriz üretim hayatları boyunca.

İşte bu çalışmanın da esas peşine düştüğü, birbirleriyle tanışmadan aynı çevrede entelektüel hayatlarını sürdüren ve hatta Bernard Russell gibi ortak bir yakın dosta da sahip olan bu düşünürlerin yarattıkları dünyalardaki yankılanmaların izini sürmek ve bu iz sürüşün sonucunda bize bu karşılaşmanın sunabileceğine, hangi olanaklı anlatıların açacağı yolu incelemektir. Başkalarının hikâyelerine bakmak elbette gerçekliği düşünme biçimimizde, sonrasında üzerinde çalışarak bir kas gibi geliştirebileceğimiz ayrı bir tahayyül olanağı açar. Bunun için mevcut düşünselliğimizi geride bırakmak bile oldukça zorken, bir de bu düşüncenin ürünü olan dile yerleşen değer yargılarımızdan kaynaklı pek çok zorlukla da karşılaşırız.

Hem Whitehead hem de Woolf gerçekliği nasıl düşündüğümüzü kendileri için sorunsallaştırarak, bu serüvende karşılaştıkları dilsel sınırlılıktan dem vuran figürlerdir. Başka bir biçimde düşünmek için kuşkusuz başka bir dil kullanmak gerekir. Yine de bu antik zamanlara dek izleyebildiğimiz başkalağa erişimimiz topyekün kapalı değildir bizim erişimimize. Whitehead doğanın sonsuz tahribatını meşrulaştırmaya yarayan felsefi geleneklere bir alternatif arayışındayken yine benzer zamanlar da Woolf da insanın koşulsuz nesneliliği yerine koyabileceği başka hikâyelerin peşine düşmüştür. Her iki düşünür de başka hikâyelerin imkânının şeylerin mutlak olarak birbirlerinden ayrı düşünülmemesinde, dolayısıyla ilişkiselliklerinde bulmuş ve bütün bir doğa kavrayışlarını daha organik bir gerçeklik kavrayışıyla oluşturmuşlardır.

Whitehead *Tin, Ruh, Madde, Nitelik* gibi tekil ve kapalı kavramsallaşmalara arkasını dönerek bütün bir felsefesini bağlantı noktaları, olaylar, aktüel durumlar, süreçler gibi daha çoğulcu kavramlarla kurmaya ve bu kavramlar arasında keskin ve aşılamaz bir yarık varsaymamaya odaklanmışken Woolf ise romanlarında daima değişen perspektiflerle bir ve aynı hikâyenin başka başka varyasyonlarının imkânıyla

okurlarını yüzleştirmiştir. Her iki figürün de böylesi bir yoldan gitmesi, kuşkusuz onların büyük metafizik kavramları kendi yaşadıklarıyla bir türlü eşleştirememiş olmalarından gelir. Ötekiliğe, farka dair sezgi işte buradan yükselir: deneyimin kendisinden.

Dünya artık bir yangın yerine dönmüşken belki de felsefede, sanatta ve bilimde yüzlerce yıldır yüzeye yaklaşan olanaklı hikâyelerdeki başka seslere kulak vermeli ve doğaya verdiğimiz tahribatı çok geç olmadan en aza indirmek için o tek hikâyeyle aynı düzleme çıkarmalıyız onları da: İçkinlik düzlemine. Whitehead, ortodoks felsefenin köhneleşmiş kavramlarına gözlerini kaparken sırtını yeni bir varlık anlayışına yaslar. Benzer şekilde Woolf da o klasikleşmiş anlatılardan biçimsel olarak bile ayırır yazdıklarını. Artık soyut kavramların imlediği mutlak tekilikler değil, doğada birbiri içine geçerek bir çokluğun sürekli ritmini yaratan tekil deneyimlerdir söz konusu olan.

Bu tezin “Ölü Doğaya Karşı Organik Doğa” adlı ikinci bölümünde, farklı disiplinlerde yankılanan bu benzer arayışlardaki ontolojik kabullerin bir analizini sunmaya çalışarak her iki figürün de karşısında durmaya çalıştıkları ve onun yerine önerdikleri varlık anlayışını inceleyecek ve bunların arasındaki benzerlikleri inceleyeceğiz. Fakat bu incelemeden önce, hem Whitehead’i hem de Woolf’u yeni bir anlatı peşine düşüren metafizik kabullerin tarihsel bir izleğini kısaca sunacak ve ardından düşünürlerin düşünme dünyalarında karşımıza çıkan varlık kavrayışlarının ve varsa bu varlığı incelerken hareket edebileceğimiz ilkelerin izini süreceğiz.

Bu bölümde öncelikle hem Woolf’u hem de Whitehead’i bir alternatif arama ihtiyacına sürükleyen ve düşüncenin, çalışma içerisinde inceleyeceğimiz tarzda ikiliklerle ilerlediğini düşündüğü ve “geleneksel” olarak adlandırdığı ve deneyimi yakalayamadığını iddia ettiği metafizik yapma biçimlerimizi inceleyeceğiz. Ardından bu metafiziğin “birimler” ile işleyen biçimi yerine, başka bir metafizik yapma biçimi olarak gördüğü “olaylar” ve “süreçler” ile şekillenen düşünme biçimlerinin olanaklarını araştırıp bunların Woolf evreninde nasıl karşılık bulduğunu veya bulabileceğini inceleyeceğiz. Bunu yaparken ise hem her iki figürün de sahip oldukları eleştiriler sonucunda nasıl bir “doğa” kavrayışı şekillendirdiklerine hem dile ve düşünmeye sınır koyduğunu düşündükleri “geleneksel” madde kabulü eleştirilerine bakacağız. Birimlerden ziyade ilişkilerle ilerlediğini göreceğimiz bu

evrendeki sürekliliği ve bir aradalığı sağlayanın ise Whitehead'in önerdiği “geçişlilik” kavramı ile yeni bir “uzamsallık” düşüncesi olduğunu görecektir ve son olarak da bu uzamsallık düşüncesinden zaman ve mekân mefhumlarının nasıl etkilendiğini araştıracağız. Ardından yine aynı bölümde, figürlerin bu yeni metafizik kavrayışlarında “dil” üzerine düşüncelerine bakacak ve dili nasıl konumlandırdıklarına ve ona nasıl imkânlar atfettiklerini anlamaya çalışacağız.

Bu bölümün bize gösterdiği şekilde bağlantısallığın, ilişkiselliğin, iç içeliğin öne çıktığı bütünüyle organik bir dünya görüşünden hareketle “Yaban Diyarlarda Yabancı” adlı üçüncü bölümde, bu başka seslere kulak vermenin araştırmamıza kattığı etik boyutu incelemeye başlayacağız. Öncelikle deneyimi ıskalayan metafiziklerin en nihayetinde insanı kendi yalnızlığı ile baş başa bıraktığını görecektir ve ardından da bu yalnızlığa hapsolmemek için “deneyim” kavramını, ilişkili olduğumuz diğer doğal unsurları da kapsayacak biçimde nasıl genişletebileceğimizin Whiteheadçi izlerini sürecektir ve ardından bunun yine Woolf dünyasında nasıl yankılandığına bakacağız. Varlığa ve gerçekliğe dair kavrayışımızı bu başka sesleri, başka deneyimleri de kapsayacak biçimde genişlettiğimizde ise etik bakımdan çok daha etkin bir fail olduğumuzu ama yine de evrendeki tek fail olmadığımızı anlamaya başlarız. Bu durumda kaçınılmaz olarak çevremizde olup bitenlere karşı çok daha duyarlı olabileceğimiz bir zemin sağlar. Gerek Whitehead'in organik evren tasavvurunun bize sunduğu etkileşimlerin bütün çeşitlerinin olanaklı olduğu kozmoloji gerekse Woolf'un sürekli değişen perspektifleri, dünya deneyimimiz bazen bir köpeğin gözünden bazen de hayatının yarısına geldiğinde bir anda cinsiyeti değişen karakterlerin deneyimlerinden tanıklık etme olanağı sunmaktadır. Bu durumda artık bizi bağlayan deneyimlerimizin tam da aslında bizim varoluş tarzımız olduğunu ve deneyim olmaksızın, ilişkiselliklerinden ve çevresinden yalıtılmış bir birim olarak düşünülmemeyeceğimizi fark ederiz. Bu bölümde böylesi bir ontolojik kavrayışın beraberinde getirdiği etik boyutun da metafizik temellerini irdeledikten sonra, bir önceki bölümde genişleyen anlamlarıyla kullanmaya başladığımız kavramlarla Woolf'un dünyasını irdelemeye devam edecek ve “zihinselliğin, bireyselliğin, özneleşmenin, nedenselliğin böylesi geçirgen zeminlere sahip bir ontolojik düzlemde nasıl yükselebileceğinin yollarını arayacağız. Doğanın Whitehead felsefesindeki dinamik hali ile Woolf metinlerindeki akışkan bireysellikler temelinde hâlâ bir şeylerden bahsedebiliyor olmamızın imkânını

yaratıcıların ne olduğunu ve bu imkânlardan hareketle kurabileceğimiz o bireyselliklerin, bahsettiğimiz etik boyutu da nasıl içerdiğini inceleyeceğiz.

Son bölüme kadar Woolfun estetik anlayışının da bireysel deneyimlerin süreçsel doğasını yakalayan bir yapısal bütünlük oluşturduğunu göreceğiz. Woolfun eserlerindeki anlatısal kırılmalar, zamanın geçişi, bellek ve bilinç akışı gibi unsurlar, süreçsel düşünceyi ve bütünlüğü yansıtmaktadır. “Birlikteki Çokluk İmkânı Olarak Yaratıcılık” adlı dördüncü bölümde ise artık birlikleri birbirinden ayrı düşünmek zorunda kalmadığımız bu organik felsefenin, çokluğu düşünmek için aşkınlığa başvurmak zorunda kalmadığımız bir zemini nasıl tesis ettiğini inceleyeceğiz. Bu noktaya geldiğimizde yüzyıllardır oturmuş olan düşünme biçimlerimizin tekrar sorgulanmaya açılmaya başlamasından da yararlanarak *çokun birden nasıl çıktığı* yönündeki antik sorgulamayı da geride bırakarak, *çok* ile *birin* nasıl bir arada imkânlı olduğunu araştıracağız ve bu araştırma için her iki figürün de bize sunmuş olduğu düşünme biçimlerinden yararlanacağız.

Ardından Whitehead’in spekülâtif felsefe tanımlamasını yaparken kullanmış olduğu, bir araştırmanın nasıl ilerlemesi gerektiğini anlatan bir analogiye odaklanan “Whitehead’in Uçak Analogisi ile Bu Karşılaşmayı Düşünmek” adlı beşinci bölümde ise araştırma boyunca bulduğumuz yankılanmalar ve incelemeler özelinde, çalışmamıza dair genel bir inceleme yapacak ve bu çalışmanın Whitehead düşüncesinde nasıl konumlanabileceğinin yollarını arayacağız.

Whitehead’in süreç felsefesi, dünyanın sürekli değişen ve ilişkisel doğasını vurgulayarak, Woolfun metinlerindeki deneyimlerin sürekli akışını ve dönüşümünü yakalamaktadır. Bu tez, Woolfun düşünce dünyasının bütünlüğünü anlamak için süreç felsefesinin sağladığı kavramsal araçları kullanmaktadır. Elbette her iki figürün felsefeden ve edebiyattan gelen iki ayrı geleneğe ait olması, düşünme dünyalarının kesişimlerinde çeşitli sınırlılıklar ortaya koymaktadır. Yankılanmalar her daim umulduğu gibi olmayabilir. Yahut bir figürün düşünce dünyasını şekillendiren kavramlardan veya bakış açılarından bazıları, diğerinde karşılık bulamayabilir. Yine de bu çalışmanın esas amacı, bağlantıları odağa alan her iki dünyanın ontolojik boyutun beraberinde getirdiği etik konumluluğun estetik düşünce üzerinde yaratacağı kaçınılmaz dönüşümün izlerini sürmek ve ontolojik temelleri için alternatif arayışların neticesi olarak karşılaştığımız bu dünyadaki estetik kavrayışın

nasıl şekillendiğini ve bu şekillenmenin hangi kuvvetler altında gerçekleştiğini araştırmaktır.

Bu tezin amacı, edebi bir felsefeci olan Alfred North Whitehead ile felsefi bir edebiyatçı olan Virginia Woolf'un metinleri arasındaki paralelliklerden hareketle önce düşünürlerin oluşturdukları dünya kavrayışlarının bir dökümünü yapmaktır. Elbette bu döküm çeşitli sınırlılıklara tabiidir. Dünyalarının ontolojik temelleri üzerine düşünmek, doğayı düşünmek için önerdikleri yeni varoluş biçimlerinin neyi yeni yaptığına veya dışarıda bıraktıkları bir düşünme biçimi varsa bunun ne olduğuna odaklanmak ve bu odaktan nasıl bir etik boyut çıkarabileceğimizi araştırmak ve en nihayetinde ilişkiselliğe bu kadar vurgu yapan düşünürlerin ortaya koyduğu estetik deneyim kavrayışlarının, benimsedikleri ontolojik ve etik değerlerle nasıl ilişkili olduğunun izini sürmektir.



2. Ölü Doğaya Karşı Organik Doğa

2.1. Teorik Aklın Dondurucu Bakışı Altında Doğanın Parçalanışı

Bugün *doğanın ölmesi* fikri, karşımıza çıkan literatürde gittikçe artan vurgusuyla oldukça tanıdık gelmeye başlasa da gerçekten bu kelime grubundan ne anlıyoruz? Küresel ısınma ve sonu küresel ısınmaya varacak olan doğa tahribatımızı mı? Yoksa bir atom, bir ışık dalgası, fen bilimleri derslerinden hatırladığımız o tek başına hücre modellemelerini mi? Her ne kadar bizim için belli başlı bazı aciliyetleri de hatırlatıcı bir işleve sahip olan ilk grup daha makul bir cevapmış gibi görünüyorsa da aklımızdan çıkarmamız gereken şey, bu çalışmanın amaçlarından biri olarak da sunabileceğimiz bu cevap gruplarının gerçekten de birbirlerinden o kadar ayrı olup olmadığı konusunun aslında sandığımız kadar açık olmadığıdır. Herhangi bir gündelik soru veya zorlayıcı bir ontolojik sorgulama yaşamımıza, geri kalanın dışına düşecek bir kesik atar ve gerçekten düşünmeye başlarız. Ancak bu *gerçekten* düşünmenin, yalnızca belli bir çeşit düşünmeyi imlediği de ortadadır, çünkü günlük yapıp etmelerimizde hiç düşünmüyor olduğumuzu söylemek de içimize sinmez. Öyleyse açık ki gerek “doğanın ölümü” sorusu gerekse rasyonel düşünme etkinliğimiz ve dolayısıyla varoluşun bir çok unsuru genellikle ilk düşündüğümüzden çok daha fazlası anlamlarına gelecek katmanlara sahiptir. Dahası, ne doğa araştırması ne de düşünme etkinliğimiz yalnızca felsefenin veya bilimin alanıyla sınırlıdır. Yine de aslında bu sınırların bugün farkına vardığımız üzere o kadar da keskin olmadığı fikri, düşünce tarihi için hem oldukça yenidir hem de yüzyıllardır ilmek ilmek işlenen felsefi gözlem süresince alttan alta sürekli hissedilip sezdirilmiştir.

Dünyanın tamamen gözlemci konumunda izlenebileceğine olan inanç, aydınlanmanın bilimsel devrimlerinden çok daha öncesine uzanır. İnsan konumundayken sanki bizim gözlemimizden kaçan ve karşılaştığımızda da alışmamız için zamana ihtiyacımız olan² doğanın *bilgisine* eriştikçe, bu bilginin bize sunduğu olanaklarla doğanın erişemediğimiz yerlerine erişir ve en sonunda da ideaların bilgisiyle atmosferin en tepesine çıkarak dünyayı gerçek anlamda inceleyebilir ve onu bilebilir konuma erişecektir. Rasyonel düşünme biçiminin dünyayı, bu şekilde inceleme ve varlığa dair derinlikli bir fikir geliştirme tarzına bakılacak olursa insanın, bir parçasını oluşturarak geri kalanının da bir örneğini

² Devlet, 516a.

ortaya koymasına rağmen dünyayı böyle kavraması ironik bir biçimde ona erişmesinin ancak ondan ayrılarak, koparak yani bir anlamda bu doğal, ekolojik çevresine yabancılaşarak mümkün olabiliyor. Kuşkusuz ki böylesi bir yabancılaşma ancak insanın, o doğaya en benzer yanını dışarıda bırakmasıyla mümkün olabilir. Çünkü bilimsel bilginin bu “fetişleştirilmiş mükemmel özne,” bir nesnellik iddiasında bulunabilmek için önce bedene dair ne varsa onu ardında bırakmayı, arzularından, tutkularından, duygularından, dahası onu insan yapan yanını gözden çıkarmalı ve tıpkı bir robot veyahut da bir tanrı gibi doğal dünyayı nesnel bir tavırla inceleyebiliyor olmalıdır.³

Platon’un “bölünmüş çizgi analogisi” ile rasyonalize edilmiş değerler veya varlıklar hiyerarşisi, en başta insanın kendini çevreleyen dünya ile arasına set çekmiş ve dünyasallığımızın bir sembolü olan bedenimizin ötesine uzanabildiğimiz kadar bilgiye erişebileceğimizi tanıtlamıştır.⁴ Böylelikle kendisini felsefi araştırmalara adayacak olan kişinin sahip olması gereken nitelikler de belirlenmiş oldu. Platon’dan sonra Aristoteles’in “karakter erdemleri”⁵ olarak iyice belirteceği bu özelliklerin evrenselliğinden bahsedebilmenin imkânsız olduğu açıktır. Kadınlar, köleler veya barbarlar bu gibi erdemlere sahip olamayacağı için aklın önderliğinde gerçekleşen

³ Haraway, D. (2010). “Konumlu Bilgiler,” *Başka Yer*, s. 107.

⁴ Platon, Devlet’in VI. kitabında [509e] varlıklar hiyerarşisini aktarmak için bir bölünmüş çizgi analogisine yer verir. Dikey bir forma çizebileceğimiz bu hiyerarşik yapılanmada gerçekliğin iki temel bölümden; düşünce dünyasına karşılık gelen “episteme”den ve duyular dünyasına karşılık gelen “doxa”dan oluştuğu söyleyen bir alegoridir bu. Bu farklı varoluş biçimleri de kendi aralarında bölümlere de ayrılan bu kısımlardan bilhassa “episteme”nin hakikat ile doğrudan bir bağlantısı olduğunu söyleyebiliriz. Platon’a göre *eikasia* ve *pistis*, sırasıyla doxayı oluşturur ve duyulur dünyanın silik izlenimlerine karşılık gelirler. Bu kısımların aksine, daha da yukarıya gittiğimizde, kişiyi hakikate ulaştıracak asıl kısımlar, epistemenin konusu olan *dianoia* ve *noesis* kısımlarıdır. Çizginin en üst kısmındaki noesis, artık idealarla doğrudan erişimi olan bir düzeye karşılık gelir. İşte bilginin ve gerçekliğin en üst düzeyine erişim, bir kişi için ancak noesis kısmında söz konusu olabilir. İdeaları ve formları kavrama kabiliyetine sahip bu kişi, Platon’un filozof-yöneticisidir. Bölünmüş çizgi analogisi, gerçekliğin farklı düzeylerini modellemek için oluşturulmuş bir analogidir ve Platon felsefesinin en kurucu bileşenlerinden biridir.

⁵ Aristoteles’in karakter erdemleri, "Nikomakhos'a Etik" adlı eserinde açıkladığı üzere iki tür erdem söz konusudur. Bunlardan ruhun doğrudan akıl sahibi olan kısmından kaynaklananlarına *düşünce erdemleri* derken çalışmasının II. ve V. Kitaplarında ise bilhassa akıl sahibi olmayıp ancak erişimi olan, akıldan pay alan kısımdan kaynaklanan erdemlere ise *karakter karakter* veya *ahlâki erdemler* diyoruz. Bunlardan duygularla ilgili olanlar “cesaret,” şerefle ilgili olan kısım “alçak gönüllük,” parayla ilgili olan kısım “cömertlik” ve toplumsal ilişkiler ile ilgili olan kısım ise “dostluk” gibi karakter erdemlerine karşılık gelirler (Arslan, 2021: 251). Ancak bu karakter erdemleri açısından mükemmel olabilmek için tutturulması gereken bir “altın orta” vardır ki Aristoteles’e göre bu orta, ahlâki olarak problemleri olan her iki ucun ortasını imler. Gereğinden çok korku, ödleklik anlamına gelirken gereğinden az korku ise insanı tehlikeye atabilir. Dolayısıyla duruma uygun olan bir korku düzeyi, cesaretliliğe karşılık gelir. Bu durum her erdem türü için de geçerlidir (Arslan, 2021: 261). Mutlu bir yaşam sürebilmek için hem bu erdemlerde aşırıya kaçmamak hem de onlara eksik bir biçimde sahip olmamak, altın ortayı tutturmak gerekir.

bütün düşünme süreçlerinden dışlanırlar. Böylelikle diğer bütün dezavantajlı gruplar, henüz felsefi düşünmenin daha kuruluş aşamasında Akıl ile sembolize edilen ve bütün bir kültürel yapılanmaya yön verecek olan değerler alanının dışında kalan niteliklerle ilişkilendirilmiştir.⁶

Gördük ki insan nüfusunun geri kalanından ayrışan ayrıcalıklı kesimin bile -bizim konumuzda Atinalı ve varlıklı erkekler- felsefi etkinliği gerçekleştirebilmek için bazı yanlarını bastırmalı yani kendilerini dışarıdaki insanlardan ayrıştırmanın da ötesinde kendi bedenlerini bölümlere ayırıp belli bir kısmını pratik etmeye *alışmaları* gerekir. Bedeni, peşinden koştuğu bilginin yolundan alıkoyacak kısımları ısrarla görmezden gelinmeli, bastırılmalı ve hatta mümkünse yok sayılmalıdır. İçerisinde yaşadığımız bu dünyanın sırları, ancak bizim de en mucizevi kısmımız olan aklımız tarafından anlaşılabilir bir yapıdadır, çünkü akıl bütün bir doğaya yayılmış haldedir. Dolayısıyla biz de kendimizi bu alanda *sınırlamalı*, ve bütün bir doğayı var eden *logos*'a ait formların bilgisine vakıf olabilecek hâle gelmeliyiz.⁷

Ancak ne var ki bu tarz bir *logosa* ancak onun karşısında Tanrılarla aynı konumda olabilecek birkaç insan erişebilecektir.⁸ Bu noktada da “bedenin saçmalıklarından kurtulmak” ayrı bir önem kazanıyor. Çünkü yalnızca kendisine dayanarak varolan bu idealerin bilgisine ulaşmak, ancak ona daha çok benzer hâle gelmekle mümkün olur. Bu yolda bedenin saçmalıkları olan duyusallık, en büyük engeldir. Unutulmamalıdır ki kendi evrenselliği iddiasıyla ortaya çıkan rasyonel aklın mezarıdır beden. Bu yüzden de sanki bir lanet gibi içerisindedir yaşadığımız bu duyusallığın zararını en aza indirmek ve Aklın önderliği için kendimizi çevresel koşullarımızdan arındırmak zorundayız. Doğanın mantıksal ve maddi olarak bu parçalanışı doğallıkla birinin diğerinin “emrine” koşulmasıyla sonuçlanır.⁹ Beden ve verileri bizim için yalnızca onları aşabilmemizin olanağını sağladığı ölçüde kayda değerdir.

Bedenin bu önemsizliği, daha sonra Stoa felsefesinde de devam edecek, ona ve onun verilerine olan güvensizliğin devamı modern düşüncede de en sert haliyle karşımıza çıkacaktır. Doğa bizden hem kaçır hem de her daim bizi aldatmaya bakar. Bu yüzden ona sözünü geçirebilecek bir erke ihtiyaç duymaktadır. İşte modern bilimin

⁶ Lloyd, G. (2015). *Erkek Akıl*. s.24.

⁷ Timaeus, 50d

⁸ Timaeus 51e

⁹ Keller, E. F. (2020). *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim*. s.55.

benimsediği bilimsel araştırma yöntemi de tam olarak bu ihtiyacı tatmin etmek üzere “denetim ve tahakküm” temelinde teorileştirilmiştir.

Modern dönemde doğanın ikincil konumu vurgusu gittikçe daha da güçlenerek en radikal halini Francis Bacon’ın doğa kavrayışında bulacaktır. Hatta öyle ki, ona göre ne Platon dışarıda bırakabilmiştir maddi olmanın lanetini ne de Aristoteles. Ancak Bacon’a geldiğimizde, Antik Yunan’dan beri doğanın bütünüyle bir örnek dokunmuş olan rasyonel aklımız iyice kendi bağımsızlığını kazanır ve sonunda da doğayı bütünüyle terk eder. En nihayetinde bedenlerimiz de, bu akıldan yoksun çevremizi yüce Aklın hizmetine sunabilmek için birer araç haline gelir. Artık doğa, bütün çocuklarıyla birlikte Baconcu bir ifadeyle teorik aklın *gelini* olmuştur.¹⁰ Sürekli bir devinim halinde olan güvenilmez doğa, elbette efendisi Aklında ona hükmetmesine boyun eğecektir.¹¹ Adeta bir saklambaç oyunu gibi ondan sürekli kaçacak, fakat kendisi de zevk aldığı bu kovalamanın sonunda Leontius’un başına geldiği gibi baştan çıkardığı rasyonel aklın kendine katılmasına müsaade edecektir.¹² Maddeyi bütünüyle geride bırakan Platon, Bacon’a göre yanılmıştır, tam tersine maddenin içine *gizlenen* formları, ona bütünüyle nüfuz ederek kendi eylemliliğinin yasalarını keşfetmeye odaklanmalıyızdır.¹³ İlk kez Aristoteles’te karşılaştığımız bu eylemlilik kavrayışı, bizi doğanın kaçınılmaz olarak mekanik bir alımlanışına götürür.¹⁴ Doğa artık rasyonel akıl için henüz bütün sırlarına vakıf olunamamış mekanik bir saat gibi işler. Bu cihetle doğayı anladığımız ve onun yasalarının duvağını kaldırdığımız oranda, onun üzerinde bir kontrol sahibi olabilir ve aynı oranda kendimize tabi kılabiliriz.¹⁵ Bu anlamda bedenin yalnızca bir fail olduğunu, akli olan herhangi bir şeyin kaynağı olamayacağını ve bunun bir uzantısı olarak doğanın da durmaksızın gelişme göstermesi beklenen kültürümüz için bir hammadde olmaktan öteye geçemediğini görmek oldukça kritiktir.¹⁶ Fakat eşit şekilde insan zihninin bugünkü soyutlama kapasitesine ulaşmasının da dolaysız verilerin ötesine geçen nedensellik

¹⁰ A.g.e., s. 60.

¹¹ Anderson, F. H. (1960). *Francis Bacon: The New Organon and Related Writings*. s. 19.

¹² Farrington, B. (1966). *Philosophy of Francis Bacon*. s. 92.

¹³ Bacon, F. (2001). *The Advancement of Learning*. s. 78.

¹⁴ Metafizik 1015a15: “Doğal olanların hareketlerinin ilkesi, doğa bu, ve bir biçimde ya imkân halince ya da gerçeklik [*entelekheia*] halinde onlarda bulunur.”

Fizik 193a28: “İmdi bir tarzda doğadan kastedilen şu: kendilerinde devinim ve değişme ilkesi olan nesnelerin herbirinin ilk taşıyıcı maddesi.”

¹⁵ Lloyd, G. (2015). *Erkek Akıl*. s. 38.

¹⁶ Haraway, D. (2010). “Konumlu Bilgiler,” *Başka Yer*. s. 115-116.

kavrayışıdır.¹⁷ Bedenin bir fail olarak kabul görmemesi yalnızca ontolojik veya epistemolojik değil, bedenselliğin aşılmasının bir getirisi olarak kabul edilemeyen nesnellik iddialarının da sarsılmasıyla etik ve daha sonra romantizmde karşımıza çıkacağı üzere estetik alanlarda da bir yarılmaya yol açacaktır.

On yedinci yüzyıla geldiğimizde ise Akıl yalnızca insanı, doğanın geri kalanından farkını imleyerek ayırmaz, aynı zamanda ondan yoksun bırakılan doğa karşısında da üstün kılar. Dolayısıyla yalnızca insan-olmayan ile olan ilişkilerini değil, bedenin diğer kısımlarıyla olan ilişkisinin de bu bakış açısıyla yeniden incelenmesi gerekir. Ancak beden, bu yeni perspektifle de aynı zamanda bir kaynağı da olan şüphelerimizi alt edebilmek için rasyonel bir araç olarak kullanılabilir.

Bu durum, en nihayetinde Aklın işlerliğinin de mantıksal düşünmenin kurallarına göre yeniden düzenlenmesiyle mümkün hâle gelir. “İnsanı insan kılan,” her şeyden önce, sahip olduğu bu yetiydi.¹⁸ Dolayısıyla bilimsel bir etkinlik için de bu yetinin gereğince kullanımı şarttı. Dahası bu modern döneme biçimini veren *evrensel* ve *nesnel* rasyonalite, toplumsal yaşamı değerlendirme şeklinde de yankısını buluyordu.¹⁹ Dönemin hakim paradigmasının yaşamın bütün katmanlarına sızmış olması elbette şaşırtıcı değildi.

Modern düşüncenin üzerinde yükseldiği akıl yürütme pratiğinden kastedilen şey Aklın işletilmesini düzenleyecek soyut düşünme biçimidir. Soyut düşünebilmenin rasyonel bir yeti olarak geliştirilerek ilkelerinin belirlenmesiyle neredeyse her şey mutlaklaştırılabilir hâle gelmiştir. Çünkü rasyonel düşünce temelinde, özerk bir yapısı olan yegane şey insan aklı olduğundan, nesnelere onun yapısına en yakın açıklamaları da ister istemez onun kudretinden paylarına düşeni almalarını sağlayacaktır.

Aklın sınırlarını ilk kez bu kadar problematik bir hâle getiren Descartes’ın kritik konumu, Akli bu sorgulama içerisinde diğer her şeyden de radikal bir biçimde ayırmış olmasından kaynaklanır. *Yöntem Üzerine Konuşma* çalışmasında felsefi bir araştırmaya girişip onu yürütebilmenin koşulları dahi bu kati ontolojik ayrımın

¹⁷ Whitehead, A. N. (2018). *Doğa ve Yaşam*, s. 40.

¹⁸ Descartes, R. (2019). *Yöntem Üzerine Konuşma*. s. 28.

¹⁹ Spinoza’nın bütün bir Etika’sının Öklitçi bir geometrik temel üzerine kurması ve Descartes’ın eserlerinde sık sık vurguladığı toplumsal yaşamın düzenliliği olgusu (s. 56).

tanınmasıyla başlar. Hem Descartes hem de Bacon için bilimsel ilerleme ancak kolektif bir emeğin ürünü olarak karşımıza çıkabilir. Bu sayede insan, bütün bir doğanın efendisine dönüşürken bu “insan” kategorisinin imlediği yalnızca sınırlı bir azınlık dahil edilir. Çünkü aydınlanmacı zihnin bölme, parçalama ve soyutlayarak tüketme açlığı bir kez doyurulmayagörsün, artık önüne ne çıkarsa onu bölümlere ayıracak, tüketebildiğini tüketecek ve daha onu sindirmeye bile başlamadan geri kalanı işlevsiz olarak etiketleyecektir. Algılarımız bize gerçekliği göstermek üzere değil, algılama yollarımıza en uygun biçimde onu deneyimleyebileceğimiz biçimde evrilmiştir.²⁰ Öne çıkan ilk vurgularından biri ise beden gücüne dayalı bir yorgunluk çekilmemesi Aklın yönetimine hükmedecek ilkeleri belirlemek için oldukça elzemdir. Sonrasında dünyevi yaşamda çok fazla sorumluluğunun olmaması dolayısıyla varlıklı kadınların bile büyük bir kısmı, işçiler ve daha pek çok kesim, sınırları sıkı sıkıya çizilen bu etkinliğin dışarısında bırakılır. Hoş bu kadarıyla bile mevzubahis etkinliğin çok sınırlı bir azınlığa bahşedildiği ortadadır. Zira Prens Elizabeth’in bile Descartes’a yazdığı mektuplarda bu önemli konular üzerinde düşünmek için yeterli zamanı bulamadığından ve gün içerisinde hem dışarıda hem de eve geldikten sonra yetişmesi gereken işlere koşuştururken de yorulduğundan yakındığını görürüz.²¹

Rousseau’da ise doğa bütünüyle farklı bir şekilde kavranır. Sahip olduğu çift kutuplu anlam doğanın Baconcu anlamını da bir raddeye kadar muhafaza ederken bir yandan da ona yeni bir normatif iktidar konumu atfeder. Bu anlamda hem modern insan için mitsel bir kaynağın hem de ona doğru yönelecek ideal bir geleceğin sembolü olarak düşünülebilir. Zira yeri geldiğinde hem hâlâ o dizginlenemez ve hükmedilmesi

²⁰ Donald D. Hoffman, *The Case Against Reality* adlı çalışmasının “araştırma” anlamına gelen *scrutiny* adlı dokuzuncu bölümünü sonlandırırken kullandığı ifadeler, algılarımızın nesnel gerçekliği tam anlamıyla yansıtmadığı ve bunun yerine bize hayatta kalma ve çevremizle etkileşime geçme konusunda yardımcı olan uygunluk getirileri sağladığı fikrini öne sürdüğü görüşlerini yansıtmaktadır. Hoffman, duyularımızın doğal seçim süreci tarafından şekillendirildiğini ve evrimin bizi hayatta tutmak için yararlı olan bilgileri önceliklendirdiğini savunur. Algılarımız, gerçekliği doğrudan yansıtmak yerine, bize hayatta kalma avantajı sağlayan uygunluk getirileriyle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda, Hoffman, algılarımızın gerçeği tam olarak yansıtmadığını, yani "kendinde şeyi" değil, uygunluk getirileri bulutunu algıladığımızı öne sürer. Algılarımız, nesnel gerçeklikten ziyade hayatta kalmamıza yardımcı olan önemli bilgilere odaklanır. Hoffman, bu fikirlerini bilincin temel ilişkileri ve gerçeklik anlayışımız üzerine düşünmeye teşvik etmek amacıyla sunar. Algılarımızın nesnel gerçekliği tam olarak tasvir etmediğini anlamak, gerçekliği anlamak için daha derin neden-sonuç ilişkilerini araştırmamız gerektiğini savunur. Sonuç olarak, Hoffman, algılarımızın gerçeği tam anlamıyla yansıtmadığını ve nesnel gerçekliğin anlaşılması için daha derin bir anlayışa ihtiyaç duyduğumuzu öne sürer (Hoffman, D. D. 2019: 176).

²¹ Blom, J. J. (1978). *Descartes: His Moral Philosophy and Psychology*.

gereken doğa durumu olarak geçmişi imler yeri geldiğinde de aklın kendi ilkelerini düzenlerken feyz alacağı bir timsal haline gelir. Bu anlamda öncellerinden ayrılan Rousseau'nun doğaya ötekileştirici bakışı yine de bir *ihitimam* duygusunu da içinde taşır.²² Ancak yine de bu ton, onu doğanın kadiri kıymetini tanıdığını söyleyebilmemizi sağlayacak kadar masum değildir, çünkü motivasyonu tam da insan ve insan-olmayan arasındaki doğa farkı varsayımında yatar. Rasyonel ilkenin tabiatın en derinlerinde içten içe işlemeye devam ettiğini Rousseau kabul eder, fakat yalnızca açığa çıkmak, insan Akıllı tarafından keşfedilmek için. Zira insanın da bu işleyişten henüz payına düşeni alamamış hali olan doğa durumu da pozitif bir anlamda geride bırakılmalıdır.²³ İnsanın ilerlemek için yaptığı her hamle, trajik bir biçimde onu, doğadan biraz daha uzaklaştırarak bir anlamda sapkınlaştırır.²⁴ Sonrasındaysa hem doğanın hem de insan aklının yeni baştan bir incelenmesi ve bu kez toplumsal bir yaşamla aralarındaki ilişkinin de bu incelemeye tâbi tutularak yeniden tesis edilmesi gerekir.

Aydınlanmanın ne olduğu tartışmasının hâlâ sürdüğü bir dönemde Kant bu soruya, insanın kendi aklını kullanma cesareti gösterebilmesi cevabını verecektir.²⁵ Böyle bir şeyden ancak, Rousseau'ya benzer bir şekilde olgunlaşmamışlık durumundan kurtulmakla söz edebiliriz. Kuşkusuz ki bu *olgunlaşmamışlık* ile Akıldan nasibini almamış bir doğaya vurgu söz konusudur. Artık Akıl yalnızca doğadan kopuk değildir, kendi fakülteleri arasında bir uyumsuzluk bile söz konusudur.²⁶ Modern dönemdeki, bireysel ve toplumsal yaşamın bütün boyutlarıyla birden hükmedecek tek bir rasyonellik kavrayışı fikri geride bırakılmıştır. Teorik aklın kullanım alanını ve işleyişini belirleyen yasalar söz konusu pratik veya estetik alan olduğunda, bir anlamda yükümlülüğünü yitirir. Zira bahsedebileceğimiz bütün yasalılıklar, ancak insan aklının doğaya yansıttığı, onu deneyimlemesine yön veren ilkeler olmakla insanın yaradılışına aittir. Doğanın kendisinde nasıl bir nedensellik zincirinin veya şeylerin *kendilerinde* neye benzediğinin bilgisine bile hiçbir zaman erişemeyiz. Bu yüzden felsefenin işi doğanın değil, onu bilincimizden kuran aklın yasalarıyla

²² Rousseau, J. J. (1997). *Julie, or the New Heloise: Letters of Two Lovers Who Live in a Small Town at the Foot of the Alps*.

²³ Rousseau, J. J. (2006). *A Discourse on the Origin of Inequality*. s. 38.

²⁴ A.g.e.

²⁵ Kant, I. (1991). "An answer to the question: 'What is Enlightenment?'" *Kant: Political Writings*.

²⁶ Bahsedilen uyumsuzluk çalışmamızda daha ileride tartışacağımız, Descartes'taki maddi varolanlar ile akli varolanlar arasında veya Kant'ın kategorileri ile saf kavramlar arasındaki bağdaşma sorunudur.

hemhal olmalı ve çözemeyeceği metafizik rüyaların cazibesine kapılmamalı, Kant'ın ifadesiyle el yordamı ile ilerlemekle yetinmemelidir.²⁷

Ontolojinin bu şekilde geri plana itilerek epistemolojinin öncelik kazanması Kant'ın transendental felsefesinde de devam etmiş ve doğanın içsel işleyişini araştırmanın yerini bizim doğaya dair bilgimizin önceliği almıştır. Artık deneyimlediğimiz dünya bile rasyonel akıldan bağımsız bir gerçekliğe sahip olarak düşünülemez. Kartezyen Cogito'dan sonra Kantçı "Transendental Ben=X" de neyi bilebileceğimizi, bizim bilme biçimlerimize tabi kılmış ve neyi nasıl bilebileceğimizle ilgilenerek insanmerkezci bir bakış açısını devam ettirmekten kaçınmamıştır.²⁸

Belli bir biçimde felsefe yapma geleneğinin son temsilcisi olarak anılmasına alıştığımız Hegel'e geldiğimizde ise doğa, yine Akıl karşısında belli bir araçsallığı imleyen bir konumdadır. Nitekim Hegel, kendinden önceki geleneğin ve bilhassa da Kant'ın felsefesinin insanın düşüncesinde açtığı yarıkların farkındaydı. Bu tahribatı kapatma gayesiyle şekillenen bütün bir Alman Romantizminden sonra Hegel de bunları geride bırakmak için var gücüyle çalışsa da onu yeniden üretmekten kaçınmadı.²⁹ Açılan bu yarıkların taraflarının o kadar da farklı doğılardan

²⁷ "Baştan sona yalıtılmış kurgul bir us bilimi olarak *Metafizik* kendini bütünüyle deneyimden öğrenmenin üzerinde yükseltir [...] onda usun kendi kendisinin öğrencisi olması gerekir. Ama tüm geri kalan bilimlerden daha eski olmasına karşın, ve üstelik bunlar herşeyi yokeden bir barbarlığın dipsiz uçurumunda yutulacak olsalar bile varlığını sürdürecektir olmasına karşın, yazgısı bugüne dek ona bir bilimin güvenilir yolunda olmanın doyumunu verememiştir [...] bundan henüz öylesine uzaktır ki, tersine, *Metafizik* güçlerini baştan sona bir tür savaş oyununda denemeyi isteyenlerin bir kavga alanı olmaya yazgılanmış görünür. Orada henüz hiç kimse herhangi bir kavgada en küçük bir toprak parçası bile kazanamamış, utkusunu kalıcı bir iyelikle taçlandıramamıştır. Böylece, tüm ikircimin ötesinde, metafiziğin yöntemi bugüne dek el yordamından, ve, en kötüsü, salt kavramlar arasında bir el yordamından başka birşey olamamıştır." SAE/B XV.

Kant'ın, Birinci kritiğin ikinci yayımına eklediği önsözde yer alan yukarıdaki bu pasajda, Kant, *Metafizik* adlı disiplinin varlığını sürdürmesine rağmen hala güvenilir bir bilimsel yol izleyemediğini ifade etmektedir. *Metafizik*, kendisini deneyimden öğrenmenin üzerine yerleştirmekte ancak tam anlamıyla bu amacı gerçekleştirememektedir. Kant'a göre, *Metafizik* henüz kesin bir yonteme de güvenilir sonuçlara da ulaşabilmiş değildir. Kant, *Metafizik* disiplininin tarih boyunca bir savaş alanı gibi olduğunu ifade eder. *Metafizik*, düşünen insanlar arasında süregelen tartışmaların bir sahası olagelmışse de henüz kesin bir zafer kazanan ya da kalıcı bir ilerleme kaydeden söz konusu değildir. Kant'a göre, *Metafiziğin* yöntemi hâlâ belirsizdir ve bu sebeple de ilerleyişi el yordamından daha ileriye gidememektedir. Böyle bir *Metafizik* ise kavramlar arasında sıkışıp kalmış durumdadır. Dolayısıyla henüz kesin bir bilim olabilmiş değildir. Kant için felsefenin ödevi, metafiziği kesin bir bilim olarak geliştirebilmektir.

²⁸ Shaviro, S. (2011). *The Universe of Things: on speculative realism*, s. 3.

²⁹ Alman idealizminde özne-nesne özdeşliği görüşü, aslında Kant'ın transendental sentez düşüncesine dayanır. Bu görüşe göre, özne bilme eylemiyle nesnellik arasında a priori bir özdeşlik bulunur. Bu sentez, öznenin bilincinin bir eylemi olarak gerçekleşir. Dolayısıyla deneyim sentezi, birleştiren etkin bir özneyi gerektirir. Sentez, çeşitliliğin birliğini içerir. Kant'a göre, Ben'in birliği, bilginin en yüksek ilkesi olan transendental sentezin sentetik birliğidir. Bu nedenle deneyimin veya bilginin mümkün olabilmesi için gerekli en yüksek koşul, transendental sentezin birliğidir (Ben bilinci). Transendental

olmadığının sezgisi öyle güçlüydü ki, ondaki bu şiddetli özdeşlik vurgusu, kaçınılmaz olarak Batı metafiziğine de ta en başından beri yön veren varlık-yokluk temelli bir aynılıkta ısrar ettiğini fark etmesine engel olmuştu. “Şey birdir”³⁰ demek varlığın ancak kendi özdeşliğine hapsedilmesi suretiyle kendisinden farklılaşarak değişip dönüşebileceği bir anlayışla sonuçlanmıştı. Her ne kadar bu değişimin kaynağı *içsel* de olsa farkın yalnızca *dışsal* bir fark olarak düşünülmesine izin veriyordu. “Tekilliği içinde Evrensel” olan Mutlak Ben’in artık hem doğa ile ortak bir yanı kalmamıştı hem de o doğanın kendisiydi.³¹ İnsan akli artık doğayı feyz alarak hareket etme gerekliliğinden ziyade onun ta kendisidir. “Gerçek olan rasyonel, rasyonel olan gerçektir.”³² Bu aynılık öyle güçlüdür ki bütün bir tarih Aklın, bu kendi mutlaklığının farkına vararak bir özbilinç kazanmasının tarihidir.

Rasyonalizm, kabul edildiği gibi, ilerlemenin belirli bilimlerin sınırları içinde yapıldığı yöntemdir. Bununla beraber bu sınırlı başarının, şeylerin genel mahiyetini ifade eden iddialı şemalarını tasarlama çabalarını teşvik etmemesi gerektiği düşünülmektedir.³³

Görüyoruz ki bu tabloda karşı karşıya olduğumuz doğa, Herakleitos’un her şeyin durmaksızın bir akış ve değişim halinde olduğu ve yalnızca farklardan bahsedebileceğimiz oluşunun hüküm sürdüğü doğa kavrayışından çok uzaktadır. Onun akışkanlığının aksine dondurulmuş, parçalanmış, örnekleri alınmış, laboratuvarlarda incelenmiş ve en nihayetinde yüreğimize su serpecek bir biçimde teorize edilmiş bir dünyadır bu. Bütün kudreti ve canlılığı elinden alınmış, kötürüm,

sentezin birliği, çeşitliliğin bir nesne kavramında birleştirildiği birliktir. Bu, transendental sentezin nesnellüğün temelini oluşturduğu anlamına gelir. Hegel'e göre de, bu birleştirici ve kavrayıcı etkinlik, kavramın hareketinden başka bir şey ifade etmez. Ancak burada Hegel ve Kant arasındaki fark, Kant'ın transendental öznenin içeriğe sahip olmayan ve yalnızca mantıksal bir özne olduğu düşüncesine karşılık, Hegel'in öznenin hareketinin içeriği kendisinden ürettiği kavramsal bir özne anlayışdır. Hegel'in özne anlayışı, kendisini bölen ve tekrar kendisine dönen hareketi ortaya koyar ve bu, Hegel'de tin olarak ortaya çıkar. Hegel, Alman romantizminin açtığı yarığı kapatma çabasında, kendi felsefi sistemiyle birlikte yeni bir özne anlayışı ortaya koyarak bu yarığı yeniden üretti. Alman romantizmi, özne-nesne ayrımını aşma ve gerçekliği bütüncül bir şekilde kavrama çabalarını içeren bir akımdır. Ancak Hegel, romantik düşüncenin getirdiği duygu ve hayal gücü odaklı yaklaşımlarının tek taraflı olduğunu düşünmüş ve bunu aşma çabasına girişmiştir. Hegel'in felsefi sistemi, tinin diyalektik hareketini temel alır. Tinin sürekli bir hareket ve gelişim içinde olduğunu savunur. Hegel'e göre, gerçekliğin anlaşılması bu diyalektik hareketin sonucunda gerçekleşir. Özne, düşüncenin ve gerçekliğin kendisini açığa çıkardığı bir süreçte yer alır. Hegel'in felsefi sistemi, öznenin hareketinin içeriği ürettiği ve bütüncül bir bakış açısını ortaya koyduğu bir anlayışı temsil eder. Hegel'in özne anlayışı, romantik düşüncenin getirdiği duygu ve hayal gücü odaklı yaklaşımları aşarak, tinin diyalektik hareketini vurgular. Böylece, romantizmin açtığı yarığı kapatma çabasında, öznenin hareketini temel alan bir anlayışı ortaya koyarak yeni bir perspektif sunar.

³⁰ Hegel, G. W. F. (2015). *Tinin Görüngübilimi*, s. 55.

³¹ Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Propedeutik*, s. 106.

³² Hegel, G. W. F. (1974). *Essential Writings*, s. 262

³³ SG 55.

sakat bırakılmış, başa dönecek olursak *ölü* bir doğadır.³⁴ Canlı-olmayan bir doğa olarak hâlâ bir canlılıktan söz etmeye yüzümüz kalmışsa, bu tabloda canlılığın son kalesi olan insanlar tarafından elbet bir gün tüketilecek, hatta yıkımına çoktandır devam ettiğimiz, katkıda bulunduğumuz bir doğa. Tanrının ölümüyle elleri kana bulan insanlığın sıradaki büyük projesi.

Kısacası, neyin doğa [...] addedildiğindeki kesinlik, muhtemelen ölümcül bir şekilde, tahrip oluyor. Yorumlamanın aşkın otoritesi, “Batı” epistemolojisini temellendiren ontolojiyle beraber kaybolmuş durumda.³⁵

[...] belli ikicilikler, Batı geleneğinde kalıcı olmuştur; bunlar, kadınların, renkli ırktan olan kimselerin, doğanın, işçilerin, hayvanların -kısacası *ötekiler* olarak inşa edilip görevi benliğe ayna tutmak olan her şeyin- tahakküm altına alınışlarının mantığında ve pratiklerinde sistemli bir şekilde varolagelmiştir.³⁶

Bugün artık içinde bulunduğumuz tüm bu koşullar, en hesaplayıcı zihinler için bile daha *sürdürülebilir* bir dünya tahayyülünün gerekliliğini görmezden gelmek imkânsız bir hâle getirmiştir. “İnsanlar ve yeryüzü arasında yeni bir ortaklık kurmaya acilen ihtiyacımız var.”³⁷ Yirminci yüzyılın sonları ve yirmi birinci yüzyıl bu anlamda bir rüyanın sonu olmuş ve insana, kendi tahakkümüne sunulan doğadan yararlanma fikrinin ciddi ve belki de bir kısmı için geri dönülemez tahribatıyla yüzleşmeye hem de hemen çağırılmaktadır. Kendi içlerine hapsedtiğimiz bütün o ikiliklere, bütün ayrımlara artık oldukları yerlerde zapt etme girişimleri yalnızca boşa harcanan emekler olarak görülebilir. Bir süredir kendimizi en başat nedeni olarak ortasında bulduğumuz bu yıkım, yüzyıllardır varlığın, varolmanın, değişimin ve farkın ne olduğu sorularına verilmiş sınırlı ama yine de ısrarcı yanıtların bir sonucudur. Dünyayı bölmenin, parçalamanın ve sonra da bunları kendi içlerine kilitlemenin kötü bir fikir olduğu hiç bu kadar canlı ve kolektif bir biçimde

³⁴ Organik ilişkilerin inorganik alana aktarılmasıyla dönüşüm gerçekleşti. İnorganik basit bir içe sahipti, belirlenimleri büyüklüğü temsil eder ve dış dünyayla ilgili değildi. Organizmanın organik dışıyla veya genel yaşam süreciyle zorunlu bir ilişkisi vardır. Organik bütünlük, canlı organizmanın kendinde farklılık ilkesine sahip olmasını vurgular. Organik birlik, organizmanın içinde evrensel ve cinseldir. Cinsiyetin özgürlüğü, inorganik özelliklerden daha radikal ve dinamiktir. Cinsiyet, tanımlanması zor bir oluşumdan diğerine geçer. Beden, canlılığın özü olarak kabul edilemez ve yaşamın tanımlanması tasarımsal düşünceyle sınırlıdır. Bedenin organik bir bütünlüğe sahip olmasının sebebi canlı bir dışa sahip olmasından kaynaklanır. Organizmayı ancak bu birleşme oluşturabilir (Hegel, G. W. F. 1977: 173-289).

³⁵ Haraway, D. (2010). “Siborg Monifasetosu” *Başka Yer*, s. 51.

³⁶ A.g.e., s. 85.

³⁷ Merchant, C. (2022). *Doğanın Ölümü*, s. 11.

vurgulanmamıştı. Bu çağrı, varlığı başka biçimlerde yakalamaya çalışmanın olanaklarını da bize sunarak belki de insanlara rağmen bir şekilde canlılığını korumayı başarabilmiş doğanın son ve bu yüzden de en güçlü çağrısıdır belki de. Çünkü Donna Haraway'ın de dediği gibi “sınırları muhafaza etmeye yarayan imgeler hiç bu kadar zayıf olmamıştı.”³⁸

2.2. Birimler Yerine Olaylar: Whitehead ve Woolf'ta “Maddenin Tarihi”ne İtiraz

2.1.1. Doğa Kavrayışı

*...bende o 'gerçeklik' yeteneği yok. Özü dağıtıyorum, ayırıştırıyorum, belli ölçüde iradi olarak, gerçekliğe güvenim yok—onun ucuzluğuna.*³⁹

Düşünce tarihine baktığımızda elbette oluşu tüm canlılığıyla hissedilen ilk filozofun Bergson veya Whitehead olmadığını kolaylıkla görebilir ve bu güçlü sezginin izini ta Herakleitos'a, hatta Buddha'ya kadar sürebiliriz. Herakleitos'tan sonra doğayı inceleyen hiçbir filozof, onun 2500 yıl önce ileri sürdüğü gibi hiç kimsenin aynı nehirde iki kez yıkanamayacağını, hatta belki de öğrencisi Kratylos'un nehre bir kez bile girilemeyeceği yönündeki iddialarında bir adım öteye gidememiştir. Elbette fizik bilimi Aristotelesçi düşüncenin, hareketi iki bin yıl boyunca açıklayamamasının ardından Galileo'dan beri aslolanın hareket olduğunu kabul etmişti. Yine de bu olguyu, deneyimin her boyutunu kapsayacak biçimde geniş ve bütünlüklü olarak, kozmolojik bir anlatı da sunabilecek biçimde ele alan ilk felsefecinin Whitehead olduğunu söylemek herhalde yanlış olmaz.⁴⁰

Whitehead için evren olup biten şeylerin sergilendiği bir müze değildir.⁴¹ Dolayısıyla dünyayı olduğu gibi kavramak isteyen hiç kimse, onu böylesi bir tamamlanmışlık içerisinde tahayyül etmemelidir. Ne doğayı incelemek isteyen bir biliminsanı ne de estetik bir yaratım ortaya koyma gayretinde olan sanatçı, dünyayı bu tarz bir olmuş bitmişlik içerisinde ele alması ve bilimsel olsun, felsefi olsun, estetik olsun yaratımını bu bakış açısıyla ele alması büyük talihsizlik olur. Çünkü dünya deneyimimiz bize açıkça gösterir ki tamamlandığını düşündüğümüz her şey,

³⁸ Haraway, D. J. (2010). “Siborg Manifestosu,” *Başka Yer*, s. 69.

³⁹ Woolf, V. (2018). *Bir Yazarın Güncesi*, s. 82.

⁴⁰ Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*, s. 4.

⁴¹ Whitehead, A. N. (1968) *Modes of Thought*, s. 90.

deneyimlenen olayın bir parçası haline geldiği her seferinde yeniden değerlendirilmeye açılır, mevcut deneyimin dinamizmine bir biçimde yeniden dahil olur. Dünyanın söyleyecek şeyleri ve bizim onun hakkında söylemek istediklerimiz hiçbir zaman tükenmez. Ne geçmiş bugünden tamamen kopuk bir şekilde var olmayı sürdürür ne de gelecek, mevcut durumlardan bağımsızca belirlenmiştir. Aynı şekilde gerçekliğin doğası hakkında düşünürken kullandığımız kavramlar ve soyutlamalar da bizim onları kullandığımız bağlamdan ayrı bir varoluşa sahip değildir. Ancak düşünce tarihinde sık sık, içinde yaşadığımız bu gerçeklikle kullandığımız kavramlara atfettiğimiz gerçeklik düzleminin birbirlerine karıştırılmasıyla yani “haritayı arazi yerine koyma eğilimi” ile karşılaşırız.⁴² Halbuki bu eğilim bize dünya hakkında daha çok şey bildiğimizi, onu daha iyi anladığımızı düşündürse de gerçekliğin, ilk bakışta sanki bu birbirlerinden bağımsızmış gibi görünen ontolojik alanlardan beslenerek, onların mucizevi bir şekilde birbirlerine eklemlemeleriyle oluştuğu gibi bir yanılgıya düşmemize sebebiyet verir.

Yerleşmiş mutlakçı gerçeklik tahayyülleriyle derdi olan İngiliz edebiyatçı Virginia Woolf’un metinlerine baktığımızda temelde ilişkilerin, hazların, ihtiyaçların tatmini üzerine kurulan bir yapıdan ziyade, erkek-kadın, insan-insan olmayan veya canlı-canlı olmayan gibi ayrımlardan hareketle, önceden dağıtılan güç ilişkilerine dair kuvvetli bir eleştirinin söz konusu olduğunu anlatımı hemen fark ederiz. Külliyyatının inkar edilemez gücü tam da bu iktidar dağılımının aşılmasına dair sezgisini özgürce kucakladığı, ona yoğunlaşma alanları açtığı ve bahsi geçen ilişkilere bu sezgi aracılığıyla yaklaştığı noktalardan kaynaklanır.

Bu güçlü sezgi ile ilişkilerin daha önce anladığımız anlamda özne ile nesnesi, burası ile orayı, şimdi ile sonrayı, iç ile dışı ancak ayrı olarak düşünebileceğimiz bir dünya değil; farklı biçimlerde cinsiyetlenen doğaların ve böcekler dahil olmak üzere hayvan bakış açılarının, hatta esen yelin, ağaçların dokularının, çiçeklerin mekanlarının ve iç içe geçen zamanların ve mekanların öne çıktığı bir kurgu evreninde aile olmanın, birey olmanın, cinsiyetli olmanın, adil olanın, çevrenin sınırlarında gezen metinleri alıştığımız bu keskin ayrımlara o kadar fazla odaklanır ki, sonunda Woolf’un şiddetli bakışı altında ezilen bu sınırlar kendilerini imha etmek zorunda kalırlar. Metinlerinin bu tonu, ilk kez Gertrude Stein tarafından öne atılan bir fikir olan, modernizmin

⁴² Taleb, N. N. (2007). *The Black Swan*, s. 15.

“yeşillendirilmesi” [*greening*] için onu kuşkusuz çok önemli bir figür haline getirir. Zira silikleşen bu sınırlar sonucunda parçalanmış geleneksel gerçeklik algısı, sahneyi artık daha *bağlantısız bütünsel* bir kuvvetler alanına bırakır.⁴³

Varlıklara dair ancak bu iç içe geçmiş yoğunlaşmalar ve seyrelmeler halinde sürebilmesi anlayışı, Woolf’u daha geniş bir doğa kavrayışı ile beraber anmamız için de olanak sağlar.⁴⁴ Gerek yeni materyalist teoriler gerek “oluş” felsefesinin figürleri olan Guattari, Deleuze, Braidotti⁴⁵ gibi isimler üzerine düşünen insanlar için Virginia Woolf metinleri, bugün yolları çatallanan oyun alanları sunmakla kalmaz, aynı zamanda tam da kendi yazın dünyasındaki yoğunlaşmaların ve yankılanmaların da bir örneğini oluşturur. Bunun en önemli sebeplerinden biri de merkezine yalnızca insanın dünyayı algılayış biçimini koymaktan sürekli olarak kaçınmaya ve başka insanların, başka cinsiyetlerin, başka canlıların da dünya deneyimine yer vermeye çalışan bütüncül bir yaşam panoraması çizmesidir. Böyle yapmakla modern insanın, Haraway’ın Kuhn’dan ödünç alarak kullandığı “tutkulu bir yalnızlık”⁴⁶ ideali ile, uzay boşluğunda uçuşan nesnel bakışının alternatiflerini de ortaya koyar ve dünyayı deneyimleyen tek sakinlerinin bu “tüm bağımlılıklarından nihayet azat olmuş nihai”⁴⁷ bakış olmadığını bize hatırlatıp o bakışı “merkezsizleştirerek” adeta *yersizyurtsuzlaştırır*. Değişen perspektifler, uzay-zamansal yaptırımların bir anlamda ilgası, insanın yol açtığı tahribatların tahmin bile edilemeyecek incelikteki boyutları incelenerek bu ilişkilerin daha sürdürülebilir yollarına kapı aralayan karşılıklı bağımlılık vurguları, bugünün *varlığı* yeni bir biçimde kavrama ihtiyacına cevap veren alternatif düşünme biçimlerinin olanağını, bize edebiyat aracılığıyla hatırlatır. Woolf’un gerçekliğin mevcut kavrayışlarından duyduğu rahatsızlık, bakış açısında insanlığın ötesine uzanan kısmına bu denli duyarlı oluşu, onu yeni bir perspektifle ele alması için önemli bir motivasyon kaynağıydı.

Yine bir İngiliz filozof olan Whitehead’in tasvir ettiği dünya da Woolf’un eleştirdiği keskin ayrımların, gerçekliği kavrayışımızda yarattığı çarpık algının reddi üzerinde

⁴³ Türker Kılıç’ın *Yeni Bilim: Bağlantısallık, Yeni Kültür: Yaşamdaşlık* adlı çalışmasında önerdiği şemsiye kavram. “Bağlantısız bütünlük,” evreni anlamak için önceden varsayarak ilerlediğimiz bir kavram olan *bütünlük* yerine, bu “evren” kavramından da önce onu meydana getiren bağlantısız parçaları anlamak ve onlarla ilerlemek gerektiğini önerir.

⁴⁴ Ryan, D. (2013). *Virginia Woolf and the Materiality of Theory: Sex, Animal, Life*.

⁴⁵ Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*.

⁴⁶ Haraway, D. (2010). “Konumlu Bilgiler,” *Başka Yer*, s. 105.

⁴⁷ A.g.e., s. 47.

temellenir. Bir retten çok, hakim kavrayışlardaki kabullerin gerçek bir dünya deneyimini anlamakta oldukça sınırlı olmasıdır söz konusu olan. Çarpıklık da bu sınırlılıktan kaynaklanır zaten. Hiç birimiz günlük yaşamımızda ayrılmış gibi kabul etmeye alıştığımız ontolojik alanları, örneğin bir yanda maddeyi diğer yanda onun taşıdığı ikincil varoluşlar olarak nitelikleri hissetmez, tek ve birleşik bir deneyim yaşarız. Böylesi keskin ayrımlar, nasıl ki içerisinde yaşadığımız gerçeklikte bir karşılık bulamıyorsa aynı şekilde onun hakkında düşünürken geliştirdiğimiz teorilerde karşılık buluyor olması oldukça sorunludur. Dünya hakkında düşünürken, yüz yıllardır verilmiş gibi kabul ettiğimiz kategorilerimizin böylesi radikal bir biçimde sorgulamaya açılması, çok yakından tanıdığımızı sandığımız dünya algımızın ve onunla ilintili mevcut bütün yargılarımızın yeni baştan değerlendirilme ihtiyacının aciliyetini gözler önüne serer. Bu aciliyet bilim tarafından çoktan vurgulanmıştır da üstelik.

Dolayısıyla Whitehead felsefesinin en önemli vurgularından biri failliği, ilişkiselliği ve canlılığı düşünürken bu atıl şeylerin ve sahip oldukları farz edilen dışsal ilişkilerin değil, deneyimimizde oldukları halleriyle, sürece yayılan olayların kendilerinden hareket etmemiz gerektiğidir. Düşünme dinamiklerimizi bir kez bu şekilde kurmaya başladığımızda artık *nesne*, asli olarak somutluk ve atıllık niteliklerine *sahip*, varsayımsal bir madde kabulünde temellenmek zorunda olmaz. Olayların çok özel türden biraradalığının bir ciheti olarak anlaşılmaya başlanabilir. Bu şekilde dünyanın maddiliği, nesnelerin zamanda ve mekanda donuk kabul edilen konumlarından ziyade sürekli olarak değişmekte olan yoğunlukların ilişkisel süreçleriyle kavranılabilir hâle gelir.

İnsanlık, sürekli nesnelerin varlığından talihsiz bir genelleme çıkarımında bulunmuştur. Son zamanlarda fizik bilimi bu kavramdan vazgeçmiştir. Buna göre kozmolojiyi, nihai metafiziksel bir ilke olarak asla kabul edilmemesi gereken bir bakış açısından şimdilerde arındırmalıyız.⁴⁸

Gerçekliğin kendisine dair yeni bir arayışı tetikleyen bu merak unsuru, aynı zamanda Woolf metinlerinde de önemli bir bileşen olarak karşımıza çıkmaktadır. Yarın deniz fenerine gidilebilecek midir, bir roman kahramanı olan köpek, o çok arzuladığı özgürlüğüne kavuşabilecek midir, akşam davete kimler katılacaktır veya kendi

⁴⁸ SG 86.

anlarında Virginia Woolf bir anlatıcı olarak kimdir? Woolf bu soruların hepsini cevapsız bırakarak verilebilecek tek cevabın bizim alışkın olduğumuz gibi olmadığını gösterir. Bu sorular da çalışmamızın başında sorduklarımız gibi oldukça yüzeysel görünebilir. Fakat Woolf yazılarını, olası olanın sınırlarını daima genişleterek kurduğundan daha bu sorularla karşılaştığımızda bile yapısını araştırdığımız gerçekliğin bir kısmını oluşturmakla bizim için ona dair beklenmedik bilgiler sunabilirler. Çünkü sorular yalnızca bu gerçekliğe *karşı* sorulmaz, ona dahildirler de. Belki de bu yüzden cevaplardan çok soruların sorulma biçiminin önemi vurgulanmaktadır.

Woolf, en yoğun *varolma anlarını* bu çeşit beklenmedik yüzeye çıkış anlarıyla çakıştığını söyler. Doğanın en temel niteliklerinden biri olan, bir *aynı* olarak sürüp gitme halinin uğradığı kesinti, varolma anlarının bu kesikli, gözenekli yapısını korur ve günlük rutinde keskin bir ayırım olarak varsaydığımız sınırların geçirgenliği “şiddetli sarsıntılar” geçirerek bir çeşit bozulma yahut dönüşümle sonuçlanır.⁴⁹ Bu anların şiddeti, alttan alta usulca işleyen motiflerin yüzeye en çok yaklaştığı, kendini en çok açık ettiği zamanlar olmasından kaynaklanır.

Geçmişe Dair Bir Taslak'ta Woolf'un bu kesintileri örneklemek için paylaştığı, ilki memnuniyet, diğerleri ise çaresizlik hissiyle anılabilecek birkaç anı şöyledir;

Evin kapısının yanındaki çiçek tarhına bakıyordum; “Tamamı bu,” dedim. Yapraklarını iyice yaymış bir bitkiye bakıyordum; çiçeğin toprağın bir parçası olduğunu açıkça gördüm; çiçeğin çevresinde bir halka vardı; gerçek çiçek oydu; yarı toprak; yarı çiçek. Bu fikri bir kenara koydum, ileride işime yarayabilirdi.⁵⁰

Birbirimizi yumrukluyorduk. Tam ona vurmak için yumruğumu kaldırmıştım ki şunu hissettim: Neden bir insanın canını yakayım? Hemen elimi indirdim, orada öylece durdum, onun beni dövmesine göz yumdum. O duyguyu hatırlıyorum. Umutsuz bir üzüntü duygusuydu. Sanki korkunç bir şeyin ayırdına varmıştım; ve kendi güçsüzlüğümün de.⁵¹

...Mr. Valpy'nin kendini öldürdüğünü söylüyordu. Bundan sonra ilk hatırladığım, gece bahçede elma ağacının yanındaki yolda yürüdüğüm. Elma ağacı Mr. Valpy'nin korkunç intiharıyla ilişkili gibi gelmişti bana. Ağacın yanından geçip gidemedim. Orada durup -ay ışığı vardı- ağacın kabuğundaki gri-yeşil kırışıklara dehşet duygusuyla baktım. Sanki mutlak

⁴⁹ Woolf, V. (2019) “Geçmişe Dair Bir Taslak,” *Varolma Anları*, s. 133.

⁵⁰ A.g.y.

⁵¹ A.g.y.

çaresizliğin kaçıp kurtulamayacağım çukuruna umarsızca çekiliyordum. Sanki felç olmuştum.⁵²

Asırlardır dünyayı belli bir biçimde kavradığımızı ve dünyanın da zorunlu olarak kavradığımız biçimden ibaret olmadığını anlamamızdan kaynaklanan bu paralize olma durumu, evrimsel bakımdan bizim için oldukça yararlı bir biçim olsa da, gerçekliğin, bizim tarafımızdan algılanan bu tek bir düzlemden daha fazlası olduğuyula yüzleşmek anlamına gelir. Bu yüzleşme her zaman beklenmedik olmak durumundadır.

“Tamamı bu” diyebilmenin rahatlığının, o yüze yaklaşan motifin huzursuz ediciliği ile bozulması ve alıştığımız gerçekliğin de bu motife pek benzemiyor olmasının farkındalığıyla yıkıma uğramıştır artık. O tarhta gördüğü çiçek, bütün ağırlığıyla yerleşir Woolf’un yaşamına.⁵³ Zaten bir bütün olarak kabul ediyor olduğumuz bu çiçeğin, ancak gerçek çiçekten daha geniş bir halka çizilerek sınırlarını genişletmeye başladığımızda, veya bizim varsaydığımız sınırların içerisine zaten hiçbir zaman sığmamış olduğu gerçeğiyle yüzleştığımızda Woolfun da kendini, tıpkı diğer varolma anlarında olduğu gibi dehşete bırakmasının nedenini sezeriz. Çiçeğin gerçekliğinin Woolf’un bütün yaşamına yayılması, ilk anda dehşet verici ve sarsıcıdır. Bu yeni, sınır olmayan sınır, delikli, geçirgen sınır, ne daha önce olduğu gibi toprağı dışarıda bırakır artık ne de bizim ona olan bakışımızı.

Böyle bir sınır kavramının kendi sınırına erişerek ve hatta onu parçalayarak hareketli bir eşik kavramına dönüştüğünü görebiliriz. Hareketler hiçbir zaman katı bir sınır yaratacak denli lineer değil, daima bir dairesel eğilimde görülür.⁵⁴ Bu da asla kendine sığmayan bir fark örüntüsü olarak nesneyi ortaya koyar. Nesne, yüze yaklaşan

⁵² A.g.e., s. 134.

⁵³ A.g.e., s. 136

⁵⁴ Woolf, V. (2020). *Benlik Üzerine Denemeler*, “Modern Kurmaca,” s. 28.

Virginia Woolf, "modern kurmaca"da bahsettiği "dairese hareket" terimiyle, geleneksel anlatı yapılarından farklı bir anlatım biçimini ifade etmektedir. Bu terim, hikayenin veya romanın ilerleyişinin katı bir lineer yapı yerine döngüsel bir şekilde ilerlediğini ifade etmektedir. Dairesel hareket, bir hikayenin veya romanın başlangıç noktasına geri dönerek, tekrarlayan temalar, motifler veya olaylar üzerinden anlatıyı ilerletmeyi anlatır. Bu şekilde, anlatıda bir süreklilik ve dönüşümlülük hissi yaratılır. Woolf'un bu dairesel hareket anlayışı, zamansal ve mekânsal kesintileri içeren, bilinç akışı tekniğiyle örülü metinlerine uygun bir anlatı yapısını ifade eder. Anlatının bir noktadan başlayıp döngüsel bir şekilde tekrar o noktaya dönmesi, zamanın ve deneyimin kesintiselliğini, iç içe geçmişliğini ve sürekli dönüşümünü yansıtabilir. Bu anlamda, "dairese hareket" Woolf'un modern kurmaca eserlerinde kullanılan bir anlatım tekniğini ifade eder. Bu teknik, geleneksel anlatı yapılarından farklı olarak, daha karmaşık bir zaman ve mekân algısıyla, okuyucuya sürekli değişen ve dönüşen bir deneyim sunmayı hedefler.

motiflerin oluşturduğu bir *varoluş desenidir* artık.⁵⁵ Ancak ona atadığımız sınırların genişletilmesiyle tahayyül edilebilir haldedir.⁵⁶ Ancak bizi “tamamı bu” demeye iten *basit lokasyon* anlayışı, olayların belli bir kesitini imleyerek onların sahip olduğu yayılım ilişkilerini dışarıda bırakır. Halbuki bu yayılım ilişkisi *basit lokasyondan* farklı olarak uzamsal sürekliliği sağlayan şeylerin birbirlerinden geçip gitmesine izin veren bir uzamsallık anlayışını ortaya koyar. Dünya, zamanı da mekansallaştıran bu basit lokasyon ile kavranmaya çalışıldığında, birbirine yamayan yalıtık noktalar halinde kurulabilir ancak. Yine aynı şekilde zaman da. Bu noktalar esasen doğanın sürüp gidişinden yapılan soyutlamalardır. Düşüncenin ideali bu yalıtılmış noktalar olsa da, ancak onlar yoluyla işlese de dolaysız olguyu bir *bu* anı veya noktası ile yakalamak olanaksızdır.⁵⁷

Böyle bir *soyutlama* doğası gereği “hakikatin bir kısmının tasfiye edilmesi” olduğu için, yalnızca dışarıda bıraktığı kısmıyla uyumlu olduğu ve dışarıdaki değişimlerin bu soyutlanmış küme üzerindeki etkisini de hesaba kattığı müddetçe sağlam ve geçerli olur.⁵⁸ Bütünüyle hatalı değildir elbet, fakat varlığı yalnızca *bir bakımdan* aktarmaya yarar. Bu aktarımı bütünlüklü bir doğa kavrayışı olarak sunmak ise “doğanın çarpıtılması” olarak karşımıza çıkar.⁵⁹ Nesnelere, bu müstakil noktaların kurduğu dışsal *işgal* ilişkisi olarak kuran sınırlar penceresinden baktığımızda, toprağı tamamen çiçeğin dışına atmış, çiçeğin de toprakla olan ilişkisini kesip atmışız demektir. Fark örüntülerinden, varoluş desenlerinden meydana gelen kapsayan dinamik bir doğada ise ancak durumlara göre olan belli eşiklerden bahsedebiliriz. Çünkü çiçeğin topraktan bütünüyle ayrılmaya direnmesiyle eşik, sınırı parçalar. *Tamamı* bu olan bir çiçek söz konusu olamaz artık. Onun oluşu, karşılıklı ilişkilerinin dönüşümlerini de içerdiğinden yaratıcı ilerlemenin olası sonuçlarını yani deneyimin vektörel karakterini dışarıda bırakmaz.⁶⁰ Tıpkı doğanın sürüp geçişinin “şimdi” ve “burada” olan yalıtık çiçek imgesini parçalaması gibi. Öyleyse olaylara yerleşen nesnelere birer işgalci olmaktan çok, oluşun dinamik akışı içerisindeki bir *eşik* imgesiyle örgütlenmesi, Barad’ın betimlemesiyle belli bir “fark yaratan fark

⁵⁵ Kılıç, T. (2020). *Yeni Bilim: Bağlantısallık, Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, s. 37.

⁵⁶ Çalıcı, S. (2021). *Gerçeğin Belleği*, s. 103.

⁵⁷ DK 20.

⁵⁸ DY 26, 29.

⁵⁹ SMW 52.

⁶⁰ DY 38.

örüntüleri” oluşturur.⁶¹ Ancak mekânın müstakil noktalardan oluşmamasının bizi götürdüğü bu yeni evren tasavvuru, ton farklarını da hesaba katarak, yalnızca genel veya olağan anlamıyla sabitliklerin bu dalgalanmaların ortasında nasıl tutunduğunu, nasıl kümelenmeler oluşturduğunu da sorunsallaştırmamızın yolunu açar.⁶²

Bizim duyu-verisi olarak aldıklarımızın kaynağı, eşzamanlı aktüel varlıkların zamansal edimsellikleri içindeki sürekliliktir [*continuity*] ve bu sürekliliği de öznenin deneyiminin verili bir unsuru olan ebedi nesnelere [*eternal objects*] sağlar.⁶³ Bu verililiğin kaynağı ise öznenin fiziksel varlığının uzak geçmişidir [*remote past*]. Geçmişin aktüel varlıkları ile eşzamanlı dünyanın aktüel varlıkları arasındaki ilişkiyi tesis eden şey duyu-verileridir. Bizimle eşzamanlı bir çiçeği gördüğümüzde, bunu gözlerimiz aracılığıyla [*through*] görmeyiz. Ne de dokunduğumuzda ellerimiz aracılığıyla bunu gerçekleştiririz. Çiçeği gözlerimizle [*with*] görür ve ona ellerimizle dokunuruz. İçimizde dış dünyaya açılmak için onları bir araç olarak kullanan *homunculus* gibi küçük bir insan veya yüce, aşkın bir benlik yoktur. Daha ziyade bizi biz yapan unsurların bir kısmı da bu görme, hissetme deneyimlerimizdir. Bu edimler sırasında gözlerimiz de tıpkı çiçeğin bizim için nesneleştiği gibi nesneleşir, ancak bu edimi gerçekleştiren gözlerimiz ve ellerimiz geçmişte kalırken çiçek daima şimdidedir. Bu sebeple nesneleşen bir vazo veya çiçek tarhi, kendi birliği içinde nesneleşen aktüel varlıkların bir *nexusunu* yani bağlantılanma bölgesini oluşturur.⁶⁴ Aktüel varlıkların bu nesneleşmesinden nesnelere olaylarla kurduğu “yerleşim” ilişkisini de anlayabiliriz.

Herhangi bir duyu-verisiyle karşılaştığımızda onun için *tamamı bu* diyebiliyorsak, bu durum “ortak form” olarak andığımız şey olan *nexusun* her üyesine verdiği belli bir

⁶¹ Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway*, s. 72.

⁶² DY 25.

⁶³ Whitehead'in organik felsefesinin en önemli unsurlarından biri olan ebedi nesnelere [*eternal objects*] deneyimlediğimiz gerçekliğin evrensel, kalıcı ve değişmez özelliklere sahip soyut boyutlarını ifade önemli bir bileşenidir. Whitehead'in kendisini Platoncu biri geleneğin devamı olarak görmesinin de asıl nedenidir, çünkü idealardan anladığımız şeyi imlerler. Bizim zaman ve mekândaki ilişkilendirmelerimizde karşılaştığımız ebedi nesnelere bu sebeple salt kendi doğalarından kaynaklanan bir biçimde açıklanamazlar. Çünkü Whitehead'e göre bunlar, “gerçekliğin belli bir belirlenimi” için saf potansiyellikler olan formlara karşılık gelirler. Bu saf potansiyellikler daima onları doyuma ulaştıracak, aktüel hâle getirebilecek gerçeklikler olarak vardır ve süreçlerin, gerçekliğin, deneyimlerin kurucu birer bileşeni olup hangi gerçekleştireceğine veya hiç gerçekleşip gerçekleşmeyeceklerine karşı topyekun kayıtsızdırlar (Cobb, 2008: 24). Çünkü varolmak için gerçekleşmeye ihtiyaç duymazlar. Bu ebedi nesnelere, örneğin Woolf'un bir ressam olan Lily karakterinin yaratım sürecindeki farklı bakış açılarının ve değişebilen ilişkiselliklerin zeminidirler. Bu duruma daha sonra “geçişlilik” mefhumunu incelerken değineceğiz.

⁶⁴ PR 62.

tanımlayıcı karakteristik ile onları nesneleştiren ve nexusa formunu veren ebedi nesnelere.⁶⁵

St. Ives'in kapısından gördüğü o çiçek ve Woolf'un kendisi, her ikisini de *bu* olayda bir araya getiren daha geniş bir nexus ve onun da ilişkili olduğu diğer nexuslar sayesinde mümkündür. Benzer şekilde St. Ives'ı o çiçek tarhi yapan, o çiçeği o çiçek yapan ve Woolf'u da *Woolf* yapan yani onları Whitehead'in toplulukları [*societies*] olarak bir arada tutan bu genetik ilişkililik *serilerinin* de bir "kişisel düzen"i vardır. Bu seriler nexusta sınırları belirsiz kesikler açarlar ve nexuslar böylece tanımlayıcı karakterleri olarak miras aldıkları bir genetik çizgisi oluşturarak *ebedi nesnelere* haline gelir, belli bir karakteri devam ettirirler. Bu nesnelere sahip doğalarıyla karşılaşmak ve arkasında işleyen o yabancı motifi görmek ilk anda bizim için elbette sarsıntılı olacaktır.

Bu kişisel düzenliliklere yani fark örüntülerine "tamamı bu" şeklinde bir sınırlama dayattığımız takdirde, nesnelere yüzeyinde daima bir dirençle karşılaşırız. Bu direnç çiçeğin toprağa, toprağın çiçeğe yakınsamasıdır. Maddenin atıl bir sınırlılığa tabi tutulmasının yarattığı bu direnç, *basit lokasyon* anlayışının mekanistik kavrayışının işleyişinde ortaya çıkan böylesi sınırlılıkların daima potansitellikleri, ancak kapalı ve sonlu bir biçimde kavraması ve dolayısıyla da edimsel varlıkları, virtüelliklerinden ayırmaya çalışmasından kaynaklanır.⁶⁶ Yüzeyler, bu dipolar ayırım altında kendi direnç alanlarını oluşturur. *Zamanın oku*, ancak onu mekansallaştıran fotografik bir açıklamada karşılığını bulduğu ve tavşanın kaplumbağayı geçtiği gerçeğini

⁶⁵ Ebedi nesnelere, soyut formlar olarak düşünülen ve gerçeklikteki deneyimlerin ve olayların temel özelliklerini temsil eden unsurlardır. Örneğin, bir renk tonu, bir geometrik şekil veya bir matematiksel özellik sonsuz nesnelere olarak kabul edilebilir. Öte yandan, "ortak form" kavramı, bireysel nesnelere veya deneyimlerin paylaştığı evrensel özellikleri ifade eder. Whitehead'e göre, her bireysel nesne veya deneyim, sonsuz nesnelere bir kombinasyonu veya birleşimi olarak ortak formları içerir. Örneğin, bir çiçek, renk, şekil ve doku gibi çeşitli ortak formları içerir. Bunlar, bireysel nesnelere belirli bir tür veya kategoriye ait olduğu şekilde tanımlamamıza olanak sağlarlar. Ebedi nesnelere soyut formları temsil ederken, ortak formlar bireysel deneyimlerin paylaştığı evrensel özellikleri ifade eder. Ebedi nesnelere, gerçeklikteki olayların ve deneyimlerin temel yapı taşları olarak işlev görürken, ortak formlar ise bireysel nesnelere ve deneyimlerin evrensel özelliklerini açıklamaya yardımcı olurlar. Ebedi nesnelere toplumsal bir düzen içindeki birlik olarak algılanabilmelerinin de zeminini oluşturup ortak form ise bu düzenliliğin miras olarak diğer topluluklara aktarılmasının önünü açarlar. Bu durum da yine Whitehead kozmolojisinde "geçişli" bir evren tahayyül etmenin koşullarındandır.

⁶⁶ Çalıcı, S. (2021). *Gerçeğin Belleği*, s. 118.

açıklamakta yetersiz kaldığı için Newtoncu fiziğin sunduğu kozmolojik şema, Whitehead'e göre genel anlamda tutarsızdır.⁶⁷

Felsefe çokluklar teorisidir. Her çokluk edimsel öğeler ve virtüel öğeler barındırır. Hiçbir nesne tamamen edimsel değildir. Edimsel olan her şey virtüel imgelerden bir sisle çevrilidir. Bu sis virtüel imgelerin üzerinde dağıldığı ve akıp gittiği, bir-arada-varolan, az ya da çok geniş devrelerden yükselmektedir. İşte bu şekilde edimsel bir parçacık farklı düzeylere ait, kendisine az ya da çok virtüeller yaymakta ve onları yutmaktadır. Bunlara virtüel denmesinin nedeni yayılmalarının ve yutulmalarının, yaratılmalarının ve yıkılışlarının asgari düşünülebilir sürekli zamandan daha küçük bir zamanda meydana gelmesi ve dolayısıyla bu kısalığın onları bir kararsızlık ya da belirlenimsizlik ilkesine bağlı tutmasıdır.⁶⁸

Edimsel nesne nasıl virtüel imgelerden ayrılmazsa virtüel imgeler de edimsel nesneden ayrılamaz. Öyleyse virtüel imgeler edimsel üzerinde etkide bulunmaktadır. [...] Virtüel, içkinlik düzlemi içerisinde onu kesen ve bölen tekilliklerden asla bağımsız değildir. [...] İçkinlik düzlemi ikisi arasında saptanabilir bir sınır olmaksızın hem virtüel hem onun edimselleşmesini içerir. Edimsel, edimselleşmenin tamamlayıcısı ya da ürünü, nesnesidir, ana bu edimselleşmenin tek öznesi virtüeldir. Edimselleşme virtüele aittir.⁶⁹

Yalnızca çiçek örneğinde de değil, gerek yumruklaşma gerekse ağacın yıllanmış kabuğunda bir intiharın dehşetiyle karşılaşma, gerçekliğin yapısına dair yoğun bir ilişkisellik ağı olgusunun yüzeye çıkmasıyla mümkün hâle gelir. Bizler de bu motifle belli bazı bakımlardan aynı deseni izleriz. Fakat bu desenler daima bir içkinlik düzleminde meydana gelir. Bir canlının canını yaktığımızın farkına ve bir ağaç kabuğun sıradan olanın dışında taşıdığıımızın ancak bu desen, bu ilişkisellik sayesinde kavrayabilir hâle geliriz. Bu anlar Woolf için anlamın, gerçekliğin, zihnin ele alınış biçimlerinin tekrar düşünceye açılması anlamına gelir. Bu anlara geri dönülmeli, onları didik didik edilmeli ve bu karşılaşmaların yarattığı şiddete sebep olan gerçekliği bütünüyle tersine çevrilmelidir.⁷⁰

Kendi bedenimden fırlayan halka dışında hayal edebileceğim hiçbir şey yok. Bedenim benden önce gidiyor, tıpkı karanlık yoldaki bir lamba gibi, karanlıkta kalan şeyleri birer birer

⁶⁷ DY 37.

⁶⁸ Deleuze, G. (2020). "Edimsel ve Virtüel," *Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak*, s. 14.

⁶⁹ A.g.e., s. 15.

⁷⁰ Woolf, V. (2019) "Geçmişe Dair Bir Taslak," *Varolma Anları*, s. 134

ışık çemberinin içine doğru getiriyor. Sizin gözlerinizi kamaştırıyorum; hepsinin bu kadar olduğuna sizi inandırıyorum.⁷¹

Alıntıladığımız ve alıntılatacağımız pasajlarda en sık tekrar eden motiflerden biri de şeylerin *bu kadarlığı* yani mevcut sınırlardır. Whitehead de deneyimden bahsederken onun vektörel bir karaktere sahip olduğunu, dolayısıyla bu sınırların sahip olduğu yeni kesiklerin potansiyellerini de vurgulamayı ihmal etmez.⁷² Ne Whitehead ne de Woolf için gerçekliğin 17. veya 18. yüzyıllardaki fiziğin bilardo topları misali ayrık bir yapısı yoktur. Her bir aktüel durum, deneyimlerden müteşekkil aktüel dünyada yeni bir dalgalanma yaratır. *Dışarıdan* deneyimliyoruz gibi algılamaya alışkın olsak da bizim *içeriden* bir parçamıza dönüşür.⁷³ Şeylerin doğası, tam da bu çoklukların bir araya gelerek karmaşık ilişki birlikleri oluşturmasıyla anlaşılabilir.⁷⁴ Böyle bir varlık anlayışında elbette nedensellikten veya herhangi bir belirlenimden de eski anlamlarıyla bahsetmek anlamsız olacaktır. Sonraki bölümlerde bu meselenin nasıl “nedensel etkililik” ve sunumsal dolaysızlık” ile yeniden ele alındığını göreceğiz.

Aristoteles’in dünyasında, ağaç kabuğundaki bu karşılaşmanın yeri, onun özsel varoluşunda bulunmaz örneğin. Çünkü Aristoteles’in potansiyellerden oluşan dünyası çok daha lineer ve sabit bir dünyayı imler.⁷⁵ Aralarında ağacın veya

⁷¹ Woolf, V. (2019). *Dalgalar*, s. 113.

⁷² PR 116.

⁷³ Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*, s. 43.

⁷⁴ PR 21.

⁷⁵ Aristoteles, Aristoteles, *Metafizik’in Zeta* kitabı boyunca [VII.] şeylerin edimsel halleri ve potansiyellikleri üzerine bir tartışma yürütür. Bir baltanın kesme potansiyelinin ortaya çıkışı ile bir kütüğün kesilme potansiyeli aynı anda söz konusu olduğunda bir kesme işleminden söz edilebilir. Bu şekilde varlıkları daha çokanlamlı bir şekilde kavrayabilmemizin de önu açılmış olur (Arslan, A. 2021: 152). Bu sayede bir meşe tohumunda ileride karşımıza çıkacak olan masayı ve hatta meşeden yapılmış bir masayı bile görebilmemizin önu açıılır (Arslan, A. 2021: 155). Aristoteles bu ayrımı, oluşun nasıl meydana geldiğini kavramak ve değişimi açıklamak için yaparken şeylerin *gücüllüğünü* anlamak için bu kavramları düşündüğümüzde edimsel olanın henüz varolmamış olduğunu da söyler. Bu durumda süreç metafiziğinde en az edimsel olan kadar varolan *virtüel* kavramı ile Aristoteles’in açıklamaya çalıştığı *potansiyel* olanın oldukça farklı olduğunu fark ederiz. Edimsel olan yani varolan potansiyellerini öncelerken potansiyeller ise bütün benzer varlıklara ait oluyor. Balta henüz kesmiyorsa da bütün baltaların potansiyel olarak kesilebilirliğinden bahsederken aslında hala evrensel bir potansiyelden bahsediyoruz ve virtüel olanın aksine bu potansiyel, baltanın tekilliğini ıskalıyor. Bir diğer mesele ise Aristoteles için potansiyel olanın iyi yanı, onun çok büyük ihtimalle gerçekleşecek olması yani lineer bir seyir izlemesidir. Bu sayede varlıkların yolculuğunun önceden belirlenmiş bir güzergahı izlediğini söyleyebiliriz. Çünkü onun teleolojik dünyasında şeyler daima ideallerindeki o tamamlanmış hallerine yaklaşıkları bir yaşam yolculuğu sürerler. Halbuki şimdi gerçekleştireceğimizde karşımıza çıkan virtüellik, herhangi edimselleşmeyi amaçlamadan yalnızca varolur, keza böyle bir tamamlanmanın olanağından bile söz edemeyiz. Virtüel olan, eninde sonunda gerçekleşecek bir potansiyelden ziyade bir “olanaklar alanı” olarak karşımızdadır, bir “virtüel bulutu” gibi edimsellerle beraber varolur (Yücefer, H. 2022: 99).

Woolf'un virtüelliklerine ilişkin bir bağlantı söz konusu değildir. Halbuki düşünce, Whiteheadçi anlamda özgürleştiğinde ağacın virtüellikleri arasında Mr. Valpy'nin ölümüyle de karşılaşırız artık. Ağacın ve ağaç kavramının sınırı, bu intiharın dehşetini de içerecek şekilde genişlemiş, daha doğrusu silikleşmiştir. Bir nesne olarak kendi örüntülülüğü, alıştığımız deseni dışındaki karşılaşmalar için de kucaklayıcı bir hâle gelmiştir. Bu deneyimden yalıtılmış bir şekilde ne ağacı düşünebiliriz artık ne Woolf'un elma ağacının yanından geçişini ne de Mr. Valpy'nin ölümünü. Bu olayların hepsi birbirlerine *intikal* ederek, birbirlerinde sürüp giderek yani birbirlerinin eşiklerinden geçmek suretiyle bu deneyimin daima başkalaşan içeriğini oluştururlar.⁷⁶

Söz konusu deneyimin failinin de hiç kimse, tam da bu yüzden bu olayların her biri olduğunu söyleyebiliriz öyleyse. Bu içeriklerin her birinin birbirinde sürüp giden vektörel karakteri geçişliliğin zeminini oluştururken hiçbirini müstakil olarak bu deneyimin *sahibi* olarak atayamayacağımız bir ontolojik zemin oluşturur.⁷⁷ Bu bileşenlerden hiçbiri birbirine değilken, her şey olayların sürüp gidişine tabiidir. İşte Whitehead'in "ilişkisellik ilkesi" de bu sınırların feshinde karşımıza çıkar. Artık olayların edimsel karakterlerinin yanında, hatta onunla iç içe olan vektörel bir karakterinden de bahsetmemiz gerekir. Bu vektörel pozisyon da edimsel olan kadar gerçektir, ancak belli ilişki örgütlenmeleri gerçekleştiği takdirde edimselleşecek, farklı bir biçimde *varoluş desenine* eklenenecektir. Diğer bir yandan bu ilişki örgütlenmeleri o kadar da *belli* olmadıklarından varlığın bütün *oluş halleri* ona sonsuzca içkindir.⁷⁸ Öyleyse bu örnekte ağaç, Woolf öznesi tarafından pasif bir şekilde alımlanan cansız atıl ve cansız bir madde olmaktan daha çok, kozmosun bütününden başka bir anlama gelmeyen kendi ötesine yayılan aktif bir istilacıdır ve vektörel karakteriyle *varlığın* bütün boşluklarından deneyimin bütününe, tüm bileşenlerine sızmıştır. Aynı koşullar deneyimin tüm diğer bileşenleri için de geçerlidir. Ek olarak, bu yayılma edimsel varlıkların, bu örnekte bir öznel form olarak ağacın tekiliğini sarsıntılı bir zemine çekmekten ziyade, onun yeni bir çoğulluk rejimi içerisinde yeniden kavranmasını talep eder.

⁷⁶ DY 69.

⁷⁷ Çalıcı, S. (2021). *Gerçeğin Belleği*, s. 148.

⁷⁸ PR 22.

Whitehead nedenselliğe olan inancımızı, dünyayı algılama biçimimizden dolayı onunla sürekli olarak etkileşim halinde bulunmamızla açıklar. Kendimizi ve *diğer* her şeyi bu nedensellikler ağının bir parçası olarak deneyimliymiş gibi görünmemiz bu inancı temellendirir. Duyu organlarımız; bu nedensellikler ağının yalnızca pasif bir alımlayıcısı veya tepkisel bir yorumlayıcısı değildir oysa.⁷⁹ Durum böyle olduğunda artık şeylere *bu kadar*, diyebilmek de eskisi kadar kolay olmayacaktır. Etraflarına, onları kavrayışları aracılığıyla gerçekliğe kendi perspektiflerini katan ekolojik çevrelerini de dahil edebileceğimiz, daha geniş ve bu dinamik arka planları ile bütünlüklerini koruyabilmeleri bakımından gözenekli sınırlar çizmemiz gerekir. *Diğer* her şeyi kendimize bir anlamda dahil etmemiz gerekir. Tıpkı bedenlerimizin çıkan halkanın bizden önce gitmesi gibi uygarlığın ilk toplumlarındaki Nil'in suları da bedenimize akabilir.⁸⁰

Doğanın ne yalnızca iç - dış olarak ne de başka bir biçimde bölünmesinin reddedilmesi, yaşamın da bir başı, ortası ve sonu olduğu ön kabullerine dayanan klasik anlatı tarzının dolaylı olarak reddedilmesiyle sonuçlanır. Varsayılan sınırlar üzerinde temellenen bu anlatı türü yaşamın canlılığına, sıçramalarına karşı kör olmakla gerçekliğin kendisinden kopuk bir iyimserlik ve bütünlük çizer. Halbuki insan hiçbir anını bu biçimde yalıtık bir tamamlanmışlıkla deneyimleyemez. Her ne kadar modern romanın manifestosu olarak anabileceğimiz *Modern Fiction* çalışmasında Woolf, “psikolojinin karanlık dehlizlerinin” derinliklerine dalmanın cazibesinden bahsediyorsa da kendi zamanının zaman ve mekan teorilerinin de ötesine geçen bir bakış açısı geliştirmeyi başarır, kurgularında da bu ilişkililiğe ve bağıntılılığa dayanan dünya kavrayışını sürekli olarak hissettirir.⁸¹

Romanlarında ise değişen perspektifler açısından neredeyse Deleuze'ün *Anlamın Mantiği*'nda sunduğu Alice incelemesi kadar ilginç örnekler sunar her zaman. *Dışa Yolculuk*'ta gemi kıyıdan uzaklaşırken küçülen hem İngiltere'dir hem de geminin sakinleri. Yine benzer şekilde *Kew Bahçeleri*'inde de bir yanda ışık saçan çiçeklere rastlarken bir diğer yanda ise bir amaca yönelik hareket eden bir salyangozun gözünden de takip ederiz hikâyeyi. Onun unutmalar ve anımsamalarla şekillenen yolculuğu da kesik kesik, tekrarlarla doludur. Bu tekrarların alışılmış okuma

⁷⁹ Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*, s. 58.

⁸⁰ Woolf, V. (2019). *Dalgalar*, s. 9.

⁸¹ Woolf, V. (1984). “Modern Fiction,” *Collected Essays II*, s. 108.

deneyiminden taşması ve onu genişletmesi, en nihayetinde Woolf'u da okuması zor biri haline getirir. Başka bir bütünsellik oluşturabilen bu desenler, kopuşlar ve yeniden bağlanışlarla yaratılan belli bir seriler yani Whitehead'in toplumlarıyla sürdürülür.

Yakın dostu Katherine Mansfield, onun bu yazım tarzından bahsederken küçük ayrıntılardan adeta sıçramalarla bir çiçeğin genişleyen, ısı ve ışık yayan dünyayı dolduruşunu gösterebilmesini över. Woolf yalnızca doğal unsurların bakış açılarını kurgusuna katmakla kalmaz, aynı zamanda okurunu da onları ciddiye alması için manipüle eden bir beceriye sahiptir.⁸² Çünkü onun dünyasında doğa 17. yüzyılın modern biliminin dünya tasavvurunda olduğu gibi pasif, yalnızca dışarıdan verilen bir rolle işlerliğe geçebilen, hükmedilebilecek bir edimsellik olmaktan ziyade, insanların yaşamlarında tıpkı *Orlando*'da ana karakterin bir güne farklı bir cinsiyetle uyanmasında olduğu gibi radikal değişiklikler yaratabilen, yaşamın etkin bir yaratıcı kuvvetidir.⁸³

Bu kuvvetleri en şiddetli hissettiren metinler ise *Deniz Feneri* ve *Dalgalar* adlı romanlarıdır. Doğanın öngörülemezliği ve çok yönlülüğü, bilimin teorik bakışı altında tıpkı Whitehead'te olduğu gibi ne tüketilebilir ne de tahmin edilebilir. Bu haliyle doğanın ne bütünüyle fiziksel alana hapsolarak bize mesafe almış izole bir öz olduğundan ne de bizim tarafımızdan kaldırılacak örtüyle gizemini ortaya saçacak bir utangaç bir cazibeye sahip olduğundan bahsedebiliriz.⁸⁴ Whitehead'e göre ise doğanın tüketilemez yapısı onun aşkınlaştırılmasıyla sonuçlanmak zorunda değildir.

Deniz Feneri'nde Nancy ve sevgilisinin tanrıçılık oynaması, tıpkı aşkınlaştırılan ve dolayısıyla doğanın dışına atılan aşkın bir tanrı anlayışında olduğu gibi "karanlık ve ıssız" olmakla suçlanır. Oysa yalnızca keyfi bir şekilde varolan bu tanrıya bağlanan umut da beklenen gün ışığı gibi rastlantısal olacaktır. Ama yine de hep bir umut korunur; doğa, belki de ertesi sabah aydınlık yönünü gösterecektir. Fakat insanlığa kollarını açan bir ana olmadığından diğer yüzünü de gösterebilir. İkisi de koşulların müsaade ettiğince mümkündür, fakat eşit derecede de öngörülebilir değildir.

⁸² Mansfield, K. (1987). "A Short Story," *Critical Writings of Katherine Mansfield*, s. 54.

⁸³ Bilhassa Bacon'ın bilim anlayışı, gelişimi ve ilerlemeyi bizim dışımızda kaotik bir seyir izleyen doğanın üzerinde kurulan egemenlikle doğru orantılıydı. Böylelikle insan, doğa ve evren üzerindeki erkini, yani mutlak hakimiyetini kanıtlamış olacaktı (Anderson, F. H. 1960: 19).

⁸⁴ Haraway, D. (2009). "Ucubelerin Vaatleri," *Başka yer*, s. 123.

Tüm ışıklar sönmüş, ay batmıştı, ince bir yağmur yağıyor, damdan tıtır tıtır sesler geliyordu. Gökten zifiri bir karanlık sağılıp inmeye başladı. Hiçbir şey bu tufandan, bu karanlık selinden kurtulamayacak gibi görünüyordu, bu sel, anahtar deliklerinden, çatlaklardan içerilere sızıyor, pencere kepenklerinin ardından gizlice sokulup, yatak odalarına giriyor, şurada bir su kabıyla bir el tasın ötede kırmızılı, sarılı yıldız çiçekleriyle dolu bir vazoyu, daha ötede bir konsolun çıkıntılarını ve ağır koca gövdesini yutuyordu. Böyle karmaşık olan yalnızca eşyalar değildi; “Bu filandır”, “Bu falandır,” denecek ne bir beden kalmıştı ne bir zihin. Arada, bir el kalkıyor, sanki bir şeyi yakalamak, bir şeyden korunmak istiyordu, ya da biri iniyor ya da hiçliğin şakasına ortakmış gibi birisi kahkaha ile gülüyordu.⁸⁵

“Bu filandır” söylemi, tıpkı “Tamamı bu” gibi, insan düşüncesine yüzyıllarca yön vermiş olan kategorik düşünme biçimleri ile ilişkisi içerisinde anlamaya çalışmak, daha sonra da göreceğimiz üzere aşırı bir yorummuş gibi görünmüyor. İnsan aklının doğaya yönelik bu parçalayıcı bakışının kökleri de daha önce bahsettiğimiz üzere mevcut gerçeklik algımızda temellenir. Fakat gerçekliğin, bizim onu algıladığımız biçimini değil de bütünü temsil ediyormuş gibi davranıldığında, çoktandır unutmaya hevesli olduğumuz, üzerimizden sorumluluklarımızı çekip alan bu bakış açısı bizi yanlış yönlendirmeye başlar. Ama deneyimimizin durağan olmayan yapısıyla bu bakış da daima çatırdamaya yazgılıdır, doğa sahip olduğu bütün aktüellikle pencere pervazlarından içeri sızmak için her an hazırdır.

“Bu filandır” söylemi, açıkça onun artık bir sembole dönüştüğünü, akan bütün o arka planda öne çıkan bir şeyler oluşturmaya başladığını gösterir. Böyle bir sembolün anlamı daima yoğunlaşan bir uzak geçmiş ve duyu-verileri aracılığıyla kurulur.⁸⁶ Bir sanatçının gözüyle bu gerçekliğe bakmayı başaramayanlar genellikle karşılaştıkları bu sembolleri kendileri için kullanışlı aletlere dönüştürmekte daha hızlılarken, Whitehead’e göre örneğin Woolf bir sanatçı, bu dolaysız verilerine birer sembol atamakta bizim kadar aceleci davranmaz ve bu pasajda olduğu gibi onları seyre dalabilir.⁸⁷

Benliğe dair kartezyen imgenin oturmasıyla dışarıya hapsedilen doğa imgesinin *sınırlarının* da artık sandığımız kadar keskin bir gerçekliğe sahip olmadığı ortadadır. Modern bilimin kendinden kaçtığını varsaydığı doğayı yakalama girişimi, ancak kahkaha ile gülünebilecek bir durumdadır. Çünkü onun bu gülünç çabasına karşılık

⁸⁵ Woolf, V. (2021). *Deniz Feneri*, s. 154.

⁸⁶ Whitehead, A. N. (2023). *Sembolizm*, s. 36.

⁸⁷ A.g.e., s. 18.

gelen “hiçliğin şakası,” Whitehead’in, kendini “hiçliğin ideali”ne neredeyse fantezi boyutuna varan takıntısıyla sembolize edilir.⁸⁸ Tam da bu idealleştirme dolayısıyla gerek bilim gerek doğa üzerine, ondan hareketle girilen bütün düşüncüler daha en başından kendilerini iptal etmek durumunda kalırlar.

Kartezyen benlik imgesinin ve dış dünyanın sınırlarının sorgulanması ve belirsizliklerinin ön plana çıkması, Woolfun eserlerinde ve Whitehead’in düşüncelerinde, doğanın anlaşılması ve kavranması konusundaki çabaların ironik bir şekilde başarısız olmasıyla sonuçlanır. Geleneksel olarak, modern bilim doğayı anlamak ve açıklamak için çaba sarfederken, bu çabanın sınırlılığı ve ironik yanı, tam da buradan kaynaklanmaktadır. Doğanın kavranmasıyla ilgili bu gülünç çabaların, Woolfta "hiçliğin şakası" olarak ifade edildiği ve Whitehead'in "hiçlik idealine" takıntıyla yaklaştığı belirtildiği bu durum, doğanın anlaşılması ve bilimsel düşüncenin kendini sınırlama eğiliminde olduğunu ifade eder. Halbuki diğer bir yandan ise *nesnellik* ve *evrensellik* gibi kabuller ile bunun tam tersi hedeflenmektedir.

Woolf ve Whitehead, doğanın karmaşıklığı ve belirsizliği karşısında, doğayı tam anlamıyla anlamaya ve genel-geçer açıklamaya yönelik çabaların yetersizliğini her fırsatta vurgularlar. Bu, bilimsel ve felsefi düşüncelerin, doğa ve gerçeklik hakkındaki tüm düşüncelerin başlangıçta kendilerini iptal etme riskiyle karşı karşıya olduğunu gösterir. Doğa ve gerçeklik hakkında yapılan her türlü düşünce ve yaklaşım, kendi sınırlamaları ve belirsizlikleriyle karşılaşır ve bu nedenle tam bir anlayışa veya açıklamaya ulaşma konusunda başarısız olur.

Bu tartışma, insanın doğayı anlama çabalarının sınırlılığını ve belirsizliğini vurgulayarak, doğayı anlamaya yönelik ontolojik ve epistemolojik arayışların zorluklarını göstermektedir. Woolf ve Whitehead'in eleştirel yaklaşımı, doğa ve gerçeklik hakkındaki düşüncelerimizi sorgulamamızı ve kavrayışımızın sınırlarını anlamamızı sağlar. Bu, insanın doğa karşısındaki konumunu ve anlama çabalarını daha derinlemesine düşünmemizi teşvik eder.

Dünyanın düşüncenin belli bir biçiminin esas alınmasıyla maruz kaldığı bu parçalanmışlık, Whitehead'in “bilimsel materyalizm” tanımının düştüğü iki tür

⁸⁸ DK 74.

abartıdan [*overstatement*] kaynaklanır. İlk olarak olayları yalnızca isabetsiz bir biçimde soyutlanmış yönleriyle ele alıp onu bütün bir somut gerçeklik olduğunu ileri süren “isabetsiz somutluk yanılgısı,” ardından da yine bununla ilişkili olarak tersten uygulanan bir matematiksel yöntemde yatmaktadır.⁸⁹ En belirgin haliyle Öklid ve dolayısıyla da ardından Platon ve Spinoza gibi filozoflarda karşılaştığımız bu yöntem, felsefi sistemlerin matematiğin kesin genelliklerden hareketle başlamasına benzer şekilde ilerlemesi gerektiği düşünülerek aslında felsefi bir etkinliği en sonunda varılması gereken genellikleri başlangıç noktası olarak kabul edilmesine dayanır. Örneğin Descartes gibi bu genellikleri felsefelerinin temeline yerleştirip birer hareket noktası haline getirmiş ve aslında nihai olarak ulaşılması gereken en genel yargıları keyfi bir şekilde ilk ilke olarak kabul etmişlerdir.⁹⁰ Bu durum Bergson’a da “kavramların şeylere bol gelmesi” saptamasını yaptırmıştır.⁹¹ Çünkü “düşünmek, alışılmış haliyle kavramlardan şeylere gitmekten ibarettir, şeylerden kavramlara değil.”⁹²

Öklid, Platon, Spinoza ve Descartes gibi filozoflar, bazı genel kabulleri felsefelerinin başlangıç noktaları olarak benimsemiş ve onları temel ilkeler olarak kullanmışlardır. Ancak, bu yaklaşımın eleştirileri ortaya çıkmıştır. Özellikle Bergson'un ifadesi, felsefi düşüncenin soyut kavramlarla dolup taşıdığını ve gerçekliğin tamamını kapsamaktan uzak olduğunu ifade eder. Bu eleştiri, felsefi düşüncenin gerçekliğin derinliklerine ulaşma konusunda sınırlı kalabileceğini ve bazen soyut kavramların gerçekliği tam olarak ifade edemediğini vurgular.

⁸⁹ PR 8.

⁹⁰ Yaşam felsefesinin odağa aldığı olaylara ilişkin, birim temelli olmayan, yaklaşımsal bir matematik de mümkündür. Öklid-dışı geometriler bir yana, tavşanın kaplumbağayı geçiyor olduğu gerçekliğini açıklayan Bayesian matematiği bu geleneğin aksine, Leibniz'e türev ve integral hesapları geliştirmeye iten matematikte temellenir, fakat bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bayesian matematiği, olasılık kuramına dayalı bir istatistiksel yöntemdir. Bu yöntem, belirli verilere dayanarak olayların olasılıklarını hesaplamamıza olanak sağlar. Bu, birim temelli matematikten farklı olarak, gerçekliğin belirsizliklerini ve öznel yorumlarını içerebilen bir yaklaşımdır. Öte yandan, Leibniz'in türev ve integral hesaplarını geliştirmesine yol açan matematiksel çalışmalar da bahsedilmektedir. Türev ve integral hesapları, değişim ve süreç kavramlarını matematiksel olarak ifade etmemizi sağlar. Bu da birim temelli matematiğin ötesinde, değişen ve dinamik gerçeklikleri kapsayan bir yaklaşımı temsil eder. Ancak, bu çalışmanın kapsamı dışında olan bu matematiksel yöntemler, yaşam felsefesiyle ilişkilendirilebilir ve olayların çok boyutlu, değişken ve belirsiz doğasını anlama çabasına katkı sağlayabilir. Bu tür matematiksel yaklaşımlar, birim temelli matematiğin sınırlılıklarını aşarak, yaşamın karmaşıklığını ve çeşitliliğini yakalamamıza yardımcı olabilir.

⁹¹ Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*, s. 7.

⁹² Bergson, H. (2020). *Metafiziğe Giriş*, s. 54.

Bu tartışma, felsefi düşüncenin sınırlarını ve gerçekliğin karmaşıklığını anlama çabasını temsil eder. Felsefede genel geçer kabuller ve matematiksel kesinliklere dayanmak yerine, gerçekliğin çok yönlülüğüne ve dinamizmine odaklanma ihtiyacını vurgular. Bu anlamda, felsefi düşüncenin daha açık, esnek ve sürekli gelişime açık bir yaklaşım benimsemesi gerektiği söylenebilir. Örneğin bir sanat eseri ya da estetik deneyim, bu felsefi tartışmaları yansıtabilir. Sanat, soyut kavramları somut imgeler aracılığıyla ifade etme ve gerçekliğin derinliklerine ulaşma potansiyeline sahiptir. Bu perspektifle, sanat eseri gerçekliği çok yönlü ve değişken bir şekilde temsil edebilir, perspektifleri değiştirebilir ve yeni olanakları keşfetme imkânı sunar. En nihayetinde, felsefi düşüncenin genel geçer kabullere dayanma eğilimi ve soyut kavramlarla gerçekliği tam anlamıyla ifade edememe sorunu, estetik deneyim ve sanat aracılığıyla aşılabılır. Sanat veya deneyimdeki herhangi bir karşılaşma da gerçekliğin çok boyutlu ve dinamik doğasını yakalamak için olanaklar sunar ve felsefi düşüncenin sınırlarını genişletebilir.

Eğer kendi kendimize ürettiğimiz bu şakaya düşmek istemiyorsak varlığı yakalamanın yeni biçimlerine ihtiyacımız var demektir ve felsefeye de tam olarak bu noktada ihtiyaç duyarız. Whitehead terminolojisine karşımıza çıkan “kavrayış” [*prehension*] kavramı tam da bu ihtiyacı karşılamaya yönelik geliştirilmiş gibidir. Aktüel varlıklar, birbirlerinin kavrayışlarını içermek suretiyle birbirlerince içerilirler. Ancak elbette ki etrafımıza bakıp gördüğümüz tikellikler vardır bir de ve bu oluşumlar bağlantı noktaları yani *nexus*lardır.⁹³ Aktüel varlıkların birbirlerine dair kavrayışları, teorik aklın mutlak kategorilerinin aksine, birbirlerinin bir parçası oldukları bütün ilişkilerle birlikte gerçekleşir. Dolayısıyla Whitehead’in savunduğu konumda eğer herhangi bir aktüel varlıktan bahsedilemez ve yalnızca ölü ve atıl bir doğa kabulüyle ilerlenirse açıktır ki herhangi bir nedensellik de söz konusu olamaz.⁹⁴

Woolf, yukarıdaki alıntıdan birkaç satır sonra rüzgârın süzülüşüyle ortaya çıkardığı varoluş ezgisini anlatırken onun düşünceli yolculuğunu, çok da güvenilir görünmeyen duvar kağıtlarının daha ne kadar dayanacağını, bahçedeki güllere ne zaman solacaklarını, kısacası önüne çıkan her şeyin daha ne kadar sürüp gideceğini sorması tesadüf değildir. Bir iç mekanda süzülüp giden ve onu çevreleyen şeylere dair algıya sahip olan bu esinti bizi, gerçekliği kurgulamanın yeni olanaklarına davet

⁹³ PR 19.

⁹⁴ A.g.y.

eder. Bu davet elbette hakim paradigmanın eleştirisinden doğar. İnsan, otoritenin her bakımdan nüfuz ettiği bir sokaktan geçerken orada kendini güvende hisseder ve derin bir iç rahatlığıyla bu düzenliliğin sürmesi hayalini kurar.⁹⁵

Açık ki burada söz konusu olan, psikolojinin o karanlık dehlizlerine yer bırakmayacak denli sıkı bir sınır anlayışı vardır. Daha doğrusu insan öyle olmasını arzu eder. Aristoteles'in değişimi açıklama gayretiyle de olsa kaosun saltanatını bir anlamda geride bırakmayı başarabilmiş donuk, düzenin hüküm sürdüğü dünyasını arar. Bu antik arayış insan psikolojisinin ve biyolojisinin en derinlerinde temellenmiştir. Yeniliği ve yaratımı, bütünü dışına atan dolayısıyla da kaosu dizginleyebilmiş bu kavrayış daima güven verir. Çünkü insan aklının yüzyıllardır yoğurulduğu değerlerce şekillenmiş olmasıyla onun sağduyusuyla çelişir gibi görünmez.⁹⁶ Canlıktan yoksun bu düzenlenişin karşısına *varolma anlarını* koyan Woolf içinse böylesi anlar adeta bizi havada asılı bırakarak alışkın olduğumuz imgeleri bütünüyle gerçekdışına dönüştürür.⁹⁷ Artık kozmos koca bir karanlık dehlize dönüşmüştür. Ancak bu düşünce, eski bilimin hesaplayamadığı her şeyi kaosa dönüştüren bakışının bir ürünüdür. Oturmuş bu hatalı gerçeklik algımızı yeni baştan düşünebilmemiz için bilimsel materyalizmin yol açtığı bu doğa fikrinin bizim tarafımızdan tüketilebiliyor olması yanlıgısını geride bıraktıktan sonra daha sahih ve dinamik bir bütünlük pahasına alışkın olduğumuz bütünlüğe halihazırda içsel olan parçalanışı göz almamız, düşüncelerimizi o dehlizlere cesurca salmamız gerekir.⁹⁸ Bu noktadan sonra ise yardımımıza, daha sonra değineceğimiz “spekülatif cesaret” koşacaktır.

⁹⁵ Woolf, V. (2020). *Flush*, s. 23.

⁹⁶ DY 10.

⁹⁷ Woolf, V. (2019) “Geçmişe Dair Bir Taslak,” *Varolma Anları*, s. 143.

⁹⁸ “Bilimsel materyalizm” kavramsallaştırmasının Hegelci diyalektik materyalizmden ayrımlarını kavramak önemlidir. Diyalektik materyalizm, varlığı temelde zihinsel bir süreç olarak anlayan bir felsefi geleneğe karşılık gelir. Çünkü Hegel'e göre gerçeklik dediğimizde, aslında ideaların ve zihnin bir ürününden bahsediyoruz. Diğer yandan, Whitehead'in bilimsel materyalizm olarak adlandırdığı gelenek ise varlığın temelinde madde ve enerji olduğunu savunur. Whitehead'e göre gerçekliği oluşturan somut olayların ve süreçler zihnin değil, doğanın bir ürünüdür. Bilimsel materyalizm ise doğayı bu süreçsel yapısından ayırarak, dolayısıyla belli, ama işlevsel bir biçimde dondurarak inceleyen bir gelenektir. Doğanın bu donduruluşu, zorunlu olarak süreçsel yapıyı zihne atfeder ve ortaya bilimsel materyalizmin yol açtığı bir diyalektik yöntem çıkmış olur. Hegel'e göre, tarih bile işte bu zihinsel evrimin sonucunda ortaya çıkar. Tarihsel süreçler ve ilerlemeler de diyalektik bir süreçle toplumsal ve tarihsel analizler üzerinden incelenirken bilimsel materyalizm, daha çok doğal fenomenlere ve bilimsel keşiflere ile ilgilenir. Bilimsel materyalizm, diyalektik materyalizmin toplumsal çıkarımlarına karşın daha çok gözlem ve deneysel veriler ile ilerler.

Filozoflar, sonunda bu metafiziksel ilk ilkeleri formüle etmeyi asla umut edemezler. İçgörü zayıflığı ve dilin yetersizlikleri, kaçınılmaz biçimde önümüzde durmaktadır. Kelimeler ve ifadeler, sıradan kullanımlarına yabancı bir genelliğe doğru genişletilmelidir ve dilin bu gibi unsurları teknik olarak sabitleştirilse de onlar, imgesel bir sıçrayışa sessizce başvuran metaforlar olarak kalırlar.⁹⁹

Felsefe tarihinin mutlaklık hayaline kapılıp bu dinamik gerçekliği iskalamasının belli başlı bazı nedenleri vardır. Konu ilkeler veya ilk ilkeler olduğunda, çoğunlukla yanlış bir yöntem izleyerek felsefi etkinliğin en sonunda ulaşılması gereken genellikte olan önermelerden başlayıp deneyimin kendisini göz ardı edilir. Halbuki Whitehead'e göre asıl izlenmesi gereken yol bunun tam tersidir. Bu yolun izlenmesi ve yukarıdaki pasajda bahsi geçen imgesel sıçrama ise ancak "spekülatif cesaret" dediğimiz şeyle mümkün olur.

Bütün sistemlerinin üzerinde yükseldiği bu temeli oluşturan ilkeler deneyimin kendisinden doğmadığı için sonrasında karşımıza çıkan bütünlüklü felsefe sistemlerini oluşturduktan sonra onu deneyimle denkleştirmeye çalışmak zorunda kalınır. Bu, tam da Bergson'da karşımıza çıkan *bol* gelmenin sebebidir. Dünyayı daha iyi anlamaya çalışma gayretiyle ortaya çıkan bir düşünce her şeyden önce onu nasıl deneyimlediğimizin kendisine de açıklık getirmeyi hedeflemeli ve tam da bu hedefi oluşturan olgudan hareket etmelidir. Büyük metafizik sistemlerden hareketle tikel deneyimlere yaklaşmanın yanlış bir yöntem olduğu, bu denkleştirme ihtiyacının sonradan tali olarak ekleniyor olmasından da açıktır.

Metafiziksel ilk ilkeler örneklemede hiçbir zaman başarısız olamaz. Biz aktüel dünyayı bu ilkelerin etkisinde kalarak asla kavrayamayız. Bu nedenle metafiziğin keşfi için, geçmişte yapılan gözlemden çok daha fazla etkilenmiş olan ayrıntılı bir ayrıma dayalı kesin bir sistemleştirmeye düşünceyi mecbur eden yöntem işe yaramaz. Katı empirist yöntemin bu çöküşü metafiziğe hasredilemez. Her ne zaman daha büyük genellemeleri ararsak, bu anlayış orada ortaya çıkar. Doğa bilimlerinde uygulanan bu katı yöntem, Baconcu tümevarım yöntemidir. Eğer sürekli takip edilseydi, bilimi olduğu yerde bırakacak bir yöntemdi bu. Bacon'ın göz ardı ettiği şey, tutarlılık ve mantığın gereksinimleri tarafından kontrol edilen özgür bir imgelemin oynadığı roldü.¹⁰⁰

⁹⁹ SG 41.

¹⁰⁰ A.g.y.

Whitehead yeni bir kozmolojik tahayyül oluşturma dersleri olan *Süreç ve Gerçeklik* çalışmasında spekülâtif felsefeyi, deneyimimizin “tüm boyutlarına uygulanabilir” bir yorum geliştirme ihtiyacından doğan bir çaba olarak kavramsallaştırır. Evrenselliğin ve mutlaklığın form değiştirmiş biçimlerinden korunmak için belli bir alçakgönüllülük de taşıması gereken bu felsefede hiçbir şeyin aşkın varoluşu ve değişmez veya geçici olarak *üzerinde* taşıdığı karakterleri söz konusu değildir. Çünkü herhangi bir soyutlama zaten daha geniş bir metafizik arka plan varsayımıyla gerçekleşmek zorundadır.¹⁰¹ Ancak herhangi bir genelleme arayışı deneyimin kendisinden koptuğunda Bergson’un da imlediği o aşkınlık alanına düşer. Bu varsayımların gerçek olgulara dayanmasını istiyorsak, zorlu ama en nihayetinde değerli bir işe kalkışmamız gerekir.¹⁰²

Whitehead’e göre spekülâtif felsefenin zorluğu, felsefe tarihinde oturmuş kabullerin kökten tepetlak edilmesini gerektirmesinden gelir. Alıştığımız bu düşünme biçimlerinin yarattığı dünyada olası bir şey olarak görünmeyene ancak bu spekülâtif kurgu ile ulaşılabilir. Felsefeci tıpkı bir ressam edasıyla, onun dünyaya bakışında olduğu gibi tuval olarak dünyanın içine girmek, geleneksel felsefede yapıldığı gibi onu tüketmek durumunda değildir, çünkü karşısında durmakla onun zaten bir parçasını oluşturarak aynı gerçekliğe aittir. Dolayısıyla bir felsefecinin doğayı incelerken yapması gereken bu alışık olduğumuz tablonun sunduğu olasılıklardan ve klişelerden çıkmak olmalıdır. Deleuze, bu klişelere karşı ise ancak sebatla mücadele edilebileceğini söyler.¹⁰³ Kuşkusuz ki bu mücadele, şeylerin karşılıklı ilişkileriyle birlikte nasıl var olduklarından da öte, olası olan her şeyin ne çeşit bağlantılarla birbirlerini mümkün kılmalarına yönelik Whiteheadçi bir spekülâtif bir cesaret gerektirir. Fakat her şeyden önce bu “spekülâtif cesaret, mantıktan ve olgudan önce tevazuuyla tamamlanmalıdır.”¹⁰⁴ Aksi halde geleneksel metafiziğin düştüğü hataları eninde sonunda tekrar etme tehlikesi söz konusudur. Bu yüzden de sürekli kabulleri *el yordamıyla* yoklayarak, sürekli tetikte olarak ilerlenmelidir.

Matematiksel yöntemin yalnızca felsefi etkinlik için güdüleyici bir araç olarak kullanılıp geride bırakılamaması ve bütün bir evrenin bu belli düşünme biçimiyle

¹⁰¹ PR 3.

¹⁰² PR xii.

¹⁰³ Deleuze, G. (2011). *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantiği*, s. 84.

¹⁰⁴ PR 17.

açıklanması girişimi, incelenen mevcut olguların apaçıklığına rağmen onları düşüncenin ötesine atarak kaçınılmaz bir biçimde aşkınlaştırır. Çünkü madde, bu kavrayışa göre tıpkı geometrik uzay varsayımındaki bir nokta gibi basitçe varolur ve devamlılığı da herhangi bir düşünme veya gözlem sürecinin sonucunda erişilmiş birer olgu olma kisvesi altına saklansa da zaten daha en başından verili olarak kabul edilir.¹⁰⁵ Hal böyle olduğunda ise maddenin, gerçekliği oluşturan aktüel varlıkların somut süreçlerinin yalnızca bir soyutlaması olduğu gerçeği unutulup duyufarkındalığının hedefi olan bu sabit faktörün onun asli gerçekliği olarak kabul edilmesi kaçınılmazdır.¹⁰⁶

Ancak daha önce de değindiğimiz üzere Whitehead düşüncenin bu soyut kavramlara başvurmaksızın ilerleyemeyeceğinin de farkındadır.¹⁰⁷ Onun “spekülatif empirizm” [*speculative empiricism*] olarak tanımladığı düşünme biçimi, insan düşüncesini de kapsayan gerçekliğin doğasına ilişkin herhangi bir şey varsayma ihtiyacına yönelik alışlagelmiş mevcut eğilimlerin eleştirisini içerir.¹⁰⁸ Soyutlamalar aslında hiçbir koşulda evrenin bütününden izole bir şekilde tahayyül edilemeyeceğinden, herhangi bir şekilde “tamamlanmışlıktan” veya bağlamından kopuk bir soyutlamadan bahsedemeyiz.¹⁰⁹ Maddeselliğin işgal ettiği uzamsal alana odaklanıp da dinamik süreçlerinin neredeyse bütünüyle göz ardı edilmesi durumu, Latour tarafından “maddenin kurumsallaşması” [*institution of matter*] olarak adlandırılır.¹¹⁰ Whitehead de *Doğa Kavramı* adlı çalışmasında, düşünce tarihinde bir doğa bilimi ararken hep “maddenin tarihi”yle karşılaşılıyor oluşumuz bu bağlamda okunabilir.¹¹¹ Whitehead için bu kavramsallaşmanın hem *madde* hem de zamanı imleyen *tarih* kavramı ile imlenmesi de tesadüf değildir. Çünkü yine aynı eğilim zamana dair de aşkın bir kavrayış geliştirmekle sonuçlanır. Nasıl ki maddeyi sürecin dışında düşünemiyorsak benzer şekilde zamanın da maddeden bağımsız bir varoluşunu tahayyül edemeyiz. Herhangi bir soyutlamanın kurumsallaşmak suretiyle yerleşik hale gelip sabitlenmesi, düşüncenin yalnızca belli bir işleyişine hizmet ederken aslında genelinin ise ölümüne işaret eder.

¹⁰⁵ Roberts, T. (2014). “From Things to events: Whitehead and materiality of process,” *Environment and Planning D*, s. 32.

¹⁰⁶ Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*, s. 28.

¹⁰⁷ PR 18.

¹⁰⁸ Halewood, M. (2011) *A.N. Whitehead and Social Theory: Tracing a Culture of Thought*, s. 21.

¹⁰⁹ PR 28.

¹¹⁰ Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, s. 118.

¹¹¹ DK 26.

Düşünce tarihinin, Antik Yunan'dan itibaren “Doğa neyden meydana gelir?” sorusunun sonunda ulaşılması gereken genellemeleri baştan varsayan böylesi bir töz metafiziği üzerine kurulmuş olduğunu artık görebiliyoruz. Hiçbir başlangıç önermesi daha ileri kabulleri örtük dahi olsa içermeden ortaya konulamaz.¹¹² Sistematik bir bütünlük içinde ortaya konan bu zoraki aşkınlık, birbirlerinden bütünüyle farklı “doğalar” düşünmemize sebep olmuş ve aralarındaki mesafe de dil dolayımıyla desteklenerek sürekli olarak azamileştirir. Dilin kesinliğinin de örülmesine yardımcı olduğu bu duvarlar, farklıymış gibi görülen bu doğaların ne denli dolanık ve iç içe olduğunu görmenin önüne aşılması zor engeller koyar.¹¹³ Böylesi bir varsayım da maddi bir yapıda olan canlı varlıkların, kendi varoluş desenleri içerisinde tahayyül edilebilmesi ihtimalini zorlaştırır. Çünkü hem canlı ve organik hem de atom veya molekül gibi görece cansız sayılabilecek varlıkların çevrelerinden bağımsız olarak kendinden müstakil bir biçimde düşünmelerine zemin sunmakla sonuçlanır. Ancak ekolojik çevreleriyle birlikte, dahil oldukları bütün ilişkiler ile beraber düşünüldüklerinde kendi gerçekliklerini anlayabileceğimiz durumlar, düşünce tarihinin sunduğu bu “yarı-hakikatlerin” [*half-truths*] engeline takılır. Bu durumun gerçekliği algılayışımızda açtığı yarık, gerek ontolojik gerek epistemolojik gerekse etik bağlamda bariz felaketlere yol açması ise bu çalışmanın temel motivasyonlarındanıdır.¹¹⁴ İlginç bir biçimde statik bir gerçeklik algısının hayatın hatalı bir sunumu olduğunu Virginia Woolf da aynı kelimeyle “yarı-hakikatler” ile imler.¹¹⁵

Ancak bu tanımlama bir *hakikat* kabulü üzerinden yapılmış değildir. Hem Woolf'ta hem de Whitehead'te böyle önvarsayımsal bir hakikat kavrayışı söz konusu değildir. burada asıl vurgulanan şey, hakikate dair yarım kalmış bir kavrayış olmaktan ziyade her ikisinde de vurgunun bu *evrensellik* veya *nesnellik* iddialarının, şeylerin neliğine dair araştırabileceklerimizin ve bilebileceklerimizin sınırlılığına rağmen kendi genel-geçerliklerini ileri sürebiliyor olmasından kaynaklanır. Böylesi bir hakikat kavrayışında ise bu iddialar hakikatlerin ancak bir kısmını niteliyor olmaktan daha öteye gidemezler. Dolayısıyla bu “yarı-hakikaler” tanımlamasının bu anlamda,

¹¹² PR 11.

¹¹³ Plumwood, V. (2017). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, s. 73.

¹¹⁴ PR 10 & BMD 35.

¹¹⁵ Woolf, V. (2020). “Kitap Nasıl Okunmalı?” *Benlik Üzerine Denemeler*, s. 78.

şeylerin doğasını araştırmaya yönelik oturmuş eğilimlerimizin bir ironisi olarak da düşünebiliriz.

2.1.2. Düşünmenin Sınır Koyucu Biçimi ve Geleneksel Madde Kabulü

Düzenleyici akıl olarak da değerlendirebileceğimiz bilimsel materyalizm, doğadaki düzenliliklerin, mekanik bağlantısallıkların izini sürerken aslında incelediği yanı itibariyle, az önce de “yarı-hakikatler” olarak andığımız, doğanın yalnızca bir kısmını mesele edinen bir yaklaşımdır. İlerleyebilmesi için de bu belli şekilde işlemesi gerekir. Ortaya koyduğu şeyler gerçekliğe aykırı şeyler olmamakla birlikte düştüğü hata, genellikle bütün bir doğanın yalnızca inceliyor olduğu kısımdan müstakil olduğu varsayarak araştırmasına devam etmesidir. Bu düzenleyici bakışın gerçekliği kavramakta yetersiz kaldığının bir diğer kanıtı da maddenin böyle “ölü” bir ontolojik varsayımdan ibaret olması halinde, nasıl oluyor da ortaya daha karmaşık yaşam formları ve canlılık gibi bir olgu çıktığını açıklayamıyor olmasıdır.¹¹⁶ Daha sonra geleceğimiz üzere bu kısım da *nedensellik* ile ilgili bir tartışmadır.

Elbette insanın dünyayı deneyimleme biçimi olan bu soyutlamaların gerçekliği de kabul edilmelidir, fakat hem Whitehead hem de Woolf daha ileri gidilip bunların mutlaklaştırılmasına şiddetle karşı çıkarlar. Çünkü bu durum, tam da eleştirdikleri o geleneksel düşünme biçimlerinin geçmişte düştükleri hataya benzer olarak nihai gerçeklikler kabul etme sonuçlanacaktır. Bahsetmiş olduğumuz alçakgönüllülük ve tevazu bu anlamda, klasik madde anlayışının özleri dayatan yapısının önüne geçerek, gerçekliğe insani bir bakış açısı dayatmamızın önüne geçerek herhangi bir evrenselleştirme ihtimalini ortadan kaldırarak onu oluşturan diğer unsurların da bakış açısını hesaba katmamızın yolunu açar. Çünkü bu kozmoloji sahnesinde *korolara* kulak verip onların sağlayacağı perspektif değişimlerine kucak açmak ancak bu sayede mümkündür.

Woolf’un metinlerindeki sahnenin sık sık insan-dışı varlıkların bakış açılarına bırakma eğilimi ile dünyanın kendi ritmini sezmeye, keşfetmeye çalışması işte böyle bir tevazuunun göstergesidir. *Dalgalar*, *Deniz Feneri*, *Orlando* gibi romanlar, insanların kendi düzenliliklerini dayatarak ihlal ve inkâr etmeye alıştıkları doğa düzenini, kendileri için aslında ne kadar yıkıcı bir şeye dönüştürmüş olduklarını

¹¹⁶ Stengers, I. (2011). *Thinking with Whitehead*, s. 173.

görürüz. Doğa, kendini hiçe sayan bireysel yaşamların üzerinde yıkıcı kuvvetini kullanmaktan geri durmaz. Zaman geçer, hüznün çöker, aradan geçen yıllar bir bir yitip giden hayatlardan başka bir şey bırakmaz geride. Ertesi gün yelkenle deniz fenerine açılmak iyi bir fikir olmayabilir mesela. Her şeyin hesaplanabilir olduğunu varsayan bu sınırlılığa direnen canlılık, elbette tüm şiddetiyle o gözenekli sınırlarından taşacaktır. Doğanın öngörülemezliği bütün bu hesaplayıcılığa, düzenleyiciliğe durmaksızın direnir. Bu akıntıyı kucaklamak için taşınması gereken cesarete, felsefi bir tevazu eşlik etmediği takdirde insanın her şeyi kendi sınırlarına kapatmak suretiyle idealleştirmesi ise kaçınılmazdır.

Her biri tek bir günün akışını anlatan on ara perdenin bulunduğu *Dalgalar*'da doğal dünya, hem romanın genel çerçevesini oluşturur hem de insanlara varolma olanağını veren ortam olarak resmedilir. Ama bu resim yalnızca görsel bir yapıda veya donuk olarak anlaşılmalıdır. Karga sesleri sahile vuran dalgaların bir parçasını oluşturur. Görünenler aynı zamanda işitilir de.¹¹⁷ Doğayı dolaysız deneyimlediğimizde tüm duyular belli bir biçimde ona doyar, fakat bu doyumun sebebi onun tüketilebilir yapısı değil, bilakis bende de nesnel bir biçimde sürmeye devam etmesidir.

Nesnelliğin bu yeni kavrayışını Whitehead iki şekilde tanımlar; [i] her aktüel varlık, diğer aktüel varlıkların *nesneleştirme* süreci için kendi potansiyellerinin bir analitiğidir ve [ii] kendi oluşlarını kuran süreçlerin analitiğidir. Bu anlamda nesneleştirme, aktüel varlıkların potansiyellerinin başka aktüel varlıklarda gerçekleşmesine [bir anlamda *doyum*] karşılık gelir. Deneyimler yaşayan birer aktüel durumlar olarak bizler ve bir deneyimin parçasını oluşturan bütün aktüel varlıkların birbirlerine bir “süreç ilkesi” ile bağlı olduğumuzu söyleyebiliriz. Aktüel varlıklar incelenirken önce bu nesneleşme süreçleri ve diğer aktüel varlıklardaki kavrayışlarında incelenmelidir. Bu inceleme ise “bölümlemedir” [*division*]. Bu bölümleme sonucunda kavrayışların üç unsurdan oluştuğunu görürüz; [i] kavrayışın somutlaştığı aktüel varlık olarak “kavrayan özne,” [ii] nesneleşme sürecinde kavranan veri olarak *datum* ve öznenin veriyi kavrama biçimi olarak “öznel form.”¹¹⁸ Duygular, değerlendirmeler, amaçlar, bilinç vs. ise öznel formların türleridir.¹¹⁹ Aktüel varlıkların bu analitiği görüldüğü üzere bilimsel materyalizmin *parçala-*

¹¹⁷ Woolf, V. (2019) “Geçmişe Dair Bir Taslak,” *Varolma Anları*, s. 127.

¹¹⁸ PR 23.

¹¹⁹ PR 24.

incele kavrayışından oldukça farklı bir yerdedir. Bir *öteki* olandan veya *dış dünyadan* ziyade deneyimin kendisinden kaynaklanır.

Dalgalar, altı karakterin içsel konuşmalarıyla biçim kazanan bir metindir ve karakterlerden her birinin kendine özgü ritimleri, duygu ve değerlendirmeleri, kısaca kendi bakış açılarını yansıttıkları bir *öznel formları* vardır. Bu bakış açıları hikâyenin bütününe kendi katkılarını sunarken kendileri de bu katkıda buldukları hikâye tarafından kurulurlar. İşte bu olgu Whitehead'in aktüel dünyasının "ontolojik ilke"sini oluşturur. Bu yeni kategorisel şemada karşımıza felsefi yüklü olan "ontolojik ilke," "farkındalık," "kavrayış," "nedensellik" gibi kavramların yanında Whitehead'i, sık sık anacağımız "aktüel varlık", "aktüel durum", "nexus," "ebedi nesnelere" gibi henüz yabancı olduğu kavramları üretmeye itmiştir.

Tekrar *Dalgalar* örneğine dönecek olursak, romanın bu çift kutuplu, *dipolar* yapılanması bütün bir ayrıntılarında da sürüp gider. Kahramanlardan altısının da gerçekliğinin bir parçası olan vazodaki bir çiçek, onun bir bileşeni olan *gerçek* çiçeğe ek olarak bu altı bakış açısıyla da beraberce varolur. Dünyanın kendi ilişkiselliklerine sahip bu tarz durumlardan oluştuğunu söylerken deneyimde karşılaştığımız ve duyu- algımıza dolaysızca sunulan fiziksel nesneyi, niteliklerinden ayrı düşünemeyen bir tekillik olarak anlaşılması önerisi, sağduyumuza fiziksel nesnelere kavraması için alternatif bir yol sunar. Bu durumlar, olaylar veya herhangi bir estetik deneyim, zaman içerisinde değişen *ikincil niteliklerin* ve sürüp giden *birincil* nitelikler ile pasif bir olgu olarak maddenin mekânsal olarak birbirine yamandığı, önceden varsayılmış daha genel bir hakikati imleyen donuk ifadeler değildir.¹²⁰ Whitehead bu kendi kendine yeter görünen ölü unsurların birbirine eklemlenmesiyle meydana gelen

¹²⁰ John Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* eserinde, birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrım detaylıca aktarılmıştır. Locke için *birincil nitelikler* nesnelere bizzat kendilerinde var olan ve dolayısıyla nesnelere kendi doğasında bulunan özelliklerdir. Bu anlamda onların şekilleri, boyutu, hareketi, kütlesi gibi fiziksel özelliklerini imlerler. Birincil nitelikler, nesnelere kendilerinden bağımsızca var olan ve herhangi bir gözlemci tarafından algılanabilen özelliklerdir. Fiziksel özellikler olduğunu söylediğimiz ikincil nitelikler ise bizim, nesnelere algılarken duyu-sayılabildiğimiz niteliklerdir. söylediğimiz ikincil niteliklere renk, tat ve koku örnek verilebilir. Bunlar sadece insanların duyu organları aracılığıyla algıladığı ve hissettiği niteliklerdir. Birincil niteliklerin, nesnelere gerçek ve bağımsız nitelikleri olduğunu ileri süren Locke için ikincil niteliklerin zemini ise gözlemcinin duysal deneyimidir. İkincil niteliklerin, eklemlenmiş olduğu nesnelere bağımsız bir gerçekliklerinden bahsetmek mümkün değildir. çünkü insan algısının bir ürünüdür. Locke'un birincil ve ikincil nitelikler arasında yaptığı bu ayrım, insan algısının sınırlarını çizmeye çalışırken aynı zamanda nesnelere doğasına dair erişebileceği bilginin de doğasına dair de bir tartışma yürütmektedir (Locke, J. 2000: 180).

geometrik uzay olarak doğa öğretisini kesinlikle reddeder.¹²¹ Çünkü duyu-farkındalığımıza veri olarak sunulan kısmı onun düşünölmeye direnmeyen ve tüketilebilir yanına karşılık gelirken bir de bizim tarafımızdan düşünölmeye daima direnen başka ilişkiselliklerin ve nexusların oluşturduğu bir yan da vardır.¹²² Bu durum onları, sürüp gitmekte olan şeyler olarak daha az var kılmaz.

Whitehead'in süreçlerin somut gerçekliğine ilişkin tükenmez vurgusu bize, yalıtılmış ve sabit olarak anlaşılan şeylerin aslında yalnızca bizim bu somut olgulardan yaptığımız soyutlamalara karşılık geldiğini söylerken hiçbir zaman deneyimimizde karşılaştığımız tekillik de bu süreçlerden daha az var olduğunu veya daha az gerçekliğinin olduğunu ima etmez. Soyut olan da somut olanla eşit oranda gerçektir.¹²³ Yapmaya çalıştığı şey, düşünmenin sınırlarını bu tekil deneyimleri de açıklayabilecek biçimde genişletmektir. Yine de süreç felsefesini bunların kuru bir biraraya getirilişi olarak da anlamamalıyız. Bilakis gerçekliğin bir bütün olarak böylesi organizmik bir yapıya sahip olması, sonsuz, belirsiz ve soyut olanın nasıl da deneyimde karşılaştığımız aktüel varlıkların somut gerçekliğine bütün bir karmaşıklıklarıyla beraber içkin olduğunu bize hatırlatır.¹²⁴ Soyutladığımız her şey bir tekillik de basit deneyiminde tekrar eden diziler aracılığıyla, o tekillik de kendisine "bir yaklaşım güzergahı" olarak elde edilir.¹²⁵ Dolayısıyla soyutlanan, soyutlandığına içkin olmakla halihazırda zaten onun kadar da gerçektir.¹²⁶

¹²¹ DY 16.

¹²² DK 14.

¹²³ Roberts, T. (2014). "From Things to events: Whitehead and materiality of process," *Environment and Planning D*, s. 975.

¹²⁴ Parisi L, 2013 *Contagious Architecture: Computation, Aesthetics, and Space*. p. 60

¹²⁵ DK 75.

¹²⁶ Hem Spinoza hem de Whitehead felsefesinde, nedensellik içkinlik düzleminde belirlenmiş bir şekilde işlemesi anlamına gelirken Spinoza'da evrenin varoluşu, Tanrı'nın zorunlu özüne içkin olan bir dizi belirli nedensellik zinciriyle açıklanmasıdır. Spinoza'ya için söz konusu nedensellik zinciri, ne insan iradesi ne de özgür eylemleri gibi unsurlara bağımlıdır. Dolayısıyla da hem insanlar hem de bütün doğal unsurlar kendi doğaları gereği nedensellik zincirinin bir parçasıdır ve eylemleri de bu nedensellik zincirinin belirlediği zorunluluklara uygun gerçekleşir. Whitehead felsefesine geldiğimizde ise nedensellik, yine içkinlik düzleminde ancak biraz daha daha esnek bir biçimde işlemektedir. Whitehead, evrenin durmaksızın akmakta olan bir süreç olduğunu ve olayların birbiriyle karşılıklı etkileşimler sayesinde var olabildiğini savunur. Dolayısıyla da daha dinamik, ilişkisel ve süreç odaklı bir evren sunar. Onun süreç felsefesinde nedensellik, bu süreçler içindeki ilişkilerin ve etkileşimlerin bir sonucu olarak var olur. Olaylar içkinlik düzleminde birbirini etkilerken aynı zamanda etkilenirler, bu da nedenselliğin Spinozacı zorunluluğunu ortadan kaldırır. Whitehead'e göre, nedensellik Spinoza'da olduğu gibi üst üste binen bir neden-sonuç dizilerinden değil, etkileşimlerin ortaya çıkardığı daha karmaşık ağlardan oluşur. Bunun sonucunda ise Spinoza daha kesin bir determinizm perspektifi benimser ve doğal zorunluluk ile mantıksal zorunluluk gibi üst üste bindirilmiş unsurlardan bahsederken Whitehead'de karşımıza çıkan zorunluluk ise Spinoza'da olduğu kadar katı bir deterministik yapıya sahip değildir. Bu durumda her ne kadar Spinoza da

Whitehead tarafından gerçekliğin, üst üste binen olay serileri olarak anlaşılması, deneyimin dolaysızlığında karşılaşılan tekil durumları maddi parçalarına bölerek basitleştirmek ve durumları Spinoza'da olduğu gibi koşullayan ifadeler olarak görmekten ziyade soyut madde ve somut süreçler olarak anlamak, fiziksel varlık ve onu kuran diğer unsurları ayrı bileşenler olarak değil de tıpkı duyu-farkındalığımızda karşılaştığımız olgunun dolaysızlığında oldukları halleriyle hiçbir zaman tamamlanmayan ama yine de bir tekillik olarak düşünebilmemizin yolunu açar. Bu sayede gerçekliği düşünürken karşılaştığımız Spinozacı bölünmeye neden/etki-ifade bölünmesine başvurmamıza gerek kalmadığı gibi bu ayrımın da deneyimin açıklamakta yetersiz olduğunu ortaya koyar. Çünkü kavradığımız gerçeklikte meydana gelen her bir dokunuşun yarattığı en ufak bir ton farkının bile tek, belirli, hesaplanabilir bir sonuca neden olmak yerine gerçekliğimizin bütününe yepyeni bir soluk katarak onu dönüştürür de.¹²⁷ Herhangi bir bölgesel hareket, yalnızca izole maddeler ve onların nitelikleriyle değil, bütün bir evrenle ilişkilidir, çünkü onu oluşturan evrenin görece küçük de olsa bir parçasını oluşturur.¹²⁸

2.1.3. Şeylerin Geçişliliği ve Mekânsal Olmayan Uzamsallık

Virginia Woolf ve Alfred North Whitehead'in dogmatik düşünce imgelerinin önkabulleriyle işlemeye direnme biçimlerini ve buna alternatif olarak nasıl bir varlık kavrayışı sunduklarını gördük. Doğanın kendinden müstakil birimlerden ziyade olaylar olarak anlaşılması kuşkusuz ki varlığı düşünme eğilimimizin alışılmış bütün boyutlarına bir şiddet uyguluyor ve hepsini yeniden düşünmemizi gerektiriyor. Doğanın ilişkili olaylardan meydana gelmesi ve kurulan bağlantılılıklar arasında sürüp gitmesi demek, elbette boşlukta süzülen varlığımsı şeylere bizim yalnızca keyfi biçimlerde *şu* ya da *bu* nesne dememizle sonuçlanmıyor. Şayet öyle olsaydı ne üzerinde konuşabileceğimiz bir dil geliştirebilmiş olurduk bugüne kadar ne de

karşılaşmaların önemine vurgu yapsa da bu karşılaşmalar için insanın doğanın içinde var olan etkileşimlerle uyumlu bir şekilde hareket etmesini ve kendi doğası ile uyumlu bir şekilde karşılaşmasını önerir. İnsanın özgürleşmesi ve mutluluğu, doğanın içkin düzenine ve nedenselliğine uyum sağlamasına bağlıdır. Bu uyumlu karşılaşmalar, insanın kendi doğasına uygun olarak hareket etmesini ve içkin nedensellik zincirinde yerini bulmasını içerir. Ancak, bu uyumlu karşılaşmalar da yine doğanın deterministik nedensellik zincirine dayanır. Spinoza'da neden ile etki arasında "mantıksal bir zorunluluk" olduğunu söyleyebilirken Whitehead'te ancak "mantıksal bir devamlılık" söz konusudur ama bu yine de belli zorunluluklardan azade olduğunu söylemek anlamına gelmez (Nadler, S. 2021: 133). Spinoza'nın nedensellik incelemesine Whitehead'in ıskalanan bazı unsurları da ekleyip geliştirdiğini söylemek de doğanın Spinoza için sonsuz, ebedi ve zorunlu iken Whitehead için sonlu, durmaksızın yok olan ve olumsal olduğunu söylemek de bir seçenektir fakat bu elbette başka bir araştırmanın konusu (Nadler, S. 2021: 161).

¹²⁷ BMD 17.

¹²⁸ BMD 25.

herhangi bir toplumsal uzlaşısı. Bu yüzden evreni inceleyen herhangi bir araştırmamanın öne çıkan kavramları olan “nesne,” “zaman” ve “mekan” algılarının da bu organik dünya kavrayışı içerisinde ne anlamlara gelebileceğini tekrar düşünebilmek oldukça mühim.

Ancak her iki düşünür de bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere dilin dayattığı rejime adeta bir savaş açmış olduğu için anlaşılması ve aktarılması güç metinler kaleme almıştır. Tekrar düşünmenin gerektirdiği spekülasyon cesaret de bu zorluktan kaynaklanır. En basitinden Whitehead de çalışmaları boyunca kullandığı dilin sağduyuyla ters düşüyor gibi görüldüğünün gayet farkında olduğunu sürekli dile getirir. Fakat daha önce düşünce için açık olmayan, daha doğrusu üzeri sürekli olarak örtülen olanakların açığa çıkarılması işi, her zaman için belli bir şiddeti kendinde barındırır. Artık çizilmeye çalışılan bu yeni kozmoloji tartışmaları için yeni kavrayış ve düşünme biçimleri, yeni bir dil ve yeni anlamlar gerekecektir.

Madde varsayımını dünyanın temelinde işleyen ontolojik ilke olarak kabul etmenin yol açtığı bir diğer hatalı düşünce ise canlılığın, yalnızca o bireysel şeyin maddi yeterliklerine indirgeniyor olmasıdır. Bu yaklaşımın asıl problemi varoluşsal ekolojimizi kuran ilişkisel süreçleri, onlara ancak ikincil bir ontolojik statü atayarak düşünebiliyor oluşumuzdan kaynaklanan hatalı bir temsil ortaya koymasındır. Whiteheadçi süreç anlayışı maddenin taşıdığı “canlılık” niteliğini öne çıkarmaktan ziyade olayların ancak sürekli olarak farklılaşmak suretiyle oldukları şey olmaya devam ettikleri, varoluş desenlerini sürdürebildikleri bir süreç olarak canlılığa vurgu yapar. Bu şekilde klasik metafizik kavrayışımızı, onu basitçe tersine çevirmeye çalışarak, maddeyi olay karşısında ikincilleştirerek düzeltme hatasına düşmez. Canlılığı, maddeden hiçbir şekilde ayrı düşünemeyecek bir şekilde anlar. Hatta bir şeyin bir “ömür” yaşamaları için artık canlı olmaları gibi bir önkoşul bile söz konusu değildir.¹²⁹ Zira her şey yaşam denen enformasyon üretme sisteminin bir parçasıdır.¹³⁰ “Canlı-olmadıklarında ya da daha iyisi organik-olmadıklarında bile, şeyler bir yaşantıya sahiptirler, çünkü algılamalar ya da duygulanımlardır.”¹³¹

¹²⁹ Çalıcı, S. (2021). *Gerçeğin Belleği*. s. 73.

¹³⁰ Kılıç, T. (2020). *Yeni Bilim: Bağlantısallık, Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, s. 76.

¹³¹ Deleuze ve Guattari'nin, bu çalışmalarında aktardıkları haliyle “algılanım” ve “duygulanım” kavramları, daha sonra Whitehead nedenselliğini incelerken karşımıza çıkacak olan “nedensel etkililik” ve “sunumsal dolaysızlık” kavramları ile düşünebiliriz. *Felsefe Nedir?*'deki “algılanım” kavramı, deneyimdeki dünyanın belli bir durumdaki anlamlandırılma sürecinin, daya çok duyuşsal

Canlılığı oluşturan aktüel varlıklarla aynı gerçekliğe ait olmakla belli bir organik bütün oluştururlar. Bu ontolojik dönüş geleneksel madde kavramını; durum, kavrayış, yayılım, yoğunluk gibi kavramlar aracılığıyla, onun süreçsel yanlarını da kapsayacak bir biçimde ele alarak mahkum edildiği ölü doğasının atıllığından kurtarır.

Woolf'un nesnelere dair kavrayışına baktığımızda da onun geleneksel anlamıyla atıl madde ve ona eklenen nitelikler olarak anlaşılmasından oldukça uzakta olduğunu görürüz. Woolf, insanın kullanımına sunulmuş pratik aletler olmaktan ziyade bizimle aynı doğaya sahip ancak farklı örüntüye sahip ancak varlıklarla karşı karşıya olduğumuzu düşündüğünü tüm metinlerinde hissettirir. Yukarıdaki örneklerle devam edecek olursak, daha ilk bakışta fark ederiz ki pasif bir şekilde pragmatik ihtiyaçlar için sıralarını bekleme gibi bir kavrayış Woolf dünyasındaki nesnelere oldukça yabancıdır. Nesnelere kendi güçleri, kendi geçmişleri ve kendi kuvvet alanları vardır. Bir ağaca baktığımızda ondan yapılacak bir sandal, bir masayı hayal ettiğimiz antik evrenin oldukça uzağındayız artık. Nesnelere bize neler yapabileceği, bizim onların bize uygulayacağı kuvvetlerden hangi yönlerde farklılaşarak dönüşeceğimizdir söz konusu olan.

Kuşkusuz ki dünyaya *nesnel* bir bakış için bu düşünme tarzı fazla spekülasyon görünecektir, fakat bir ağacın yıllanmış kabuğunda başka birinin ölümüyle karşılaşmayı açıklayamayan nesnel bakıştan çok daha yetkin bir varlık anlayışıyla karşılaşırız burada. İşte bu tekil deneyimi ıskalamaktan kaçın Woolf ve Whitehead, böylesi deneyimleri teorinin dışına atmaktansa, bilhassa varoluşu buradan kavramaya başlarlar. Dünyanın organik bir kavrayışı işte böyle karşılaşmaların izahı için bir temel sunacaktır. Böyle bir deneyimi ne klasik anlamıyla mekan ne de zaman teorileriyle açıklayabiliriz. Her ne kadar her birinin kendi geçmişleri varsa da bu teoriler en nihayetinde belli bir dogmatik kavrayışla dünyaya bakışın ürünleri oldukları için, dünya hakkında ıskaladıkları gerçekliklerin benzer olduklarını fark etmek hiç de şaşırtıcı değildir.

verilerin işlenmesi kısmına denk gelirken “duygulanım” kavramı ise beden bu duyuşsal verilerin oluşturduğu yoğunluklarla etkileşim halinde olduğu ve daha çok onlara verilen fiziksel tepkileri içeren bir deneyim alanıdır (Deleuze, G. & Guattari, F. 2019: 152). Bu noktada *algılanım*, daha sonra karşımıza çıkacak olan “sunumsal dolaysızlık” kavramıyla benzerlik gösterirken *duygulanım* ise Whitehead’te “nedensel etkililik” olarak anacağımız kavramın bir benzeri olarak okunabilir.

Bilim ve Modern Dünya'da Whitehead'in "bilimsel materyalizm" olarak adlandırıp karşı çıktığı şey tam da dünyaya yönelik bu indirgemeci kavrayıştır. Şeylere dışsal olarak eklenen niteliklerin kendileri materyallikten yoksun olmaları bakımından herhangi bir değerden ve amaçtan yoksundurlar.¹³² Dünyaya yönelik *düzenleyici* yaklaşımın inorganik maddeleri kavrayışı, bütünüyle onların ilişkiel ekolojilerini göz ardı eder. Maddenin öylece verili olduğunun ve devamlılığını ise altta yatan belirli bir kalıcılığa borçlu olduğunun düşünülmesi düşüncenin ideali olan tekilliğin gerçekliğin bütününe dayatılmasından kaynaklanır. Bu yüzden tekilliklere yaklaştığımız genel teoriler ile o tekil "deneyimin karakteri" bir türlü örtüşmez.¹³³ Bu "ölü" maddenin devamlılığında bir şekilde söz edebiliyor olsak bile teorilerimiz *onun* geçirdiği dönüşümleri kavramakta hep yetersiz olur. Ontolojik statüsünü tanımak için ancak kendi çevresiyle olan ilişkiselliğine vurgu yapacak dinamik bir materyalizm anlayışına ihtiyaç duyan canlı organizmaların varlığı açıklanamadan ve kavranamadan kalır. Hal böyle olduğunda da canlılık veya bilinç gibi daha kompleks organik yapılanmalar, sanki bir açıklama talebinden muaf mucizevi doğaüstü vergilermiş yahut ilahi dokunuşlarmış gibi anlaşılmasının yolu açılmış olur.

Örneğin Julius Sezar'ın ölümü bir olay olarak görülürken Keops Piramidi de aynı karakterde fakat farklı bir motif oluşturan bir olay olmasına rağmen, onu böyle düşünmekten sezgisel olarak uzak durmaya eğilimliyizdir. Halbuki yüzyıllardır Mısır'da bulunan Keops Piramidi en az Sezar'ın ölümü kadar bir olaydır. Çünkü Mısır piramidi de kendi ilişkiselliklerine sahiptir ve onu meydana getiren bu etkileşimlerden bağımsız bir "nesne" olarak orada değildir.¹³⁴ Deneyimdeki dolaysız olgu olarak Keops Piramidi, aslında doğanın bir bütün olarak sürüp gitmekte olan yapısını gösterir. "Doğa bir süreçtir."¹³⁵ Doğanın sergilenişini oluşturan herhangi bir parçasının da bu hareketlilikten yoksun bir biçimde var olduğunu, süreçlerden meydana gelmediğini düşünmek anlamsızdır. Dolayısıyla Keops Piramidi derken, kendi zamanını ve mekanını oluşturarak varolan ilişkiselliklerini dışarıda bırakılmasıyla kurulmuş olan ayrık bir "nesne" düşündüğümüz her seferinde, aslında belli bir olaylar bütününden yaptığımız soyutlamaları kullanıyoruz demektir.¹³⁶ Şeylerin, bu soyutlamalar sonucunda eriştiğimiz semboller olduklarını söyleyebiliriz.

¹³² BMD 35.

¹³³ DK 82.

¹³⁴ DK 89.

¹³⁵ DK 66.

¹³⁶ DK 92.

“Hem mekânsal ilişkilerin kendileri hem de duyu verileri genelleyici soyutlamalardır.”¹³⁷

Olayların karmaşık bağıntıları, zamanda ve uzamda kapladıkları sabit noktalar olmanın çok ötesine geçer ve sürmekte olan şeyler dışında doğada karşılaşılabileceğimiz hiçbir şey de olmadığı için en somut gerçeklik olarak bahsedebileceğimiz şeyler bu soyut madde yerine somut süreçlerdir.¹³⁸ Bu süreçler bir çeşit ardışıklığı imlemek yerine, *bir-arada-oluş*, *birlikte-varoluş* olarak anlaşılmalıdır.¹³⁹ Ardışıklık olarak anlaşıldığında dünya kavrayışımız varlık-yokluk üzerine temellenen aynılığa kurban edilir ve fark da ancak dışsal bir biçimde anlaşılabilir olarak olaylar kaçınılmaz bir biçimde olarak şeylerin içine gömülür.¹⁴⁰

Zorluk, felsefenin empirik yanıyla ilgilidir. Bizim verilerimiz, kendimiz de dahil aktüel dünyadır; ve bu aktüel dünya, doğrudan deneyimimizin konusu kisvesi altında gözlem için kendisini sergiler. Doğrudan deneyimin açıklaması, herhangi bir düşünce için tek haklı gösterme biçimidir. Düşüncenin başlangıç noktası, bu deneyimin tamamlayıcı unsurlarının analitik gözlemidir. [...] Biz alışıldığı şekilde farklılık yöntemiyle gözlemleriz. Bazen bir fil görürüz, bazen görmeyiz. Sonuç şudur: Bir fil mevcut olduğu zaman fark edilir. Gözlemin olanağı, gözlemlenen nesnenin mevcut olduğunda önemli olduğu ve bazen de bulunmadığı gerçeğine bağlıdır.¹⁴¹

Organik bir olay felsefesinin, felsefi bir düşünme etkinliğinin sonunda varılması gereken şeylerle harekete başlamak yerine bu tekil deneyimi yakalama şiarı, kuşkusuz ki bize spekülâtif empirizm ile oluşturulmuş yeni bir nesnellik kavrayışı sunar. Nasıl ki Keops Piramidi de Sezar’ın ölümü kadar olaysal bir yapılanmaya sahipse, aynı şekilde Woolf’un bir ağaçla olan karşılaşması da bir olaydır ve nesnelere bu olaylar ile bir tür “-e doğru yayılma” ilişkisi kurarlar.¹⁴² Bu olayın nesnesi ağaç, öznesi Woolf değildir artık. Eşzamanlı pek çok başka nesne de Woolf kadar, ağacın kabuğu kadar o olaya yerleşmiştir. Mesela Mr. Valpy’nin intiharı. Bu daha geniş ölçekteki olay artık onların *mahallesidir*. Nesne olarak bahsettiğimiz bu olaylar belli

¹³⁷ SYM 22.

¹³⁸ DK 79.

¹³⁹ Deleuze, G. (2121). *Bergsonculuk*, s. 120.

¹⁴⁰ Deleuze’ün yorumuyla stoacı sonuçların nedenlere gömülmesi için bkz. *Fark ve Tekrar*, 18, 25, 117.

¹⁴¹ SG 41.

¹⁴² DK 71.

bir örüntülülüğe karşılık gelirler ve bu anlamda da ardışıklık olarak anlaşılan dizisellik kavrayışına da bir alternatif sunarlar.¹⁴³

Madde, artık zaman ve mekan ile kesiştiği noktayı bir işgal ilişkisi ile kuşatan zaman-dışı ve mekan-dışı bir varlık olarak karşımıza çıkmaz. Doğada olayların akıp gitmesi ile meydana gelen süreçten o da muaf değildir. Bu çatallanan yolun farkında olan ama onun tuzaklarına düşmeden maddeyi düşünmeye çalışan zihinler için çok katmanlı “yapılanmış bir toplumdur” [*structured society*]. Bu yapılan toplum, sürüp giden nesnelere, parçacıklı veya parçacıksız toplumlar, tabii toplumlar gibi pek çok farklı olaysal bir aradalıktan meydana gelir.¹⁴⁴ Tıpkı duvarları yalayıp geçen o rüzgâr gibi ve bütün temaslarıyla, bağlantı noktalarıyla birlikte yeniden düşünülmesi gerekir. Ancak böylesi bir olay ontolojisi içinde kavranmaya çalışılan bir deneyimde Woolf ile üzgün-oluşu, ağaç kabuğu ile Mr. Valpy’nin ölümünü bir ve aynı olayda birleştirebilir. Olay ne yalnızca mekânsal olarak düşünülebilir ne de yalnızca zamansal olarak. Burada birbirlerinin içlerine *doğru yayılan* başka başka olayların bir aradalığının nasıl bir deneyime dönüştüğünü görebiliriz. Woolf, bunu insan zihninin de doğanın bir olay olarak geçişiyle aynı yapılanmada olduğunu söyleyerek açıklar başka bir metninde. Zihnin bu imgelerle dolu yapısını adeta benzemezlerin bir buluşma yeri olarak görür.¹⁴⁵ Benzemezlerin bir arada bulunabileceği bir zemin, ancak hepsinde benzer bir şeylerin sürüp gidişiyle mümkün görünür. Çünkü şeylerin zaman ve mekan zincirlerinden kurtulması, onların maddiliğe olan tabiiliğinden de azat edecektir. Zihin de bir olay olarak doğadan soyutladığımız zaman ve mekan gibi, yine bir başka soyutlama olarak onlarla aynı yapıya sahiptir. Dolayısıyla olaysal yapıları sayesinde aralarında bizim kurmaya alışık olduğumuz ilişkilermelerin dışında başka bağlantılar düşünebiliriz artık.

2.1.4. Zaman ve Mekânın Organik Yapısı

Dünyayı organik bir şekilde anlamaya çalışmak için [i] şeyleri birbirlerinin kuru bir tekrar olarak görmektense karşılaştığımız her somut olguda mevcut olayların tekilliklerini, [ii] geçmişini Newtoncu anlamıyla bir kere olup bittikten sonra yitip giden bir şey olarak görmektense olguda sürekli olarak yeniden yankılanan bir mevcudiyet olarak kavramak ve [iii] geleceğin ayrık noktaların dışsal ilişkileriyle

¹⁴³ PR 99.

¹⁴⁴ A.g.y.

¹⁴⁵ Woolf, V. (2019). *Orlando*. s. 132.

birbirlerini belirledikleri ve kendi sırasını bekleyen bir olgudan çok, yine şimdide, şimdinin umutları ve beklentileriyle etkin bir biçimde var olduğunu hayal edebilmenin imkânı olmak üzere üç yeni perspektif sunar.¹⁴⁶ Zaman için söylediğimiz şeylerin yine mekan için de geçerli olduğunu düşünebiliriz, çünkü zaman ve mekan bu belirli kavrayıştan paylarına düşeni benzer indirgemelere maruz kalarak almışlardır. Ancak Whitehead'in zaman anlayışının içeriğini daha fazla girmeden önce bu düşüncenin nasıl bir zaman kavrayışı için alternatif sunduğunu anlamak, onun düşüncesinin hangi problemlere cevap verdiğini anlamak bakımından elzemdir.

Doğanın olaylardan meydana gelmiş olması demek, doğaya baktığımızda hiçbir koşulda yekpare, tamamlanmış bir oluşumla karşılaşamayacağımız anlamına gelir. Doğada olan her şey, doğanın bir parçası olmaktan, onun sürüp gitmesinden pay alır ve tamamlanmış bir bütünlük sergilemek yerine parçalı bir yapı sergiler. Ancak buradaki parça-bütün kavrayışının geleneksel anlamıyla, kopuk unsurlarla gerçekleştirilen bir toplama olmadığını, daha rastlantısal bir bütünselliği imlediğini hatırlatmakta fayda var. Bu yüzden doğaya dair herhangi bir şeyi belli bir bütünlük içerisinde düşünmemiz gereken her seferinde aslında nesnelere değil, olay-parçalarını düşüncemizin malzemesi yaparız.¹⁴⁷ Daha doğrusu o anki zihnimizin kendisini de bir olay-parçası olarak düşünürsek, belli örüntülerin, yerleşmelerin ve yayılma ilişkilerinin o anki gerçekliğe ilişkin düşüncemizi kurmuş olduğunu görürüz. Ancak bir soyutlamadan da daha fazlası olan bütünle arasındaki ilişkinin statik olmayan ilişkilerini de düşünecek olursak, üzerine konuştuğumuz hiçbir olay-parçasının müstakil bir yapıda olmadığını, hâlâ bağlantıları olduğunu, bizim de bu bağlantılardan yalnızca biri olduğumuzu ve dolayısıyla deneyimi tekilleştiren dinamik varoluşunu unutmamamız gerekir.

Hayatın tüm somut biçimleri beni yarı yolda bıraktı. Eğer uzanıp sert bir şeye dokunmazsam, dipsiz koridorların rüzgârlarında sonsuza dek savrulacağım. O zaman neye dokunabilirim ki? Hangi tuğlaya, hangi taşa dokunayım ki kendimi o devasa yarıktan geri çekip güvenli bir şekilde bedenime yerleştireyim?¹⁴⁸

¹⁴⁶ Roberts, T. (2014). "From Things to events: Whitehead and materiality of process," *Environment and Planning D*, s. 974.

¹⁴⁷ DK 100.

¹⁴⁸ Woolf, V. (2019). *Dalgalar*, s. 139.

Woolf'un belki de dünyanın organik bir sunumunu en iyi yansıttığını söyleyebileceğimiz *Dalgalar* metninde karşımıza çıkan yakınmaların genel odağı, dünyanın belli bir sunumunun, deneyimin belli bir biçimiyle bir türlü uyuşmıyor ve söz konusu sunumun, sanki böyle bir çatallanma yokmuş gibi kendini evrenselleştirmesiyle deneyimin iyice içine büzülmesi arasında açılan yarığın kendisidir. Belli bir dünya algısı içine sıkışmışlık duygusundan beslenen bu yarık, Woolf metinlerinin bütününe kateden depresif tonun da kaynağıdır aynı zamanda. Evdeki hesabın çarşıya uymadığı, tarihin hiçbir sahnesinde bu kadar çıplak bir gerçeklik olarak ortaya çıkmamıştır. Maddenin zaman ve mekana, niteliklerin maddeye, zihnin de bedene tıktırıldığı bu dünya görüşü, olayların dinamik canlılığı altında parçalanmıştır. Elbette bu canlılıktan zaman ve mekan kavrayışları da paylarına düşeni alır. Dolayısıyla yerleşik kabullerin bütünüyle sallantıda olduğu bu sezgi, kaçınılmaz olarak belli bir güvensizlik duygusuyla o depresif tonu üretir.

Klasik düşünme biçiminin birimlere dayanan anlayışının bu kökten reddi dünyayı, ancak olayların geçişliliği ile beraber düşünmekle mümkün olduğunu gözler önüne serer. Birbirlerinin içine yayılarak varolmak suretiyle birbirlerini de var etmeleri, bu yeni doğa kavrayışı için kurucu bir bileşendir. Fakat Whitehead yine de ne olaylara ne ilişkinin kendisine bir tözsellik atfetmekten yanadır. Çünkü hiçbir şey kendiyle aynı kalmayı sürdüren klasik anlamıyla bir sürekliliğe sahip değildir, daha ziyade sürekli olan tek şey bahsettiğimiz bu sürekliliklerin durmaksızın kendinden farklılaşması, başkalaşması, bizim *birim* kavrayışı içine dahil etmediğimiz bağlamları da kapsaması anlamına gelir. Woolf, bu yöndeki düşüncesini, “Hayat simetrik şekilde yerleştirilmiş *bir dizi fayton lambası* değildir; hayat bilincin başlangıcından sonuna dek bizi sarıp sarmalayan yarı saydam bir kılıf, parıldayan bir haledir.”¹⁴⁹ sözleriyle aktarırken Whitehead bu sakınımı vurgulamak için özellikle oluşun hiçbir şekilde sürekliliğinden bahsedemeyeceğimizi, çünkü ancak sürekliliğin oluşunun söz konusu olduğunu ısrarla dile getirir.

Sürekliliğin oluşu, mekânsallığı aşkınlığa düşmeden tahayyül edebilmemiz konusunda kilit bir ifadedir. Evrenin olaysal yapısını anlamamız için gerçekliğin etkileşimli doğasını kabul etmemiz ve doğanın ilişkiselliğini iyi anlamamız gerekir. Uzam, salt bir mekânsallıktan ziyade, ancak kendi ilişkiselliğiyle varolan süreçlerin

¹⁴⁹ Woolf, V. (2020). “Modern Kurmaca,” *Benlik Üzerine Denemeler*, s. 31.

iç içe geçmiş doğasını ifade etmek için kullanılabilir artık. Bu ifade, geleneksel mekânsallıktan daha karmaşık ve onun çok boyutlu yapısını imleyen süreç metafiziğinin evren anlayışının ontolojik konumunun olaylara dayalı boyutunu anlamamız için elzemdir.

Aktüel durumlar sürekli olarak bir uzamsallık meydana getirirler, fakat oluş halinde olan bu aktüel durumların, buna rağmen bir uzamsallığından bahsedemeyiz.¹⁵⁰ İlişki, görüldüğü üzere yine simetrik değildir ama bu asimetri hiyerarşik bir varlık kavrayışı gerektirmez. Kavramların bu yeni kavrayış neticesinde geçirdiği dönüşümler ile yine de bu durum evrenin kozmik gerçekliğinin atomik yapısını ilga etmez, çünkü “her bir atom, bütün şeylerin sistemini içinde barındırır.”¹⁵¹ Organizma felsefesinin spekülatif şemasında felsefi geleneğin, deneyimin üç temel unsuru olarak bilinci, düşünmeyi ve duyu-algısını varsayma eğilimi kökten reddedilir, çünkü ne zihinsel ne de fiziksel deneyimin temelini oluştururlar. Halbuki “deneyimin her örneği çift kutupludur.”¹⁵²

Biz duygularımızın genişliğini ve yaygınlığını bu kadar küçük bir ismin içine sığdıramayız. Bir araya geldik (kuzeyden, güneyden, Susan’ın çiftliğinden, Louis’in ofisinden), sadece tek bir şey yapmak için, bir şeyi dayanıklı kılmak için de değil, zaten ne dayanıklıdır ki? – ama aynı anda birçok göz tarafından görülmek için. Şu vazonun içinde kırmızı bir karanfil var. Tek bir çiçek, biz burada oturmuş beklerken, yedi boyutlu bir çiçeğe dönüşüyor, çok yapraklı, kırmızı, koyu mor, mor gölgeli, gümüş renkli yaprakları katı – her bir gözün kendi katkısını eklediği bir çiçek.¹⁵³

Deneyimin çift kutuplu yani dipolar oluşu bir yanda bizim vazodaki kırmızı karanfili “vazodaki kırmızı karanfil” olarak *düşünmemiz* fakat aynı zamanda tıpkı ağaç kabuğu karşılaşmasında olduğu gibi onda daha fazlasının olduğunu, çiçeğin çevresinde bu daha fazlalığı da içeren “geniş bir halka” olduğunu *sezmemiz* anlamına gelir. Açıktır ki bu pasajdaki karanfil, orada ona bakarak bir şeylerin olmasını bekleyen bu yedi arkadaşın bakışı olmaksızın da bir karanfil olmaya devam edecektir, ancak bu kez de başka ilişkiselliklerin bir parçasını oluşturarak. Olayların daha geniş bir şeylerin parçası olmasının sağlayan tam da bu ilişkisellikleri olduğundan, bu tekil durumda, karanfile bakan bu yedi bakış da onun *karanfil-oluş*’unda pay sahibidir. Olayları gömülü oldukları yerlerden çıkararak organizma

¹⁵⁰ PR 35.

¹⁵¹ PR 36.

¹⁵² PR 36.

¹⁵³ Woolf, V. (2019). *Dalgalar*, s. 111.

felsefesi için karanfilin varoluşuna, bu tekil örnekte karşılıklı olarak etkileşimde bulunduğu bütün olaylar da dahil edilir. Ancak belli bir düşünme biçimiyle beslenerek şekillenen sağduyumuza bu şekilde ters düşen kavrayış için aktif olarak bu bakış üzerinde çalışmamız gerekir. Üstelik bu geleneksel bakışı geride bırakmak yalnızca oturmuş felsefi geleneklerin kabulleriyle değil, onunun etkisiyle şekillenen Descartes-Bacon-Newton (DBN) bilim kavrayışıyla da çelişir.¹⁵⁴

Kozmolojisinde ikilikleri bambaşka bir biçimde yeniden ele alan Whitehead, *Doğa Kavramı* çalışmasının başlarında iki çeşit düşünme biçimini birbirinden ayırır; *homojen ve heterojen düşünme*.¹⁵⁵ Baktığımız bir çiçeği “vazodaki kırmızı karanfil” olarak düşünürken homojen düşünmenin alanındayızdır. Çünkü düşünceden bağımsızmış gibi görünen bir doğa üzerine düşünürüz ve bu düşünme biçimi aslında modern bilimin en temelde hareket ettiği kabule karşılık gelir. Burada karanfilin *tamamı* budur. Zira sürekli olarak doğaya dair ürettiği düşüncenin kendisi *üzerine* düşünen bir bilim hiçbir şekilde ilerleme kaydedemezdi. Fakat bir de heterojen düşünme biçimi vardır ki bu bahsettiğimiz “düşünce üzerine düşünme” etkinliğine, yani belli bir dönüşlülüğe karşılık gelir. Heterojen düşünmede düşüncelerimiz kendinden bağımsız, verili bir doğal gerçekliği konu edinmek yerine bizzat kendisini de o doğal gerçekliğin bir parçası olarak görmek suretiyle kendi üzerine de düşünmenin alanıdır. Doğanın tüketilemez yanının kendisi dışında kaldığının ve kendisinin de algıladığı veya düşündüğü doğal gerçekliğe ne gibi işlemler gerçekleştirdiğinin de meseleye dahil olması gereken bu heterojen düşünme biçimi, bir anlamda Descartes ile birlikte felsefe sahnesindeki yerini almış diyebiliriz.

Homojen düşünmenin nihai gerçeklikler olarak kendini dayatması, heterojen düşünmeye geçtiğimizde yalnızca belli başlı kararlılık dizilerinin inceme alanını oluşturduğunu hemen fark ederiz. Homojen düşünmenin düşünceden bağımsız olarak algıladığı ve tüketilebilir olarak gördüğü “vazodaki kırmızı çiçek,” heterojen düşünmeye geçtiğimiz takdirde artık bizim düşüncemiz, duyu-farkındalığımız tarafından tüketilemeyen bir içeriğe sahip olmaya başlar. Ancak Whitehead’in belirttiği üzere zorunlu olarak herhangi bir ikiliğe yol açmak zorunda değildir.¹⁵⁶ Zihnin ortaya koyduğu düşünceye kapalı olan bu yan, olayların yayılımsal ilişkileri

¹⁵⁴ Dennett, D. (2020). *Bilinç Açıklanıyor*, s. 50.

¹⁵⁵ DK 13.

¹⁵⁶ DK 15.

sonucu doğanın sürekli olarak geçişine karşılık gelir. Duyu-algımızda ortaya çıkan bu varlık-bloğu, doğanın geçişinin insan zihnine olan kapalılığından ötürü artık spekülâtif bir izaha da gereksinim duyar. Bir gözlemci için bu varlık-bloğu, *geniş bir halka* olarak belirli bir *relatum* yani ilişkisellik içerisinde kendini sunar. Dolayısıyla bizim onu kararlı bir olay-parçası olarak algılamamız ancak onun kurduğu ilişkiler *ile* mümkün hâle gelir. Düşüncenin ideali olan “o” yalnızca o blok olarak, yalnızca kırmızı bir çiçek olarak müstakil bir varoluşa sahip değildir. Fakat düşünce yine de bu şekilde işlediği için ancak düşüncemize bir şiddet uygulamak suretiyle varoluşun bu bizim için ilk etapta kapalı olan yanına dair sahih bir düşünme gerçekleştirilmeye başlayabiliriz. Bunun için ise spekülâtif bir cesaret ile sağduyumuzu zorlamamız, esnetmemiz, genişletmemiz gerekliliği için Woolf bizi uyarır;

Bu arayışla yaşlanacağım...Hiçbir şey sonsuza dek sürmez. Bir an diğer ana ulaşmaz...Görünürde bir sonum yok. Dakikadan dakikaya, saatten saate nasıl koşulur, sizin hayat dediğiniz bütün ve bölünmeyen kütle nasıl çözülür bilmiyorum. Çünkü görünürde bir sonunuz var...günleriniz ve saatleriniz ormandaki ağaçların dalları gibi geçiyor ve yeşil ormanın pürüzsüz yollarında kokuyla iz süren bir av köpeği gibi. Ama tek bir koku yok takip edeceğim, tek bir beden yok. Ve yüzüm de yok.¹⁵⁷

Nasıl ki vazodaki karanfil düşüncenin “o” olarak bir idealiyse aynı şekilde yaşamı yıllara, yılları günlere, günleri saatlere, saatleri dakikalara, dakikaları saniyelere, saniyeleri de anlara bölmek de düşünce için doğayı tüketilebilir bir içerik haline dönüştürmek demektir. Halbuki böyle düşündüğümüzde ne bir an diğerine ulaşabilir ne de Zenon’un da kafasını meşgul eden, mekana uyarlanmış haliyle hareket veya değişimi açıklamak mümkün olabilir. Doğa ormanında araştırabileceğimiz, diğerlerinden ayrışık bir şekilde bizi bekleyen ne tek bir koku vardır ne de herhangi bir müstakil iz. Doğayı hem zaman hem mekan bakımından parçalara bölerek inceleyen geleneksel düşünme biçimi ancak geride bırakıldığı takdirde saatlerin saatlere koşuşu, doğanın sürüp gidişi açıklanabilir hâle gelir. Geriye ise ne sürekli kalıcı bir beden ne de tanıdık bir yüz kalır.

Whitehead’in matruşka bebekleri örneği, bu bölümleyip inceleme fikrinin ne gibi sorunları beraberinde getirdiğini anlatan iyi seçilmiş bir benzetmedir. Çünkü olayların yayılımsal ilişkisini ve doğanın geçişliliğini anlatacak temel bir kavrayıştan

¹⁵⁷ Woolf, V. (2019). *Dalgalar*. s. 114.

yoksun bir mekanizmaya sahiptir. Olayların dinamik yapısından belli kararlılık örüntülerine referansla soyutlayabileceğimiz diziler olarak matruşka bebekler herhangi bir geçişliliğe sahip değildir. Gerçekte bu bebeklerin herhangi birine kendi şeklini veren, damgasını basan ne bir sınır örneği ne de en küçük veya en büyük birimi vardır ve dolayısıyla hangi boyuttan başlayacak olduğu ve en büyük boyutun hangisi olacağı son derece keyfidir. Bu yapıyla ilgili varsayımsal olarak söylenebileceklerden biri, küme üyelerinden herhangi birinin diğerini bir parçası olarak içermesi; bir diğeri de kümelerin bütün üyelerinin ortak bir parçası olan bir sürenin olmamasıdır. Whitehead bu yapıyı sürelerin “soyutlayıcı kümesi” [*abstractive sets of events*] olarak anar. Ancak doğayı, düşüncenin “o” idealini doyuracak bir hâle getiren bu düşünce biçiminin temelde yine “hiçliğin ideali” olduğu unutulmamalıdır.¹⁵⁸

Heterojen düşünme alanına geçtiğimizde, yani düşüncenin de onun içeriğini oluşturan diğer parçalar gibi kendi içeriği olduğunu fark etmeye başladığımızda artık klasik anlamdaki kabullerimizin, sınırlar ve sınırlılıkların varsayımsal karakteriyle yüzleşmeye başlar ve ayırık olarak düşünmeye alışkın olduğum dünyanın nasıl da birbirlerine doğru yayılan olaylardan oluştuğunu fark etmeye başlarız. Doğanın sürüp gidişi, “şimdi”nin, “burada”nın üzerinden de geçerek onlara ilişkin kabullerimizi parçalar ve birbirleri ile olan ilişkilerinde zamanı da mekanı da ortaya koyan olaylara dağıtır.¹⁵⁹ “Vazodaki kırmızı karanfil” bizim için doğadaki bir *locus standi* yani “odak”tır. Hem diğer olayların algılanması için bir referans noktası sunar hem de odağı oluşturan referans olarak bu belirli olay, onunla bağlantılı olan sürenin de bir parçasını oluşturur.¹⁶⁰ Bir odak olarak bizim bakışımız *ile* nesneleşen karanfil aynı zamanda kendi nesneleşmesinde bizim ona bakışımızı da nesneleştirerek bir doyuma ulaşır. Kırmızılık, *karanfillik* ve onun olaysal yapılanmasının dinamik birer parçasını oluşturan diğer her şey artık sonsuz bir nesnellığe erişmiştir. Doyuma ulaşan aktüel varlıklar bu sayede kendi sınırlarından taşarak var olup duyusalıklarını başka bir örüntüsel yapılanmada sürdürürler.¹⁶¹

¹⁵⁸ DK 74.

¹⁵⁹ Çalıcı, S. (2021). *Gerçeğin Belleği*, s. 66.

¹⁶⁰ DK 123.

¹⁶¹ PR 114.

Sürekli olarak bizi tekil deneyimin kendisine çekmeye çalışan bu olay metafiziği kuşkusuz ki duyulardan başlayacaktır. Ancak duyularımızı da heterojen bir zeminde incelemeye çalışırsak yine aynı şekilde hiçbir duyuyla müstakil olarak karşılaşmadığımızı göreceğizdir. Hume'un *izlenimler* dediği,¹⁶² Whitehead'de ise "algılı olay"ları [*percipient event*] gerçekliğin tüm dinamizmi içerisinde hareket etmesi için zihnimizin fark ettiği örüntülerdir. Nasıl ki Hume'da izlenimler, canlı algılarımızın bütününe kastediyorsa aynı şekilde algılı bir olay da bedensel yaşamımızın bir parçasını oluşturan bir zihinselliğe karşılık gelir.¹⁶³

Vazo bir algılı olay olarak belli bir örüntüdür, çiçek bir algılı olay olarak yine bir varoluş deseni oluşturur, gözümüz bir algılı olay olarak örüntüdür, hatta bakışımız bile bir algılı olay olarak örüntüdür bu örnekte. Ebedi nesnelere ise bu desenin bileşenlerini oluşturur.¹⁶⁴ Whitehead'e göre, gerçekliğin yalnızca geçici olaylardan, süreçlerden ibaret olmadığını söyledik. Oluşun sürekliliğini sağlayan, Bu süreçlerin ve olayların şekillenmesine katkıda bulunan ebedi nesnelere de söz konusudur. Bu ebedi nesnelere, süreçlerin ve olayların desenlerini oluşturan bileşenlerdir. İşte artık olayların nesnelere yüzeyindeki sınırlılıkların arkasına saklanmadığı bir ontolojik kabulde hareket ediyoruz ve bu sayede tüm varolanların aynı anda organik bir ilişkiselliğin parçaları olduğu hiyerarşik olmayan, birinin diğerini mutlak bir suretle belirlemediği bir zemindeyizdir. Çünkü bu algılı olayların hiçbiri ne önceden verilidir ne de zihnin doğaya kendi kategorilerini dayatmasıdır. Hepsisi doğanın sürüp gidişinin belli örüntülülükler olarak bir örneğidir. Bu düzlemde artık birbirlerine yalnızca dışsal olarak eklenen birimlerin oluşturduğu parçalanmış bir doğa değildir karşımızda duran, dolayısıyla bu doğanın hiçbir unsuru birbirleri tarafından erişilemez bir aşkınlıkta değildir. Tüm olayların birbirlerini yakınsadıkları, birbirlerine yayıldıkları ancak yine de bu olaylara geçişsiz nesnelere de yerleşebildiği, fakat yine de capcanlı bir dünya kabulüdür bu. Farkın özdeşliği yerinden etmesiyle karşımıza çıkan bu kavrayış, çiçeğin de vazunun bir parçasını oluşturmasına ve bakışımızın da algıladığımız kırmızıya katılmasına izin verir. Çünkü içerisinde görmediğimiz kısımları bile vazunun doğanın o olayına yerleşişinin

¹⁶² Hume, D. (1912). *An Enquiry concerning Human Understanding*, s. 13.

¹⁶³ DK 123.

¹⁶⁴ PR 114.

bir parçasını oluşturur. Woolfun da belirttiği gibi “görünenler aynı zamanda işitilirdi de...ses ve görüntü bu ilk izlenimlerin eşit parçalarını oluşturur gibi görünüyor.”¹⁶⁵

Ancak yine de sesi ve görüntüyü “ses” ve “görüntü” olarak iraksayabileceğimiz kendilerine ait bir fark örüntüleri, motifler sergilerler. Ancak bu iraksananlar artık madde kabulüyle kurulmuş bir dünyanın *parçaları* değil, virtüel olanı da sınırların içine dahil eden bir organizma modeli temelinde düşünülen bir dünya tasarımının *içeriğini* oluştururlar. Dolayısıyla ne “ses” yalnızca kendi içerisine kapanır ne de “görüntü.” Çünkü hiçbir şey yalnızca kendisiyle sınırlı değildir. Hiçbir şey dil veya düşünce ile tüketilebilecek tamamlanmış bir içeriğe sahip değildir. Whitehead dünyanın mekanik yorumunun tamamen hatalı olduğu anlamına gelebilecek ve bütünüyle terk edilmesi gerektiği yönünde hiçbir söylemde bulunmamıştır. Fakat yalnızca mekanik bir görüşün dünyanın organik kavrayışına uygun bir açıklama getirmekte yetersiz kaldığını da bu açıklamaları yalnızca pasif madde soyutlamalarının niceliksel ilişkilerini ortaya koyma kapasitesiyle sınırlı kaldığını vurgulamaktan da hiçbir şekilde kaçınmamıştır.¹⁶⁶

2.3. Dil ve Büyübozumu

Fransız filozof Ranciere, gerçekliğin düşünceye bir imkân olarak açılması için kurgulanmaya ihtiyacı olduğunu söyler.¹⁶⁷ Ne var ki filozoflar, felsefenin gereçleri olan ve dolayısıyla felsefi bir gerçekliği olarak kavramların mahiyetiyle henüz yeterince ilgilenmemiş, bunun yerine onları verili birer gerçeklik olarak kabul ederek birer temsil statüsü addetmeyi adet edinmişlerdir genelde.¹⁶⁸ Dünyadaki deneyimimizden bu kavramları nasıl devşirebildiğimize odaklanmak yerine, bu kavramların verili mahiyetlerinden tereddüt etmeden, onlarla dünyayı nasıl açıklanabilir kılacağımıza odaklanmışlardır. Düşüncenin hedefi nasıl ki bir *o* ideali ise, kuşkusuz dil de belli bir *o* talebi etrafında şekillenen ortaklıkta açıklanabilir.¹⁶⁹ Öyleyse bizde gelişen bu *o* algısı ile gerçekliğe ilişkin düşüncelerimizin bugünkü halini almaya başladığını varsayabiliriz.

¹⁶⁵ Woolf, V. (2019). “Geçmişe Dair Bir Taslak,” *Varolma Anları*, s. 127.

¹⁶⁶ Çalçı, S. (2021). *Gerçeğin Belleği*, s. 119.

¹⁶⁷ Ranciere, J. (2006). *Film Fables*, s. 157.

¹⁶⁸ Deleuze, G. & Guattari, F. (2019). *Felsefe Nedir?* s. 20.

¹⁶⁹ Tomasello, M. (2019). *İnsan İletişiminin Kökenleri*, s. 75.

Dil, düşünceden dünyaya yaratıcı bir sıçramayla meydana gelmiştir fakat bu fiziksel ve zihinsel zeminler hiçbir zaman bütünüyle yalıtık ve birbirlerini yalnızca ıraksayan alanlar değildir. Whitehead'in varlığa ilişkin *dipolar* kavrayışı burada tekrar karşımıza çıkar; düşünce ile dil, düşünce ile konuşma ve konuşma ile yazma arasında, benzer gerilimlerin yol açtığı çatallanmalar ile karşılaşırız. Dil ile düşünce birbirlerini ıraksayarak kendi öznel formlarına kavuşurlar ancak sürekli olarak da birbirlerine yakınsayarak, birbirleri içerisinde sürüp giderek, birbirlerinin en başta dışarıda bıraktıkları şeyleri imleyerek kavramaya çalışırlar. Whitehead'in ontolojik dünyası bu çift kutupluluk sayesinde adeta sonsuz bir doğaçlama koreografisi gibi tahayyül edilebilir. Kutuplar daima ancak yapış yapış ve birbirinin içine geçmiş olarak düşünülebilir.

Düşüncenin ideali olan tekilliği kavramak için meydana gelmiş dil de kuşkusuz içerisinden doğmuş olduğu bu düşünce rejiminin gerçeklik kavrayışından beslenir. Daha önce de bahsetmiş olduğumuz, spekülatif düşünmeye başlamadan önce tuvali biraz olsun arındırma gerekliliği de işte buradan kaynaklanır. Tuval hiçbir zaman tertemiz olmaz elbette, zaten bunu amaç olarak belirlemek de organizma felsefesinin kavramsal çerçevesi içerisinde uygun değildir. Amaç, her zaman yeni düşüncelerin akmasına, hali hazırda akışta olan düşüncelerin genişlemesine imkân tanyacak boşlukları sunabilecek kadar tuvalin ferahlatılmasıdır.

Dil ve düşüncenin birbirlerini karşılıklı olarak besleyip yeniden ürettikleri fikri elbette Whitehead ile birlikte ortaya çıkmamıştır. Yine de yaratıcı bir atılımdan, yeniliğe giden bir dilin imkânlarından da bahsedebilmek gerekir. Çünkü böylesi bir karşılıklı etkililik hiç fark ettirmeksizin bizi basmakalıp düşünme biçimlerinin soluk tekrarlarına götürüyor olabilir. İşte tam da bu yüzden Whitehead'in kozmolojisi “dipolar” yerine “dipolar bir yapılanma sergiler.”¹⁷⁰ Herhangi bir ikilik, sağduyuya yerleşmeye ve gerçeklik algımızı belirlemeye başladığı anda terk edilir, çünkü doğanın yapısı bu yerleşmeye geçit vermeyecek denli hareketlidir.

Öyleyse dil ile düşünce arasındaki ilişkiyi, düşüncenin yaratıcı akışının yolunu kapatmayacak şekilde nasıl kurulabileceğinin yeniden düşünülmesi gerekir. Bu yeni imkânların arayışı ise hem dili, düşüncenin zayıf bir kopyasına dönüştürmekten hem

¹⁷⁰ PR 45.

de düşünmenin çeşitli biçimlerinin dilsel ifadelerin nihai belirleyicileri olarak tasarlanmasından başka bir örgütlenme biçiminin peşinde olmalıdır. Böyle bir araştırma hem dil ile düşünce hem dil ile gerçeklik hem de düşünce ile gerçeklik arasında ne gibi bağlantılar olabileceği veya kurulabileceği sorularını da içerir. Bu çalışmanın son bölümünde değineceğimiz bir konu olsa da örneğin edebiyat, böylesi bir araştırmaya dilin daha yaratıcı imkânlarını da kapsayan başka bir dinamik ekleyerek onu başka bir boyuta taşır ve böylelikle düşüncenin akış imkânlarını zenginleştirir. Dilin çok özel bir biçimi olan bu kullanım alanı, edimsel varlıkların vektörel karakterleri için adeta eşi bulunmaz bir sahadır, hem düşünme biçimlerimizdeki hem de dolayısıyla konuşma ve yazma biçimlerimizdeki o yerleşikliği kırmamızın olanaklarını sunar.

Bu olanağın kıymetini kavrayabilmemiz için önce dilin neden düşüncenin yaratıcı akışı önünde bir engel oluşturan bir unsura dönüşebileceğini anlamamız gerekir. Bir parçasını oluşturduğumuz gerçeklik ve dolayısıyla onun da bir bileşeni olan kültür ile dil arasındaki sıkı ilişkiler öyle sıkı sıkıya örülmüştür ki çoğu zaman aralarında ne çeşit ilişkilerin gelişmiş olabileceği göz ardı edilir. Whitehead bu sıkı ilişkileri, bugünkü özne-yüklem mantığımızın özne-sıfat kabulü ile şekillenmiş olduğunu ve dolayısıyla geleneksel anlamda özne varsayımı ile hareket etmeyen herhangi bir düşünce için kullanışsız bir zemin sunduğunu söyler. Düşüncüyü donduran yanı ise tam da bu zeminin sınırlılığında başlar. Bu yerleşik dil içerisinde, onu dönüştürmek gayesiyle söylenebilecek herhangi bir şeyin kaçınılmaz olarak sağduyuya ters düşüyormuş gibi görüneceğini de ekler. Bugüne kalan en eski yazının Babilli bir astrolog tarafından sığırları otlatmak için en uygun zamanı bildiren rapor olduğunu aktaran Whitehead, daha sonrasında bilimsel bir felsefenin içinden doğacağı dilin işte böyle bir gözlem, teori ve hesap anlayışı üzerinde temellendiğini vurgular.¹⁷¹ Yerleşmiş sağduyu da dilin bu şekilde evrilmesinde belirleyici olan gerçeklik algımızın bir ürünüdür. Böylelikle dönemlere ve kullanılan dilin yerleşikliğine göre şekillenen sağduyu ile dil birbirlerini karşılıklı olarak yeniden ve yeniden üretip durur. Bu döngüyü kırıp onun dışına çıkabilmemizin koşulları ise *kaçış çizgilerinin* peşine düşmemizle doğru orantılıdır.

¹⁷¹ DY 23.

Organizma felsefesinin temel amaçlarından biri de düşüncenin hareketine yeni motifler kazandıracak örüntüler için dogmatik olmaktan uzak bir temel hazırlamaktır. Böyle bir hamle için ihtiyaç duyulan dilin de yerleşik kalıpları yerinden edecek, bir önceki bölümdeki *ağaç* örneğinde olduğu gibi onlara istilalar düzenleyecek bir imkânın arayışı içindedir. Ancak düşünceyi, yerleşik olanın daimî olarak dışına çekmeye çalışan yeni bir dil kurmak da kaçınılmaz olarak mevcut dilin koşulları içerisinde gerçekleşmek durumundadır. Mevcut dil, her ne kadar *yerleşmiş* bir dil ve düşünceyi imliyor gibi görünse de sınırların eşiklere dönüşmesiyle beraber, mekanik bir dünya tasavvurundan onun organik yapısına geçmek için ihtiyaç duyulan koşullara da vektörel olarak sahiptir. Çünkü her ne kadar doğanın ölü varsayımıyla işliyor gibi gözükseler de aslında onun hareketinin bir parçasını oluşturarak bundan pay alırlar ve bu sayede de ondan hareketle daha canlı bir dünya tasavvurunu kurabilmemizin biricik olanağını oluştururlar. Whitehead felsefesi hiçbir yargıyı ve dünya kavrayışını topyekun reddetmez bu yüzden, yalnızca geçerli oldukları paradigmalardan sanki evrenselmiş gibi kabul edilmesinin önüne geçmeye çalışarak evrensellikten yerelliğe doğru çekmeye çalışır.

Woolf'un da dinamik kozmoloji tahayyülünde de hiçbir konum kalıcı veya sürekli değildir. Her şey, düşüncelerin ve canlı izlenimlerin istilası altında durmaksızın hareket, değişim, oluş halindedir. Bu bakış açısı değişimlerine ek olarak anlatıya da hiçbir öznenin uzun süre yerleşemiyor oluşu, düşüncenin kavramlara ve varlıklara sızmasına izin veren gedikler açarak ona zengin bir hareket imkânı sunar. Woolf bu dönüşümleri elbette ki dilin söz konusu imkânlarını kullanarak yapmaktadır. Akışı serbest bırakmanın yollarını arayan bu metinlerin, okurun da onlara mekanik bir bakışla yaklaştığı takdirde izlenimlerin, duyguların, hislerin ve düşüncelerin arasında kaybolması ve metinlerini takip edememesi olasıdır. Çünkü bu anlatı biçimi, Mr. Ramsay'in belli bir değerler paketi ile yönetilen dünyasından bakınca saçma sapan görünür. Bu nedenle mekanik dünyanın bir temsilcisi olan ve aynı zamanda Woolf'un da babasından izler taşıyan Mr. Ramsay'e hitap edecek olan klasik anlatı biçimlerine sormaya alışkın olduğumuz sorular, Woolf metinlerinden eli boş dönecektir. Okuru, yalnızca Woolfun bu dile yapmış olduğu şeyin ritmine kendini bırakıp onun harmonisiyle savrularak metinleri takip edebilir. Çünkü hiçbir yere, hiçbir şeye ve hiç kimseye yerleşmeye izin vermeyen bu anlatı biçimi doğanın akışının, Mr. Ramsay'in benimsediği o mekanistik değerlerle işleyen dünyasından

taşmak zorunda olduğunu belli bir tempoyla hatırlatır. Onun taraçada yürürken çıkardığı sesler bile ancak böyle bir dünyaya ait bir mekanikliğe sahiptir.¹⁷² Hatta öyle ki ev halkı Mr. Ramsay ile karşılaştıklarında ürperirler, çünkü o “tüm bağıntılarından nihayet azat olmuş nihai bir benlik, uzay boşluğundaki adam” gibidir.¹⁷³ Ancak doğanın kendi yapılanması böyle bir varoluşa müsaade etmediği için hareketlerine sürekli bir huzursuzluk ve hoşnutsuzluk hakimdir. Tekillikinden kurtulmuş soyut bir insanın evrenselliğine çoktan ulaşmış olmalıdır oysa. Halbuki doğa o eski matematiğin diliyle okunacak veya kodlanacak bir metin değil, bilakis etkin bir faildir. Evrensel doğa olan *tropos* yalnızca bir soyutlama yani mecazdır.¹⁷⁴ Herkesin deneyimlediği bir ve aynı doğa diye bir şey söz konusu değildir. “Nihai olgu olarak doğa, bir hiçliktir.”¹⁷⁵ Nesnel bir perspektiften “ortak deneyimimizin dünyasına tekabül eden bir dünya bulunmamaktadır. Doğa, ne türden titreşimleri görüp duyacağımıza, neleri fark edip anımsayacağımıza karar vererek bizim için soyutlamalar yapar”¹⁷⁶ ve Mr. Ramsay’in mekanik bakışı da bu sayısız soyutlamalardan yalnızca bunlardan biridir. Kendi evrenselliğindeki katı ısrarcılığı, onun ses tonunu diğerlerinden farklılaştırmıştır.

2.3.1. Bakışın Törpülenen Köşeleriyle Dili Dönüştürmenin İmkânı

Bu mekanik bakışın nasıl yumuşayabileceği ve şeylere daha duyarlı olabileceğine dair dönüşümü izleyebileceğimiz pek çok çizgi olsa da Woolf metinlerinde, bunlardan en görünür ve izlenebilir olanı *Deniz Feneri* adlı eserindeki Lily karakteridir. Kitap boyunca yaşadığı dönüşüm eşikleriyle oldukça mühim bir karakterdir ve bize gerek Woolf’un dünyasına gerekse Whitehead’in dünyasına geçişin canlı bir örneğini sunar;

...her şeyi soluk, ince ve yarı saydam görmek her ne kadar moda olmuşsa da, Lily doğadaki renklerle oynamayı doğru bulmuyordu; mademki onları öyle mosmor ve bembeyaz görüyordu, değiştirmeye ne hakkı vardı. Sonra rengin altında bir de biçim vardı. Bakarken her şeyi öyle açık, öyle kesin görüyordu ki; ama fırçasını eline alır almaz, birden, her şey değişiyordu. İşte tam görünümünden gözünü ayırıp çizmeye başlayacağı o anda tüm şeytanlar başına toplanır, Lily ağlayacak gibi olurdu; kafasında kurmakla işe başlayış arasındaki bu

¹⁷² Woolf, V. (2021). *Deniz Feneri*, s. 31.

¹⁷³ Haraway, D. (2009). “Siborg Manifestosu,” *Başka Yer*, s. 47.

¹⁷⁴ A.g.e., 124

¹⁷⁵ DK 86.

¹⁷⁶ W. R. Inge’in “Platonism and Human Immortality” makalesinden alıntılan Whitehead. (*Doğa Kavramı* içinde, s 59).

geçit bir çocuğun karanlık bir yoldan geçişi kadar korkunçlaşır... “Ama işte böyle görünüyor, tıpkı böyle,” diye söylenir, binbir gücün ondan koparıp almak için uğraştığı, gördüğü o şeyin, hiç olmazsa, bir parçasını kurtarmaya çalışır... resim yapmaya başlayınca... kendi yetersizliği, kendi hiçliği... gelip kafasına yerleşmiş...¹⁷⁷

Tamamlanamayan bu düşünce akışı en sonunda Lily'nin kendi hiçliğini hissetmesine varır. Fakat bu, düşüncenin ideali olan onun aslında tam da Lily'nin dönüştüğü hiçliğin ideali olmasından gelir. Moru, beyazı *orada* ve büsbütün, kendi sınırlarına sadık olarak görünen Lily'nin bakışı, onların bu manzaraya geçici olarak yerleşen olaylar olarak görmeyi reddeder ve dolayısıyla onları başka, erişilemez bir ontolojik düzleme yerleştirerek kendisi için erişilmesi ve aktarılması imkânsız olan bir konuma hapseder. Bu hapsolme ve onun getirdiği erişilemezlik karşılıklıdır, ne o renkleri layığıyla görebilir ne de zihnindeki renklerin doğada bir karşılığını bulabilir. Artık bütünüyle yabancılaştığı bu renklere dokunmak da onları resmetmek de imkânsızdır. Ancak bu manzarayı parçalamak suretiyle onun *bir parçasını* kotarmaya çalışabilir. Bu durum, doğayı düşünme biçimimizde herhangi bir aşkınlığın kendine yer bulabildiği anda, doğanın akışı önüne nasıl bir set çektiğini gözler önüne serer. Manzaranın bir parçasını kotarma ihtimali, onun tahmin ettiğinden başka bir bütünlüğe sahip ve sınırları geçirgen bir manzaraya işaret eden kaçış çizgimizi oluşturur aslında. Bizim, daha doğrusu Lily'nin kotarmak suretiyle ilişkilendiği o parça bizi, zaten bir parçasını oluşturduğu bütünle ilişkilendirecektir.

Lily her ne kadar “tamamı bu” demek için onu büsbütün yakalamaya çalışsa da bitmek bilmeyen yapısıyla “manzaranın tamamı hiçbir yerdedir.”¹⁷⁸ Renklerin altında, sandığı gibi onları sırtlanan bir *biçim* de yoktur, nesnenin daha temel bir yapılanmasına karşılık gelen *madde* diye bir şey de. Keza bunlar sınırlı kavrayışları beyan edilen aynı bakışın soyutlamalarıdır zaten. Bilakis bu renklerdir biçimin ve maddenin kendisi zaten, bu kavramları imleyen düşünce de bu içerikten ayrışık değildir. Dolayısıyla rengi biçime hapseden mekanik bakışa nazaran organik bir kavrayış, renge ve biçime ait olduğu varlık statüsünü verirken aynı zamanda da onların kolayca yayılmalarını sağlayacak bir hamle yapar. Bütün bir doğa unsurlarının birbirlerinden sürüp geçişinin olanağını ortaya koyar. Doğayı kendi içine kapanmış ve tamamlanmış olarak düşünmek onun bu geçip giden yapısına

¹⁷⁷ Woolf, V. (2021). *Deniz Feneri*, s. 34.

¹⁷⁸ Pessoa, F. (2018). *Huzursuzluğun Kitabı*, s. 556.

sınırlar koymaya ve onu dondurmaya çalışır. Dolayısıyla bu donuk manzara olduğu o sabit yeri korur ve tuvale geçmeye direnir. Çünkü oraya aktarılabileceği ilişkilenneler dizisinin *düşünce* yoluyla önüne geçilmiştir. Manzaraya dayatılan bu şiddet rejimi bir şekilde ters teper ve renkler, onları taşıdığı düşünölen biçimlerden taşıp özgürleşerek her yere bulaşrlar.

Organizma felsefesinin “deneyim” kavramının sınırlarını genişletme çabası ile beraber deneyimin tek faili olma ayrıcalığı elinden alınmış olan öznenin yani doğanın insan-merkezci kavrayışının, gerçekliğin kendisinde bir karşılığı olmadığını fark etmek ilk anda sarsıcıdır.¹⁷⁹ Çünkü göstermiş olduğu spekülative cesaret sonucunda kendi ontolojik üstünlüğünün feshiyle karşılaşır. Örneğin bir kayanın bu dünya üzerinde bazı bakımlardan daha az karmaşık varlığı, bir insanın ömründen katbekat uzundur. Biçimlerinden taşan renkler doğal olarak varlığın başka türlü kavranışlarının da olanağına davet eder. Kayalar ve siyah dalgalar gibi doğanın, bir insandan çok daha eski oluşumlarla karşılaştığımızda ve onların perspektifinden düşünmeye başladığımızda, hangimizin bu dünyanın daha çok yerlisi olduğunu sorusu da baş gösterir ve deneyimlerimizin iç içe geçmiş yapısını fark etmek bizi onlara yabancılaştırmakla değil, aksine birbirimize yaklaştırmakla sonuçlanır. Kayalar artık karşımızdaki *tamamlanmış* manzaranın “orada” olan ve benim için büsbütün gizem unsuru olan bir *parçası* olmaktan daha fazla anlama gelir. Bizi bir şekilde kayayla birbirimize karıştıran belki de yepyeni bir duyumsama biçiminin, sezginin farkına varırız.

Deniz Feneri'nde okuduğumuz üzere “...böyle uzak görünömler, kendilerini izleyenlerden milyonlarca yıl daha uzun ömürlü oldukları duygusunu veriyor...insana böyle hüznün çöküyordu.”¹⁸⁰ Ancak organizma felsefesinin dipolar yapılanması ile beraber artık birbirlerini ıraksayan doğa unsurları bir biçimde yakınsamak durumunda da olduklarından *orada* olan kaya parçasının bir biçimde

¹⁷⁹ Whitehead'e için *Organizma Felsefesi*, gerçekliğı anlamak geliştirilen herhangi bir düşünme biçiminin canlı organizmaların doğasını ve işleyişini temel almadığı takdirde gerçekliğı ve evreni anlamakta yetersiz kalacağını ileri süren felsefi yaklaşımdır. Dünyanın sürekli olarak değişen etkileşimli olaylardan ve ilişki ağlarından meydana gelmesi, doğayı araştıran herhangi bir çalışma için önemli bir zemin sunar. Bu zeminden hareketle gerçekliğin daima canlı organizmaların ve diğer varlıkların biraradalığı ile meydana gelen bitimsiz bir süreç olduğunu söyleyebiliriz. *Organizma Felsefesi*, nesnelere veya onları oluşturduğunu düşündüğümüz herhangi bir bileşeni izole edilmiş şekillerde düşünemeyeceğimizi ve daima birbiriyle ilişkili olarak anlamak ve açıklamak için çaba göstermemiz gerektiğini vurgulayan bir ekoldür. *Organizma Felsefesi*, ontolojik, epistemolojik ve etik sorunlara bu yeni kavrayışlarla kendine özgün, yeni bir perspektif getirmeyi amaçlar.

¹⁸⁰ Woolf, V. (2021). *Deniz Feneri*, s. 35.

burada yani *bende* de sürüp gitme durumu söz konusudur. Gerçekliği düşünme biçimimizin en az bizim kadar ayrılmaz parçasına dönüşürler ve olaysal karakterlerinin bu öne çıkışı tam da doğadaki şeyler arasındaki geçişliliği sağlamanın ve doğanın sürüp gidişinin önünü açmanın anahtarıdır. Kayalar da bu dalgalar da, doğanın akışının içerisinde birbiri ardına sayısız izlenimler yaratarak varlığın yüzeyinde belirli motifler oluşturarak kendileri olurlar. Kendileri olurken bu motifler yüzeye çıkar daha doğrusu. Fakat bu yeni kendilikleri kapalı bir bütün değildir, artık onları alımlayan bizde, bedenimizde de varlıklarını sürdürürler. İzlenimler yalnızca onu izleyen *öznenin* zihnine de değil, durmaksızın birbirlerinin de akınına uğrar ve böylelikle yeni örüntüler oluşturmaya devam ederler. Siyah dalgaların kayalıkları yalayan akışı bende yeni bir şiir yazma isteği uyandırabilir. Motifler, tam da bu atom sağanağı altında, kaostan bir düzen yaratma eğilimimizin ihtiyacı olan düzenlilik için bize yol gösterirler, “tıpkı bizi kaostan koruyan bir tür ‘şemsiye’ gibi.”¹⁸¹

Yaklaşıldığında böylesi zengin içerikler sunduğunu gördüğümüz Woolf düşüncesinin, etrafında örgütlendiği meseleler *Deniz Feneri*’nde yine Mrs. Ramsay tarafından dillendirilir; “özne, nesne ve gerçeğin niteliği.”¹⁸² Halbuki özne ve nesne kavrayışının mekanistik alımlanışı, gerçeklik ve gerçekliği düşünme biçimimizde bir sapmaya yol açarlar. “Düşünmek, ne bir özne ile bir nesne arasında gerili bir ip, ne de birinin öteki çevresinde gerçekleştirdiği bir devinimdir.”¹⁸³ Woolf’un gerek kurmaca eserlerine gerekse denemelerine veya anılarına öyle bir sızmıştır ki bu mesele, algıdaki dolaysız verilerin deviniminin sürekli akını, metinleri boydan boya kateden bir şiddetle hissedilir. Onun dünyasında algılı olaylardan algıların birbiri ardına geçip gitmesine izin verilir. Hiçbir şey olduğu yere, olduğu kişiye veya olduğu şeye tutunup da üzerinde bir hak talebinde bulunacak bir zeminde değildir. Ancak gerçekliğin yüzeyinde belli motifler oluşturabilir. Dolayısıyla bu bakış, sürekli bir yok oluşun da bilincindedir. Tüm bu akışkanlık içinden haykırır Woolf’un kalemi;

Öyle ise tüm bunların içinden nasıl çıkılıyordu? Bir insan başkaları hakkında nasıl yargıya varıyor, nasıl fikir yürütüyordu? Şundan bundan tutturarak nasıl oluyor da hoşlanıyorum ya da hoşlanmıyorum gibi bir sonuç çıkarıyordu? Hem, sanki, bu sözcükler de ne demektir? ...izlenimler sağanak halinde üzerine boşanıyor, içine doluyordu; zihninden geçen düşünceleri izlemek, not edilemeyecek denli hızla konuşan bir sesi izlemek gibiydi; bu ses

¹⁸¹ Deleuze, G. (2019). *Felsefe Nedir?* s. 197.

¹⁸² Woolf, V. (2021). *Deniz Feneri*, s. 38.

¹⁸³ Deleuze, G. (2019). *Felsefe Nedir?* s. 87.

kendi sesiydi; kendiliğinden, yadsınamaz, değişmez, çelişkili şeylerden söz edip duruyordu.¹⁸⁴

Dile getirilmeye çalışıldığında şeylerin nasıl da statü kaybettiklerini daha önce Mrs. Ramsay'in yakınmasından hatırlayalım. Dil, bunca hareketli bir dünyanın düşüncemize olan akışını kelimelerle durdurmaya çalışılması girişimidir bir yanıyla. Dile getirmek, karşı karşıya olduğumuz ve bir parçasını oluşturduğumuz bu kaosa bir kılıf geçirip onu anlaşılır kırmaya karşılık geldiği için en eski sözlü kültürlerde dahi bir ölçüde analitik bir edimdir. Düşünmenin, analiz yapmaya eğilimli hesaplayıcı yanı, malzemesini bölerek işler ve dil de bu yanın kompleks hâle gelişimin sonuçlarındandır.¹⁸⁵ Her ne kadar sözlü kültür, varolmak için ilişkiye duyduğu ihtiyaç sayesinde gerçekliğin dinamik yapısı ve olaysal karakterine yazılı kültürden daha yakın olsa da¹⁸⁶ yine de sözlü gelenek biçimlerinin de elindeki bu kılıf ile başka bir tahakküm biçimine karşılık gelir.¹⁸⁷ Çünkü nasıl ki yazı, sesi mekânsallaştırıyor ve onu denetlenebilir hâle getiriyorsa, bir anlamda ses de düşünceye bu sürecin bir benzerini yapar.¹⁸⁸ Bunların hiçbiri de gereksiz veya hatalı işlemler değildir elbette. Fakat hem gerçekliğin hem de düşüncemizin işleyiş biçiminin *dipolar* yapısından yalnızca bir tanesi üzerinden ilerlediği de unutulmamalıdır.¹⁸⁹ Dilin diğer bir yanı ise, keskinleşen algılarımızın bir yarattığı duygulanımların mevcut ifade biçimlerimizi genişletmesi ve bambaşka bir akışın kapılarını aralaması düşünüldüğünde ortaya çıkar. Zaten bu diğer yan unutulduğu anda, anlamın bütün bir dili nasıl katettiğini açıklamak konusunda ciddi bir kriz baş gösterir. Tıpkı benzer bir biçimde düşünmemizin geçirdiği dönüşümü de açıklamakta yetersiz kalışı gibi.

Birbirlerini hep iraksayan hem de yakınsayan bu kutuplar gereği Mrs. Ramsay'in kendi sesinin hem değişmez hem de çelişkili gelmesi anlaşılırdır. Bu, gerçekliğin kendi yapısından kaynaklanır ve zaten heterojen düşünmeyi de bu geçişli yapıyı da mümkün kılan yine onun hem belirliliği hem de belirlenemezliği dışarıda bırakmayan bu yanıdır.¹⁹⁰ Böyle bir çatallanmayı görmezden gelemeyen bu sesin, ne varolanlara şüpheyile yaklaşan kartezyen *cogito* ile ne de onları kendisine imkânsız

¹⁸⁴ Woolf, V. (2021). *Deniz Feneri*, s. 40.

¹⁸⁵ Ong, W. J. (2020). *Sözlü ve Yazılı Kültür*. s. 21.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 47.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 65.

¹⁸⁸ A.g.e., s. 96.

¹⁸⁹ A.g.e., s. 44.

¹⁹⁰ PR 45.

kılan kategorik bir *transcendental özne* ile bir benzerliği olmadığı açıktır. Gerçi Kant gerek tözü, ilişki kategorisine yerleştirmekle gerekse insan zihninin çelişkiler üreten yapısını göz ardı etmemesiyle doğanın bu dipolar yapısına dair güçlü bir sezgi geliştirebilmişse de onları yine bir kara kutu içine hapsettiğinden, sahip oldukları yaratıcı gücü kendisi için erişilmez kılarak varoluş imkânlarını kısıtlamıştır da.¹⁹¹

Bir kere yazılı kültür üreten bir topluma dönüşüldüğünde kaçınılmaz olarak düşünme biçimlerimiz de bundan etkilenir ve dilin analitik kavrayışı dünyaya ilişkin bütün fikirlerimize ve yargılarımıza siner. Onu artık farklı kategorizasyonlara tabi tutarak, dolayısıyla başka bir mantıkla alımlamamızın imkânını ortadan kaldırmasa da bir nebze de olsa görünmez kılar. Bu önermesel mantıkta ısrarla nesnelere birbirlerinden ayırıştırılarak tamamının *bu* olduğu vurgulanır ve bu uğurda kendi bağlamlarından koparılır. Elbette insanın milyonlarca yıl önce tehlikelerle dolu çevresinin üstesinden gelebilmesi yani hayatta kalabilmesi için gelişmiş olan dilsel beceri başlarda tehlikeleri saptamak ve *tanımak* üzerine şekillenmek durumundaydı, bu nedenle de eylemlerimiz ile algılarımız birlikte evrimleşti [*co-evolution*].¹⁹² Algımız, bizim hayatta kalmamız için ne şekilde optimum işlevsellik sağlayabiliyorsa pek tabii o şekilde keskinleşerek evrimleşti.

Ancak bu keskinleşen algımızın da belli bir *biçimde* olması dolayısıyla bizim için her şeyi açıklamakta yetersiz kaldığı zamanlar olur. Pratikte çözülemeyen problemler birer mantık oyununa, paradoksa indirgenerek aslında düşüncemizde uyguladığı şiddet göz ardı edilmese de bir kenara kaldırılır. Halbuki doğanın, mantığın soyutladığı değişmez yargılarla zaten bütünüyle ifade edilemiyor olması anlaşılırdır. Bu yüzden de yazılı kültürün egemen olmadığı topluluklarda “ne?” sorusu anlamsız ve saçma görünür. Ağaç deneyimimizin bir parçası olarak *oluşmaktadır* işte, tanımlamanın gereği ve anlamı yoktur.¹⁹³ Şeylerin değeri zaten birbirleriyle olan ilişkilerinde ortaya çıkacaktır ki bu da mesafenin kapanması anlamına gelir. bizim için *orada* olan ağaçla ilişkilendiğimizde yani *duruma göre* değeri ortaya çıkar.¹⁹⁴

Dilin bu *duruma* göreliliği, yani onun imlediği şeyleri sınırları keskin çatılar altında toplayamamız Woolf yazının da en temel dertlerinden biridir;

¹⁹¹ Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*, s. 60.

¹⁹² Hoffman, D. D. (2019). *The Case Against Reality*, s. xv.

¹⁹³ Ong, W. J. (2020). *Sözlü ve Yazılı Kültür*. s. 68.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 71.

Her neyse, sonunda durakladı. Tüm genç ozanların sürekli betimledikleri gibi doğayı betimlemektedir ve yeşilin tonunu tam olarak tutturmak için onun kendisine, yani o sırada pencerenin altında yetişmekte olan bir defne ağacına baktı (ve burada çoğu kişiden daha büyük bir cesaret gösterdi). Elbet bundan sonra yazmayı sürdürmedi. Doğada yeşil başkadır, yazında yeşil bambaşka. Doğayla yazın arasında adeta doğal bir çekişme vardır; onları bir araya getirdiniz mi birbirlerinin canına okurlar. Orlando'nun o anda gördüğü yeşil, uyağını bozup ölçüsünü tekletti. Dahası doğanın kendine özgü oyunları vardır. İnsan bir kez pencereden dışarı, çiçeklerin arasındaki arılara, esneyen bir köpeğe, batan bir güneşe bakmayagörsün bir kez, “daha kaç günbatımı göreceğim”, vs. vs. diye düşünmeyegörsün (bu düşünce, üstünde uzun uzadıya yazılmayacak kadar iyi bilinir) kalem elinden düşürür, pelerinini alır, odadan dışarı fırlar ve bu arada ayağı boyalı bir sandığa takılır.¹⁹⁵

Her ne kadar şiirdeki yeşil ile doğada karşılaştığımız yeşil arasında belli bir süreklilik varsa da şeylerin geçişliliğinin buna imkân vermesi ancak bahsettiğimiz örüntülüklerin izleri neticesinde vuku bulabilir. Yine de bir anlamda tüm doğayı kat eden bu yeşilin, örneklerinden bağımsız düşünülmesi çabası, *düşüncenin ideali* gereğince gerçekleştiği için, bu olgunun mutlak olarak var olduğunu ileri sürmek boşuna olacaktır. Ancak gerçekliğini topyekun inkar etmek yerine yalnızca geçerli olduğu alanların o geçirgen sınırlarını araştırmamız gerekir. Çünkü yeşilin *kendisine* ancak ve ancak *defne ağacında* ve defne ağacı *olarak* ama yine de yeşil-oluşunda rastlanılabilir. Yeşilliğin bir ebedi nesne olarak evreni kat edebilmesinin yegane koşulu, onun ancak bu ilişkiselliği dahilinde varoluşundan bahsedebilmemizin mümkün olmasıdır. Kuşkusuz ki bütün bir düşünme geleneğinin aksine yeşili, aynı zamanda defne ağacı olarak görmek cesaret gerektirir ve Woolf'un bu satırlarda bahsettiği cesaret, Whitehead'in spekülatif cesaretinin bir örneği olarak da okunabilir.

Orlando karakteri, en sonunda odayı ter edecekken bile yalıtılmış bir eylemlilik halinde değildir. Dışarıyı muhtemelen serin olduğundandır ki ceketini alması gerekir. Tam çıkacakken bu sefer de sandığa takılır. Olayların sürekli olarak başka olayların akını altında olması her aşamada kendini gösterir. Orlando'nun her bir hareketi, onu çevreleyen dünya tarafından zapt edilir ama yine de nihai olarak belirlenmez. Onunla ne yapacağına hep Orlando karar verir. Elbette dünya da payını alır bu durumdan. Orlando'nun yazacağı o şiirden mahrum kalır mesela. Defne ağacındaki *yeşilin* duyumsanması onun düşüncesini başka bir yere götürür, bedenini

¹⁹⁵ Woolf, W. (2019). *Orlando*, s. 14.

bir *başka* gibi görür. Ama bunların hepsinin geçişliliğinin duyumsanmasının, düşünceye yahut yazıya aktarılamamasında bir sürekliliğine kavuşur. Bunca kesintinin sürekliliği, dur durak bilmez bir akış oluşturur. Yeşilin neliği üzerine tefekküre dalmaya niyetlenecekken yaşam üzerine düşünmeye başlar Orlando. Çünkü yeşil yaşamın bir unsurudur. Doğanın ondan geçip gidişi, onu değişmeden bırakmaz. Kendisinin de bir parçası olduğu için onu da önüne katarak devam eder süreci.

Sözlerin gerçekliği bütünüyle kavramaktaki bu beceriksizliği Woolf metinlerinde karşımıza sıkça, belli bir ritimle çıkmaya devam eder; “Doğanın bilgece tutumluluğu sayesinde çağımızın ruhu neredeyse dil olmadan da idare edecektir; böylece en sırada konuşma çoğu zaman en şiirseldir; en şiirsel olansa yazıya geçirilemeyendir. İşte bu yüzden bu noktada büyük bir boşluk bırakıyoruz ve bu boşluk buranın tıka basa dolu olduğunun bir göstergesi olarak algılanmalıdır.”¹⁹⁶ *Orlando*’da karşımıza çıkan bu pasajda vurgulanan sıradan konuşmanın şiirselliği, hesaplanmış konuşmanın mekanikliğini de imler. Doğanın çatallanan yapısı burada da karşımıza çıkmaktadır. Doğa insana düşünce, hisler, duygular yoluyla açılır; düşüncenin yazıya dökülebilirliği de yine benzer şekilde ayrışmaktadır. Doğanın bu bütün çatalları kendisini yakınsayan ve iraksayan kuvvetlerin yoğunlaşmalarıdır fakat en sonunda yine her biri de doğadır. Hangi kuvveti benimseyip ondan hareketle bir gerçeklik algısı geliştirdiğimiz kaçınılmaz olarak ona nasıl davranacağımızı belirleyeceği için gerçekliğe dair kapsayıcı bir dil geliştirme çabası gerçekten de çetin ve sabır gerektiren bir süreçtir.

Whitehead sık sık felsefenin amaçlarından birinin de soyutlanarak ulaşılmış genellemelerin evrensel hakikatler olarak sunan dilin tekrar sorunsallaştırmak olması gerektiğini vurgular.¹⁹⁷ Ancak felsefe bunu yaparken yapıp etmelerimizi oluşturan süreçlerin rasyonel bir tasnifini sunma amacını da bir kenara atmamalıdır.¹⁹⁸ Dilin günlük yaşamdaki bu rasyonel sınamaları es geçen bir yeniden üretimi, ürettiği soyutlamaların da *duruma göre* olan yapısı unutulur, gönderimde buldukları somut şeyleri sıkıca kavrayabildiği düşünülür. Halihazırda bütün bir dilin de bu düşünceyle oluşturulmasından dolayı da bilimin kullandığı dilin kendisini

¹⁹⁶ A.g.e., s. 188.

¹⁹⁷ PR 9.

¹⁹⁸ BMD 12.

sorunsallaştırması neredeyse imkânsız hâle gelir. Felsefe, her ne kadar büyük soyutlamaları başlangıç noktası belirleyerek ilerlemeye alışmışsa da alıştığımız üzere onun asıl işi, bu soyutlamalardan somutlukların nasıl meydana geldiği değil, bu durumun tam tersidir. Sorulması gereken esas soru, nasıl oluyor da deneyimimizin somut içeriğinden onun bazı bileşenlerini genelleyebileceğimiz soyutlamalar üretebildiğimizi açıklamanın peşinde olmalıdır.¹⁹⁹ Deleuze de bu anlamda felsefeye benzeri bir sorumluluk yüklemiştir; “Her yaratıcılık tekildir ve tastamam felsefi yaratıcılık olarak kavram her zaman tekilliktir. Felsefenin birinci ilkesi, Tümellerin hiçbir şey açıklamadıkları, bizatihi kendilerinin açıklanmak zorunda olduklarıdır.”²⁰⁰ Bu noktada her iki filozof da felsefi çabanın ve bu çabayı sürdürürken benimsediğimiz dilin de esas olarak tekil deneyimden başlamasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Dilin kendi kendisini sorunsallaştırması da oturmuş felsefi genellemelerin de yeniden problematik hâle gelmesi, ancak böylesine yaratıcı bir imgelem sıçraması ile söz konusu olabilir. Daha önce *spekülatif cesaret* olarak andığımız durum tam da bu noktada kendisini gösterir.

Burada Whitehead’in talebi, dili heterojen bir şekilde düşünebilmenin alanına çekebilmektir. Hikâyenin başka ne şekillerde anlatılabileceğinin olanağını soruşturan felsefe, ancak odağını hikâyenin ne anlattığından çekip onun kendisinde yoğunlaşmasıyla mümkün hâle gelir. Bunun için de anlatmak istediği hikâyeden ve onu anlatmanın alışlageldik biçimlerinden vaz geçmeyi göze alması gerekebilir. Burada anlatılan *gözün hikâyesi* değildir.²⁰¹ Gözlemleyenin gözlemlediğini düşünmesi değildir artık söz konusu olan. Gözden üstünlüğü alınarak düşünmenin yine kendi üzerine çekilmesi anlamında refleksif düşünme olarak da biliriz bu düşünme biçimini. Konuşulan dil, ancak kendisini sorunsallaştırmaya başladığı noktada, yansıttığı dünya görüşü ve taşıdığı değerler incelenebilir hâle gelir. Klasik mantığın, potansiyelleri edimsel, aktüel varlıklardan ayırarak düşünmeye zorlayan kesin dili, varlığın organik yapısını yansıtmak için yetersizdir.²⁰² Çünkü imlediği şeyi bütün ilişkilerinden yalıtarak işaret edebilecek biçimde yapılanmıştır. Yani şeylerin

¹⁹⁹ PR 20.

²⁰⁰ Deleuze, G. (2019). *Felsefe Nedir?* s. 16.

²⁰¹ Bu çalışmanın konusunda görece bağımsız da dursa Georges Bataille’in *Histoire de l'œil* adlı rahatsız edici bir metni vardır. Fakat birlikte düşünölmeye çalışıldığında yeni düşünme kapıları da açabilirler belki.

²⁰² Daha önce başka bir dipnotta bu potansiyel kavrayışının doğayı nasıl tanımladığını ve lineer bir seyre sahip olduğunu görmüştür.

ileliğini [withness] bütünüyle yok sayarak imlediği şeyin yalnızca ıraksayan boyutunu, dolayısıyla çift kutuplardan daima yalnızca birini işaret etme eğilimindedir. Whitehead'e göre nitelikleri maddeden ayıran özcülüğün dile basit bir yansımasıdır bu: Dilin dogmatik düşünce imgesinin dilsel düzlemde yeniden üretimini sağlayan klasik kullanımı. Bu anlamda “felsefenin hastalığı kendini ‘Bazı S'ler P'dir’ veya ‘Bütün S'ler P'dir’ formlarında ifade etme hevesi” olmuştur.²⁰³

Bu dilin ve kavrayışın izlerinin asırlar öncesine kadar sürmek de ne kadar köklenmiş olduğunu anlamak için yeterlidir. Whitehead'e göre bütün bilimler, başlangıç safhâlârında bu Aristotelesçi mantığın işletilmesiyle oluşur. Ne var ki orada takılı kalmamalı, ötesine geçmeye çabalamalıdır.²⁰⁴ Kurumsallaşan maddenin, dili de bu kurumsallaşmaya tabii kılması ise kaçınılmazdır.

Dünyayı soyut bir madde kavrayışı üzerine kuran düşüncenin sorduğu soru “Doğa neyden meydana gelir?” olmuştur.²⁰⁵ Ve bu soru da başlı başına bir mesafe almayı gerektirir. Soran kişi klasik anlamıyla bir gözlemci, doğa da araştırma nesnesi olarak belirlenmiştir. İşte D-B-N çizgisinde gelişen modern bilim de burada temellenir.²⁰⁶ *Deniz Feneri*'nde mekanik dünya kavrayışına sahip olan, bilimin yılmaz savunucusu Mr. Ramsay'in dünyaya ne denli uzak oluşuna şaşmayız. Mrs. Ramsay için canlı ve her şeyin eşit ölçüde ilginç olabilen dünyasına karşın kocasının bütün evrende kendini, sahip olduğu akıl ile evrenin en değerli şeyi olarak görmesi bir yabancılaşmaya yol açacaktır. *Suluk mavi nokta* olarak dünyayı önemsizleştiren neodarwinistlerin bakışıyla çok yakın olarak yaşamı değersizleştiren bu görüş, takip ettiği çatalanma sonucunda çevresinden izole olarak talihsiz bir yalnızlaşmaya mahkum olur.

Başını kaldırıp yukarı baktı, ince dalların üstünde, durmadan yürek gibi çırpınan yıldızın ilk nabız atışını gördü ve kocasına göstermek istedi; bu öyle hoşuna gitmişti ki! Ama kendini

²⁰³ DY 31.

²⁰⁴ A.g.y.

²⁰⁵ DK 27.

²⁰⁶ Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık, Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, çalışmasında, Descartes-Bacon-Newtoncu bir uygarlık meydana getiren 17. yüzyıl modern bilimünün, günümüzde de sürmekte olan bir kültürün yaratıcısı olduğunu söyler. Gerek tıp, gerek ekonomi, gerek şehirleşme, gerekse sanat da dahil olmak üzere bütün bir kamusal alanın mevcut düzenlenmesinin, bu yeni bilimin sunduğu yaşam biçimini yeniden bir biçimde şekillendiğini ileri sürer. Aydınlanmanın değerleriyle işleyen bu toplum, Pinker'in (2019) da vurguladığı üzere, *tümdengelim* ve *tümevarım* gibi bilimsel yöntemlerin insanlık tarihiyle ortaklık kurduğu bir anlaşmanın ürünü oldu (s. 35).

tuttu. Kocası çevresindeki şeylere hiç bakmazdı. Baktığı zaman da, söylediği söyleyeceği, o her zamanki iç çekişlerinden biriyle, *zavallı dünyacık*, demek olurdu.²⁰⁷

Kendi evrenselliği içinde süzülen nesnel aklın, kendini böyle üstenci bir kavrayışla konumlandırması, kaçınılmaz olarak geri kalan her şeyi ikincilleştirilmesiyle sonuçlanırken aynı zamanda geri kalan her şeyi de bu evrensellik içinde erimeye mahkum eder. Koca evrenin içerisinde dünyanın yalnızca çok küçük bir zaman dahilinde mevcudiyetini sürdürüyor olduğu gerçeği, onun içindeki yaşamın bu ölçekte değerlendirilerek önemsizleştirilmesiyle sonuçlanmak zorunda değildir. Çünkü dünyayı oluşturan şeyler arasında da kendi farklarını yaratan ve bu kesişimlerle varolan örüntüler vardır ve bu örüntülerin oluşturduğu farklılıklar, daha büyük ölçekte gözden kayboluyor diye görmezden gelinmesi gerekmez. Dünyayı keskin bir kapalılıkla kavrayan mekanik kavrayışa göre bir yıldızın anlık bir göz kırpmasından heyecan duymak çocukça ve saçmadır. En nihayetinde o, evrensel aklın üzerinde süzülüp mutlaklığa uzandığı alanda değil, gelip geçenlerin, değişenlerin dünyacığına aittir. Dolayısıyla *hakikat*in kendisine ilişkin bir şey sunmaz. Halbuki doğanın geçişli yapısı söz konusu olduğunda tam da bu hakikatın bir parçası olmakla sahip oldukları ontolojik takdire kavuşurlar. *Her şey değişir, doğa durmaksızın birbirlerine doğru yayılan süreçlerin kendisidir.*²⁰⁸ Yine de bu değişip ve gelip geçme onları önemsiz kılmaz, bilakis değerlerini ve hakikate kattıkları değeri bu değişime borçlu olur.

Elbette bu eşleştirmeler kusursuz değildir. Örneğin, Mrs. Ramsay’i yaşamın tarafına koyduğumuz halde onun yaşamı eski bir düşman olarak gördüğü ve kendini yalnız hissediyor olduğu akla gelebilir.²⁰⁹ Bu konu hakkında, onun Mr. Ramsay’in egemen olduğu ve yön verdiği dünyanın bir parçasını oluşturduğu ve yaşamın da bu yüzden kendi üzerinde bir şiddet, gerilim yarattığı gibi bir spekülasyonda bulunabiliriz yine de. Çünkü Mrs. Ramsay, kocasının tamamlanmalar, bütünlenmeler ve kapanmalar üzerinde yükselen dünyasına göre artık yaşayacak başka bir şeye sahip olmayan, arzularını buraya uydurmaya çalışan bir insandır. Eksiksiz ve tamamlanmıştır. Bu

²⁰⁷ DF 92 (Vurgular bana ait).

²⁰⁸ DY 29.

²⁰⁹ DF 101.

yaşam burgacının dışına sürülmüş olmak ise ona biçimlerini yitiren nesnelere gerçekten sezme, duyumsama olanağı tanır.²¹⁰

Sözün, şeyleri *oldukları varsayıldığı gibi* kısıvrak kavrayıp mekansallaştıran yapısı, doğanın akıp gidişini sekteye uğratması dolayısıyla her kelime, bu kelimelerin imlediği her nesne sayısız direnç alanlarıyla doludur. Çünkü doğayı “geçişten muaf” ve geçişi de “zamansal süreden muaf” düşünmek anlamsızdır.²¹¹ Dilin ise işleyebilmesi için bu muafiyeti sınırlı bir alanda kabul etmek durumundadır, çünkü doğal olarak insan deneyiminin merkeze alınmasıyla oluşmuş ve dolayısıyla şeylerle arasına *insani* bir mesafe koymuştur, bizi bir *insan* olarak onlardan ayırtırmaya yeten bir mesafe. Ancak gerçekliğe mesafe üzerinden böyle bir uzaklaştırma rejimi dayatmak bizi, Whitehead'in de katıldığı bir Bergson fikrine götürür ve doğanın çarpıtılmasıyla sonuçlanır.²¹² Bu da kaçınılmaz olarak gerçekliğe ilişkin çarpık bir algıya neden olacaktır. Şeyleri kendi içine kapatma eğiliminde olan bu mesafelenmenin insana sunduğu analiz ve inceleme yöntemlerinin sorduğu *kim* ve *ne* gibi sorular, şeylerin o kadar da kendilerine sabitlenebilir olmadığının fark edilmesiyle görece anlamsızlaşsa da işlemeye belli bir ölçüde devam eder. Gözün atadığı yüzeylerin hükümlerini kaybetmesiyle derinlik yalnızca bu yüzeyler aracılığıyla hesaplanabilir olmaktan azat olur.

Kullandığımız dil, kaçınılmaz olarak gerçekliği algılayışımızı baskılar ve duyufarkındalığımızı tutunmadan sürekli olarak akıp giden doğaya sabit faktörler atar.²¹³ Halbuki olayların durmaksızın akışında böyle bir sabitliğe karşılık gelen herhangi tek şey bulmak dahi zordur. Yalnızca belli olaylara yerleşen algılı olayların kararlılıklarından [*congruence*] bahsedebiliriz.²¹⁴ Zaten bu kararlılıktır yüzeylere yakınlaşan varoluş desenlerini de oluşturan. Dilin dondurduğu dünya ise bu hareketli yüzeyleri bir hareketsizlik kisvesi altında aktarabilir ancak ve dolayısıyla da doğayı soluk bir ardışıklıklar dizilimi olarak kavramamıza neden olur. Tıpkı matruşka örneğinde olduğu gibi. Halbuki bizim kavramlarla yakalamaya çalıştığımız şeyler

²¹⁰ DF 106.

²¹¹ DY 45.

²¹² SMW 52.

²¹³ DK 124.

²¹⁴ A.g.y.

yalnızca algıladığımız şey ile farkındalığımızın birbirlerine yakınsadığı bir olay-parçacıdır.²¹⁵

Tüm bunlar saçma sorulardı, anlamsız sorulardı, insanın bir uğraşı olunca akla bile gelmeyen sorulardı. İnsan yaşamı *bu* budur? İnsan yaşamı *şu* mudur? İnsanın bunları düşünecek vakti olmazdı. Ama işte şimdi burada oturmuş, kendi kendine durmadan bu tür sorular sorup duruyordu.²¹⁶

Bu gibi soruların insanın hesapçı yanından geldiği ortadadır. Belli kısıtlamalarla şeylerin sınırlarını tesis etme peşinde olan bu form yani insanın bir insan olarak kendi yaşamı üzerine düşünmesi, seçilen soru biçimi nedeniyle sınırlayıcı görünse de şeylerin vektörel yanlarını da kapsayacak biçimde nasıl bir dönüşüme uğratılabilir diye düşünülebilir. Şeyleri analiz eden düşünme modunun veya yazının kötülenmesi, bu çalışmanın amaçlarından biri değildir. Zira Whitehead doğanın günlük yaşam deneyimimizden sürekli kaçan *ayrıntılar* ile dolu olduğundan, doğa incelemesinin de çeşitli tasnifler ortaya koyan analiz ve soyutlamalar içermek zorunda olduğunu vurgular. Ancak gerçekliğin bütünüyle yalnızca bu türden bir iletişimde olduğumuzu kabul etmek bambaşka bir konudur ve sonuçları da Whitehead'in deyimiyile *isabetsiz soyutlamalar* [*misplaced concreteness*] ile işletilen bir metafizik olmuştur. Çünkü doğa felsefesinin işi yalnızca doğayı daha iyi anlamamızı sağlayacak bu soyutlamaları üretmekle kalmamalı, aynı zamanda onların felsefi statülerini de daima sorgulamalıdır.²¹⁷ Bu anlamda Whitehead, gözlemin sınırlılığı ve sınırların belirsizliği konusunda Aristoteles'in karşısında, Platon'a yakın durur. Gözlemin sınırlılıkları içerisinde saptanabilen herhangi bir önerme, kendi sınırlılığının ötesine götürüldüğü takdirde bir varsayımdan ötesine geçemez.²¹⁸

İnsan aklının sınırlı kapasitesi nedeniyle ihtiyaç duyduğu *burada*, *şurada* gibi soyutlamalar mekanı, içine konan şey ile dolan bir kapmış gibi tasarlayan D-B-N uygarlığının evren modelinin ürünüdür. Ancak noktasal ilişkilerin dışsal bağıntılarını verebilmeye kadir olmaları, mantığın kesinlik talep eden diliyle işlemedir. Dilin güvenceye aldığı bu kesinlik kullanımında olduğu dönemin düşünme

²¹⁵ A.g.e., s. 132.

²¹⁶ DF 113 (Vurgular bana ait).

²¹⁷ DY 10.

²¹⁸ MoT 15.

olanaklarının zeminini tesis eder.²¹⁹ Yine de bir ihtiyaca karşılık gelen bu kavramların tehlikeli kullanımları akılda hep tutulmalı ve sorgulanmalıdır.²²⁰ Çünkü bu varsayımdaki kendinden müstakil madde kabulü, işgal ettiği mekânsal noktayla sınırlıdır ve ona doğru yayılan çevresi yani doğanın onda sürüp gidişi hesaba katılmaksızın bir geometrik olan noktayla tanımlanabilir.²²¹ Diğer bir yandan ise tarihte pek çok kez gözlemlenebileceği üzere zaman geçip de bu dönemler değiştikçe, çağın benimsediği metafizik varsayımlar bazen temelden bir dönüşüm geçirerek, dönem içerisinde üretilen bilginin bütününe sallantılı bir hâle getirir. Bugün biliyoruz ki basit bir mekan varsayımıyla ilerleyen fiziğin şeyleri ve şeyler arasındaki ilişkileri yalnız kendi bölgeleriyle sınırlı tutan anlayışının bir geçerliliği yoktur, ancak işlevsel kolaylığından ötürü kullanılmaya devam edilebilirler elbette. Çünkü çağımızda fiziğin geldiği nokta, gerçekliğin Newton fiziğinde olduğu gibi işlemediğini gösterse de örneğin bir köprü, bina yapılırken Newton fiziği hâlâ işler bir haldedir. Dolayısıyla bilimin kümülatif yapısının bu bilgilerin tümünü göz ardı etmeyi imkânsız kıldığını söyleyebiliriz. Bu durumda bilgilerin değil, bu bilgilerin geçerlilik alanlarının sorgulamaya açıldığını söylemek daha doğru olur. Gerçekliğin bütününe açıklamaktaki yetersizliği bir yana, sınırlı bir alanda oldukça kullanışlı bir geçerliliğe de sahip bir gelenektir. Felsefe, Whitehead'e göre tam da doğa yasalarının saptanmasında ortaya çıkan bu problemle, yani doğanın bir açıdan *bu yasalılığa*, bir yandan ise *şu yasalılığa* göre işlemesiyle nasıl başa çıkılacağı araştırılmasıdır.²²²

Deniz Feneri'ndeki Lily karakteri tam da şeylerin geçişliliğinin fark edildiği bu alana yani işlemekte, işletilmekte olan yasalılığın geçişinin bir örneğini oluşturur. Onun kitap boyunca değişen fikirlerini izleyerek insan düşüncesinde farklı paradigmaların nasıl dalgalandığının da izini sürebiliriz. Renkleri biçimlere hapsetmekten başka bir düşünme biçimine nasıl da yavaş yavaş geçtiğine tanıklık ederiz kitap boyunca;

Tüm bunlar, Lily'nin kafasında bir sivrisinek sürüsü gibi, aşağı yukarı durmadan gidip geliyordu; sanki hepsi tek tek ayrı birer varlıktı ama, yine de usta bir el, görünmeyen esnek bir ağ içinde hepsini denetliyordu—tüm bunlar ayrı ayrı, Lily'nin zihninde, armut ağacının dalları arasında durmadan gidip geliyor, oynaşyordu; o ovulmuş mutfak masasının görüntüsü, Lily'nin Mr. Ramsay'in zekâsına beslediği büyük saygının simgesi olan bu masa,

²¹⁹ Stengers, I. (2011). *Thinking with Whitehead*, s. 238.

²²⁰ DY 14.

²²¹ DY 27.

²²² DY 10.

hâlâ orada, armut ağacının dalları arasında duruyordu; gittikçe şiddetlenen ve hızlanan düşünceleri öyle gerildi ki, sonunda kendiliğinden parçalanıp dağılıverdi; Lily rahatladı; hemen ötede bir silah patladı; arkasından ürkmüş, heyecanlı, birbirine girmiş bir sığırcık sürüsü havalandı.²²³

Doğanın hâlâ “orada” olmasının Mr. Ramsay’in aklına duyulan saygıyla ardı ardına sıralanması tesadüfî değildir elbette. Fakat bu pasaj tüm şiddetiyle artık doğanın oraya sığmadığını ve *orayı* parçalayarak taşıdığı kritik farkındalığı da sahneler. İşte belli bakımlardan gözün, sözün ve düşünmenin kurduğu tahakkümün gerçeklik üzerine geçirdiği kılıflar da doğanın bu hızlı hareket haline dayanamayıp parçalanmadan payını almak zorundadır. Ancak bu dayatmaların zincirlerinden de yine gözün, sözün ve düşünmenin kendi içinden kurtulmak mümkündür. Hiçbir şeyin hiçbir şeye tutunmadığının ve yalnızca geçici ve geçişli olarak yerleşebildiğinin kabulü ile niteliklerin de özlere yüklenmektense özün tüm olaylara nasıl yayıldığını görmenin olanağını açık eder. Woolf bunu anlatıcının dilinden şöyle anlatır; “...daha şimdiden incelmış olan hava tüm özünü yapraklardan ve çitlerden alıyor ama sanki buna karşılık güllere ve karanfillere gündüzün bulamadıkları bir parlaklık ve canlılık veriyordu.”²²⁴ Çünkü dünyanın organizma olarak kabul edilişi beraberinde her şeyin de ancak verilmek üzere alınmasını gerektiriyordu.²²⁵

...insanlar böyle kapalı bir kutu oldukları halde, nasıl oluyor da onlarla ilgili şöyledir, böyledir diye yargılara varabiliyoruz? İnsan tıpkı arı gibi, havada, elle tutulamaz, dille tadılamaz bir tatlı ya da acının ardına düşüp o kubbe gibi kovanın çevresinde gidip gidip geliyor, tek başına, ülkeleri kaplayan ıssız gökleri dolaştıktan sonra, sesle, devinimle dolu kovanlara geliyordu. Bu kovanlar insanlardı...*bu uğultu Mrs. Ramsay'in söylediği her şeyden daha canlıydı...* Mrs. Ramsay, Lily'nin gözünde görkemli bir biçim, bir kubbe biçimi alıyordu.²²⁶

Seslerin, kelimeler yerine uğultular ve vızıltılar, deneyimin önermesel yargılara sığmayan yapısına, kılıflara gelmeyen yanına ilişkindir. Çünkü bu dipolar yapı her ne kadar dile getirilebilir bir yana sahipse, bir de ifadelere direnen diğer bir yanı vardır. İşte onu ancak böyle uğultularla, belli ama belirsiz bir takım desen görüntüleriyle, anımsamalar ve hatırlamaların ritimleriyle yakalar gibi olabiliriz. Çünkü o yanın asli özelliği sonsuzlukların, belirlenimsizliklerin alanı olmasıdır. Burası dogmatik

²²³ Woolf, V. (2021). *Deniz Feneri*, s. 40-41.

²²⁴ A.g.e., s. 49.

²²⁵ Çalıcı, S. (2021). *Gerçeğin Belleği*. s. 125.

²²⁶ Woolf, V. (2021). *Deniz Feneri*, s. 70-71 (Vurgular bana ait).

düşünce imgesine göre çözümlenemeyen *kaosun* alanıdır.²²⁷ Önermeler ise bu edimsel varlıkların eksik, isabetsiz bir soyutlamalarıdır yalnızca. Bu edimsel varlıkların çok daha karmaşık yapıları, elbette önermelerin doğru olup olmadığını sınayabileceğimiz bir zemin sağlar, fakat önermelerin kendileri zemindeki edimsel varlıklara ilişkin, salt bu biçimsel ilişkilerin ötesinde bir şey söylemez, fakat iddiaları o yöndedir.²²⁸ Aslında kendi iddialarının varsayması gereken verililiğin ötesinde bir belirliliğe de sahip değildir.²²⁹ Kendini evrensellik kisvesi altında sunan tüm nesnellikler, kaosun bu kapatılmaya çalışıldığı, belirlenimden azade yanından taşmasıyla temellerinden sallanmak durumunda kalır. İnsanın klasik mantığın önermelerinin ihtiyacı olan bu verililiği gerçekliğin bütün olarak kavranmasının anahtarı olarak görüp onunla doğaya yaklaşması tam da bu arı kovanının etrafında dolaşmasına benzer. Bütün o devinimiyle bu kovan, dile ve düşünceye teslim olmaz. Dolayısıyla ne insanlar ne de şeyleri kusursuz bir biçimde anlatacak dilsel bir ifade olamaz. Her ikisini de kavramak için kurumsallaşan madde kavrayışından değil, organizma felsefesinin olay ontolojisinden hareket etmek gerekir.

Dışsal ilişkileri belirleyen niceliksel ilişkiler, varsayımıyla hareket edilen *bölgesel örüntü* dışına çıkıldığında, yani tecrit edilen doğanın kendisine geri dönüldüğünde herhangi bir geçerliliğe sahip değildir.²³⁰ Belirli bir bölgesel örüntülülüğün kendi içerisinde çözemediği sorunlar, başka veya daha genel bir örüntülülüğün *iç dinamikleriyle* pekala ifade edilebilirler. Her şey, bu anlamda yaşamdan pay alır ve onun başka başka biçimlerde örgütlenen yanlarını oluşturur.²³¹ Dolayısıyla herhangi bir tekil örüntülülüğü mutlaklaştırmadan, örüntülerin çeşitliliğini de daima göz önünde bulundurarak ilerlemeliyiz.²³² Çünkü belli bir tanesini temele alarak, doğanın geçişliliğine izin vermediğimiz bir dil, her daim bir tür ıraksamayla ilerlediği için kaçınılmaz olarak *doğanın çarpıtılması* ile sonuçlanır. Halbuki doğa kaosa eğildiği kadar belli yeğinlik alanları oluşturmaya da eğilimlidir. Whitehead'in *toplumlar* olarak andığı *bölgesel* örüntülülükler bu yeğınleşme alanlarına karşılık gelir.²³³ Ancak gerçekliği ifade etmek için seçtiğimiz dil, bu geçişliliğe imkân tanımadığı

²²⁷ Kılıç, T. (2020). *Yeni Bilim: Bağlantısallık, Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, s. 25.

²²⁸ PR 257.

²²⁹ PR 258.

²³⁰ DY 33.

²³¹ Kılıç, T. (2020). *Yeni Bilim: Bağlantısallık, Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, s. 39.

²³² DY 34.

²³³ PR 99.

zaman yani deneyimin vektörel karakterini dışarıda bıraktığında dayatmacı ve normatif bir yapı sergiler.

Bir bütün olarak yapılandırılmış toplum, bizzat kendi içinde barındırdığı ikincil toplumlar için olumlu bir çerçeveyi şart koşar. Ayrıca tüm toplum, devamlılığına izin veren daha geniş bir çevrede kurulmalıdır. Yapılandırılmış bir toplumda durumların tamamlayıcı gruplarının bazıları, “alt toplumlar” [*subordinate societies*] olarak adlandırılmalıdır. Ancak bu tür diğer gruplar, “alt toplulukların” [*subordinate nexus*] geniş bir gösterimini vermelidir. Bazı örneklerde durumların bir grubundan meydana gelen ayrım, mesela tikel sürekli bir varlık, yapılandırılmış toplumdan ayrı genel çevrede kendi tamamlayıcı karakteristiğinin egemen özelliklerini sürdürebilir. Bazı özelliklerini kaybedebilir; diğer bir ifadeyle, yapılandırılmış çevre içinde sürekli varlık ile özdeş değildir. Ancak genelleştirilmiş tanımlayıcı karakteristikten bu ilave ayrıntıları soyutlayarak, bu genelleştirilmiş karakteristikle sürekli nesne, onu, kendi içinde bulunduğu yapılandırılmış toplumdan bağımsız olarak düşünülebilir. Mesela canlı hücre içindeki bir molekül hakkında konuşuruz, çünkü onun genel molekül özellikleri hücrenin çevresinden bağımsızdır. Bu yüzden bir molekül, bizim “canlı hücre” dediğimiz yapılandırılmış toplumda alt bir toplumdur.²³⁴

Gerçekten de Whitehead’in organik kozmolojisinin bir özeti niteliğinde olan bu pasajın önerdiği gibi doğaya baktığımızda, bir hücre, canlı bir oluşum olarak organik bir yapıdadır. Fakat bir hücre içerisinde onu kaosa yönlendiren eğilime eşlik eden başka örgütlenme biçimleri de vardır. Hücrenin bir *alt toplumu* olan molekül, hücrenin aksine inorganiktir. Ancak atomlara yayılan bu moleküllerin nasıl bir örgütlenmesinin karbon içererek organik bir bileşik oluşturacağı ise çevresine göre belirlenir. Dolayısıyla bir topluma ilişkin analizimiz, kendisini nihai olarak dayatmayan ve ötesine geçmeye de izin verecek bir biçimde yapılandırılmış olmalıdır.²³⁵ Yaşam denen bu enformasyon üretim sistemini düşündüğümüzde örneğin bir hücre, çevresinden aldığı proteini “besin” olarak yorumlar ve onu kendi örüntülülüğünü besleyecek biçimde dönüştürür.

Görüleceği üzere herhangi bir toplumun yalnızca belli soyutlamalarla kavranabileceği ve bakışımızı doğanın bütününe çevirdiğimizde daima birbirleriyle iç içe geçen bir biçimde varolmalarından kaynaklanır. Dolayısıyla geliştireceğimiz herhangi bir teori, daima neyi inceliyor oluşumuzdan çok, olayların nasıllığıyla çerçevelenir ve görelî meşruluk zeminleri de bu şekilde oluşur. Canlı-cansız,

²³⁴ SG 178.

²³⁵ PR 99

organik-inorganik bileşenler ancak bu karşılıklı ilişkileriyle var olduklarından toplumlar birbirlerine gömülmüş ve kenetlenmiş bir şekilde karşımıza çıkarlar.²³⁶ Dolayısıyla “Aristotelesçi formlara duyulan yersiz güven...”²³⁷ ile oluşturulan herhangi bir genel-geçer yargı, doğanın kendisindeki bu sürekli yayılımın önünü keserek kozmik akışı sekteye uğratır. Bütün bir canlılığıyla doğa, onu donduran *kategorilerin cansız dansı* ile ifade edilebilir değildir.²³⁸ Ancak onu kapsayıcı bir biçimde açıklama arzumuzun da görmezden gelinemeyeceği aşikâr. Öyleyse hiçbir çokluğun dilini dışarıda bırakmamaya çalışan ve belli bir örüntü içinde oluşturulan dili doğanın geri kalanına dayatmayacak yeni bir çokluk dilinin peşine düşmelidir felsefe ve bu dil, doğa incelemelerinde ikincilleştirilen devinimi, canlılığı ve akışı doğaya iade etmelidir. Doğa ve düşünce, ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır ve birbirini belirler. Düşünmemizin geçirdiği dönüşüm, paralel bir güzergahta doğaya dair kavrayışımız ve dolayısıyla onu alımlayışımızın geçirdiği dönüşümlerle de iç içe örülmüştür. Ebedi nesnelere doğayı kat edişini de bu kesişimin bir ürünü olarak okuyabilir ve bütün bir evreni bağlantısal bir biçimde düşünebilmemizin temellerini oluşturan bu kavramların da evreni bir bütünlük içerisinde düşünebilmemizin zemini olarak yorumlayabiliriz.

Dikkat edilirse Whitehead'in organizma felsefesinin bize bir alet olarak sunmaya çalıştığı dilin hedefi de budur. Doğanın kozmolojik kavrayışında karşımıza çıkan en nihai şey ne töz ne madde ne de zihin veya bedendir. Daha ziyade karşımızda ebedi nesnelere, toplumların, öznel formların, aktüel varlıkların, çoklukların, kontrastların kozmik bir cümbüşünü buluruz.²³⁹ Felsefenin kullandığı dil, bu çoğullukla öyle canlı olmalıdır ki, örüntüler arasında kayarcasına hareket edip onların *marmeladımsı* yapılarını izah etmeye çalışırken, bu fark yaratan örüntüler dışında ama bir yandan da onunla yine ilintili olan ilişkilerin hiçbiri ile ters düşmesin ve doğanın geçişine izin versin. Çünkü bir yana fiziksel doğayı ve diğer yana yaşamı koyan düşünme biçimlerinin hiçbiri bugüne dek ne o fiziksel doğayı ne yaşamı ne de bunlar arasındaki ilişkiyi anlamak için yeterli bir bakış sunabilmiştir.²⁴⁰ Bu canlılığı kavramak için *kozalaksı bezden* daha fazlasına ihtiyaç vardır ve bunu yapmak için yaşamın gelebileceği anlamlara ilişkin yeni kavramlar yaratılmasına imkân verecek

²³⁶ Çalıcı, S. (2021) *Gerçeğin Belleği*, s. 179.

²³⁷ DY 32

²³⁸ A.g.e., s. 35

²³⁹ Çalıcı, S. (2021) *Gerçeğin Belleği*, s. 157.

²⁴⁰ DY 42.

yeni bir bilim ve düşünce dili üretmek gerekir. *Modes of Thought* çalışmasında da Whitehead, dilin, şeylerin tikelliklerindeki genelliği imleyerek aslında gerçekliğin bizim duyularımızda deneyimlediğimiz keskinlikten daha fazlasını içerdiği vurgusunu da taşıdığını söyler.²⁴¹



²⁴¹ MoT 5.

3. Yaban Diyarlarda Yabancı: Zihin/Beden Ayrımı ve Deneyim Olarak Varolmak

Felsefe tarihinde, özellikle modern dönemle beraber filozofların ilgi alanları genişlemiş, bazı temel problemler kökten dönüşüme uğrarken, aslında daha önce felsefede örtük bir şekilde tartışılmakta olan pek çok konu da bilimin son dönemdeki keşifleriyle beraber biraz daha öne çıkmış, hatta bu bölümün temel meselesi olan *zihin* tartışmaları gibi merkezileşmiştir de. Elbette zihnin *neliği* veya işlevleri üzerine modern dönemden önce hiç düşünülmemiş değildir. Ta Antik Yunanlardan itibaren duyum üzerine gerçekleşen her tartışma, bir anlamda zihin tartışması olarak da yorumlanabilir. Fakat Descartes ile beraber bu örtük sorgulanış geride bırakılmış, insan zihni ve onun gizemleri felsefe ile uğraşanların karşılaştığı en *zor problem* olagelmıştır diyebiliriz. Belli bir zihinsel kompleksten doğan bilinçli deneyim de bu konuyla ilişkili olduğundan bu bölüm boyunca kavramlar, aralarındaki fark akılda tutularak dönüşümlü olarak kullanılacaktır.

Her şeyden önce bilinci konu alan herhangi bir metnin genellikle iki ana izlekte yürütüldüğü görülür. Bu izlekler bilinci, onu ortaya çıkaran doğal koşullardan nasıl doğduğunu ya da gündelik yaşamımızdaki *bilinçli* deneyimlerimizin nasıl gerçekleştiği araştırmak şeklindedir. Bu bölümde, söz konusu soruların her ikisini de kapsayan bir tartışma yürütülecektir. Bu izleklerden her ikisinde de bilinçli/bilinçsiz şeklinde yapılan geleneksel ayrıma da değinmeye çalışarak, bilinçli olmayı herhangi bir mekanik bir aradalığa indirmeden, fakat aynı zamanda bilinçsizliği de ondan bütünüyle ayırıştırmanın genellikle ilk başta sanıldığı kadar kolay olmadığını ortaya koymaya çalışacak ve bilinci daha geniş bir alanda işleyebileceği bir şekilde tanımlamanın yollarını arayacağım.

3.1. Ontolojik Parçalanmışlık ve İnsanın Mekanik Dünyadaki Yalnızlığı

*Buluşuyor, ayrılıyor, değişik biçimlerde birleşiyoruz, değişik modeller oluşturuyoruz.*²⁴²

Kurumsallaşan madde anlayışı, sürece ilişkin olaylardan somut bireysellikleri ayırarak, varoluşu verili kabul edilen özneye dayalı *antroposen* geleneği sürdürür. Fakat süreci bir kez kendi hesabına düşünmeye başladığımızda, artık üstün bir öznenin kendini içerisinde bulduğu dünyada, yaban diyarlarda bir yabancı gibi tuhaf veya doğaüstü bir varlık olmadığını ve dolayısıyla bir istisna da oluşturmadığını anlamaya başlarız. Çünkü klasik metafiziğin çizdiği insan tasvirine zaten Hristiyan teolojisinden de oldukça aşınayızdır. Bir yandan insanlar olarak aslında dünyanın, en azından diğer öğeleri gibi bir parçası olmadığımızı, tanrının belli kurallar dizisiyle fiziksel dünyayı yarattıktan sonra bizlerin doğaüstü ruhlarını yaratmak ve fiziksel bedenlerimize eklemek suretiyle her birimiz birer yabancı olarak bu yaban diyarlara sürülmüş olduğunu biliriz. Bu düşünce biçimi içerisinde hiç değilse fizikselliğimiz itibariyle doğanın bir örneği olmayı sürdürürüz. Ancak bizler, bu çamurdan yaratılan dünyanın bir parçası olmak ve onun geri kalanıyla da bağlı olmak veya aynı koşullara sahip olmak için fazlasıyla mükemmelizdir.²⁴³

Bilim yapma geleneğimizin maddeyi bütün ilişkiselliğinden soyutlayarak araştırma eğilimi ile teolojinin de odağa insanı alıp onu, geri kalan her şeyin üzerinde yüceltme gayretiyle kusursuz bir uyum içindedir. Bilimin, Whitehead'in *bilimsel materyalizm* olarak tanımladığı bu biçimi, insanın fizikselliğini odağa alarak ruhu araştırma alanının dışında bırakması, teolojinin ekmeğine de yağ sürmüş, ruhun doğaüstüleştirilmesinin ve ölümsüzleştirilmesinin önünü açmıştır.²⁴⁴ Bu yüzden fiziksel nesnelere yalnızca bir fiziğe sahip oldukları için herhangi bir deneyime sahip olamayacaklarını düşünme eğiliminde olan Descartesçi-Kantçı düşünceyle bu dünya görüşü arasındaki sürekliliği görmek zor değildir. Bu ikinci bölünme, aslında kronolojik olarak, ilkinden önce gerçekleşmiştir. Yine de her ikisinde de bir deneyim sahibi olan insanın önderliğinde kurulan dünya incelenir. Hedef hep başka yerdedir.

²⁴² Woolf, V. (2019). *Dalgalar*, s. 149.

²⁴³ Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*, s. 21.

²⁴⁴ A.g.e., s. 22.

Bir tarafta bizim gözlemcisi olduğumuz dünya, diğer tarafta dünyadaki misafirliğimizin de ötesine uzanacak olan hakikatler. Bunların nasıl sıkı ilişkilerle örüldüğünü görmek araştırmamızın bu noktasında artık çok zor değil.

Her ne kadar Descartes sonrası felsefenin asıl projesi, gerçekliği bir *aşkınlık* fikrine başvurmadan açıklama girişiminde olsa da özdeşliğin filozofu olan Hegel bile birbirlerine *dışsal* olan şeylerin özdeşliğini düşünebilme fikri bakımından belli bir aşkınlık fikrini felsefesine katmış görünür. Descartes da *tanrı* gibi aşkın bir varlığa başvurmaksızın gerçekliği açıklamanın yollarını aramıştır fakat en nihayetinde felsefesinde “düşünen şey” ile “yer kaplayan şey” olgularının birbirlerine indirgenememesi ve *düşünen şeyin* deneyimin diğer unsurlarını incelemesi, düşünce için de onu düşünen bir özneye duyulan ihtiyaç düşüncenin ve bilincin aşkın varoluşu ile sonuçlanır. Bu *özne* kendi zihinsel içeriğine doğrudan bir erişime sahip olduğundan o düşünceleri kontrol edebilen aşkın bir varoluştadır ve bu durum bilginin de temelini oluşturur. Descartes’ın kendinden kuşku duyulamaz bu *egosu*, sabit bir konuma sahiptir ve şeylere olan erişimi ancak kendisi dolayısıyla gerçekleştirir.²⁴⁵

Düşünmek nedir? Burada düşünmenin bana ait bir yüklem olduğunu buluyorum; yalnız o benden ayrılamaz. Ben’im, varım, bu kesin; ama ne kadar zaman için? Düşündüğüm sürece, zira ola ki düşünmeyi tamamen kesersem aynı zamanda var olmamı da sona erdirmiş olurum. Şimdi zorunlu olarak doğru olmayan hiçbir şeyi kabul etmiyorum; demek ki en açık ifadeyle ben düşünen bir şeyim, o kadar; yani bir zihin bir anlık veya us.²⁴⁶

Descartes’ta *düşünerek veya düşünülerek var olmak* ve *yer kaplayarak var olmak* ayrı ayrı tözsellikler olduğundan tözselliliğin de tanım gereği mutlaklık vurgusu içerdiğinden bu iki varoluş tarzının birbirine aşkın olduğu aşıkârdır. Düşünmek aracılığı ile kendi aşkınlığını ilan eden *kartezyen Ben*, Descartes’ın her şeyi onun üzerine inşa edeceği ilk ilkesidir. Oysa böyle bir ilk ilke kavrayışının Whitehead’in organik kozmolojisinde yeri olmadığını söylemiştik. Başka çalışmalarında düşünebilmek var olmak gerektiğini söyleyen Descartes’a göre bu varolma tarzının yer kaplayanlardan farkı çok açıktır.²⁴⁷

Ardından, ne olduğumu dikkatle inceleyerek, sanki bir beden taşıyıyormuşum gibi ve orada olduğum bir dünya ve yer hiç de yokmuş gibi yapabileceğimi; ama buna dayanarak sanki hiç yokmuşum gibi yapamayacağımı; aksine başka şeylerin şüphelenmeyi düşünüyor olmamdan,

²⁴⁵ Descartes, R. (1998). *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, 163.

²⁴⁶ Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*, s. 24.

²⁴⁷ Descartes, R. (2010). *Metod Üzerine Düşünme*, s. 33.

var olduğumun sonucunun çok apaçıkça ve kesin surette çıktığını; halbuki sırf düşünmem sona erse her ne kadar imgelediğim şeylerin hepsi hâlâ doğru olsalar bile var olduğuma inanmam için hiçbir gerekçem kalmayacağını görerek şunu bildim: ben bütün özü sırf düşünmek olan ve var olmak için herhangi bir yere ihtiyaç duyan, ne de herhangi bir maddi şeye bağımlı olan bir tözüm.²⁴⁸

Açıkça görüyoruz ki Descartes için bu *düşünen töz* olgusu salt zihnin kendisinden başka bir şey değildir. yalnızca onun, *Ben*'i apaçık bilgiye götürecek bir düşünme tarzı ile teması söz konusudur. Hatta bu noktada Descartes, bedensel hissetmelerimizin bile zihnin bir ürünü olduğunu ifade eder.²⁴⁹ Bedensel verilerimizin sağladığı verilerden bile ancak bir *tanrı* kavrayışı aracılığıyla emin olmamız da beden, düşünün töz karşısındaki ikincilliğini doğrular. “*Cogito*, henüz bedenin varlığını bilmediğimiz ve bundan şüphe edebileceğimiz bir anda, bize, düşüncenin gerçek olduğunu gösterdiği gibi, ruhun da maddi olmadığına delil teşkil eder.”²⁵⁰

Modern anlamda Descartes ile başlayan fakat kökleri Platon'un mezar olan bedenine kadar uzanan bu projenin Kant'a ve hatta bir anlamda da Hegel'e kadar uzandığını söyledik. Whitehead'in modern felsefenin temsilcileri olarak gördüğü Descartes ve Kant arasında, izlenebilir bariz bir çizgi söz konusudur. Descartesçi *aşkın öznenin* Kantçı *transendental özneye* uzanan bu hatta birtakım handikaplar söz konusudur. Filozoflarda karşılaştığımız katı ve değişmez bir özne-nesne ayrımı, bu handikapların birinci ayağını oluşturur. Bilginin yalnızca fenomenler dolayımıyla elde edilmesi olayların sürece dayalı yapısını göz ardı ederek deneyimden uzaklaşan soyutlamalar yoluyla düşünmenin önünü açar. Bir diğer ayağı ise yine bu noktadan hareketle, Descartes-Kant hattının temsil ettiği düşünce akışının somut gerçekliği ve süreçleri tam olarak kavramaktan yoksun olmasıdır. Whitehead'e göre, gerçekliğin sürekli değişen ve etkileşim halinde olan süreçlerden oluşan yapısı yerine Descartes-Kant hattı, nesneleştirilmiş ve statik bir gerçeklik anlayışını teşvik eder.

Descartes ve Kant için dünya öznenin çıkarken Whitehead tam tersinin söz konusu olduğunu, öznenin dünyadan çıktığını savunur.²⁵¹ “Özne, [...] kendi

²⁴⁸ A.g.e., s. 32-33.

²⁴⁹ Descartes, R. (2010). *Felsefenin İlkeleri*, s. 55

²⁵⁰ Öktem, Ü. (2020). “Descartes'ta İlk Hakikat: Cogito,” *Dört Öge*, s. 55 (Vurgular bana ait).

²⁵¹ SG 163.

hissetmelerinden ortaya çıkan birliktir.”²⁵² Halbuki Kant'ta karşımıza çıkan özne ise, deneyimi olanaklı kılan analitik bir sentezdir. Sadece bir özne-nesne ayrımı değildir Kant felsefesinde söz konusu olan, özne bile bir birlik haline getirilmesi gereken, kendi içerisinde parçalı bir olgudur.

Ama uzayda herhangi bir şeyi, örneğin bir çizgiyi bilmek için, onu çizmem ve dolayısıyla verili çoklunun belirli bir birleşmesini sentetik olarak ortaya çıkarmam gerekir, öyle ki bu edimin birliği aynı zamanda bilincin birliğidir [...], ve ilkin bilincin birliği yoluyla ki bir nesne (belirli bir uzay) bilinir. Bilincin sentetik birliği öyleyse tüm bilginin nesnel bir koşuludur. Yalnızca bir nesneyi bilmek için benim kendi gereksindiğim bir koşul değildir; ama her algı *bana bir nesne olmak için* onun altında durmalıdır, çünkü başka türlü, ve bu sentez olmaksızın, çoklu kendini bir bilinçte birleştiremez.²⁵³

Bu pasajda Kant, bedeninin ikincil konumunu açıklamaktadır. Kant'a göre, bir nesneyi bilmek için bilincin sentetik birliğine ihtiyaç vardır. Bu birliğin gerçekleşmesi için, dış dünyadaki nesnelerin algısal deneyimle birleşmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, bir nesnenin bilinmesi için bilincin sentetik birliğine dayanmak gerekmektedir. Bu bağlamda, bedeninin ikincil konumu, bilincin sentetik birliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Beden, dış dünyadaki nesnelerin algısal deneyimle birleşmesi sonucu bilincin birliğinde yer alır. En nihayetinde bedeninin varlığı ve konumu, bilincin sentetik birleşimine bağlıdır.

Bilincin bu birliği Kant için insanın düşüncesinin özerk varoluşunu, hayvandan ayıran bir unsurdur.²⁵⁴ Belirli bir deneyimin zemini olarak bilincin birliği önkoşuldur, “çünkü ‘düşünüyorum’ tasarımı üretirken kendisine daha öte hiçbir tasarımın eşlik edemeyeceği özbilinçtir. [...] belli bir sezgide verilen çoklu tasarımlar, eğer tümüyle bir özbilince ait olmasalardı, tümüyle benim tasarımlarım olmazlardı.”²⁵⁵ Dolayısıyla, bu alıntı, Kant'ın bilgi edinme sürecinde bedeninin ve bilincin rolünü vurguladığı sentetik bir birliğin ifadesidir. Beden, algılamalar ve deneyimler aracılığıyla nesnelere bilinçli olarak algıladığımız araçsal bir rol oynar. Bu, bedeninin ikincil bir konumda olduğunu ve bilincin yine aşkın konumunu gösterir. Beden, bilincin nesnel gerçekliği anlamlandırmak için bir araç olarak kullanılır, ancak bilincin kendisi öznenin aşkın bir özelliğidir. Kant, bedeninin ve bilincin rolünü kendi

²⁵² A.g.y.

²⁵³ Kant [B138].

²⁵⁴ Kant, I. (2000). *Fragmanlar*, s. 35.

²⁵⁵ Kant [B132].

felsefi sistemine entegre ederken Descartes'ın aşkın özne kavrayışıyla ilişkili olarak hem öznenin aşkınlığına hem de bilincin parçalılığına da vurgular.

Beden, bilincin nesnel gerçekliği anlamlandırmasına yardımcı olan bir araç olarak kabul edilirken, ikincilliği de kabul edilmiş olur. Bu parçalı yapı ise bilincin kendisi Descartes'ın düşüncesiyle uyumlu bir şekilde öznenin aşkın bir özelliği olarak kabul edilir. Bilincin bu parçalılığı ve sentetik birliği arasındaki ilişki, Descartes düşüncesiyle yakından ilişkili olduğu görülür. Descartes, bireyin düşüncelerinin birleşerek bütünlük oluşturmasını sağlayan bir zihin süreçlerine vurgu yapmıştır. Bu bağlamda, Kant'ın da bilincin sentetik birliği ve parçalılığına dair görüşleri, Descartes'ın özne ve zihin kavrayışını destekleyen bir perspektif sunar.

Her iki filozofun da bu konuya olan yaklaşımlarından anladığımız kadarıyla öznel bilinç, öznenin bedeniyle dolaysız bir ilişki içerisinde değildir. öncelikle maddi olmayan bir boyutta gerçekleşen düşünsel işlemler söz konusudur. Bu işlemlerin gerek maddi dünya ile teması gerekse ondan sağladıkları verilerle işleme durumları mevzubahis olduğunda, ancak o zaman bedenin bu zihinsel süreçlere aracı bir vazife konumunda olduklarını söyleyebiliriz. Öyleyse Whitehead, hem bilinç ve beden arasında hem de bilincin kendi içindeki bu parçalı yapısına alternatif olarak bir *özne* kavrayışı sunmalıdır.

Organizma felsefesi, Kant'ın felsefesinin tersine çevrilmesidir. *Saf Aklın Eleştirisi*, süreci, öznel verilerin nesnel bir dünyanın görünüşüne geçişi şeklinde tanımlar. Organizma felsefesi ise nesnel verilerin öznel doyuma nasıl geçtiğini ve nesnel verilerdeki düzenin, öznel doyumdaki yoğunluğu nasıl sağladığını tanımlamaya çalışır. Kant'a göre dünya, öznenin ortaya çıkmıştır; organizma felsefesine göre ise özne, dünyadan -bir "özne"den [*subject*] ziyade bir üst-öznenin [*superject*]- ortaya çıkmıştır. [...] Süreç tek bir öznel deneyimin birliğinden hissetmenin belirsizliğinin ortadan kaldırılmasıdır.²⁵⁶

Whitehead, deneyimi de bir *yüklem* gibi üzerinde taşıyan, onu önceleyen ve koşullayan bir değişmeden kalan *özne* terimine alternatif olarak *üst-özne* terimini önerir. Kendisi de bir aktüel varlık olan bu üst-öznenin kendisi bir olaydır ve doğayla aynı süreçsel yapının akışına sahiptir. Sürekli olarak bir tür *oluş* halindedir. Whitehead, Kant'ın özne-nesne ayrımını tersine çevirir ve nesnel verilerin öznel doyuma nasıl dönüştüğünü inceler. Whitehead için öznel deneyimler, nesnel

²⁵⁶ SG 163.

verilerdeki düzenin yoğunluğunu sağlar. Bu, öznenen nesneye doğru bir geçiş değil, nesneden özne doğru bir geçiştir. Süreç, Whitehead'e göre tam da tek bir öznel deneyimin birliğindeki hissetmelerin belirsizliğini ortadan kaldırmaktadır. Deneyimlerin süreçler olarak kabul edildiği durumda, parçalı ve ayrı olmak yerine bir bütün olarak anlaşılmasının olanaklı olduğu fark edilir. Whitehead, organizma felsefesiyle, deneyimlerin içsel bir birliğe sahip olduğunu ve öznedeki hissedildiğini, dolayısıyla Descartes-Kant hattında karşımıza çıkan parçalılığa başvurmadan deneyimin açıklanabileceğini vurgular.

Deneyimin kurucu bileşeni olan beden ise bu bilinç durumuna ya ondaki payı bütünüyle göz ardı edilmiş olarak ya da ancak ikincil bir konumda ona katılabiliyor olur. Descartes evrenin, biri fiziksel diğeri zihinsel iki ilkedeki oluştuğunu ve bunların da radikal derecede yapısal farklar barındırdığını söyler. Biri, yalnızca düşünebiliyor olmakla uzayda yer kaplayamaz; diğeri ise yer kaplayan bir şey olmak bakımından herhangi bir zihinsel yeti barındıramaz.²⁵⁷ Hatta açıklığı ve susuzluğu bile “düşüncenin karmaşık biçimleri” olarak niteleyen Descartes'ın kullandığı bu dil genişletildiğinde deneyim bedenle dolaysızca ilişkili olduğunda bile bedene değil de daima zihne aitmiş gibi görünür. Düşünen ve dolayısıyla da deneyimleyen her zaman zihinlerimizdir. Herhangi bir his veya düşünce söz konusu olduğunda dahi bu olgular beden için erişilebilir değildir. Yine aynı şekilde bedenden zihne de hiçbir deneyim iletilemez, çünkü zaten deneyimin yaşandığı yer bedenin sahip olduğu fiziksel alan değildir. Kartezyen düalizmin benimsediği bu ikili ilke kavrayışı, bütünleşik bir varlık tahayyül edebilme olanağını bütünüyle ortadan kaldırır. Kartezyen metafizik, doğanın yapılanmasındaki dipolar eğilimin ikili yapısına karşı dipolar bir ikicilik yerleştirir. İkicilik, söz konusu yapılanmada tarafların daha en başından belirlenmiş olup, onlara atanan karakter özelliklerinin de bu ikiliğin taraflarına dayatılmasını içeren normatif bir tavırla işler.²⁵⁸

Oysa nasıl ki beyinlerimiz olmadan bilinçli bir deneyimden söz edebilmenin imkânsız olduğunu söylüyorsak benzer şekilde beynimizde bazı hislerin veya düşüncelerin oluşmasının ayrılmaz bir unsuru tam da Kartezyen yaklaşımın ikincilleştirdiği bedenlerimizdir. Bu anlamda Descartes'ı, Platonik aşkıncı geleneğin bir selefi olarak görmek yanlış olmayacaktır.

²⁵⁷ Descartes, R. (2008). *A Discourse on the Method*, s. 67.

²⁵⁸ Plumwood, V. (2017). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, s. 73.

Bedenlerimizin deneyim için *birincil* bir kurucu unsur olduğunu düşündüğümüzde kaybolan uzuvların yerlerinde duyulan “hayali acı” [*phantom pain*] durumunu bunun için bir kanıt olarak görebiliriz.²⁵⁹ Bu olguyu ortaya çıkaran şey, bir enformasyon üretme sistemi olarak zihnimizi meydana getiren beynimizin de tıpkı diğer organlarımız gibi bedenlerimizin bir parçası olmakla sahip olduğu fizikselliğidir.²⁶⁰ Yine herhangi bir darbeye maruz kaldığında beynimiz de diğer organlarımızın kendi yeterliliklerinde yaşayabilecekleri aksaklıklara benzer şekilde bilinçli düşünme faaliyetimiz de sekteye uğrayabilir ve bunun sonucunda kişi *zihinsel* engeller yaşayabilir.

Konu bilinç olduğunda, insanın tüm diğer yetilerini de ilgilendiren bir sorunla karşılaşırız, çünkü bu *bilinç* kavramı geleneksel anlamıyla bir bilinç sahibini de imliyor gibi görünür. Hal böyle olduğunda da kendimizi fiziksel anlamda dışına hapsettiğimiz bu olgunun içine fizik yasalarıyla sızma çalışması, onu açıklamak için girişilen tüm çabaları daha da içinden çıkılmaz hâle getirir. Ancak şunu da akıldan çıkarmamak gerekir ki yapılacak herhangi bir betimleme, ne kadar incelikli olursa olsun, bilinçli olmanın öznel deneyiminin nasıl bir şeye benzediğini ortaya koymaktan çok uzak olacaktır. Tıpkı yapılan herhangi bir *kasırga* betimlemesinin kasırganın *kendisi* veya *nedeni* olarak düşünülmemeyeceği gibi.²⁶¹ Yine de ikincilleştirilen bu ontolojik sahanın bütün sınırlarına erişmek, onun tüm gizemlerini çözmek için seferber olunur. Bu bakış açısında hem bilinç birbirlerine aşkın kabul edilerek gizemli bir hâle getirilir.

Nasıl ki kasırgayı bu şekilde kendinden muktedir bir olgu olarak düşünemiyor ve onu oluşturan bileşenlerden ve koşullardan ayırarak ele alamıyorsak, bu standartları *bilinç* olgusu ve *doğa* için esnetmemizin de hiçbir geçerli nedeni yoktur. Bilinçli bir deneyimdeki kurucu öğeyi, yer kaplamayan bir tözsellik olarak tahayyül edip fizik dünyanın dışına atmak ise kaçınılmaz olarak bir bağdaşma sorununu beraberinde getirecektir. Buradaki esas problem bu yer kaplayan töz [*res extenza*] ile düşünen tözün [*res cogitanz*] birbirleri ile *epifiz bezi* dolayımıyla mı yoksa *amigdala* dolayımıyla mı gerçekleştiğinin çok daha ötesinde, bu deneyimin koşullarının bir kısmının fiziksel olmayan bir düzlemde kurulmaya çalışılması ve dolayısıyla

²⁵⁹ Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*, s. 26.

²⁶⁰ Kılıç, T. (2020). *Yeni Bilim: Bağlantısallık, Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, s. 47.

²⁶¹ Edelman, G. (2019). *Bilincin Evreni*, s. 28-29.

“kartezyen etkileşimcilik” kuramının bütünlük için daima bir bağlantı noktası aramaya muhtaç olmasının kendisidir.²⁶² Halbuki bugünün biliminin gösterdiği üzere böylesi bir deneyim, değişen nöron gruplarının eşzamanlı etkinlikleriyle ilişkilidir ve dolayısıyla bu anlamda herhangi bir aşkınlığa referans vermek için geçerli bir sebebimiz yoktur. Dolayısıyla da bilince doğrudan sebep olan kendinden mütevellit bir beyin böylesi düşünmek hatalı sonuçlar doğurabilir.²⁶³

Bu bölümdeki zihin tartışmasını yine Whitehead’in *ilelik* [*witness*] kavramını odağa alacaktır. Bunun bir sebebi zihin probleminin bu incelemeyle doğrudan ilişkili olması, diğer sebebi ise dolaylı olarak Whitehead’in duyular analiziyle bu problem arasında baştan çıkarıcı bir analogi kurulabiliyor olunması. *Through* teriminin yerine *with* bağlacının geçirilerek yeni bir kavram yaratılması, bu analoginin sonunda bizi yine gözün iktidarıyla yüzleşmeye götürecektir ve “tamamı bu kadar” dememiz için bizi zorlayan kabullerimizi sorgulayabileceğimiz olanaklı bir zemin tahsis edecektir.

Bakışların yeryüzünden gökyüzüne çevrildiği bir epistemolojik geleneğin devamında da bilgi söz konusu olduğunda bakış üstünlüğünü farklılaşarak da olsa bir şekilde korumaya devam etmiştir. Bu üstünlüğün nasıl kurulduğu sürekli olarak değişmişse de görme daima ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur.²⁶⁴ Dünya, bakışın sağladığı bilgiyle tüketilebilir, maddenin edilginliği, ölü atomların dansıyla da birleşince doğa tamamen kendisinden istifade edilebilir hâle gelirdi. Böylelikle Antik Yunanlardaki pasif madde imgesi, modernize edilerek kolayca mekanik felsefeye dahil edilebildi.²⁶⁵

İkiciliğin anlaşılabilir bir uzantısı gözün iktidarı, daha önce bahsettiğimiz insani mesafelenmeyle de bağdaştırılabilir. Şeyleri, bizim *tarafımızdan* tüketilebilir bir *nesne* olarak görmek, yani bilimsel materyalizmin kabulleriyle işleyen bu dünya algısı koyduğu mesafeyi tam da gözün bu iktidarına borçludur.

Göz *aracılığıyla* [*through*] gördüğümüz Aristoteles ve Descartes temelli duyumsama anlayışı, burada yerini gözün yalnızca görme eyleminin hayati bir aracı olmaktan fazlası olduğu ve görenin tam da bu göz olduğu kabulüne bırakır yerini. Çünkü

²⁶² Dennett, D. (2017). *Bilinç Açıklanıyor*, s. 54.

²⁶³ Edelman, G. (2019). *Bilincin Evreni*, s. 59.

²⁶⁴ Crary, J. (2019). *Gözlemcinin Teknikleri*, s. 73.

²⁶⁵ Merchant, C. (2022). *Doğanın Ölümü*, s. 41.

zihnimiz, bunca seslerin, renklerin, tıpkı Newtoncu boş uzay gibi bir kap da duyumun sağladığı bilgilerin iletildiği aşkın bir ontolojik statü de değildir. Onu meydana getiren şey tam da bu karmaşanın kendisidir. Ne bu sayısızca izlenimin istilasına kendi ilkelerine dayatan bir mutlaklığa sahiptir ne de onların boş ve pasif bir alıcısıdır.

...zekâ kutsal ve tapılacak bir şey olsa da genellikle en köhne enkazların içinde yaşar ve ne yazık ki genellikle öbür yetilerin yamyamıdır ve böylece çoğunlukla Zihnin en büyük olduğu yerde Yürek, Duyular, Yüce gönüllülük, Hoşgörü, Sevecenlik ve başka şeylere soluk alacak yer kalmaz.²⁶⁶

Düşüncenin ideali olmak dışında herhangi bir salt varoluşla karşılaşamayacağımızı söyleyen Whitehead'e göre, Descartes'ın "*cogito ergo sum*"unun, Descartes da dahil olmak üzere sıklıkla yalın bir varoluş imlediğini sanma hatasına düşülür. Fakat unutulmuş şey hayatidir; düşünürken ayırdına vardığımız şey, hiçbir zaman bizden veya içeriklerinden bağımsızca düşünülemez. Dolayısıyla zekâ sahibi bir zihni, öyle bağımsızca imlediğimizde, tıpkı madde mefhumunu temele alarak şeylerin içerisinde niteliklere yer bırakmadığımız gibi zihni kaplayan düşünce de diğer duygulanımlara, hissetmelere yer bırakmaz. Yine *isabetsiz somutluk yanılığının* talihsiz bir örneğiyle karşılaşmış oluruz. Şöyle yazar Whitehead; "Ben kendimi aslen duyguların, hazların, umutların, korkuların, pişmanlıkların, seçenek değerlendirmelerinin, kararların birliği olarak bulurum; bunların hepsi benim doğamdaki aktif olan çevreye verilen öznel tepkilerdir."²⁶⁷ Kendimi içerisinde bulduğum bu birlik yani "*sum,*" bütün bu karmaşanın biçimlenme ve dolayısıyla belli örüntülükler kazanma sürecinden başka bir şey değildir. Hem kendim olarak çevremi yaratıcı sürecine etkin bir biçimde dahil olurum hem de yine bu karmaşanın kendisi olarak onun bir devamını oluştururum. İşte Whitehead'e göre hem benim, çevremde hem de çevremi bende bu sürüp gidişine *nedensellik* deriz.²⁶⁸

Nedensellik sorusunun bu konu için önemi, onun organizma felsefesinde bilinç sorusuyla neredeyse aynı motivasyonlardan kaynaklanarak aynı cevapları yakınsamasından kaynaklanır. "Beyin nasıl zihin üretiyor," sorusu, zihinsel durumların, hangi süreçlerin sonucunda meydana geldiğine yönelik nedensel bir

²⁶⁶ Woolf, V. (2019). *Orlando*, s. 158.

²⁶⁷ DK 67.

²⁶⁸ A.g.y.

sorgulamadır aslında.²⁶⁹ Whitehead'in ilişkisel kozmolojisine göre, tıpkı Woolf için de olduğu gibi "hiçbir şey birbirinden alakasız olmamalı"dır.²⁷⁰ Çünkü deneyim bize, diğerlerinden bütünüyle yalıtılmış, ayırık, yekpare hiçbir şey sunmaz. Dolayısıyla ne doğayı ne canlılığı ne de bilinci inceleyen herhangi bir araştırma sahih bir açıklamanın peşinde koşarken nesnesini mutlak bir ideallik içerisinde alıp hareket etmemelidir. Söz konusu zihinselliğin belli bir karmaşıklığından doğan bilinçli deneyim olduğunda da bu böyledir. Nedensellik sorusu ile bu zor problemin birbirlerine yakınsadığı nokta da işte tam olarak burasıdır.²⁷¹

Doğayı birbirinden bağımsız durumların *bir dizi fayton lambası* gibi art ardılığı olarak kavramakta ısrar ettiğimizde nedensellik sorusunun da bilincin de zor bir problem olmaktan öteye geçemediğini görürüz. Çünkü her iki problemin de temelinde yatan kabul, doğanın parçalanmış birimlere göre açıklanma eğiliminden kaynaklanır. Whitehead için, böyle bir doğa anlayışının nedenselliği açıklayacak herhangi bir zemin bulamamasını ilk fark eden kişi İskoç Empirist David Hume'dur. Tabii biz bugün bunu biraz daha geriye, Parmenides'e kadar götürebiliriz. Buradaki problem, Hume'un nedenselliğe yer açamamasının temelindeki doğayı birimlere bölerek anlama çabasındaki problem Parmenidesçi felsefenin zamanı, hareketi, değişimi açıklayamamasının altında yatan problemle temelde aynıdır.

Bir-olan varlığa erişmenin yegane yolu, duyu değil düşünmedir. Bu minvalde Parmenides, düşünmenin merkezi önemini kesim biçimde öne çıkarırken, düşünme ile varlık arasındaki ilişkinin de ilk kez olarak belirlenimine varmaktadır.²⁷²

Bu pasajdaki *Bir-olan varlığa erişmenin yegane yolu, duyu değil düşünmedir*, ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Burada Parmenides, duyusal algıların gerçekliğin anlaşılmasında yetersiz olduğunu ve düşüncenin merkezi rolünü vurgular. Bu bağlamda, nedensellik kavramıyla ilgili bir çıkarımdan ziyade, Parmenides'in varlık ve düşünce arasındaki ilişkiye odaklandığını söyleyebiliriz. Ancak duyusal algıların, değişim ve hareketin yanıltıcı olduğunu vurgusu, gerçekliğin doğasını anlamada sınırlıdır. Düşünce ise gerçekliği derinlemesine anlamak için kullanılması gereken

²⁶⁹ Kılıç, T. (2020). *Yeni Bilim: Bağlantısallık, Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, s. 11.

²⁷⁰ Woolf, V. (2020). *Dalgalar*, s. 148.

²⁷¹ Weekes, A. (2009). "Consciousness and causation in Whitehead's phenomenology of becoming." *Process Approaches to Consciousness in Psychology, Neuroscience, and Philosophy of Mind* içinde, s. 427.

²⁷² Parmenides. (2019). *Fragmanlar*, s. 32.

yegane araçtır. Fakat hakikate erişimde düşüncenin esas rol oynaması ve duyu verilerinin hakikatinin sorgulanması demek, Parmenides'in *varlık* açıklamasının, aslında hareketi ve değişimi de içerebilecek türde yapmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla oluşmakta olmayan ve olan ile olmayan ama oluşmakta olan varlık kavrayışı arasında makul bir nedensellik ilişkisi kurulamamıştır. Bunun asıl sebebi ise harekete, değişime ilişkin açıklamalarının temelinde yatmaktadır. Biraz daha yakından düşünebilmek için Simplicius'un aktardığı şu Parmenides öğretisine bakalım;

Üzerinde konuşulacak tek bir yol var, o da var olan: Bu yol üzerinde ise, var olanın varlığa gelmediğini (yaratılmadığını, doğmadığını) ve yok olamayacağını (ortadan kalkamayacağını), gösteren pek çok veri (gösterge) var; çünkü o hem bütün hem devindirilmez hem de tamamlanmamıştır. O, ne herhangi bir geçmiş zamanda vardı ne de ileride var olacaktır; çünkü o yalnızca şimdi, bir anda, bütünüyle, bir ve sürekli (kesintisiz) olarak var. Onun için nasıl bir varlığa geliş söz konusu olabilir ki? [...] Demek ki o, ya bütünüyle var olmalı ya da hiç var olmamalı. İnanç gücü, var olan dışındaki var olmayandan gelmesine olanak tanımaz. [...] Çünkü onun varlığa (sonradan) gelmesi, onun hem var olmadığı hem de gelecekte var olmayacağı demektir. Demek ki varlığa geliş söz konusu değil, yok oluşa düşünülebilir değildir.²⁷³

Bu satırlarda yankılanan *hiçten hiç çıkmaz* antik şiarı *varlık* kavrayışının sürekliliği ile sonuçlanırken, *değişim* olgusunun ise bu kavrayışın dışına atılmasıyla sonuçlanmıştır. Parmenides için var olan birdir ve sürekli. Varlığın bu sürekliliği ise ancak yaratımın onun içerisinden değil de dışarıdan kaynaklanmasıyla mümkün olabilir. Sürekliliğin sağlanması için carlıkta kesinti olmaması gerekirken hareket için boşluk gerekir. ancak varlığın kesintisiz olması, aynı zamanda onun boşluksuz olduğu anlamına da gelir. Parmenides felsefesinde varlığın bulunmadığı bu boş alanların *var* olmasından bahsedemeyeceğimizden devinim için ihtiyaç duyulan boş alanların da varlığından söz etmemiz imkânsızdır.²⁷⁴

Devinime, değişime yani harekete dair böylesi bir açıklamanın, söz konusu nedensellik olduğunda bize neler söyleyebileceğini daha iyi anlayabilmek için Parmenides'in öğrencisi olan Zenon'un paradokslarına bakmamız gerekir. Hareketi imkân kılan o boşluksuz yapıyı çok iyi anlatan paradokslardan *ikiye bölme*

²⁷³ Simplicius, *Fizik*, 145, 1 (DK 28 B 8). Çev. Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, içinde.

²⁷⁴ Denkel, A. (2020). *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, s. 47.

paradoksunu düşünelim. Herhangi bir mesafe kat edebilmemiz için gerekli olan ilk şey, önce o mesafenin yarısını kat etmemizi zorunlu kılar. Fakat şimdi karşımızda yine bir mesafe söz konusu olduğundan, öncelikle onun yarısını aşmamış gerekecektir. Bu durumda değil A noktasından B noktasına varmak, A noktasının dışına çıkamayız bile. Çünkü o da herhangi bir B noktası olacaktır. Dolayısıyla mesafenin bu sonsuzca bölünmesi gerektiği fikri, Antik Yunan düşüncesinin önemli bir kısmını etkileyecek bir şekilde, hareketin *varlık* kavrayışının o ezeli ve ebedi yapısının dışında kalması ile sonuçlanır.²⁷⁵

Nedensellik olgusunu böyle bir uzayın içerisinde düşünmeye çalıştığımızda, değişim ve hareketle ilgili bir kavram olduğunu fark ederiz. Parmenides'in durağan ama etkileşimsiz varlık anlayışına baktığımızda, aralarında hiçbir boşluk olmayan varsayımsal noktalardan oluşan bir evren ile karşılaşırız ve Hume'un kavramsallaştırmasıyla da nedensellik, birbirleri üzerinde etkide bulunabilen bilardo topları analogisi ile açıklandığından, Parmenides'in fiziği ile uyumlu olmadığı fark edilir.

Nedende, bitişiklik, öncelik ve sürekli birliktelik koşullarının dışında hiçbir şey bulamam. İlk top hareket halindedir, ikincisine dokunur, hemen ikincisi harekete geçer ve deneyi aynı ya da benzer toplarla aynı ya da benzer koşullarda tekrarladığımda, bir topun hareketi ya da dokunması üzerine her zaman hareketin ötekinde devam ettiğini görürüm. Sorunu hangi şekle çevirirsem çevireyim ve ne denli yoklarsam yoklayayım, daha öte, fazla hiç bir şey bulamam.²⁷⁶

Hume'un nedensellik kavrayışı, Parmenides'in felsefesindeki devinimin imkânsızlığıyla bağlantılandırılabilir. Parmenidesçi varlık anlayışı, gerçekliği değişmez ve durağan olarak tanımlar ve değişim veya hareketin gerçeklikte bir yer tutmadığını savunurken Humecü nedensellik kavrayışı ise değişim ve hareketle ilişkilidir. Hume, nedensellik ilişkisini, bir topun diğer topu nasıl etkilediği kanıtlanamadığı için doğa teorisinin dışına atılırken Parmenides'te de devinimin boşluğa ihtiyaç duyduğu ancak varlıkta boşluk olamayacağı gibi başka bir sebeple doğa teorisinin dışına atılıyor.

²⁷⁵ Arslan, A. (2020). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, s. 253.

²⁷⁶ Hume, D. (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 548.

Yine de Hume, hareketi kabul etmiş, fakat aralarındaki örüntülerin tesadüfiliğini ortadan kaldıramamıştır. Whitehead daha sonra, reddettiği filozofların hakkını teslim etmek konusunda cömert olduğundan, belki de organizma felsefesinin en temel sezgisinin Kant'ta karşımıza çıktığını söyler. Şeylerin bağlantısallıkları dışında algılanamayacağını ileri süren Kant'ın sesi tam da bu düşüncesiyle organizma felsefesinde yankılanmaya bir biçimde devam etse de Kant, şeyleri bu bağlantısallıklarından azade bir biçimde idealleştirip yine de orada bir şey olduğunu farz etmekten kendini alamayarak ontolojisinde belirleyici bir aşkınlığa davetiye çıkarmaktan geri duramamıştır.²⁷⁷ Eleştiri projesinde Kant, *fenomenal* ve *numenal* dünyayı ilişkilendiremeyişinin ardından aktüelliği de yalnızca kategorilerimiz aracılığıyla deneyimleyebileceğimiz alana hapsedmişti.

Bu yargı aracılığıyla, verilmiş algıların genel geçer ve zorunlu bağlantılılığı aracılığıyla nesneyi biliyoruz (başkaca, yani kendi başına nasıl olduğu bakımından, bilinemez kalıyorsa da). Ve bu, tüm duyu nesnelere böyle olduğu için, deney yargıları nesnel nesnel geçerliklerini nesnenin dolaysız bilgisinden değil (çünkü bu olanaksızdır), sırf deneysel yargıların genel geçerliğinin koşulundan alırlar; bu koşul -yukarıda söylendiği gibi- hiçbir zaman deneysel, hatta duyusal koşullara değil, saf bir anlama yetisi kavramına dayanır. Nesneyse her zaman kendi başına bilinemez olarak kalır; ama eğer anlama yetisi kavramı aracılığıyla, onun duyusallığına verdiği tasarımların bağlantılılığı genel geçer olarak belirlenirse, nesne bu ilişki aracılığıyla belirlenir ve yargı nesnel olur.²⁷⁸

Kant'ın felsefesinde, aktüel dünya (fenomenal dünya) algıladığımız deneyimlenen dünyayı temsil eder. Ancak bu deneyimlenen dünya, algı ve anlama yetimizin sınırları içinde kalır. Kant'a göre, fenomenal dünya sadece kategorilerimiz aracılığıyla düşüncelerimizin ve algılarımızın düzenlendiği bir alanda anlam kazanır. Algıladığımız nesnelere bağlantılılığı ve yargıları, saf anlama yetisi kavramına dayanan kategorilerimiz aracılığıyla belirlenir.

Kant felsefesinde aktüel dünya, kendi başına bir bilinemez olarak kalır. Gerçekliği algılama ve anlama yetimiz sınırlı olduğundan, nesnelere ötesindeki gerçeklik düzeyi anlamına gelen numenal dünyaya erişemeyiz. Dolayısıyla, aktüel dünyanın deneyimimizin sınırları içinde kalan bir alanda hapsedildiğini söyleyebiliriz. Pasajda

²⁷⁷ Weekes, A. (2009). "Consciousness and causation in Whitehead's phenomenology of becoming." *Process Approaches to Consciousness in Psychology, Neuroscience, and Philosophy of Mind* içinde, s. 410.

²⁷⁸ Kant, I. (2015). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena*, s. 49.

geçen "verilmiş algıların genel geçer ve zorunlu bağlantılılığı" aracılığıyla nesnelere bilebilmemiz ise yine fenomenal dünyada vuku bulur. Algıladığımız nesnelere kendi içlerinde birlikler ve birbirleriyle olan bağlantılılıkları, anlama yetisi kavramı ve kategorilerimizin düzenleyici etkisi dolayısıyla belirlenmektedir. Bu nedenle, aktüel dünyanın deneyimin dışına atıldığı ve algıladığımız dünyanın sınırları içinde kategorilerimiz yoluyla katabildiğimiz bir süreç söz konusudur.

Kant felsefesinde aktüel dünya, algıladığımız deneyimlenen dünyayı temsil eder ve bu dünya sadece algı ve anlama yetimizin sınırları içindeki fenomenal dünyada, bizim anlama yetimizin müdahaleleri sonucunda anlam kazanabilir. Numenal dünya, doğrudan erişilemeyen gerçekliğin ötesine uzanır. Dolayısıyla *kategorilerin cansız dansının* burada da söz konusu olduğunu ve aktüel dünyanın deneyimin dışına atılarak algıladığımız dünyanın sınırları içinde kaldığını söyleyebiliriz.

İşte bu açıklanamazlıklar hem bilinç hem zihin hem de bilinçli deneyimin nesnesinin kendisinden, ilişkilerinden soyutlanarak ortaya konmasının kaçınılmaz sonuçlarıdır. Dolayısıyla bizi ilişkisellikleri içerisindeki bu olguların açıklamasına götürecek olan hamle yine deneyimin kendisine dönmektir. Çünkü deneyimden koparılan bu olgular tıpkı Leibniz'in *monadları* gibi penceresiz yani kendi çevreleriyle alışverişsiz kalırlar. Bu tür açıklanamayan fenomenlerin anlaşılması için ise yapmamız gereken deneyimin kendisine geri dönmektir.

“Ne pencere çerçeveleri arasında dahi ufacık bir cereyan ne de pervazlarda bir çatlak vardır. Ama ya hayat orada yaşamayı reddedecek olursa?”²⁷⁹ Woolf'un bu noktadaki kaygısı oldukça yerindedir. Keza bu çalışmanın amaçlarından biri de tam olarak bu geçişsiz doğa kavrayışının ortaya koyduğu iletişimden, yaşamdan, canlılıktan yoksun dünyanın incelenmesi ve üstesinden organizma felsefesiyle nasıl gelindiğidir. Woolf, *Modern Kurmaca* adlı denemesinde bu kaygısını dile getirirken, onu açıkça materyalist kavrayışın edebiyat alanındaki yansımalarının donuk bir dünya yaratmakla sonuçlanmak zorunda olmasına yöneltir. Böyle etkileşimsiz bir doğadan ne nedenselliğin gerekçelendirilmiş bir ilke olarak yükselmesine ne de zihnin olağanüstü olmayan bir biçimde açıklayabilecek bir ortam oluşur. Woolf yine pek

²⁷⁹ Woolf, V. (2020). “Modern Kurmaca,” *Benlik Üzerine Denemeler*, s. 29.

yerinde bir kaygıyla şöyle sorar; “Hayat böyle midir? Romanlar böyle mi olmalıdır?”²⁸⁰

Olmamalıdır kuşkusuz, çünkü doğanın kendisi de “böyle olmaktan” çok uzaktır. Doğa, donuk bir tablo olmaktan ziyade akışkan bir geçittir. Şeylerin gelip geçtiği ve tam da bu gelip geçişlerinde, bu gelip geçişleriyle varlığından söz edebileceğimiz bir doğa. Daha önce şeylerden bahsedebilmemizi sağlayan şeyin, oluşturdukları örüntüler, motifler, desenler olduğuna değinmiştik. Zihin de saf bir fiziksel düzende vuku bulan örüntülülüklerin saf bir zihinselliğe geçişidir bir bakıma.²⁸¹ Daha sonra belli bir bazı biçimde yapılandırılmasıyla da belli bir *bilinç durumu* halini alır. İnsan zihninin bu anlamda hem bedensel bir kaynağı vardır hem de onun ötesine uzanır. İşte organizma felsefesinde ve Woolfun düşünce dünyasında sürekli olarak karşımıza çıkan dipolar yapı, burada da hüküm sürer.

Doğanın müze sergilenen donuk bir tablo olmadığını söylemiştik.²⁸² Tam tersine akışkan bir geçit olarak ele alabileceğimiz doğanın o sürekli devinimi, şeylerin doğada gelip geçerken, geçitlerde nasıl bir desen bıraktığıdır bizim onları nasıl anlamlandırabileceğimizi belirleyen. Bu örüntülerde karşımıza çıkan dipolar yapı ise doğadaki ve insan zihnindeki zıtlıkları ve karşıtlıkları ifade etmektedir.

[...] kozmolojik şemada, felsefi geleneğin örtük bir varsayımı reddedilmektedir. Varsayım, deneyimin temel unsurlarının, üç bileşenden biri veya tümü, *bilinç, düşünce, duyu algısı* ile tanımlanması gerektiğidir. Son terim, “sunumsal dolaysızlık modundaki bilinçli algı” anlamında kullanılır. Ayrıca pratikte, duyu-algı görsel algıya indirgenmiştir. Organizma felsefesine göre, bu üç bileşen, fiziksel veya zihinsel deneyimde temel olmayan unsurlardır. Herhangi bir deneyim örneği, ister Tanrı olsun, ister dünyadaki aktüel bir olay olsun, dipolardır. Tanrı'nın kökeni zihinsel kutuptandır, gerçek bir olayın kökeni ise fiziksel kutbudur; ama her iki durumda da, bu unsurlar, *bilinç, düşünce, duyu-algısı*, etkili bir biçimde dahil olsalar da somutlaşmanın türev “saf olmayan” aşamalarına aittir.²⁸³

Nitekim oluş süreci dipolardır, hem (i) aktüel dünyanın belirliliği ile nitelendirildiği için hem de (ii) ebedi nesnelere dair kavramsal anlama aracılığıyla. Süreç, ebedi

²⁸⁰ A.g.e., s. 31.

²⁸¹ PR 108.

²⁸² MoT 90.

²⁸³ PR 36 (Çeviri ve vurgular bana ait).

nesnelerin, aktüel dünyayı yeni bir aktüelliğe emen yeni bir duygu belirleyiciliğinin akınıyla oluşur.²⁸⁴

Deneyimin parçalılığını reddeden Whitehead, onun farklı boyutlarını açıklayabilmek için kullandığı *dipolar* ifadesi ile deneyim sürecinde karşılaştığımız çift kutuplu yapıyı vurgular. Whitehead'in genel bir varsayım olarak kabul ederek kendi kozmolojik şemasında reddettiği deneyimin yukarıdaki üç bileşeni; *bilinç*, *düşünce* ve *duyu-algısı* ayrımı, onun organizma felsefesinde kendine, deneyimin kurucu bileşenleri olarak yer bulamaz. Çünkü Whitehead için zaten her şeyden önce, bu unsurların birbirlerinden bağlantısız düşünülme eğilimini terk etmemiz gerekir. Düşünce ve duyu-algısını katıksız olarak düşünmektense birbirlerini ıraksayan ama aynı zamanda da ortak bir paydaları olan deneyimden gelen yapılarını aklımızdan çıkarmamamız gerekir. Süreç, ebedi nesnelerin bu doğa geçidinden süzülürken bıraktıkları desenlerdir hem hem düşünsel hem duyulur yanıyla, bizim gerçeklik hakkında düşünmemizin zeminini tesis ederler.

Bu çalışma boyunca yaptığımız Woolf alıntılarında yankılanan, gerçekliğin kendisini farklı biçimlerde göstermesi düşüncesi de onun bu dipolar yapıya dair güçlü sezgisini açığa vurur. Zihinsel deneyimlerin ve insan psikolojisinin çelişkilerini ve karşıtlıklarını büyük bir şiddetle hissetmesi, bunun en güçlü örneğidir. Onun dünyasının en temel unsurlarından biri olan bu içsel karşıtlıklar ve ruhsal çatışmalar, Woolf'un, bireylerin iç dünyasındaki bu dipolar yapıyı farklı biçimlerde ifade ettiği anlamına gelir. Fakat bu sezgisinin yalnızca iç dünyalarla sınırlı kaldığını söylemek haksızlık olacaktır. Çünkü olayların yalnızca dış görünüşleri ile değil, duyusallıkları ve zihinsellikleriyle de ele alındıklarını görürüz. Örneğin çalışmanın başında yaptığımız alıntıyı hatırlayalım.²⁸⁵ Bu pasajda, dipolar yapıyı bize aktaran bazı unsurlardan söz edebiliriz. Woolf'un bütün dünyasını kateden karanlık ve ışık, ayın batışı ve gökten inen karanlık gibi zıtlıklar bu pasajda da belirgin bir şekilde

²⁸⁴ PR 45, (çeviri bana ait).

²⁸⁵ “Tüm ışıklar sönmüş, ay batmıştı, ince bir yağmur yağıyor, damdan tıtır tıtır sesler geliyordu. Gökten zifiri bir karanlık sağılıp inmeye başladı. Hiçbir şey bu tufandan, bu karanlık selinden kurtulamayacak gibi görünüyordu, bu sel, anahtar deliklerinden, çatlaklardan içerilere sızıyor, pencere kepenklerinin ardından gizlice sokulup, yatak odalarına giriyor, şurada bir su kabıyla bir el tasın ötede kırmızı, sarılı yıldız çiçekleriyle dolu bir vazoyu, daha ötede bir konsolun çıkıntılarını ve ağır koca gövdesini yutuyordu. Böyle karmaşık olan yalnızca eşyalar değildi; ‘Bu filandır’, ‘Bu falandır,’ denecek ne bir beden kalmıştı ne bir zihin. Arada, bir el kalkıyor, sanki bir şeyi yakalamak, bir şeyden korunmak istiyordu, ya da biri iniyor ya da hiçliğin şakasına ortakmış gibi birisi kahkaha ile gülüyordu (Woolf, V. *Deniz Feneri*, s. 154).”

vurgulanır. Ayrıca, su kabıyla el taşı, kırmızılı ve sarılı yıldız çiçekleriyle dolu vazolar gibi nesnelere yanı sıra, bir konsolun çıkıntıları ve ağır gövdesi gibi şeylerin de söz konusu pasajda vurgulandığını görmekteyiz. Böylesi betimlemeler bahsettiğimiz dipolar yapıyı temsil eden farklı özelliklerin birleşimiyle daha karmaşık bir gerçeklik kavrayışı sunar. Betimlemelerde karşımıza çıkan nesnelere hem somut ve fiziksel özellikleri ile hem de duygusal ve estetik değerleri ile dipolar bir yapının nasıl sürdüğünü gösterir. *Bu filandır, Bu falandır* şeklindeki söylemlerin imkânsızlığı da belirsiz bir varoluş ve kimlik ifadesi olarak karşımızdadır. Beden ve zihin arasında net bir ayrımın olmaması, Whitehead'ın reddettiği *deneyimin kurucu bileşenleri* varsayımına Woolf'un da mesafeli olduğunu gösterir. birinin yükseldiği veya inebildiği, birinin gülebildiği gibi dipolar bir deneyim betimlenir. Woolf da deneyime dair bu varsayımları reddederek, teori düzleminde olmasa da vurguladığı zıtlıklar, karmaşık nesnelere ve belirsiz kimlikler ile dipolar yapıyı yansıtan unsurlar ile alternatif bir anlatımın peşindedir.

Zihni, zihinsel olanı bedenden ayrı düşünmek tözcü geleneğin bir ürünü olagelmiştir. Üstelik dönemin şartları göz önüne alındığında bu ayrım daha önce de bahsettiğimiz her iki otorite için, yani hem kilise hem de materyalist bilim için oldukça işlevsel bir araç olarak karşımıza çıkar. Böyle bir bilimin de erken modern dönemlerindeki kabul, şaşırtıcı olmayan bir biçimde, herhangi bir deneyime sahip olan tek varlığın insan olduğu yönünde olmuştur. Çünkü *bilinçli* bir gözlem yapıp ondan genel-geçer teoriler çıkarsamayı başaran tek canlı insandır.

Doğal dünyada her şey atomlardan veya çok küçük, basit madde parçacıklarından oluştuğu için herhangi bir yaşamdan ve dolayısıyla da deneyimden mahrumdur. En nihayetinde onların da bir araya gelerek oluşturduğu doğal şeyler de bu mahrumiyetten paylarına düşeni alırlar. Bizzat bedenlerimiz de bu minvalde doğal yapılanmalar olduğundan, deneyim bir bütün olarak bize bile ait olamaz ve yalnızca fiziksellikten yoksun olduğu varsayılan kısmın yani zihnimizin yaşayabileceği bir olguya indirgenir. Yaşadığımız deneyim bedenlerimize ait değildir, ancak doğaüstü bir yapıda olan yani atomlardan daha fazlası, daha yücesini, onlardan daha üstün olan insan ruhlarımıza ait olabilir. İlahi bir yaratılıştaki ruhların bu deneyimleri olmasa,

bedenlerimiz yalnızca boşlukta süzülen atomlardan oluşan çorak, mekanik ve doğal dünyanın bir deneyime sahip olmaktan aciz birer parçaları olurdu.²⁸⁶

Böylesi bir ilahi varlığın eda ettiği bu kurak dünyada elbette ki değerli tek canlılık emaresi insanda olacaktır. Kendisini böyle bir dünyanın ortasında yapayalnız bulan insan, onunla ne yapacağını, çevresindekilere nasıl davranacağını konusunda bir bakış sağlamaktan da yoksundur. Ne de olsa bu dışsal dünyaya yalnızca bedeniyle, yani en önemsiz olan yanıyla bağlıdır. İşte bu hareket noktası insana, çevresi üzerine düşünmekte ve ona *karşı* eylemekte sonsuz bir özgürlük alanı sunarak dünyayı, bugün belki de geri dönüşü mümkün olmayan bir tahribatın sınırlarına getirmiştir. İşte bu yalnızlığa sebep olan kabul ile bilinci ve nedenselliği bir problem haline getiren de aynı kabuldür.

3.2. Bir Zihin Yerine Zihin-Durumlarının Dinamik Biraradallığı Olarak Varolmak

Geldiğimiz noktada uğraştığımız problemlere bir açıklık getirmek için Whitehead'in daha önce de değindiğimiz *geçişlilik ilkesi* ve *ontolojik ilke* açıklamalarına dönmek durumundayız. Aslında bu iki ilke de birbirlerinin ortaya çıktığı zeminde rol sahibidirler. Çünkü bütün bir organik kozmolojiyi göz önünde bulundurduğumuzda, şeylerin geçişliliğini veren aslında bütün ile parça arasındaki sürekli ve dinamik ilişkiselliktir. Dünyayı statik *şey durumları* olarak kabul etmemizin ve zihni de ondan ayrılmış bir olarak kabul edebilmemizin önündeki en büyük engel de budur aynı zamanda.

Zihnin mutlak bir ideal olarak karşımıza çıkmasındansa belli bir kalıtımsal yükü birlikte meydana gelmesi, organizma felsefesinin zihin açıklaması için elzemdir. Burada her iki düşünür için de karşımıza benzer bir yere gönderen iki kavram çıkar; Whitehead için “hissetmeler” [*feelings*], Woolf için ise “izlenimler” [*impressions*]. Bu iki kavram, her ikisinin de mekanik dünya görüşü dolayısıyla ortaya çıkan bağlantısızlığın üstesinden gelmeleri için kullandıkları kullanışlı birer araçtır. Whitehead için zihinsellik, aktüel durumların hissetme modlarından biridir. Zihin, bu modun imlediği bir olay olarak karşımıza çıkacaktır. Bu zihinsel hissetmeler belli bir yüksek dereceliliğe ulaşmasıyla karşımıza çıkan *bellek* dediğimiz şey, bu yüksek

²⁸⁶ Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*, s. 22.

dereceden zihne sahip varlığın, esasen kalıtımsal yönünün farkına varması anlamına gelir.²⁸⁷

Whitehead'e göre Locke da organizma felsefesinin temel ilkelerini sezmiş olması, zihnin bağlantılarından soyutlanabilen ideleri kavramakta güçlüğüne ve duyuların bu süreçteki önemine yaptığı vurguyla anlaşılmaktadır. “Dikkatlice düşünülürse hangi türden hangi idelerimiz bir bağlantı içermez ki?”²⁸⁸ Zihin olgusu, aktüel varlıkların belli bir örüntüsünden elde edilmiş bir soyutlamadır ve bir şey olarak nesneleşirken ebedi nesnelere de örnek oluşturur.²⁸⁹ Çünkü bu olgu, aktüel varlıkların oluşturduğu belirli bir örüntüden soyutlanan ve bir nesne olarak ele alınan bir olgu olduğundan kendisine, bir soyutlama süreci sonucunda erişilebilir. Dolayısıyla aktüel varlıkların soyut bir temsilidir. Bu olguyu kendi dinamikliği içerisinde incelemek için Whitehead'in “sunumsal dolaysızlık” [*presentational immediacy*] ve “nedensel etkililik” [*causal efficacy*] kavramlarına gitmemiz gerekmektedir.

Sunumsal dolaysızlık, Hume'un da Woolf ile benzer bir biçimde duyularımıza dolaysızca sunulan izlenimler olarak anladığı verilerdir.²⁹⁰ Ancak Hume'un aksine organizma felsefesinde deneyimlenen olgu hiçbir zaman niteliklerine kesin olarak ayrıştırılabilir değildir. misal, duvar ayrı algılanıp bir de ona ikincil biçimde eklenilen renk algılanmaz. Daha ziyade algılanan “duvardaki renk”tir.²⁹¹ Sunumsal dolaysızlık işte bu, duyu-algımıza sunulan dünyanın kendini bütünüyle duyu-algımıza açtığı şeklidir. Burada birbirlerinden bağımsız fotoğraf kareleri ya da *bir dizi fayton lambası* gibi bir ardışıklık değildir söz konusu olan. Sürekli olarak birbirlerinde yankılanan aktüel unsurların birbirlerinde sirayet etmeleri, sürüp gitmeleridir. Eşzamanlı olayların birbirleriyle olan özgün ilişkilerini oraya seren bu olgunun Whitehead'e göre yalnızca yüksek dereceli organizmalar için öneminden bahsedebiliriz, keza bilinci ortaya çıkaracak olan fiziksel olgulardan biri de budur.²⁹² Zihnin bu durmaksızın varolan ve ardından yok olan izlenimlerinin daha önce de gördüğümüz üzere Woolf da farkındadır;

²⁸⁷ PR 56.

²⁸⁸ Locke, J. (1999). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, s. 309.

²⁸⁹ PR 59.

²⁹⁰ Whitehead, A. N. (1958). *Symbolism*, s. 13.

²⁹¹ A.g.e., s. 14.

²⁹² A.g.e., s. 16.

İçinize bakın, hayat “böyle olmaktan” çok da uzak görünecektir. Bir an için sıradan bir dimağı alıp sıradan bir günde değerlendirin. Zihin, sayısız izlenimle dolup taşar; önemsiz ya da olağanüstü, uçup giden ya da çelik sertliğiyle kazanıp kalan. İzlenimler her yandan gelir, haddi hesabı olmayan kesintisiz bir atom yağmuru gibi ve zerrecikler inerken, kendilerini pazartesi ya da salının yaşantılarına dönüştürerek şekillenirken, vurgu eskisinden daha farklı bir yere düşer...²⁹³

Gerek Woolf'un gerekse Whitehead'in düşünce dünyasında, dünya sürekli bir var olup yok olma halindedir. Bu devinim sırasında geçişliliğin sağlanması, bütün bir evreni ağ gibi ören bu aktüel durumların, daha sonra da değineceğimiz üzere izlenimler yoluyla birbirlerinde bıraktıkları *izler* sağlar. Bu noktada Whitehead, yine Locke'un hakkını teslim etmekten çekinmez ve onun “sürekli yok oluş” [*perpetual perishing*]²⁹⁴ kavramını kullanır.²⁹⁵ Çünkü olayların aksine aktüel varlıklar var oldukları gibi yok olmak da zorundadırlar. Aksi halde monadlardan farksız bir yapıtaşına dönüşerek başka bir tözcülüğe neden olurlar. Bu tehlikenin farkında olan Whitehead onların sürekli olarak aşınmalarına izin verir. Hatta doğanın geçişinin olanağını dahi burada bulur. İşte tam da bu nedenle oluşun bir sürekliliğinden ziyade sürekliliğin oluşundan bahsedebiliriz.²⁹⁶ Sayısız izlenimle dolup taşan zihin elbette Kartezyen düşüncede olduğu gibi, kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan gerekçelendirilebilir değildir artık. Bilhassa bu sürekli yok oluşun nedensel etkililiğinden ortaya çıkan bir olgudur. Organik bir unsurun çevresel koşullarına duyarlılığından ve bu duyarlılık sayesinde sahip olduğu enformasyonun aktarımından kaynaklanır. Bu aktarımı sağlayan unsur ise *bellekten* başka bir şey değildir. Üstelik yalnız Woolf'ta olduğu gibi zihin de değil, bütün bir doğa bu atom yağmuru gibi yağın duygulardan, deneyimlerden ve bu deneyimleri bir arada tutan *bellekten* oluşur.²⁹⁷

Whitehead neyin fiziksel neyin zihinsel olarak adlandırılacağıнын bütünüyle bir uzlaşma meselesi olduğunu söylerken elbette bu durumun, zihnin bir incelemesi yapmanın önünde bir engel oluşturduğunu düşünmez.²⁹⁸ Sunumsal dolaysızlığın eşzamanlılığından, birikimli bir zihin ise duyu-verilerinin bu eşzamanlılığının

²⁹³ Woolf, V. (2020). “Modern Kurmaca,” *Benlik Üzerine Denemeler*, s. 31.

²⁹⁴ Locke, J. (1999). *An Essay on Human Understanding*, s. 165.

²⁹⁵ PR 60.

²⁹⁶ PR 39.

²⁹⁷ PR 67-68.

²⁹⁸ Whitehead, A. N. (1958). *Symbolism*, s. 20.

üzerinde yükselir. Ama zihne neden olan bağlantıların karmaşıklığı değildir buradaki asıl neden, doğanın eşzamanlı karşılıklı etkileşimlerinin böylesi bir yaratıcı atılımla devam etmesidir. Zira Whitehead'e göre salt “nedensel doğa aslında metafizik bir mittir.”²⁹⁹ Dünyanın bu eşzamanlılığını kavrayan yüksek dereceli zihnin ayırıcı yönü, bu sunumsal dolaysızlıkların bir çeşit birikimi olan bellek, algının nedensel etkililik modu yoluyla mümkün hâle gelir ve onun bir örneğini sergiler.³⁰⁰ Sunumsal dolaysızlığın bir anlamda sahip olduğu düşünülecek olan *atomizmi* bize herhangi bir bilgi vermez, zira bir şeyin bilgiye dönüşmesi için ona bir değer atfetmek gerekir. İşte bu değer atfedilmesini mümkün kılan ise nedensel etkililik modudur. Zihin için dünyanın çeşitli durumlardaki kesitleri üst üste binerek *şimdileri* oluşturur.³⁰¹ “Bütün geçmişimiz, çizdiği tüm düzeylerde aynı anda rol oynar, yeniden başlar; *aynı zamanda* yinelenir.”³⁰²

Hume empirizmi, parçalanmış doğanın üstesinden gelmek için onun ötesine geçmemize izin vermediğinden ne neden-sonuç ilişkisine ne de belleğe tatmin edici bir açıklama getirebilir.³⁰³ Ancak Whitehead için Hume'un belleğin karmaşık düşüncelerin biraradalığı olarak yaptığı açıklama olgunun gerçekliğini kavramak açısından yetersiz kalır.³⁰⁴ Organizma felsefesinin ise doğayı *genetik bir süreç* olarak kavradığını unutmamalıyız.³⁰⁵ Dolayısıyla çatallanan doğanın dipolar yapısındaki zihinsellik de şeylerin geçişliliğinden yükselen kalıtımsal bir olgu olarak karşımıza çıkacaktır. Çünkü “nedensel etkililik, sunumsal dolaysızlıkta verili olan duyu verisine ilişkin bir düşünme biçiminden başka bir şey değildir.”³⁰⁶

Whitehead, sembolizm üzerine çalışmasında manastırlarda eski güneş saatlerinin üzerindeki Latince bir yazıyı alıntılar; “*Pereunt et imputantur.*”³⁰⁷ Sunumsal dolaysızlıktaki durmaksızın yitip giden ilişkilerin kaydolup, daha sonraki doğanın varoluşunda oynayacağı etki işte tam da bu “*imputantur*” yazısından kaynaklanmaktadır. Yitip giden hiçbir şey, hiçbir aktüel durum kaydolmadan yitip gitmez. Dolayısıyla bir şeyin *nedeni* hiçbir zaman tek bir durum değil, onun

²⁹⁹ DK 42.

³⁰⁰ PR 120.

³⁰¹ PR 124.

³⁰² Deleuze, G. (2021). *Bergsonculuk*, s. 121.

³⁰³ PR 134.

³⁰⁴ PR 135.

³⁰⁵ Çalıcı, S. (2021). *Gerçeğin Belleği*, s. 41.

³⁰⁶ Whitehead, A. N. (1958). *Symbolism*, s. 41.

³⁰⁷ “Saatler yitip gider ve kaydolur.”

geçmişine yani şimdisine yani oluşuna kaydolan her şeydir. Bellek tam da bir şimdiler biraradalığıdır.

Çalıcı, tam da bu yüzden Whiteheadçi doğayı “*gerçeğin belleği*” olarak anar. Sürecin ilişkiselliği ve hiçbir şeyin mutlak ideallğine varılamaması zorunlu olarak organizma felsefecilerini gerçeğin bu belleğini araştırmaya itmiştir. Zihin de bu kaydolanlardan doğan hem bir etki hem de bir tepkidir aynı zamanda. Çünkü o da fizikselliği iraksarken aslında sürekli olarak ona yakınsayarak, onun bir kaydını tutarak varolabilir ancak. Bu anlamda zihnin, daha önce bahsettiğimiz anlamda olaylara yerleşen daha geniş çaplı ve karmaşık bir nesne olduğunu söyleyebiliriz. Burada tekrar hatırlamakta yarar vardır ki bu *nesne* geleneksel metafiziğin klasik anlamdaki nesnesinden ziyade, olayların onların içerisine gömülmediği, bilakis tam da bu olaysallığında varolan nesnedir. Şeylerin bu sürekli var olup yok olmalarından kaynaklanan izlenimlerin sınırsız akını ortadan kalktığına artık biliyoruz ki olaylar da yok olur ve “olaylar yok olursa doğa geçemez.”³⁰⁸ Doğanın geçişliliği olayların hem bir örüntü olarak kendilerini oluşturmasına hem de başkalaşmasına izin verir. Dolayısıyla zihnin artık ayrık bir varoluşundan bahsetmek de imkânsızlaşır, çünkü böylesi bir mutlaklık doğanın geçişliliğinin önüne set çekecektir. Zihin, düşüncenin en çok yoğunlaştığı haliyle geleneksel madde kavrayışı üzerinde Bergsonvari bir aşınmaya sebep olduğu yerdir.³⁰⁹ Çünkü bilinçli zihinsel işlemler her ikisinde de algılı sinir komplikasyonlarına doğanın verdiği bir cevaptır.³¹⁰

Zihin, olayların vektörel karakterinin kaydolduğu ve kendisini belli bir ilişkisellik olarak örgütleyen bir yayılım oluşturur. Bu yayılımdan soyutlanan “zihin” bir nesne olmakla geçişsiz bir alana işaret eder, fakat bizim ona ilişkin incelememiz tam da bu ilişkiselliğin örgütlenişi üzerine olduğundan onun olaysallığına ilişkindir. Sürekli olarak yok olan olayların geride bıraktıkları örüntülerden bahsedebilmemizi ise Whitehead’in *tatmin* [*satisfaction*] kavramına ve bu sayede gerçekleşen ebedi

³⁰⁸ Çalıcı, S. (2021). *Gerçeğin Belleği*, s. 47.

³⁰⁹ Bergson’da gerçeklik, Whitehead’te olduğu gibi çiftleyen, dipolar bir yapıya sahiptir, hayat ve madde olan iki karşıt hareketin uyumsuzluk ve çatışmasıyla meydana gelir. Ruh da madde de birbirine karşıt kuvvetler olarak anlayabileceğimiz sürekliliklerdir ve birbirleriyle de bir süreklilik içerisindedir. Dolayısıyla her ikisinin de mutlak olarak düşünülebilmesine yol açan bir tözsellikten bahsedemeyiz. Çünkü Bergson felsefesindeki madde kavrayışı, ruhun yayıldığı ortama denk gelir. bu anlamda ruh, tıpkı bilinç gibi maddenin refleksif bir halidir. Ruhun yaşım yukarıya doğru yükselen yönüken madde aşağı doğru iner. Her ne kadar birlikte evrim geçirirler de Bergson’da ruh, maddeyi hareketli hâle getirerek onu gevşeten bir kuvvettir (Bergson, H. 1947: 262).

³¹⁰ Bergson, H. (2015). *Madde ve Bellek*, s. 24.

nesnelere [*eternal objects*] borçluyuzdur.³¹¹ Zihnin tatmin olacağı bu içeriğin birikimine *bellek* demiştir. Öyleyse zihinselliği ve bir parçasını oluşturduğu gerçekliği, belleğe kaydolmamış bağımsız varoluşlar halinde düşünemeyiz. Zihni bu anlamda nedensel etkililiğin yaratıcı bir ürünü olarak kabul etmek makul görünür.

Her insan beyni-zihni, günümüz ve geçmişte toplumlarımızı, kültürlerimizi ve fiziksel ortamlarımızı inşa eden tüm beyinler-zihinler tarafından geliştirilen katmanlarca bilgi ve yaşantı çıktısını enformasyon ağında barındırır.³¹²

Woolf'un da bellek ve zihin üzerine fikirlerinde benzer bir konumda olduğunu gösteren bir diğer pasaja bakalım;

...bir de bütün bu türlü çeşitli şeyleri birbirlerine bir tek iplikle tutturmanın yolunu bulmuştur ve böylece kendi işini büsbütün karıştırmış, bizim kafamızı da büsbütün karıştırmıştır. Dikici kadın Bellek'tir ve pek kaprislidir. Bellek iğnesini aşağı yukarı, o yana bu yana batırıp çıkarır. Sırada neyin olduğunu, ondan sonra neyin geleceğini bilmeyiz. Böylece bir masanın başında oturup mürekkep hokkasını kendine çekmek gibi dünyanın en sıradan hareketlerinden biri, güçlü bir esintide on dört kişilik bir ailenin ipe asılı çamaşırları gibi sallanan, hoplayan, dalıp çıkan, şişinen, bir parlayan bir kararan binlerce bölük pörçük, kopuk parçayı harekete geçirebilir. Kimseyi utandırmayacak, tek, yalın, dobra bir iş koyacağımıza ortaya, en sıradan eylemlerimize kanat çırpıntlarıyla, yanar döner ışıklarla koyuluruz.³¹³

³¹¹ Gerçekliğin bu sürekli değişen yapısını temelini oluşturan *ebedi nesnelere*, evreni eden deneyimin yapıtaşlarını oluşturur. Örneğin daha önce Woolf metinlerinde karşılaştığımız bir deneyim olarak "vazo," ona dair algımız ve onu kat eden ebedi nesne tarafından meydana gelir. *Doyum* kavramı ise bu deneyimin algılı nesnesi "vazo" ve onu algılayan *özne* arasındaki ilişkiyle gerçekleşmektedir. Ebedi nesnelere belirli bir deneyim düzlemindeki bu etkileşimi aynı zamanda deneyimin gerçekleşmesi anlamına da gelir. Ebedi nesnelere, gerçekliğin temel yapıtaşlarıdır ve deneyimin içeriğini oluşturan unsurlardır. Örneğin, bir vazo deneyimi, vazunun algılanmasıyla ve algılayan *özne* ile ilişkisi temelinde gerçekleşir. Söz konusu deneyimdeki ebedi nesnenin varlığı, vazunun sürekli değişen formlarının ve özelliklerinin algılanabilirliğine katkıda bulunur. *Doyum* ise bu deneyimin gerçekleşmesi demektir. Çünkü bir deneyimin gerçekleşmesi demek ebedi nesnelere belirli bir deneyim düzlemindeki etkileşimiyle ortaya çıkan ve algıladığımız nesnelere ile olan ilişkilerimizi olanaklı kılan ebedi nesnelere deneyim dünyasında, o deneyimi oluşturan etkileşimin gerçekleştiğini gösterir. "Whitehead'in terminolojisine göre, tüm süreç zamanla ilişkili değildir. Zaman, bir olayın neden olarak işlev gördüğü ardışık olaylarla geçiş yapma sürecine bağlıdır ve onları etkiler. Yoğunlaşmanın mikroskobik süreci zamanla ilişkili değildir. Bu geniş ayırım açıktır. Ancak, yoğunlaşma ve geçişin mikroskobik ve makroskobik ilişkisi detaylı olarak anlaşılması zor olabilir. Sorun, makroskobik süreçle ilişkili olarak oluşan zihnin alışkanlığımızın, açık bir zaman dizisi istemesidir. Yoğunlaşmanın tamamlandığı ve ardından geçişin başladığı net bir zamansal sıra istiyoruz. İlk olarak yoğunlaşma tatmini sağlar diye söylemek istiyoruz. Ancak, Whitehead bir olayın tatmininin ardışık olayların kuruluşunda nedensel olarak işlev gördüğünü betimler. Bu nedenle bir olayın tatmini zaten yeni bir yoğunlaşmanın başlangıcıdır (Cobb, J. 2008: 65)."

³¹² Kılıç, T. (2020). *Yeni Bilim: Bağlantısallık, Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, s. 53.

³¹³ Woolf, V. (2019). *Orlando*, s. 60.

Bu pasajda dikici kadın olarak Belleğin, doğanın bir aradalığının koşulu olmakla akla hemen Whitehead felsefesinin kavrayışlarını [*apprehensions*] getirecektir. Kavrayışlarla bir bütünlük haline gelen doğa, Belleğin de yardımıyla bütün bu izlenimler, mutlak ve kopuk olarak değil, tam da doğadaki bütün çeşitliliğiyle bir bütünlük içerisinde sergilenir. *Tamamı bu*'nun sınırları artık epeyce genişlemiştir. Yine içerisinde hâlâ yalın olmasa da belli birlikteliklerle karşılaşılır.

Olaylar, daima başka olaylarla bölünür. Sekteye uğratılır. Aşındırılır. Değişim dediğimiz şey de bu sekteye uğramaların kendisidir aslında ve bu yüzden de hiçbir şeyde değildir. Woolf evrenindeki bu durum şu satırlarda en net anlatımına kavuşur; “Hiçbir şey bütünüyle görülemiyor, baştan sonra okunamıyordu. Başladığı görülenin -bir sokakta karşılaşp birbirlerine doğru ilerlemeye başlayan iki arkadaş gibi- sonu hiçbir zaman görülmüyordu.”³¹⁴ Çünkü bir olay başladığında, diğeri çoktan onun içinde yitip gitmiş olur. İşte Whitehead felsefesinin nedensellik okuması da motivasyonunu burada bulur. Çünkü dünyayı düşünürsek onun bileşenlerinin bu birbiri içinde yitip giden, eriyen karakterini göz ardı edip doğayı parçaladığımızda elimizde kalan müstakil varlıklar elbette yalıtılmış olarak düşünüldükleri için nedenselliğin gerektirdiği ortaklık zemininden yoksun kalır. Halbuki doğanın geçip gitmesine imkân tanıyan bu *olay* kavrayışı, nedenselliğin filizleneceği geçişliliği temin edebilir.

Bir olay bir kez olageldiğinde artık yok olmaya mahkumdur. Ama bu yok oluş mutlak bir ortadan kalma değildir. Olayların anıları diyebileceğimiz izler, birbirlerinde sürüp gitmeye devam eder. Whitehead'e göre, bizim nedensellik olarak anladığımız şey, şeylerin birbirlerinde bu sürüp gidişini direkt olarak gözlemleyemememiz ama bir şekilde deneyimlememizden kaynaklanır. Deneyimi kat ederek yok olmayan teklik ise bu sürüp gitmelerle meydana gelir. Sürüp giden her şey belirli ilişki kalıplarının, bizim tarafımızdan keyfi bir biçimde ortaya koyulmuş olan tutarlı bir düzenliliğe sahiptir.³¹⁵

Fiziksel evrenin kozmik yasaları olarak ortaya konan bu düzenlilikler bütün rastlantısallıklarının yanında, onları oluşturan olaylar kadar gerçektir.³¹⁶ Whitehead

³¹⁴ A.g.e., s. 228.

³¹⁵ DK 86.

³¹⁶ Shaviro S, 2010, “Consequences of panpsychism,” *The Universe of Things*, s. 98.

bu sürüp gitmeleri “toplumlar” [*societies*] olarak adlandırır.³¹⁷ Bir durum ve bir toplum arasındaki en mühim fark; bir *oluş* olarak karşılaştığımız tekil durumların hemen sonra yitip gitmelerinin yani bir anlamda yok olmalarının aksine toplumlarinsa bir değişim geçirdiklerini söyleyebilmemiz söz konusudur ve yalnızca toplumlara çeşitli soyutlamalar yaparak bir anlamda da olsa devamlılığa sahip olan kavramlar atayabiliriz. Çünkü durumların aksine toplumlar, bahsettiğimiz rastlantısal düzenlilik örüntülerine karşılık gelirler. Yine de olayların bu yok oluşları yalnızca bahsettiğimiz sınırlı anlamıyla anlaşılmalıdır, çünkü olguda sürekli olarak yankılanmaya devam eder.³¹⁸

Bu anlamda zihin, bir toplum olarak anılabilirken ortaya çıkıp ardından yok olsa da yitip gittiği şeyi -bu durumda zihnin kendisini- dönüştürerek varlığına devam eden belli zihin durumlarını ise, birbirine eklenmiş olaylar olarak görmemiz mümkündür. Zihin, yine bu olayların içerisinde vuku bulup ilga olduğu bir kaptan çok, tam da bu durumların bir biraradalığıdır. Onları birbirine diken şey ise *gerçeğin belleği*dir. Zihinsellik aslında bir nevi kendi genetik karakterini sürekli olarak icra eden fiziksel bir olgu olarak da düşünülebilir.

“Şimdi”nin terimleriyle düşünmeye fazlasıyla alıştık. Bir şimdinin geçmiş olduğuna, ancak bir başka şimdi onun yerini aldığına inanıyoruz. Oysa bir düşünelim: Eğer eski şimdi şimdiden aynı zamanda geçmiyorsa, nasıl yeni bir şimdi ortaya çıkabilir? Herhangi bir şimdi şimdiden *aynı zamanda* geçmiş de değilse, nasıl geçebilir? Geçmiş, şimdi olduğu zaman kurulmamışsa asla sonradan kurulamaz. Burada adeta zamanın temel bir konumu söz konusudur, ama belleğin en derin paradoksu da buradadır: Geçmiş, *olmuş olduğu* şimdiyle “eşzamanlı”dır [*contemporain*]. Geçmiş artık olmamayı beklemek zorunda kalsaydı, hemen şimdi geçmiş, “genel olarak geçmiş” olmasaydı, asla olduğu şeye dönüşmezdi, asla *şu* belli geçmiş olamazdı. Hemen kurulmuş olmasaydı sonraki bir şimdiden itibaren hiç kurulamazdı. Geçmiş, geçmiş olduğu şimdiyle bir arada var olmasaydı, asla kurulamazdı. Geçmiş ve şimdi, iki ardışık anı değil, bir arada var olan, biri şimdi olan ve hep geçen, diğeri geçmiş olan ve hep var olan ama bütün şimdilerin geçmesini sağlayan iki ögeyi ifade eder.³¹⁹

Deleuze’ün Bergson incelemesindeki bu *geçmiş* yorumu, Whitehead’in sürekliliği parçalanarak mahiyeti anlaşılması imkânsız olan zaman kavrayışına dair de pek çok şey söyler. Çünkü her iki filozof için de *geçmiş* ve *şimdi* eşzamanlı bir varoluşa

³¹⁷ AoI 204. & PR 35.

³¹⁸ A.g.y.

³¹⁹ Deleuze, G. (2121). *Bergsonculuk*, s. 118.

sahiptir. Şimdide sürüp giden geçmişi koruyan da bellektir zaten. Ancak bu yine de kuru bir kayıt olmanın ötesinde bir bir arada sürüp gitme durumu olarak anlaşılmalıdır. Whitehead için geçmiş, ancak şimdinin içinde örtük (unutulmuş) ya da apaçık bir biçimde (hatırda) varolduğu müddetçe bir geçmiş olmaya devam edebilir.

Zamanın bu sürekliliği, evrenin süreçlerden oluşan olaysal yapısıyla mümkün hâle gelir. Evrenin geçişliliği, geçmişin şimdide sürüp giderken, aynı zamanda onda yine de *geçmiş* olarak varolması, evrenin hem geçişliliğe izin veren hem de bireyselleşmeyi mümkün kılan dipolar yapısından kaynaklanmaktadır. Whitehead, zihin doğayla olan ilişkisinin tam olarak bu yapıya sahip olduğunu ileri sürer. Duyu-farkındalığımızdaki bir *relatum* olarak zihnin olaysal yapısının yine evrenin bu dokusuyla uyumlu olarak çift yönlü bir ayrımı gözetir.³²⁰

Zihnin bu çifte kutuplu yapısı ise *duyu-farkındalığı* ve *bellek* olgularından meydana gelir; [i.] Zihin, ilişkili olduğu tüm doğal sürelerin bilinçli bir farkındalığına sahip değildir ancak zihnin farkındalığı yine de “doğanın geçişi” olarak andığımız olayda bir rol sahibidir. Çünkü düşünüldüğünde, belleğimizin duyu-farkındalığımızda kendini açımlayan mevcut olgu bütününe sahip olduğu türden bir canlılığa sahip olmasının önünde bir engel bulunmaz. Geldiğimiz noktada asıl sormamız gereken ise *geçmiş* ile *şimdi* arasındaki farkın ne olduğu sorusudur. Fark sorusunu bu biçimde sormak, klasik düşünme tarzımızın çağlar boyunca yol açmış olduğu eğilimlerle zamanı tahayyül etmeye çalışmamızdan kaynaklanır. Bu tutum kaçınılmaz olarak zihni, hedefi olan doğanın geçişinin bağımsız bir mefhummuş gibi düşünmemizle sonuçlanır ve sonuçlanmıştır da. Halbuki böylesi bir düşünme biçimine yol açan, duyu-farkındalığımızın yani dünyayı deneyimleme biçimimizin kendisi olduğunu anlamamız gerekir, [ii.] Bellek ise geçip gitmekten kaçış biçimi(miz)dir. Geçmişin bir “şimdi” olduğu hafıza, doğanın kendisindeki zamansal sıralılık ihlal edilmekten daha ziyade “zihin” için dolaysız bir olgudur. Dolayısıyla bellek, zihnin doğanın ardışıklığından kopuşunu temsil eder. Hafızanın geçişi, doğanın geçişinden başkadır, “çünkü doğa için geçmiş olan, zihin için henüz geçmemiştir”³²¹

³²⁰ DK 80.

³²¹ A.g.e., s. 81.

Bu noktada duyu-farkındalığı ve belleğin nasıl sunumsal dolaysızlık ve nedensel etkililik kavramları ile birbirlerine eklenip nedenselliğin bir örneğini gözler önüne serdiği görülebilir. Whitehead başka çalışmalarında da “sunumsal dolaysızlığın” duyumlarımızın, dünyaya dair dolaysız tasarımları olduğundan bahsetmiştir.³²² Modern bir terim olan duyu-verilerinin felsefe tarihinde nereye oturduğunu düşünürken Hume’un tercih etmiş olduğu terimin “izlenimler” olduğunu aklımızda bulundurmamız gerekir.³²³ Ancak onun için zihin, bu izlenimlerin pasif bir alıcısından ibaret olduğu için herhangi bir tözselliğe sahip değildir.³²⁴

Hume ve Kant’ın, zihne bir tür tözsellik atfeden geleneğe farklılaşan ortak bir itirazları vardı. İkisi için de “nedensel etkililik” duyu-verilerinin bir içe aktarımı olsa da Whitehead, Humecu gelenekte bu aktarımın düşüncenin bir alışkanlığı olmaktan, Kantçı geleneğe göre ise düşüncenin daha önce bahsettiğimiz kategorileri olmaktan öteye geçemez.³²⁵ Humecu-Kantçı geleneğe göre “nedensel etkililik, sunumsal dolaysızlıkta verili olan duyu verisine ilişkin bir düşünme biçiminden başka bir şey değildir.”³²⁶ Bu durumda sunumsal dolaysızlıkla doğada karşılaşılabılırken, nedensel etkililik her iki geleneğin kesişimi olarak zihinsel bir alana hapsedilmiş olur. Oysa “nedensel etkililik” düşünmenin bir biçimi veya alışkanlığı olmaktan ziyade, doğanın bir oluş biçimi ve alışkanlığı olarak kavranmalıdır.

Beyin denen organımızın ürettiği bir enformasyon üretim sistemi olarak zihnimiz gibi, evrendeki her olay da belli bir bellek ile deneyimlere iştigal eder. Bu bellek olgusu, olaysal sürekliliği kuran ve geçişliliği sağlayan bir yapıda olup şimdideki geleceğin şekillenmesinin de vesilesidir. Olayların belleği olarak düşünebileceğimiz bu “nedensel etkililik” mefhumu, olayların birbirlerine olan yaratıcı etkililikleriyle sağlanan bir sürekliliği de imleyerek, artık *Düşünüyorum, öyleyse varım* gibi tek yönlü neden-sonuç ilişkilerinin geçerli olmadığı ve bellek yoluyla birbirine bağlanan bu evren tahayyülünü sunar.³²⁷ Bu tek yönlü nedenselliğin hüküm sürdüğü evrende nedenselliğin hâlâ bir etkililik alanından bahsetmek mümkündür fakat artık belleğin

³²² Whitehead, A. N. (2023). *Sembolizm*, s. 26.

³²³ A.g.y.

³²⁴ Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. 3. Kısım, 2. Bölüm.

³²⁵ Whitehead, A. N. (2023). *Sembolizm*, s. 48.

³²⁶ A.g.y.

³²⁷ PR 150.

yaratıcı atılımından bahsedebilmek imkânsızdır. Evren tam de bu parçalanma sonucunda inorganik bir yapıya sahip olur.³²⁸

İşte o zaman Orlando rahat bir nefes aldı, bir sigara yaktı ve bir iki dakika sessizce sigarasını tüttürdü. Sonra aradığı kişi orada olmayabilmiş gibi çekinerek “Orlando?” diye seslendi. Çünkü eğer zihinde aynı anda tıkırdayan yetmiş altı ayrı zaman varsa, insan ruhunda şu ya da bu zamanda oturan -Tanrı yardımcımız olsun- kim bilir kaç değişik kişi vardır...Bu yüzden insanın yalnız kalır kalmaz, Orlando (tabii adı buysa) diye seslenmesinden daha doğal bir şey olamaz. Bu seslenişle, “Gel, gel! Şu andaki benimden bıktım. Bir başkasını istiyorum” demektedir. Dostlarımızda gördüğümüz şaşkırtıcı değişikliklerin nedeni budur. Ama her şey o kadar da kolay değildir, çünkü insan Orlando’nun yaptığı gibi (sarız kırlarda yalnız olduğu ve bir başka bene gereksinim duyduğu için) Orlando diye seslendiğinde gereksindiği Orlando gelmeyebilir; bir garsonun elinde üst üste yığılmış tabaklar gibi üst üste dizilip bizleri oluşturan bu benlerin başka yerlerde de bağlılıkları, yakınlıkları, kendilerine özgü küçük anayasaları ve hakları -ne ad verirseniz verin, çünkü bu şeylerin çoğunun adı yoktur- vardır ve biri yalnızca yağmur yağdığında, öteki yeşil perdeli bir odada, berili Bayan Jones orada yoksa, bir başkası ancak bir kadeh şarap vadettiğinizde gelir; herkes kendi deneyimlerinden kendi çeşitli benlerinin kendisiyle üzerinde anlaştıkları değişik koşulları çoğaltabilir ve bunların bir bölümü yazıya dökülemeyecek kadar saçma sapandır.³²⁹

Daha önce “zihin durumları” olarak adlandırdığımız şeyin bu pasajda nasıl hayatın içerisinde yankılandığını görüyoruz. Bu zihin durumları, yani beyindeki nöronal haritalanmaların üst üste binmesiyle oluşan örüntüler, zihnin hallerini oluştururlar. Zihnin bu halleri yani Woolf’un benlerinin her birinde zihin, bütünüyle vardır. Çünkü bunlar da birbirlerinden bıçakla keser gibi ayrılmamışlardır. Aralarında sürekli bir değişim, gelişim ve genişleme söz konusudur, tıpkı olaylarda olduğu gibi. Elbette bu hallerin daraltılıp genişletilmesi, hangisinin daraltılıp hangisinin geliştirileceği de yine bu zihnin çevresiyle etkileşimlerinde aldığı kararlarla oluşacaktır, ki bizi bu çalışmanın etik tartışmasına götürecek nokta da, bir sonraki bölümde tam burası olacaktır.

...benlerini arabayı sürdüğü kadar hızlı değiştiriyordu -her köşe başında bir yenisi çıkıyordu ortaya- ve durum, en üstte bulunan ve isteme gücüne sahip olan bilinçli ben açıklanamaz bir nedenle yalnız ve yalnız bir ben olmak isteyince görülür.³³⁰ Bazı insanlar bunu gerçek ben olarak adlandırırlar ve derler ki bu bizim içimizde varolan benlerin bütününden oluşmuştur; bu benlerin tümünü karıştırıp birleştiren ve denetleyen bir baş ben ya da anahtar ben onları

³²⁸ PR 177.

³²⁹ Woolf, V. (2019). *Orlando*, s. 229.

³³⁰ Yani heterojen düşünmeye geçildiğinde fark edilir bu durum.

yönetir ve kilit altında tutar. Orlando'nun araba kullanırken konuştuklarına kulak misafiri olan okurun da anlayabileceği gibi o hiç kuşkusuz bu benini arıyordu.³³¹

Heterojen düşünme için gerekli olan reflektif düşünmenin edebiyata bir yansıması olarak okuduğumuz bu satırlar, bize izlenimlerin çoğalmasıyla ortaya çıkan her yeni benlik durumunun bir olay olarak karşımıza çıkması ve daha büyük olayda da yerini almasını imler. Bütün bu olayları bir arada tutan şey, anahtarı elinde tutan ben daima bellektir fakat yine de diğerlerini zapt eden bir yapıda değildir.

...su bir kuyunun duvarınca nasıl kapsarırsa öyle kapsar ya her şey; Orlando da şimdi öyle karardı ve duruldu ve doğru ya da yanlış, tek ben, gerçek ben diye adlandırılan şey oldu. Ve sustu. Çünkü, belki insanlar yüksek sesle konuştuklarında benler (iki bini aşkın ben olabilir) ayrılıklarının bilincine varırlar ve iletişim kurmaya çalışırlar, ama bir kez iletişim kuruldu mu artık bir şey söylemeye gerek kalmaz.³³²

İzlenimlerle çoğalan benlerin karmaşası arasında kaybolmadan yaşamaya devam edebiliyor oluşumuzu düşüncenin idealine borçluyuzdur. Su için *tamamı bu* diyebilmek için onu daima bir kuyuya hapsedme ihtiyacı duyarız. Sudan bahsedebilmemiz ve onunla gündelik yaşamımız içinde işlevsel bir şekilde temasa geçebilmemiz için gerekli olan bu koşul, ancak düşünmede ve konuşmada karşılığını bulur. Çünkü kuyudaki su hiçbir suretle diğer su kaynaklarından bağımsız değildir. Onlardan beslenir, büyür ve eninde sonunda buharlaşarak bütün dünyaya bulaşır. Kuyudaki hali, suyun bu döngüsündeki bir geçittir yalnızca. Daima başka kaynakları da besler. Hiçbir zaman *tamamı bu* olarak çıkmaz karşımıza.

Zihin de benzer şekilde, heterojen düşünmenin nesnesi olabilmesi için, aynı zamanda öznesi de olduğu bu eylemlilik halinin içinde kendi sınırlarının sürekli olarak genişlemesine rağmen bir bütün olarak kavranmak zorundadır. Üstelik bu kabul, yaşamın akışı için yine elzendir. Benlerin birbirine bağlanması için bir geçit oluşturan örüntülerin bir aradalığından başka bir şey değildir aslında bu ideal. Gözün merkeze alındığı bir epistemolojidir bu ve göz baktığında orada tek bir zihin görecektir. Woolf'un gerçek zihin dediği şey de bu kuyudaki zihindir; Orlando'nun zihni.

³³¹ Woolf, V. (2019). *Orlando*, s. 230.

³³² A.g.e., s. 233.

3.3. Bir Varolma Tarzı Olarak Ortaklık: Deneyimlerin Birlikte-Varoluşu

Görüldüğü üzere *başka zihinler problemi* de tam olarak dogmatik düşünce biçiminin bu kabullerinden doğan “zihin” kavrayışından ortaya çıkmaktadır. Kendisini dünyada yapayalnız bulan insanın bu aşkın alanı kabullenmesi, değil şeylerin deneyimini, başka zihinlerinki kabul etmeyi bile imkânsız kılıyor. Her ne kadar kendi zihin deneyimimiz biricik olsa da çevremize baktığımızda bizimle beraber başka benzer zihinlerin de kendi biricik deneyimlerini yaşadıklarını görürüz. Descartes’ın kandırancını çoktan geride bıraktığımız göre bu zihinsel deneyimlerden her ne kadar teorik düzlemde şüpheyle yaklaşabilecek zeminleri kurabiliyor olsak da, pratikte onların varlığına sırtımızı dönemeyiz. Başka zihinlerin, başka deneyim *biçimlerinin* de varlığını kabul etmek bizi ister istemez etik bir konuma doğru iter. *Başka* andığımız bu zihinlerin deneyimde meydana gelen bağlantısallığı (ki zihni mümkün kılan da bu bağlantısallıkların çok uzun süreler boyunca geçirdiği evrimlerdir) bütün eylemlerimize bir *karar anı* misyonu atfeder.

Süreçlerin kendi kararlarını verecekleri bir belirsizlik bulutu -daha sonra Deleuze buna *virtüel bulutu* diyecektir- içerisinde kendi geleceklerini yaratıyor olması, şeylerin kendi geçmişlerinin bir ürünü oldukları konusunda fizikçilerle uzlaşan Whitehead’in metafiziğini neden fizik bilimine indirgeyemeyeceğimizi açıklar.³³³ Öyle görünüyor ki varoluşlarının her anında elektronlar, onları çevreleyen dünya tarafından kısıtlanmış olan ancak hiçbir zaman da bütünüyle belirlenmiş olmayan bir olasılıklar alanıyla karşı karşıya geliyorlar. Kuantum fiziğinde en çok bahsedilen *çift yarık deneyi* örneğinde olduğu gibi karşılarında duran iki ayrı yarık olduğunda hangi yolu seçeceklerine ve oradan ne şekilde geçeceklerine kendileri *karar* veriyorlar.³³⁴ Fakat kullanmış oldukları bu yetki, bizim anlamaya yatkın olduğumuz anlamda bilinçli birer yargı olmaktan çok, bazı “kararlarında” bilinç durumlarının da inisiyatif kullandığını göstermekten ibarettir. Daha kompleks aşamalar düşünüldüğünde elektronların düzeyinde gerçekleşen durumun yalnızca bir tür “ilişimini kesme” [*cutting off*] anlamına geldiği de düşünülmektedir, çünkü buradaki “karar,” tam anlamıyla bilincin bütünüyle aktif bir rol oynadığı bir karar anından ziyade, belli bir

³³³ PR 224.

³³⁴ Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*, s. 81.

düzeyde ve oldukça sınırlı bir anlamda bilinç de içerdiğini söyleyebileceğimiz bir sürece işaret eder.³³⁵

Doğayı oluşturan süreçler hiçbir zaman bizim varsaymış olduğumuz uzay, zaman ve nedensel ilişki içinde gerçekleşmezler ve dolayısıyla bir fotoğraf karesi gibi anlık olarak alındığında saptanılabilen sinaptik ilişkilerine indirgenmemelidir.³³⁶ Her bir olayın, kendi belirsizliği içerisinde neler yapabileceği önceden belirlenmemiş olan bu yaratıcı süreçleri, ortaya çıkan herhangi bir şeyin hiçbir zaman olmak zorunda olan bir şey olmadığını bir ifadesidir.³³⁷ Çünkü aktüel bir varlık, tam da kendi doğası gereği sınırlı ama sonsuz potansiyelleriyle belirlenir yalnızca.³³⁸ Aktüel varlık, aldığı kararlar bu potansiyellerden fark yaratacak olanı birini, hangi ton değişimini seçeceğine karar verip onu edimselleştirir. İşte bu sebeple de tümüyle çevreleri tarafından belirlenmekten ziyade bu çevreyle ne yapmaya karar vermeleriyle tanımlanabilirler ancak. Dolayısıyla varoluş biçimleri de aslında bütünüyle yaratıcılıktan meydana gelmiş olmalarıyla şekillenir. Bahsettiğimiz bu karar anlarında aktüel varlıklar “kendini gerçekleştirmenin gerçeklerin nihai gerçeği” olduğunu fark ederek birer özne haline gelirler.³³⁹ Bu yüzden maddilik hakkında uzamsal sinaptik bağlantılar ile fiziksel bir varlığın sürekliliği arasındaki farkın tür değil de bir derece farkı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu öylesi bir tür farkıdır ki, tıpkı Bergson’da olduğu gibi yoğunlaşmalarıyla birbirlerinden neredeyse doğa bakımından ayrılacak kadar da farklılaşırlar ve dolayısıyla aralarında bir karşılaştırma yapıp onlara herhangi bir hiyerarşik bir sıralılık veya bir doğa farkı atfetmek imkânsızdır.³⁴⁰ Bu düşünme bizim için bütün maddiliğin ancak görelî bir tutarlılıkla, hızlanmalar ve yavaşlamalar, seyrelmeler ve yoğunlaşmalar tarafından kat edildiğini gösterir.

Süreçlerden oluşan bu dünyayı düşünürken onu aktüel varlıklar yerine yalnızca maddî boyutuyla ele alma eğilimindeyizdir. Halbuki dolaysız deneyimimizde karşılaştığımız somut doğa bize bu varsayımımızı haklı çıkaracak hiçbir gerekçe vermez. Dahası süreçlerin varoluşlarıyla ve yok oluşlarıyla üst üste binen olaylardan

³³⁵ PR 43.

³³⁶ DK 39.

³³⁷ Connolly W. E., (2013). *The Fragility of Things*, s. 95.

³³⁸ PR 22.

³³⁹ PR 220.

³⁴⁰ Deleuze, G. (2121). *Bergsonculuk*, s. 80.

oluşan gerçeklik deneyimimizden bahsederken Whitehead, neyin teorisinin sunulması gerektiği hakkında düşünürken önceden verilmiş yargı, kategoriler veya varsayımlarla hareket etmekten imtina ile kaçınıyor olduğunu hatırlayalım. Direkt olarak dolaysız deneyimin içeriğinden doğa soruşturmasına başlarken bu deneyime elbette önceden kategorilerle sınırlanmamış tüm deneyimler dahildir.³⁴¹

Somut deneyimimizin, onu açıklamaya giriştiğimizde kullanmak durumunda olduğumuz soyut kavramlar tarafından bütünüyle açıklanmaya ve gerekçelendirmeye olan daimî direnci bir kez kırıldığında artık çoktan bir soyutlamaya dönüşmüş halde demektir. Somut dünyanın açıklama ve gerekçelendirmeyle olan bu uyumsuzluğu, deneyimin hiçbir zaman hesaplanabilir bir şey olmayacağını da göstergesidir. Çünkü her şey, her tekillik aslında kendi yaratıcı edimleri sonucunda karşımıza çıkar. Bu duruma Brian Massumi “tekel olanın davetsiz girişi” adını verir ve bu nedenle de merak duygusunu bilim insanlarının da daima filozoflarla paylaşmaya devam edeceğini söyler.³⁴² Dünyadaki bu yaratıcı itki, bilimsel bir yaklaşımın doğanın bütün açıklamasını ortaya koymasına adeta engel olur, hiç değilse bilimle sınırlı kalmayan bu merak unsurunun. Daha önce doğanın duyu-algısında tüketilemez yanından bahsederken de vurgulamak istediğimiz nokta burasıydı. Doğanın kendini düşünceye açmayan yanı bilimin de sürekliliğe sahip bir etkinlik oluşuyla sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü doğa, düşünceye aktarılamazlığına karşın onun işlemesi için durmaksızın malzeme yani konu üretir. Bu üretimin sürekliliği onun yapısının bu en temel yaratıcı özelliğinden kaynaklanır.³⁴³

Ancak doğanın bu dinamik ve yaratıcı doğasını, ancak “evrenin özüne karşı savaş açmayan” bir süreç dili geliştirmek suretiyle imleyebiliriz.³⁴⁴ Düşünen varlıklar olarak, bir parçasını oluşturduğumuz bu evreni yeniden ve başka biçimlerde değerlendirebilmenin imkânlarını araştırmak gibi etik bir sorumluluğa da sahip olduğumuz açık. Süreç felsefesinin bu bütünleşikliğe yaptığı vurguyla “organizma felsefesi” olarak da anılması, metafizik açıklamalar yapmaya giriştiğimizde yaşamı bütünüyle dışarıda bırakmak zorunda olmadığımızın canlı bir örneğidir.³⁴⁵ Metafizik

³⁴¹ Halewood, M. (2011). *A.N. Whitehead and Social Theory: Tracing a Culture of Thought*, s. 21.

³⁴² Massumi, B. (2000). “Too-blue: colour patch for an expanded empiricism” *Cultural Studies*, s. 182.

³⁴³ DK 24.

³⁴⁴ AoI 274.

³⁴⁵ PR 7.

karmaşıklıkların üstesinden gelebilmenin tek yolu, teoride daima bir uyuşmazlık yaratıyormuş gibi görünen bedensel dünyadan uzaklaşmak olmamalıdır.

Bedensellik, işin içine dahil olduğunda açıklanması ve yarattığı krizin çözülmesi gereken bir değişken ve canlılığın bir mezarı, tinselliğin ve düşünselliğin prangası olmaktan en uzak şeydir. O *yaşam*dır, yaşamın kendisi dahi bir bedensellik ve onun bir parçasını oluşturarak yarattığı ilişkilerle vardır. Bu yüzden düşünme süreçlerimizi de yalnızca bu bedensellikleri aktaran daha başka ya da aşkın bir ontolojik zemin olarak düşünmek ve ona, gerçeklikle ilişkisinde yalnızca yansıtıcı bir işlev yüklemek yerine, sahip olduğu koşullanmamış yaratıcılığın ve muazzam üretimin heyecanını farkına varmalıyız. Bu öyle bir heyecan dalgası olmalıdır ki “gölete atılmış bir taş gibi varlığımızın bütün yüzeyini” kat etmelidir.³⁴⁶ Bu yönüyle düşünmenin teorik olduğu denli pratik de bir etkinlik olduğunu fark etmek zor değildir. Düşünmek hiçbir zaman herhangi bir fark, ufak da olsa bir ton değişimi yaratmadan yitip gitmez. Çünkü o değişimin bizzat kendisidir. Bu da düşüncelerimizden dahi sorumlu olmamız gerektiğini ve gerçekliğin bütününde yarattığımız herhangi bir ton değişiminin faili olduğumuzu hatırlatır. Whitehead’in ontolojisinin etikle iç içe geçmesi de sınırların silikliğine yaptığı vurguyla paralel bir tını taşır. Süreç felsefesinde evreni anlamak ve açıklamak için karşımıza çıkan bütün bu ontolojik unsurların arasındaki karşılıklı-bağımlılık [*interconnectedness*] bir an olsun sekteye uğramayacak denli sıkı bir akışa sahiptir. Bu sıkılık da doğanın durmaksızın akıp gidişinin, şeylerin geçişliliğinin teminatını oluşturur. *Doğa Kavramı ve Süreç ve Gerçeklik* çalışmalarında Whitehead, doğanın ilişkili varlıklardan oluşan oldukça karmaşık bir varoluş olduğu tezini savunuyor olması, düşünürün kozmolojisinde de evrensel bir “dünya dayanışması” [*solidarity of the world*] anlayışını beraberinde getirmiştir.³⁴⁷ Bu durum, ontoloji anlayışının niçin etik bir kavrayış olmaksızın incelenemeyeceğini daha önce bahsettiğimiz sebeplerden gözler önüne serer. Whitehead’in felsefesindeki ilişkisellik vurgusunda temellenen bu durumu nitelemek için “ontoetik,”³⁴⁸ “karşılıklılık etiği”³⁴⁹ gibi kavramsallaştırmalar önerilmiştir ve hepsinin temelde işaret ettiği nokta, felsefesinin yalnızca insanlar arasındaki ilişkileri incelemekle kalmayıp bu ilişkiselliğin herhangi bir ayırım gözetmeden bütün bir

³⁴⁶ MoT 36.

³⁴⁷ PR 291.

³⁴⁸ Elizabeth, G. (2018) *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, s. 1.

³⁴⁹ Foster, J. Ashley. “‘Writing in the Light of Truth’: History, Ethics, and Community in Virginia Woolf’s *Between the Acts*.” *Woolf Studies Annual*, s. 53.

evrene yayılmış olduğunu ve dolayısıyla organik, inorganik ilişkilerin bütünü imlediğidir.³⁵⁰

Her ne kadar inorganik yapılardan da bahsedebiliyor olsak da evren bir bütün olarak alındığında organik bir geçiş, akış performansı sergiler. Zihinlerimiz, bedenlerimiz ve hatta bedenimizi oluşturan bütün hücreler ve elektronlar daha büyük bir organizmanın parçalarıdır ve dolayısıyla da diğer parçalarla da organik bir ilişkiye sahiptir. Daha doğrusu tam da bu ilişkilerin vuku bulması halinde kendileri de mümkün hâle gelir, edimselleşirler.

Whitehead'e göre ister bir insanın ister bir hayvanın ya da böceğin, isterse de bir taşın yok edilmesi veya zarar görmesi söz konusu olsun, eylemlerimiz bu dünya tarihinin somut örnekleriyle ilişkili oldukça daima ahlaki bir yükü doludur.³⁵¹ Bu anlamda ahlaki olanın veya olmayanın doğru ilişkilenebilirlik ile alakalı olduğunu söyleyebiliriz.³⁵²

Bizleri etik bir faile dönüştüren bu dünya kavrayışı, şeylerin ontolojik bağlantısallıklarının en baştan kabulünden doğar. *Geçmişe Dair Bir Taslak*'ta da Virginia Woolf durmaksızın bir bütünlük, birlik, biraradalık imgesini vurgulamaktadır. Daha önce değindiğimiz üzere St. Ives'teki bir çiçekten yola çıkarak her şeyin ancak birbirleriyle bağıntılı oldukları müddetçe düşünülebilir olduğunu göstermişti. Çiçeğin çiçek-oluşu tam da onun aynı zamanda toprak oluşuyla birlikte düşünülebiliyordu.³⁵³ *Tamamı bu*, demek bir bütünlük vurgusu

³⁵⁰ Elizabeth, G. (2018) *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, s. 1.

³⁵¹ MoT 14-15.

³⁵² Bu noktada aklımıza ilk gelecek filozof olan Spinoza ile Whitehead düşüncesi arasındaki farkı anlamak zaruridir. Daha önce de bir nedensellik tartışmasına gittiğimiz filozof, Spinoza'nın monist evren tahayyülünün aksine Whitehead'in süreçlerden oluşan plüralist ontolojisi göz önünde bulundurulduğunda Spinoza evreninde karşımıza çıkan mutlak nedenselliğe nazaran Whitehead'te karşımıza çıkan olumlu karşılaşmalar, deneyimin süreçsel doğasından ve belleğin yaratıcı atılımından bağımsız düşünülemez. Bu anlamda Spinozacı olumlu karşılaşmaların da nesnelere birbirleri üzerindeki yaratıcı etkilerine yer verdiği söylenebilirken, bu etkileşim sırasında Spinozacı bir doğa determinizminin de işlediği göz önünde bulundurmaya gerekir. Diğer bir yandan ise Whiteheadçi olumlu karşılaşmaların Spinozacı olanlardan ufak, fakat hiç de göz ardı edilebilir olmayan oldukça belirleyici bir yanı daha vardır. Whiteheadçi bir nedensellik kavrayışı olan deneyimin geçmişten gelen mirasını devralma, konu karşılaşmalara geldiğinde, onlara verilen yaratıcı bir yanıtı da içermektedir. Böylelikle yeni karşılaşmalarda yaşanan deneyimler önceki deneyimlere dayansa da, mevcut durumları, öngörülebilir olanın ötesine taşıyan başka bir unsuru da içerirler. Dolayısıyla Whitehead metafiziğindeki bu evrimsel perspektif, deneyimin yeniliğinin de koşulunu oluşturur. Bu çerçevede içerisinde bakıldığında Spinozacı karşılaşmalar, nesnelere sıkı bir nedenselliğinin ötesine geçmemek konusunda Whitehead'in plüralist dünyasından ayrılırlar.

³⁵³ Woolf, V. (2019) "Geçmişe Dair Bir Taslak," *Varolma Anlari*, s. 133.

taşırken aslında yeni bir bütünlük anlayışı da keşfediyordu. *Varolma* alanı artmış yeni bir bütünlük.

Woolf hem aynı metinlerde hem de başka metinlerinde bu genişletilmiş bütünsel birlik kavrayışına tekrar tekrar dönmüş ve onun kurucu bir bileşeni olan karşılıklı bağlantısallığı da sürekli vurgulamaktan bıkmamıştır.

...görünenin arkasındaki gerçek bir şeyin belirtisi; onu sözcüklere dökerek gerçeklik kazandırıyorum. Onu bir bütün haline getirmem ancak sözcüklere dökerek mümkün oluyor... yazarken neyin nereye ait olduğunu keşfedince kapıldığım delice sevinç bu; bir sahneyi yerine oturtunca; bir kahramanımı oluşturunca. Buradan da felsefe diyebileceğim bir şeye ulaşıyorum; ne olursa olsun sürekli aklımda bu düşünce; pamuğun arkasında gizli bir *motif* var; onunla bizim -yani bütün insanların- arasında bir bağ var; dünyanın tamamı bir *sanat eseri*; bizler de sanat eserinin parçalarıyız...sözcükler biziz; müzik biziz; biz meselenin kendisiyiz.³⁵⁴

Woolf'un bu pasajda ulaştığı felsefe, daha önce de söylediğimiz gibi neredeyse bütün eserlerini kat eder. Bahsi geçen *motif* arka planda durmaksızın bir ilişkilenmeler ağının akıp gitmekte olduğunun kabulüdür. Dünya bir sanat eseridir, bizler de onun birbirlerinden ayrı düşünülemez olan parçaları. Tam bu noktada Whitehead'in *ton farkı* vurgusunu da hatırlamakta fayda var. Çünkü estetik deneyimin bir parçası olarak bizler artık, o geleneksel doğa kavrayışının edilgin bileşenleri olmaktan çok uzaktayızdır. Sanat eserinin kurucu bir bileşeni olarak onu yaratmaktayızdır. Dolayısıyla onu *nasıl* yaratacağımız sorusu bizlere kendi etik konumluluklarımızı her an yeniden hatırlatır. *Aynı*, bu yeninin imkânını barındırmakla zaten hiçbir zaman aynı olarak da kalmaz.³⁵⁵ Böylesi bir estetik kavrayışının etik boyutu, sanat

³⁵⁴ A.g.e., s. 135 (Vurgular bana ait).

³⁵⁵ Burada *yaratıcılık* ile *tekrar* arasındaki ilişki, Derrida'da olduğu gibi bir gerilim ilişkisi olarak düşünülebilir. Derrida'nın tekrar kavramına yaklaşımı, Woolf ve Whitehead'in düşünceleriyle benzerlikler taşıyabilir. Woolf, romanlarında zamanın akışını, gerçekliğin ve bilincin çoklu boyutlarını keşfederken Whitehead'in de süreci vurgulaması, tekrarın ve değişimin kaçınılmazlığını anlatan bir perspektife dönüşür. Derrida, sanat eserinde tekrarın aynıyı yeniden üretmekten daha fazlasını ifade ettiğini söyler. Ona göre bir sanat eseri, tekrar ve ihlallerin birleşiminden oluşan karmaşık bir yapıdır. Bu noktada, Woolf ve Whitehead'te sanat eserinin tekrarı, dönüşümü ve yeniliği de içerir. Woolf'ta karakterlerin deneyimleri, düşünceleri arasında bağlantılar ve tekrarlar söz konusudur. Whitehead'te ise süreç, sürekli bir dönüşüm ve tekrar halindedir. Sanat eseri, aynıyı tekrar etmek yerine, farklı katmanları, anlamları ve perspektifleri içeren bir tekrar biçimine sahip olabilir. Derrida'nın tekrar kavramının, bu iki figür dahilinde yorumlanması, tekrarın yaratıcı ve dönüştürücü bir güç olduğunu ortaya vurur. Sanat eserindeki tekrar, aynı zamanda yenilik ve değişimi barındırarak, farklı anlamların ortaya çıkmasına ve izleyicinin düşüncelerini ve deneyimlerini dönüştürmesine olanak tanır. Tıpkı bilinci meydana getiren süreç gibi sanat eseri de gerçekliğin bu anlamda aynılığının refleksif doğal bir tepki süreci olarak değerlendirilebilir.

eserlerinin tekrar ve dönüşüm aracılığıyla insan deneyiminde nasıl etkiler yaratarak ona ne şekiller verebileceği ile ilgilidir. Estetik deneyim artık sadece estetik bir zevkten ibaret değildir. İnsanların düşünce, duygu etkileyerek gerçekliği algılama biçimlerini de dönüşüme uğratar. Bu tür bir estetik yaklaşım, farklı perspektifler sunarak toplumsal normların tüm bileşenlerini yeniden sorgulama potansiyelimizi hatırlatır bize. Sanat eserlerinde karşımıza çıkan bu dönüşmüş tekrarlar, yeni örüntüler oluşturmamızı tetikleyebilir ve bizi bilinçlendirip empati geliştirebilir. En nihayetinde estetik deneyim, düşünce dünyalarımızın zenginleşmesiyle ve farkındalığımızın daha dinamik bir hâle gelecek biçimde genişlemesiyle son bulur. Bu da deneyimiz etik boyutudur.

Bu konumluluğun bilincine varmak, onun beraberinde getirdiği ilişkileri de tahayyül etmeyi içerdiğinden bu sanat eseri daima yeni baştan yaratılmaya yazgılıdır. Yine bu yaratım sorumluluğunun bilincinde olan bir başka Woolf romanı olan *Dalgalar*'da da kolektif bir bilincin nasıl tüm parçalarında zuhur ettiğine tanıklık ederiz. Tüm dünyayı oluşturanın nasıl da bu yaratıcı akışlar olduğunu biliriz.³⁵⁶

Bernard, "...‘hayatım’ dediğim şeyin aslında tek bir hayat olmadığını anladığımda; ben tek kişi olmuyorum; ben birçok kişi oluyorum" derken kastettiği bu konumluluğun etik yükünü görmek zor değildir. Çünkü Bernard bilir ki kendisi ile diğer beş arkadaşı arasında herhangi bir ontolojik bölünme söz konusu değildir. Bu ayrımın peşine düşmüşse de hiçbir yerde onun izine rastlayamaz. "Ben kimim?" diye sorarken aynı anda bir diğeri olduğunu hissederek "Ben senim" de diyebilir. Kabul edilen farklılıkların ve uğruna çok şeylerin feda edildiği benliklerin nihayet üstesinden gelinmiştir.³⁵⁷

Woolf, *Perde Arası* adlı romanında da bu yeni biraradalığın izlerini sürmeye devam etmiştir. Miss La Trobe'un seyircilerinden biri *Ben*'lerin daha büyük bir *Biz*'in parçaları olduğunu görmüştür. *Hepimiz aynıyız, der, ama rollerimiz değişik.*³⁵⁸ Bu değişen roller bütünde bıraktığımız o ton farkıdır zaten. Doğa her birimizde kendi sözünü söylemeye ve şeylerden öylece akıp gitmeye devam eder. Bir istila, bir akın olarak görsek de bazen bunu, aslında doğanın yaratıcı akışıdır söz konusu olan. "Ne

³⁵⁶ Woolf, V. (2019). *Dalgalar*, s. 32.

³⁵⁷ A.g.e., s. 243.

³⁵⁸ Woolf, V. (2019). *Perde Arası*, s. 155.

hakla, diye düşündüm içimden, kendimizle sınırlayabiliriz hayatı?” diye sorar aynı seyirci. Çünkü hepimiz bu yaratıcı akışın yaratıcı parçalarıyızdır.³⁵⁹

Woolfun bu ontolojik bağları yalnızca insanlar arasında kurduğunu söylemek de yanlış olur. Keza daha önceki çiçek, vazodaki karanfil, ağaç, duvarları yalayan rüzgâr örneklerinden gördüğümüz üzere bu bağ, canlı cansız fark etmeksizin bütün bir doğayı meydana getirir. Üstelik sadece mevcut bağlar değil, mevcut bağları oluşturan geçmiş yükün de farkındadır Woolf bu bağlılığı kurarken.

Yeşilin en derinlerinde benek benek çiçekler var. Taçyaprakları soytarı. Çiçek sapları derinlerdeki siyah deliklerden fıskırıyor. Çiçekler karanlık, yeşil suların üstünde ışıktan balıklar gibi yüzüyor. Çiçek saplarının birini elime alıyorum. Birden o sap ben oluyorum. Köklerim dünyanın en derinlerine kadar iniyor, kaskatı olmuş kilin içinden, nemli topraktan, kurşun ve gümüşün damarlarından geçiyorum. Baştan aşağı life dönüştüm. En ufak sarsıntılar bile beni sallıyor, dünyanın tüm yükü kaburgalarımına biniyor. Burada, yukarıda gözlerim birer yeşil yaprak, hiçbir şey görmüyor. Burada, yukarıda, tokasında pirinçten bir yılan olan kemerin sardığı gri flanel giysilerim içinde bir oğlan çocuğuyum. Orada, aşağıda, Nil’in kıyısındaki çölde bulunan taştan bir heykelin gözkapaksız gözleriyim. Önümden kırmızı testilerle nehre giden kadınlar geçiyor, salınan develer ve türbanlı erkekler görüyorum. Ayakla çiğnenen bir şeyin sesini duyuyorum, titremeler ve ürpertiler sarıyor her yanıma.³⁶⁰

Mevcut çevremizi kuran uzak geçmişimizin [*remote past*] katıksız bir örneğidir bu satırlar. Woolf bizi bu satırlarla belki binyıllarca öncesine götürür ve Nil’in kıyısına diker köklerimizden. Belli bir mekanla, alışkın olduğumuz yaşam formlarıyla aramızdaki ilişkiyi doğanın akışına açan bir yazım stili benimsemekle kalmaz Woolf, aynı zamanda bizi yalnızca tozlu sayfalarındaki soluk imgeler halinde aşına olduğumuz bu zamanın ortasına fırlatır. Çünkü yine aynı şekilde bu zamansal kesitler de bir bütünün yaratıcı parçalarıdır. Bu yaprak sapları roman boyunca bir daha bırakmaz peşimizi ve her alışkın olduğumuz forma dönme eğiliminde bizi yakalayıp dünyanın o en derinlerindeki köklerimize doğru çeker. Çoktandır unutmuş olduğumuz ve çevremize de bunun getirdiği hoyratlıkla davrandığımız o ontolojik bağı hatırlatmaya çalışan neredeyse antik bir çağrıdır bu.

Tür fark etmeksizin metinlerin hepsinde karşımıza hep bu çokluktan oluşan birlik vurgusu çıkar. Her ne kadar ton farklarımız olsa da bizi birleştiren ortak bir yaşam,

³⁵⁹ A.g.y.

³⁶⁰ Woolf, V. (2019). *Dalgalar*, s. 9.

doğanın geçişi söz konusudur. İnsan daima şairlerin *sınırları aşan ve çoklukta birlik yaratan* şairleri dinlemeye eğilimlidir.³⁶¹ Bu eğilim onun yalnızca toplumsal normların değil, aynı zamanda formların da dayatmasına direnmesiyle sonuçlanır. Çokluk bir yanılısma değildir elbette ama en ufak bir perspektif değişimi daha büyük bir birliğin parçalarını oluşturduğumuzu aşikâr hâle getirir.

Başladığı noktaya geri dönecek bir hayal yolculuğuna çıktı herhalde dediler içlerinden, yine bütünsellik peşinde. Koyunlar, inekler, çimenler, ağaçlar, bizler hepimiz bir bütünüzdür. Sesler çatlaksa, bizim kulağımıza öyle geliyordur, ama dev bir kafanın dev kulağına göre uyumludur mutlaka. O yüzden de -gönül yüceliğiyle gülümsedi- tek bir koyunun, ineğin ya da insanın acı çekmesi kaçınılmazdır; böylece -uzaktaki yıldızlı yelkovana bakarken meleksi bir gülümseme belirdi yüzünde- hepsinin bir bütün içinde uyumlu oldukları sonucuna varıyoruz, tabii biz duyabilseydik. Duyacağız da.³⁶²

Bu pasajı alımlamanın iki ayrı biçimi vardır. Birincisi hem Woolf'un öyle düşünmediği hem de daha önce bahsini ettiğimiz nihilist eğilimli neo-darwinist görüşün bulunduğu yere yakın olan, daha geniş bir perspektiften baktığımızda acıların ve dolayısıyla deneyimlerim önemsizleşerek silindiği bir görüş. Yaşamı değersizleştiren bu bakış, bu çalışmanın açıklamaya çalıştığı yaşam kavrayışından oldukça uzaktır.

Pasajdan çıkarabileceğimiz bir diğer sonuç ise başkasının acısının aslında bir anlamda bizim acımız olabileceğidir. Hatta daha geniş bir perspektiften, bizi de dışarıda bırakmayan bir gerçekliğe ait olduğundan böyle de olduğudur. Organik dünya görüşü, tıpkı pasajdaki o dev kulak tahayyülü gibi alışkın olduğumuz sınırlardan daha büyük imgesel bir varlığın söz konusu olması halinde -ki burada organik bir evren düşünebiliriz- yalnızca tekil bir insanın veya ineğin çekebileceği bir acıyı daha geniş bir deneyim zemininde düşünebilmemizin zeminini oluşturur. O meleksi gülümseme de daha öncesinde bir aşkınlık olarak düşünmeye alışkın olduğumuz bu sahanın içkinleştiğinin muzip bir kabulü olarak belirmiş gibidir.

İşte ancak bu başka açıda konumlanmayı da kabul ettiğimizde biz dev olmayan kulaklar için duyulabilir olan çatlaklar, varlıklar arasındaki ortaklıkları imler. Bu birlikte örülmüşlük, dikici kadın *bellek* tarafından birlikte dokunma durumu bütün bir

³⁶¹ Woolf, V. (2019). *Üç Gine*, s. 201.

³⁶² Woolf, V. (2019). *Perde Arası*, s. 142.

evreni bu çokluklardan meydana getirir. Şeyleri yalın bir biçimde kabul etmek yerine olayları, deneyimleri merkeze alan organizma felsefesi, klasik düşünme biçimlerinin *şeyler* arasında açmış olduğu boşluğu bir şeylerle doldurmak yerine bu bakış açısının hatalı yanlarını göstermiş ve alternatif bir bakış geliştirmiştir. Bu ontolojik yarığın [ontological gap] ancak ortaklıkların ve karşılıklı içkinliklerin kabulü ile üstesinden gelinebilir.

Olayların kavrayışlarında birbirlerini içermeleri elbette onların tikel yanlarını yitirmeleriyle sonuçlanmak durumunda değildir.³⁶³ Woolf'un da Whitehead'in de farkında olduğu üzere rollerimiz ve tonlarımız farklılık gösterir ve ancak bu farkların kendi bireyselliklerinin farkına vardığımız ölçüde, bu yeni bakış açısının sunduğu çoklu bakış açısının kat edilebileceği bir toplumsal yaşam mümkün hâle gelir.

Burada çokluklardan meydana gelen ama aynı zamanda indirgemeci de olmaktan uzak olan bir birliği nasıl düşünebileceğimiz sorusunu sormak elzemdir. Keza Whitehead felsefesinin de hem en yenilikçi hem de en karmaşık görünen yerlerinden yükselen neredeyse zorunlu bir sorudur bu.

Bakış açılarımızın yayıldığı kapsam ile ahlaklılık anlayışımız oldukça sıkı bağlara sahiptir. Kendimizi “öteki”den tamamen izole bir şekilde kurmaya elverişli bir dil kullandığımızda ona karşı hiçbir ahlaki tutum geliştirme ihtiyacı da duymayız. Aksiyonlarımızın birbirleri üzerinde bir etkide bulunabilmesinin zemini, yalnızca ve yalnızca birbirimizle olan karşılıklı bağlantılılığımızın farkında vardıkça kurulur. Ancak böylesi bir ilişkiselliği kabul ettiğimizde bu diğer “öteki”lere yönelimimiz yalnızca epistemolojik kaygıların yanında, etik bir tutum da geliştirebilmemizin olanaklarını açar. Bu bağlamda kelimeler de aksiyonlar da onlarla her yeni karşılaşmamızda bizim için farklı, belki daha öncesinde hayal bile edemeyeceğimiz yeni anlamlar taşıyor olabilirler.³⁶⁴

Hem süreç felsefesinde hem Woolf literatüründe, tıpkı Deleuze ve Guattari'nin organizma felsefesinin ontolojik kavrayışı için önerdiği bir kavram olan rizomatik yapılanmada olduğu gibi hiyerarşinin bütün dayatmacı biçimleri reddedilir ve onun yerine bu iç içe geçmişlik, dolanıklılık vurgulanır. Whitehead'in dünyasında deneyim

³⁶³ PR 20.

³⁶⁴ Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*, s. 18.

damlalarından meydana gelen karmaşık doğa yapısının beraberinde getirdiği etik yük, Elizabeth Grosz tarafından “ontoetik” olarak anılır. *Ontoetik*, sadece insan hayatını ilgilendiren, insanlar veya bireylerarası bir alanı imlemez, organik olsun veya olmasın dünyayı meydana getiren bütün ilişkilenmelerinin kabulü ile ortaya çıkan bir kavramdır. Çünkü bedenli olan her şeyin yapabilecekleriyle ilgilidir.³⁶⁵

Artık etiği de içinde barındıran bir ontoloji, zaten kaçınılmaz olarak bir çokluk ontolojisidir. Whitehead’in kavramlarına baktığımızda da hep bu çokluklarla karşılaşırız; olaylar, durumlar, nexuslar, toplumlar, aktüel varlıklar, izlenimler, kavrayışlar. Bütün bir dünyayı üzerine kurmak için hangi tekilliğe el atarsak atalım, elimiz daima boş dönecektir.

Woolfun dünyasındaki şeylerin dinamik doğalarını anlamak için bakabileceğimiz metinlerinden birisi de *Sert Cisimler* adlı kısa öyküsüdür. Bu öykü, bakışımızın uzaktan simsiyah, hareket eden bir noktaymış gibi görünen bir şeye yaklaşmasıyla başlar. Bu şeye dair ilişkilenmelerimiz arttıkça yavaş yavaş o noktayı oluşturan hareketli şeylerin iki insan olduğunu anlar ve anladıkça da dünyalarının içine biraz daha dalarız.

Bu açılış sahnesinde kumsalda bulunduğu yüzeyi denizden aşmış bir cam parçası bulmasıyla beraber çeşit çeşit taşları, porselenleri neredeyse takıntılı bir biçimde biriktirmeye başlayan baş karakter bize şunları söyler; “Başka bir şeyi düşünen kişinin yarı bilinçli-yarı bilinçsiz tekrar tekrar baktığı herhangi bir cisim, düşüncelerin malzemesiyle öyle iç içe geçer ki, asıl biçimini kaybeder, biraz farklı, ideal bir biçim olarak yeniden oluşur ve hiç beklemediğimiz bir anda beynimize girer.”³⁶⁶

Şeylerin *kendilerinde* sahip oldukları biçimler ve halleri diye bir şey bizim için söz konusu değildir. Çünkü dünyayı kavrayışımız, deneyimimizde onun bütün unsurlarını birbirine karıştırır. Elbette dünya deneyimimiz bir çorba niteliği taşımaz böylelikle. Alıntıdan da anlaşılacağı üzere deneyimimizde edindiğimiz bilgiler ve farkına vardığımız motifleri bu belli yoğunlaşmalar oluşturmaktadır. Daha önce, vazodaki karanfil örneğinde ve daha pek çok Woolf alıntısından hatırlayabileceğimiz

³⁶⁵ Grosz, E. (2018). *The Incorporal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, s. 1-153.

³⁶⁶ Woolf, V. (2019). “Sert Cisimler,” *Pazartesi ya da Salı*, s. 142.

üzere deneyimimizin içeriğini böyle dinamik biraradalıklar meydana getirir. Sürekli olarak bir var bir yok olan olayların ardında bırakmış olduğu motifleri oluşturan bu yoğunlaşmaların bizim için tanıdık cisimler oluşturmaya başladıkları aşamaya Whitehead *nexus* der. Üst üste binen ve artık beynimize girerek düşüncemizin nesnesini oluşturan bu sonsuz nesnelere [*eternal objects*], aktüel varlıkların bir anlamda doyuma [*satisfaction*] ulaşmış halleridir. Ama yine de bu kavramların imlediği durumlar birbirlerine bütünüyle dışsal olarak düşünülmemelidir.

Varlığın kendisini düşünceye bu şekilde yalın bir “o” ideali olarak açması, düşüncenin duyu farkındalığına açılan doğa bloğundan farklı bir varoluşa sahip olduğu anlamına gelmez, çünkü düşüncede “o” olan duyuda daha önce de andığımız üzere daima bir *relatum*dur.³⁶⁷ Deneyimliyoruz olduğumuz doğa-bloğu, bağlamına yani onu deneyimliyoruz olduğumuz ortama göre gerçeklik kazanır. Bir toplum veya herhangi bir *relatumu* ancak bir “o” ideali olarak düşünebiliyor olmamız, doğayı incelerken bunların yalnızca teorik düşüncenin işlemesi için yapılmış olan birer soyutlama olduğunu unutacağımız anlamına gelmemelidir. Her bir toplum veya *relatum*, ancak duyu-farkındalığımızda *bu* nesne olarak ortaya çıkmalarına yani nesneleşmelerine [*objectification*] katkı yapan bütün o arka planından koparılmadan, bu çalışmanın da esas derdi olan meseleyle de ilişkilendirecek olursak gerçekliğin parçalanmadan düşünülebilmesinin zemini aranmalıdır.³⁶⁸

Organizma felsefesi temelde bir hücre kuramı olarak karşımıza çıktığı için doğada karşılaştığımız herhangi bir olgunun kurucu bileşenleri de ayrı bir bütünlük halinde düşünülerek incelenemezler. Her bir tekil unsur hücrenin varoluşunun devamlılığı için elzemdir. Aktüel varlıkları da tıpkı bu şekilde yapılanmış olarak düşünmeliyiz. Yalnızca aktüel varlığı oluşturan unsurlar arasındaki sonsuz nesnelere [*eternal object*] düşüncenin tekil bir hedefi olan “o” şeklinde kavranılabilir. Aktüel varlıklar artık kendi ilişkiselliklerinden bağımsız olarak düşünülebildiğinde yani tamamlanan öznel birlikler olduklarında doyuma [*satisfaction*] ulaşmış kabul edilirler.³⁶⁹

“Doyum” bir anlamda aktüel bir varlığın etkinliğinin en uç birliği olarak aslında kendi ötesinde olanı cisimleştirir. Bergson’un deyimiyle “mekânsallaştırılmış” olan

³⁶⁷ DK 19.

³⁶⁸ PR 90.

³⁶⁹ PR 219.

bu aktüel varlık, kendi potansiyelliğinden aktüelliğe çıkarılmış bir olgudur.³⁷⁰ Dolayısıyla kendi içsel etkinliği tamamlanarak buharlaşmış olduğu için, onu ancak bu doyum üzerinden tanımlamamız mümkün olur. Böyle bir aktüel varlık, diğer aktüel varlıkların nesneleşme süreçlerine de katkıda bulunurken tam da bu kendilerini aşarak gerçekleştirdikleri etkinliklerinde bir nesne işlevi görmeye başlar ve sonsuz nesnelere dönüşürler. Evren dayanışmasını mümkün kılan işte aktüel varlıkların bu karakteridir, çünkü bu şekilde hem nesnel hem de formal işlevler üstlenir. Bunun sebebi de deneyimin bize daima *karışımlar* sunmasıdır.³⁷¹ Şöyle ki nesnel yanının temel karakteri duyumsanmak iken formal yanının temel karakteri ise işlevselliktir. Ancak formal yan, nesnel yana referans vermeden işleyemez ve diğer aktüel varlıkların bu cisimleşme sürecine olan etkileri de onun yaratıcı karakterini oluşturur. Bu anlamda aktüel varlıklarının ulaştıkları doyumlar, aslında evrenin sınırsız soyut olasılığının sınırlı potansiyellikler olarak somutlaşmasına karşılık gelir. Bu sonlu hakikatlerin oluşması, aktüel varlıkların nesneleşme sürecini oluşturan işlemler olan “kavrayışlara” [*prehensions*] bağlıdır. Sınırlı potansiyellikler yani hem nesnel hem de formal bir yana sahip nesnelere haline gelme sürecine aktif bir katkıda bulunmayan aktüel varlıklar negatif kavrayışları oluştururlar ve aynı zamanda pozitif kavrayışlar olan “hissetmelere” [*feelings*] de tabiidirler.³⁷²

O halde artık bu ilişkiselliğin derin sezgisini ve vurgusunu gördüğümüz Woolf'un düşünce dünyasında da doğanın toplumların biraradılığıyla oluştuğunu söylememizin önünde neredeyse hiçbir engel kalmamıştır. Woolf, şeylerin ancak sürekli olarak değişmekte olan dinamik toplumlar olarak düşünülebileceğini defalarca kez göstermiştir.

Kavrayışlar, hissetmeler sadece bizim bilinçli farkındalığına varabildiğimiz şeyler arasında değil, mikro-ölçekli varlıklar söz konusu olduğunda da geçerliliğini korur. Atom-altı parçacıklardan güneş sistemlerine, galaksilere kadar doğayı oluşturan her şeyin varlığında kendi çevresi de rol sahibidir. Dolayısıyla hiçbir toplum yoktur ki daha geniş bir arka planda değerlendirilemesin.³⁷³

³⁷⁰ Bergson, H. (1997). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 100-110.

³⁷¹ Deleuze, G. (2121). *Bergsonculuk*, s. 90.

³⁷² PR 220.

³⁷³ PR 90.

Hem çevresel koşulların *sunumsal dolaysızlığı* hem de bu ilişkilendirmelerin miras alındığı o uzak geçmişte köklenen *nedensel etkililik* süreçlerden oluşan doğayı her iki düşünürde de baştan başa örer. Bu ontolojik ilişkisellik ve birlikte dokunmuşluk deneyimleri ortaklaştırarak bütün aktüellikleri irili ufaklı sorumluluklarla doldurur.

Deneyim dünyasına dair ilişkisel süreç felsefesinin de desteklediği değerlerle düşünmeye başladığımızda ise etik sorumluluklarımızın alanı da tıpkı *bizden* anladığımız şey gibi radikal bir dönüşüme uğramak ve sınırlarını tüm canlıları, hatta bizi çevreleyen tüm dünyayı kapsayacak biçimde genişler. Hayvanların, bizim için kullanışlı olmalarından bağımsız olarak, kendileri için de değerli olduğunu düşünebileceğimiz bir değer tablosu sunar bize ve davranışlarımızda sürekli olarak etik bir kaygı duyabilmemizin önünü açar.

Kendimizi ve dünyayı deneyimlerin kat ettiği bir biçimde anlamak birbirimizle, doğayla ve bütün bir gerçeklikle olan iç içe geçmişliğimizi anlamak için daha derin ve berrak bir görüş alanı sunar. Bütün bir dünya deneyimlerden oluştuğunda bedenlerimizi ve zihinlerimizi meydana getirenin de dünyayı oluşturan bu “deneyim damlaları” [*drops of experience*] ile aynı dokudan olduğunu anlarız. Bu noktada, bizi oluşturan dünyayla aramızda olduğunu varsaydığımız herhangi bir sınır mutlaklığından hiçbir suretle emin olamayacağımızı ve bu kabullerim tamamen keyfi ve bize ait olduğunu anlamaya başlarız. Deneyimimiz biricik ve bize ait olmakla aynı zamanda dünyanın da kendisine aittir. Dünyayla benliğimiz arasındaki bu iç içe geçmişlik statik yapılar arasındaki dışsal bir ilişki olmaktan ziyade bütünüyle akışkan ve süreçsel olarak tahayyül edilmelidir.

Kendimizi geçmiş deneyimlerimizin bir sonucu olarak görmek yerine mevcut koşulların etkileşimiyle deneyimleriz. Öyleyse deneyimimizin daima *bir şeyin* deneyimi olduğunu ve dolayısıyla mevcut etkileşimlerinden arınmış, deneyimi dışarıdan kuracak mutlak bir öznesi olmadığını da söyleyebiliriz. Herhangi bir deneyimimizi seçip ayırarak izole bir biçimde ondan bahsedebilmemiz olanaksızdır. Fakat evrimsel sürecin bizim için en yaşanılabilir kıldığı algı süreci sonucunda, öyle *miş gibi* davranabildiğimiz bir zemin meydana getirmiştir.³⁷⁴ “Dışarıdan”

³⁷⁴ Yaşamın içerisindeki deneyimdeki bu yabancılaşma [*alterity*] unsuru ile yaşamın “mimetik bir oyun” olarak kavranışı üzerine yapılmış çalışmalar için Gabriel Tarde, Rene Girard, Paul Virilio ve Roger Caillois gibi düşünürlerle bakılabilir.

deneyimlediğimiz herhangi bir şey bize, “içimizden” dahil olarak bir parçamıza dönüşür, çünkü aynı deneyimin bir parçası olmakla artık birbirimize katılmış oluruz.³⁷⁵ Fakat yine de her bir katılma, kesişme biriciktir, çünkü birbirimize göre olan konularımızda sürekli olarak algılanacak yeni biçimler kazanırız. Bernard’ın da belirttiği gibi sürekli yeniden ve yeniden üretiliriz ve farklı insanlar, farklı varlıklar bizden farklı görünüşlerimizi çekip alır.³⁷⁶ Bu yüzden bedenlerimiz sadece bizim değil, biraz da çevremizindir. Doğanın bizdeki geçişini ve dolayısıyla canlılığımızı da tam bu *daha geniş halkaya* borçluyuzdur. Nasıl ki binlerce yıl önce Nil’in kıyısındaki köklerimiz bu daha geniş halkaya dahilse, aynı şekilde Whitehead de doğaya koymaya alışık olduğumuz ayrımların üstesinden gelme konusunda Woolf kadar heveslidir. Bedenlerimizin dış dünya ile oluşturduğu sürekliliği o da vurgulayıp durur, “bir nehir, dağ veya bulut kadar doğanın bir parçasıdır. Ayrıca açık olmak gerekirse, bir cismin bittiği noktayı ve dış dünyanın nerede başladığını tanımlayamayız.”³⁷⁷

Woolf’un çoğu metninde benimsediği çoksesli anlatıcı, Whitehead’in felsefenin neredeyse ödevi olarak gördüğü gibi, dünyanın öyküsünü farklı bir şekilde anlatabilmenin arayışıyla varılan bir noktadır. Fakat bu hikâye anlatıcılığının da doğanın belli bir biçimde anlaşılıp öyle yorumlanmaya devam edilmesiyle olanaklı hâle gelmiş olduğunu da unutmamamız gerekir. “Ama eğer hikâyeler olmasaydı, ne son olabilirdi, ne de baş? Hayat onu anlatmaya çalışırken gösterdiğimiz muameleye pek elverişli değildir.”³⁷⁸ Maddenin kendi yapısı, onun hikâyesini anlatmaya çalışırken kullandığımız kelimeler hiçbir zaman sığmayacaktır. Bunu bir kez fark ettiğimizde “daha geniş bir dünyaya yol alırız. Nesnelere gerçek düzeni -ki bu bizim süregelen yanılısamamızdır- artık görünürdür.”³⁷⁹

Hikâyesindeki kelimelerden taşan madde, çevresindeki diğer her şeye bulaşır ve doğanın organik yapısında her şey bu sayede birbirine bağlanır. Yine aynı şekilde

³⁷⁵ Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*, s. 43.

³⁷⁶ Woolf, V. (2019). *Dalgalar*, s. 117.

³⁷⁷ MT 21.

³⁷⁸ Woolf, V. (2019). *Dalgalar*, s. 235.

³⁷⁹ A.g.e., s. 239.

“‘hayatım’ dediğim şeyin aslında tek bir hayat olmadığını anladığımda; ben tek kişi olmuyorum; ben birçok kişi oluyorum; tam olarak kim olduğumu bilmesem de.”³⁸⁰

“Varoluş bir ağaç gibi halkalar halinde genişler. Bir ağaç gibi yaprak döker.”³⁸¹ Her şeyin bu kadar iç içe geçtiği bir evren tahayyülünde artık eski anlamıyla “Ben kimim?” sorusu yanıtız kalır. Çünkü yine Bernard’ın ifade ettiği üzere bizi ayıran engeller eskisi kadar keskin değildir. Bizimle *onlar* arasında bir bölünme kalmamıştır, çünkü *ötekiliğin* koşulları bütünüyle farklılaşmıştır artık. Biz de Bernhard gibi “Ben benim,” diye hissederiz.³⁸²

Bireyselliğin böylesine genişlediği bir konumu zaten etik yükü olmadan düşünmek imkânsızdır. Başkasının acısını kendi acınmış gibi düşünmek değildir burada söz konusu olan, çünkü zaten bu acı ortak bir acıya evrilmiştir. Acıların da arzuların da olanakları sınırsız ama sonlu bir düzleme doğru çekilmiştir. Empati, üzerine çalışılması ve geliştirilmesi gereken bir yeti olmaktan çok adeta altıncı bir duygu konumuna gelmiştir.

Bu şekilde bir ortak acıya dönüşmüş bir acıdan bahsediyoruz. İnsanların acıları ve arzuları, sonsuz olanaklara sahip olsalar da, içkin bir düzlemde olduğundan empatiden de sadece geliştirilmesi gereken bir yetenek olarak değil, neredeyse bir tür altıncı his olarak bahsetmemiz anlaşılırdır. Başkalarının duygularını anlayarak onlarla bir tür paylaşımda bulunma anlamına gelen *empati*, insanların birbirini anlamasının zeminini kurarak ilişkilerin de derinleştirmesini sağlar. Ancak, empatinin bir yetenek olmanın da ötesinde artık neredeyse içgüdüsel bir düzeye ulaşması, diğer insanlarla ortak bir acıya evrilmiş olan duyguları da paylaşmak olduğu anlamına gelmektedir. Bu sayede ise insanların paylaştığı duygusal bağlantılarının kazandığı başka boyutlar ile beraber daha da derin ve anlamlı hâle geldiğini söyleyebiliriz. Daha önce de bahsettiğimiz estetik deneyimin bu boyutu da insanların birbirine daha fazla bağlanması, anlayış ve dayanışma duygusunun artması gerektiği düşüncesini imler. Empati duygusunu uyandıracak veya yeteneğini geliştirecek bir sanat eser, ilişkilerinin ve bağların güçlenmesine yardımcı olacaktır.

³⁸⁰ A.g.e., s. 243.

³⁸¹ A.g.e., s. 248.

³⁸² A.g.e., s. 253.

Böylelikle, hem insanlar arasında hem de bir bütün olarak doğanın kendisine dair daha derin bir bağ ve anlayışın oluşması mümkün olabilir.

Böyle anlaşıldığında dünyanın artık tek yönlü bir güç akışına dayanan bir hiyerarşik ilişkilendirmelerden müstakil bir yapı sergilediğini düşünmek oldukça güç hâle gelmiştir. Doğanın bu aynı dokudan meydana gelmiş yapısını düşündüğümüzde yukarıda Whitehead'e yönelttiğimiz soru yeniden yükselir; çoklukların biraradalığından meydana gelen bu birliği aynı dokuda düşünmek nasıl mümkün olabilir?



4. Birlikteki Çokluk İmkânı Olarak Yaratıcılık

4.1 Yaratımın Dışsalığından Sürekli İçkin Yaratıcılığa

Deneyim ile düşünce arasındaki farkları en aza indirerek bu ayrımların yalnızca belirli düşünce serilerine karşılık geldiğini gösteren Whitehead felsefesinin *pragmatizm* ile akrabalığını açıklamaya çalışmak, çalışmamızın bu bölümü için önemli bir eşik olacaktır.

Felsefî bir yaklaşım olarak pragmatizm, gerçekliğin kullanışlı bir anlamının olduğu yönündeki iddiasından yola çıkarak felsefenin, sorunlara getirilecek pratik çözümlerle ilişkili olduğunu vurgular.³⁸³ Süreç felsefesinin, bir disiplin olarak felsefenin, pratik edimlerimizden bu kadar uzaklaşıp kendisini bir çıkmaza sürüklediği saptaması göz önünde bulundurulursa ve fikirler ile bu edimler arasındaki ilişkilerin daha sahîh bir sunumunu yapma motivasyonuna bakılırsa, faydacı gelenekle olan bu akrabalığı derhal ortaya çıkacaktır.

“Ayrıca Bergson’a, William James’e ve John Dewey’e de son derece minnettarım. Kaygılarımdan biri, onların geliştirdiği düşünce biçimini doğru ya da yanlış şekilde ilişkilendirildikleri anti-entelektüalizm ithamından kurtarmaktı,” diye yazdığı özsözde Whitehead’in, Bergson’u da bu pragmatik düşünce geleneğine yerleştirdiği göze çarpar.³⁸⁴ Spekülatif düşüncenin bu *fayda* fikriyle nerede kesiştiğini veya örtüştüğünü anlamak ise onun ontolojisi ve daha genel anlamda da kozmolojisi hakkında derin bir kavrayış sunacaktır. James’in faydacılığı açıklarken kullandığı ifadelerle bir bakalım;

Faydacılık her türden ihtiyaca cevap verebilecek bir felsefe olarak görünmektedir. Faydacılık, bir yandan deneycilik gibi dinle ilişkisini kesmemekte, bir yandan da akılcılık gibi olgularla bağını koparmamaktadır.³⁸⁵

Pragmatist filozofun vurgularının, Whitehead’in *Spekülatif Felsefe* olarak adlandırdığı düşünce biçimini açıklamaya çalışırken kullandığı ifadelerle benzerliği dikkat çekecektir. Çünkü *Süreç ve Gerçeklik*’in hemen en başında belirttiği üzere, “spekülatif felsefenin bu tutarlılığı düşünüldüğünde hem rasyonel hem de empirik bir

³⁸³ James, W. (2003). *Faydacılık*, s. 17.

³⁸⁴ SG 32.

³⁸⁵ James, W. (2003). *Faydacılık*, s. 17.

yana sahip olduğu görülecektir [...].”³⁸⁶ Bu anlamda spekülâtif felsefe de tıpkı pragmatist gelenek gibi düşünmenin çok farklı biçimlerini içeren ve gerçekliğı yorumlamamız konusunda bize yardımcı olabilecek bir yöntem olarak sunarlar kendilerini.

Faydacı yöntem, aksi taktirde içinden çıkılmayacak boyutlara ulaşan metafizik tartışmalara çözüm getirmeyi amaçlayan bir yöntemdir. Dünya tek midir yoksa birçok mudur –maddi midir yoksa ruhani midir– yazgısı belli midir yoksa özgür müdür? Bunlar hiçbir zaman son bulmayan tartışmalar olagelmıştır. Faydacı yöntem, bu tür konularda, her bir tartışmaya onların kendine özgü pratik sonuçlarından yola çıkarak çözüm getirmeyi amaçlar. Bu tür tartışmalarda şu veya bu çözümün doğruluğı yaşamlarımızda pratik anlamda neyi değiştirecektir? Eğer pratik anlamda hiçbir farklılık olmayacaksa tartışma anlamını yitirecektir. Herhangi bir çözümün doğru olduğunu söyleyebilmemiz için aralarındaki pratik farklılıkları ortaya koymamız gerekir.³⁸⁷

Bu pasajda James’in faydacılık için söylediklerini aklımızda tutarak Whitehead metinlerindeki *spekülâtif felsefe* açıklamalarına tekrar bakalım;

Spekülâtif felsefe, yalnızca ilgilendiğı veya gözlemlediğı gerçekliğe uyguladığı felsefi yöntemin deneyimimizin tüm boyutlarına uygulanabilirliğı yorumunu sunar. Böyle bir felsefi şema da tutarlı, mantıksal, uygulanabilir ve yeterli olmalıdır. Fakat burada “tutarlılık”tan anladığımız şey, genel anlamından ziyade, uyguladığımız felsefi şemadaki hiçbir şeyin bir diğeri düşünülmezsizin varsayılamayacağı, bunların bir başlarına anlamsız olmasının yanında birbirlerini varsayarak bir arada varolabilmeleri olmalıdır. Çünkü spekülâtif felsefe yönteminde diğlerinden bağımsız olarak mutlak bir şekilde varsayılabilen hiçbir şeyin yeri yoktur ve spekülâtif felsefenin ideali ve karakteri tam da bu birbirleri olmaksızın soyutlanamayacağı anlamındaki tutarlılığıdır.³⁸⁸

Her iki düşünürün söylediklerinden de anlıyoruz ki, düşüncenin gerçeklik düzlemine çekilmeye çalışılması ve şeylere bol gelecek kavramların düşüncemizin dışında bırakmaya çalışma gayreti söz konusu. İşte bu ortak hedef, spekülâtif düşünce ve pragmatizm arasındaki bağların en sıkı olduğu yere olanak verir: İçkinlik düzlemine.

³⁸⁶ PR 3.

³⁸⁷ James, W. (2003). *Faydacılık*, s. 21.

³⁸⁸ PR 3.

Gerçekliğin deneyim bakımından bir süreklilik içerdiği ve durmaksızın geçici birlikler tarafından tekrar ve tekrar inşa edildiği fikri de bu akrabalığı destekler.³⁸⁹ Bu inşa, kuşkusuz bir yaratım sürecine tekabül eder. Ancak bu yaratım sürecinin içkin bir sürekliliğini düşündüğümüz takdirde, bu düşünürlerin neyi tahayyül ettiğine yaklaşma fırsatımız olur. Çünkü aksi, yani bir kere olmuş bitmiş bir yaratımın teolojideki mutlaklık kavrayışıyla beraber bizi tekrar aşkınlık anlayışına götüreceğini görebiliriz. James'in de yine aynı çalışmasında belirttiği üzere böylesi mutlak bir estetik birliğin, *soyut bir idealin* ötesinde bir gerçekliğe sahip olması söz konusu değildir.³⁹⁰

Aynı yerde biyolojide karşımıza çıkan birlikler olan embriyolar ile de analogi kuran James'in asıl vurgulamak istediği nokta, galaksilerden atom-altı parçacıklara kadar dünyanın tek ve tamamlanmış bir hikâyeye anlatmasının imkânsızlığı aslında. Embriyonun gelişiminin de bütün embriyoları kapsayan tek bir hikâyeye ile aktarılmasının, embriyoların bireysel deneyimlerini ıskalayacağını söyleyen James, bu embriyonik birliği oluşturan her bir birimin kendi gelişimlerinin bizzat incelenip açıklanması takdirinde embriyonun gelişimine dair daha derinlikli bir kavrayış sunacağını söyler.³⁹¹

Burada asıl mesele olan bu çokluğu tek bir ontolojik zeminde kalarak açıklayabilme çabasını gözden kaçırmamak gerekir. İşte o antik soru yine kulaklarımızda yankılanmadır: Birlikten çokluk nasıl çıkar?

Çalışmamızın bu noktasına kadar aslında hiç de atıf yapmadığımız bir filozof olan Nietzsche'nin *değerleri yeniden değerlendirme* yönündeki cazip teklifini izlediğimiz fark edilecektir. Konuşmak, düşünmek gibi çeşitli eylemleri yeniden sorgulamaya açmak, kavramların anlamlarını genişletmek ve soruları başka türlü sormaya çalışmak gibi denemelerimiz bu bölüme de yön verecek. Birlikten çokluğun nasıl çıktığı sorusu, ortaya konmuş bir çokluk hipotezini, atanmış bir birlik varsayımından

³⁸⁹ “Gerçeklik süreçlerinde ise olgular birbirinden bağımsız bir şekilde gelişir ve inançlarımızı geçici olarak belirler. Bu inançlar bizi harekete geçirir ve kendilerini yeniden belirleyecek olan deneyimlerin yolunu açarlar. Gerçeklere olgulardan yola çıkarak ulaşırız; onlar tekrar olgulara katılırlar ve olgular yeni gerçekleri yaratır. Bu olguların kendisinin gerçek olduğu anlamına gelmez. Olgular vardır. Gerçek ise olgularla başlayan ve biten inançlarımızın fonksiyonudur (James, W. *Faydacılık*, s. 85).”

³⁹⁰ James, W. (2003). *Faydacılık*, s. 54.

³⁹¹ James, W. (2003). *Faydacılık*, s. 54.

türetmeye çalışma denemelerinin bir sonucu olduğunu, bu çalışmada incelediğimiz “madde nedir?” gibi soruları düşünerek fark edebiliriz.

Halbuki bu *birlik* fikri de *çokluk* fikri de deneyimimizde bizzat karşılaştığımız olgular olduğundan ne herhangi bir varsayım dolayımıyla veya belli bir zinciri takip ederek bunlara ulaşırız ne de birinin diğerini mutlak bir biçimde öncelediğini görürüz. Doğayı oluşturan bütün toplumlar belirli alt-toplumların [*subordinate society*] bir aradalığıyla organik bir bütünlük sergilerler, fakat bu elbette nihai bir karaktere sahip değildir.³⁹²

Tek bir canlı hücre, moleküller ve elektronlar gibi boyun eğen inorganik toplumları içerir. Böylece hücre, bir “canlı beden”dir [*animal body*] ve biz bu örneğe uygun “fiziksel fizyoloji”yi varsaymalıyız.³⁹³

Birlik ve çokluk fikrini aynı anda bize verebilecek fizyolojiyi bizim için mümkün kılan ise *geçişlilik* olgusudur. Karşımıza çıkan bir molekülü, “tamamı bu” olarak alabileceğimiz bir birlik kavrayışına ve onun, kendi ötesine uzanan yapısını izleyerek oluşturduğu hücre ve artık diğerleri arasına karışmasını mümkün kılan *çokluk* kavrayışına sahip bir fizyoloji ile anlayabiliriz. Bu noktada, daha önce Whitehead’in, “inorganik” olarak kabul ettiğimiz toplumların, organik olanlara tabiiyetinden bahsettiğini hatırlamakta fayda var.³⁹⁴ Bu tabiiyetin bütünüyle kaplı bir inorganikliği imleyemeyeceğini artık biliyoruz. Zaten canlı bir toplum da hiçbir zaman yalnızca inorganik alt toplumlardan oluşmaz.³⁹⁵ Ancak etrafında olup bitenlere özgün bir tepkisellik geliştirebilen bir hücre, toplumlarda tamamlayıcı bir karakterin bir parçası olabilir. Çünkü süreç felsefesinde yaşamsal bir atılım olan “hayat, özgürlük için bir teşebbüstür.”³⁹⁶ Etrafında olup bitenlere karşı özgün bir tepkisellik geliştirebilen her bir hücre, toplumlarda tamamlayıcı karaktere sahip bir rol oynamaktadır. Süreç felsefesinde de hayatın temel özelliği, özgürlüğü elde etme girişimidir. Öyleyse, hücrenin sahip olduğunu söylediğimiz bu özgün tepkisellik, toplumun işleyişine ve dönüşümüne etkin bir katkıda bulunmasını sağlar.

³⁹² PR 99.

³⁹³ SG 184.

³⁹⁴ A.g.e., s. 178.

³⁹⁵ “Bildığımız şekliyle tamamlayıcı bir canlı toplumun yalnızca boyun eğen inorganik araçları değil, aynı zamanda her ‘hücre’ için en az bir tane olmak üzere pek çok canlı topluluk [*nexus*] içerdiği unutulmamalıdır.” PR 103 (Çeviri bana ait).

³⁹⁶ PR 104. (Çeviri bana ait).

"Evrende içkin olan özgürlük, bu öz-yaratım [*self-causation*] ögesi tarafından killenir."³⁹⁷ Süreç felsefesinde *zgrlk* kavramı, bireyin kendi potansiyelini gerçekleştirebilme ve kendini ifade edebilme kabiliyetidir. Hücre, etrafındaki vreye bu duyarlılığı göstererek aslında kendine özgü tepkiler geliştirebilir ve bu tepkisellik, en nihayetinde hücrenin kendi varoluşunu sürdürebilmesi ve kendi vresiyle bir harmoni içinde hareket edebilmesini sağlar. Bu anlamda toplumlar da, bireylerin farklı farklı yeteneklerini ve tepkilerini bir araya getirerek tamamlayıcı bir yapı oluşturması için zemin oluşturur. Bahsedilen bu zgn tepkisellik geliştirebilme yeteneği, yine toplumlarda da farklı perspektiflerin, deneyimlerin bir araya gelmesini, ilişkilenmesini sağlayarak ilişkilere başka boyutlar katar, onları derinleştirir. Bu durum da kaçınılmaz olarak toplumların zenginliğini artırır ve geliştirilen olası üzümlere bir yenilikçi nüvesi ekler. Hücrenin zgrlk için bir teşebbüs olarak hareket etmesi de ilişki içerisinde olduğu diğer doğal unsurlarda yaratacağı tetiklenme ile toplumun genel dinamiklerini etkileyip daha büyük değişimleri de teşvik edebilir.

Bu atılımın daimi liği dışında bir kozmolojinin yaşamı dondurarak tamamlanmış bir bütünsellik talep edebileceği tehlikesi pragmatist filozofun da dikkatini çekmiştir;

şimdiye kadar dünyanın sistemler, türler, amaçlar ve öyküler başlığı altında birleştirilmesi çabalarını gördük. Tüm bunların göründüğünden daha fazla birlik teşkil ettiğini söylemek yanlış olmaz. Tek bir amacın, sistemin, türün ve öykünün olduğunu iddia etmek meşru bir hipotezdir. Ancak benim tek itiraz noktam bunlar için şimdi elimizde bulunanlardan daha sağlam kanıtlara ihtiyaç duyduğumuzdur; aksi takdirde dogmatizmin sınırları aşılamayacaktır.³⁹⁸

Bergson'u da faydacılar arasında deneyimle daha yakın ilişkili olan düşüncelerin peşine düşmeyi ve dolayısıyla James'in de uyarımış olduğu, sonu dogmatizme varacak olan büyük anlatılardan kaçmak gerektiğine inanan Whitehead'e göre doğayı oluşturan unsurlar arasındaki farktan bahsettiğimizde bunu, pragmatik bir çabayla yaparız. Çünkü aktüel varlıkların bu tarz kullanımları ancak bir yöntem olarak kavranırsa meşrudur. Daha fazlasının soyut bir idealden ibaret olması, bu anlama gelir.

³⁹⁷ PR 88 (eviri bana ait).

³⁹⁸ James, W. (2003). *Faydacılık*, s. 55.

Çokun *birden* nasıl çıktığı sorusunun içerdiği varsayımlardan ve onların bizi götüreceği bu nihai anlatılardan sakınmak adına Whitehead'in çizdiği spekülâtif düşüncede, onlardan kalkılıp hareket edilecek bir başlangıç noktası, *ben düşünüyorum* gibi bir ilk ilke söz konusu değildir. “Ani bir içgörüyle kavranamaz olan bizzat kendi içinde bilinemeyen, hiçbir ilk ilke yoktur.”³⁹⁹

Bir ilk ilkedен bu şekilde yoksun olmak, varlığın nerede başladığı problemini de ortadan kaldırır. Çünkü eğer ilk ilkedен söz edemiyorsak, o halde *çokun birden* çıktığı tek bir andan da söz edemiyoruzdur. Yaratım bu peşine düştüğümüz tek bir andan ibaret değildir. kendi deneyimize baktığımızda dahi durmaksızın çoğalan ve çoğaldıkça da düzenli birlikler oluşturmaya devam eden, oluş halinde olan bu birliklerin de sürekli bir yenisini meydana getirdiği doğal unsurlarla karşılaşırız. Dolayısıyla doğayı anlamaya çalışan bir felsefesi, hiçbir zaman bu akışı donduracak ilk ilkelerin peşine düşmemelidir. Yine de bu, kapsayıcılıkta eksik kalmış bir açıklama değildir, çünkü Whitehead'e göre “felsefe hiçbir şeyi dışarıda bırakamaz.”⁴⁰⁰

Spekülâtif düşünce, onu oluşturan hiçbir unsurun dışarıda bırakılmadığı bir gerçeklik yorumu sunar ve bilimin, herhangi bir fenomeni açıklamak için kullandığı moleküller, elektrik dalgaları, atomlar kadar, günbatımının kızılının da doğanın bir parçası olması gerektiğini söyler.⁴⁰¹ Gerçekliğin akışkanlığını elinden kaçırın tamamlanmış düşünce biçimleriyle devam edemeyecek olduğumuz için bu akıştaki dinamizm ile düşünceyi birbirine yaklaştırma çabası, yapabileceğimiz tek şeydir. Düşünceler, gerçekliği kavrayabileceğimiz kullanışlı metaforlardır artık.⁴⁰² Nihai anlatıların bizi götürdüğü o tamamlanmışlık, önceden varsaydıkları ilk ilkelerin en uzağında kalan şey olarak anlatının kapanışına, sadece düşünce ile varabileceğimiz ve bedenimizi çoktan geride bırakmış bir alana karşılık gelir.

Felsefi kırmaların hepsinde, kendi ilineklere göre aktüel olan bir mutlak [*ultimate*] vardır. O, daha sonra da ilineksel somutluklarla nitelendirme yeteneğine sahiptir ve bu ilineklere ayrı edimsellikten yoksundur. Organizma felsefesinde bu mutlak, “yaratıcılık” olarak adlandırılır ve Tanrı zamansal olmayan ilinek olarak, kendi asli [*primordial*] yönüne sahiptir.

³⁹⁹ SG 41.

⁴⁰⁰ MoT 2.

⁴⁰¹ DK 39.

⁴⁰² Debaise, D. (2017). *Speculative Empiricism: Revisiting Whitehead*, s. 18.

Monistik felsefelerde, Spinoza'da ya da mutlak idealizmde bu kavram, "Mutlak" kavramıyla da özdeş olarak ifade edilen Tanrı'dır. Bu tür bir monistik şemada mutlak kavramı, makul olmayan bir şekilde, nihai, "yüce" gerçekliği tasdik eder. Bu genel durumda organizma felsefesi, Batı Asya ya da Avrupa düşüncesinden çok, Hint ve Çin düşüncesinin bazı biçimlerine daha yakın görünüyor. Bir taraf, süreci mutlak hâle getirirken; diğer taraf olguyu mutlak yapmaktadır.⁴⁰³

Olguda karşılaştığımız değişmeden kalan bir şey olmadığından dolayı ise *mutlak* kavramının dönüşümünü ve anlamının, dinamizmi de içeren bir şekilde dönüşümünü görüyoruz. Mutlağın dinamik bir şekilde kavranması demek ise, süreç felsefesinin temel kavramlarından biri olan ilişkiselliği olaya dahil ettiğinden, doğada artık ilişkisellikleri dışında bir şeyin kavrayamayacağımız bir duruma getiriyor bizi. Deneyimde durmaksızın yitip giden şeylerin yanında bir de onun, daha önce de dediğimiz üzere sürekli olarak yeni baştan inşasını mutlak kavramımıza dahil etmemiz gerekiyor.

"Yaratıcılık," Aristotelesçi "madde" ve modern "etkisiz şeyler" [*neutral stuff*] görüşünün başka bir yorumudur. Ancak hem form hem de dışsal ilişkiler anlamında, pasif kavrayış kavramından yoksundur; yaratıcılık, aktüel dünyanın nesnel ölümsüzlüğüne bağlı salt eylem kavramıdır. Bu dünya, ilahi düzenlemenin sabit bir unsuru olarak var olsa da, hiçbir zaman aynı iki dünya değildir. yaratıcılık, Aristotelesçi "madde"nin kendine ait bir özelliği olmaması gibi, tam olarak aynı anlamda kendine ait bir özelliğe sahip değildir. bu, Edimselliğin temelinde en yüksek nihai genellemenin nihai kavramıdır. O, tanımlanamaz, çünkü tüm tanımlamalar kendisinden daha özeldir. Ancak yaratıcılık, daima bazı koşullar altında bulunur ve koşullanmış olarak tanımlanır. Her şeyi kuşatan kısıtlanmamış/serbest bir değerlemenin zamansal-olmayan eylemi, bir anda yaratıcılığın bir yaratımı ve yaratıcılık için bir koşul olur. Bu çifte özelliği tüm yaratımlarla paylaşır. Bir yaratım olarak kendi özelliği sebebiyle, daima somutlaşma sürecinde olan ve asla geçmişte olmayan yaratıcılık, dünyadan bir reaksiyon görür; bu reaksiyon onun oluşan mahiyetidir.⁴⁰⁴

Yaratıcılığın daima koşullana bağlı olması, ilk ilkenin ilgasıyla el ele ilerleyen bir akıl yürütmedir. İlk ilkenin ve katı bir nihai sonun reddedildiği tamamlanmış anlatılardan vazgeçtiğimizde, bütün ilişkiselliği ve akışı içerisinde önümüzde duran doğa, daha önce tartıştığımız üzere nasıl ki açıklanmak için bir bağlama ihtiyaç duyuyor ve bir ilke hemen devamında diğerlerini de gerektiriyorsa, yine benzer

⁴⁰³ SG 46 (Çevirmenin tercih ettiği "bil-fiil" kullanımı, çalışmanın genelinde kullanılan dil tutarlılığının sağlanabilmesi adına "aktüel" ile ikame edilmiştir.).

⁴⁰⁴ A.g.e., 80 (Çeviride "mahluk" olarak çevrilen *creature* kavramı, alıntıladığımız kısımda anlama kolaylığı bakımından "yaratım" olarak karşılanmıştır.).

şekilde yaratıcılık, edimsellik daima bir bağlama, onu koşullayan, tetikleyen bir şeylere ihtiyaç duyar. Bu yüzden akışın sürekliliğini sağlayan her şey hayat için bir teşebbüs sayılır.

Varlığın bu basit yapılı gibi görünen en temel birimlerinin birbirlerine eklenerek daha karmaşık organizmalar oluşturmalarına benzer bir biçimde çevreleriyle daha karmaşık etkileşimlerde bulunmalarına izin veren bir birlik olarak belli bir derecede “yaşam” sahibi olduklarını söyleyebiliriz. Koşullar, bu etkileşimlerin biyolojik tanımlara sahip olmalarını olanaklı kıldıkları sürece “yaşayan” ve “yaşamayan” şeyler arasındaki ayrımı yapmak da eskisinden çok daha zor hâle geliyor, çünkü eskiden mutlak olduğu varsayılan mesafenin de ne kadar kısa olduğu anlaşılır.⁴⁰⁵ Hayatın öncelikli anlamı da yeni tepkiler verebilme veya geliştirebilme yeterliliğiyle belirlenir, çünkü hayat en temelde bir “özgürlük teşebbüsü” olarak görülebilir.⁴⁰⁶

Süreç felsefesinin fizyolojisine göre *doğa, bütün kalıcılıklara karşıdır.*⁴⁰⁷ Dolayısıyla yaratımın da kalıcılığı söz konusu olamaz. Kalıcılığından bahsedebileceğimiz tez şey bu nihai yaratım halidir. Klasik teolojinin tamamlanmış anlatısının, kaderi öncesinden çizilmiş evreninin aksine süreç felsefesinde bu yaratım halinin kendisidir yaratıcı olan tek güç. Yaratım düşüncesi ile yaratma edimi arasında hiçbir mesafe kalmamıştır. Bu durumda aşkın ve kendi yaratımına mesafe almış, onun belli bir anlamda dışında bir Tanrı tahayyülü geçersizdir artık.

Yine de Whitehead'in *Tanrı* olarak andığı başka bir olgu karşımıza çıkar: *Yaratıcılık*. Tek bir büyük anlatımın yaratıcısı olan *Tanrı* yerine bütün evren, kurucu bir ilk ilke olarak varsayılan *atomlardan değil, hikâyelerden oluşur* artık.⁴⁰⁸ Anlatımın bu şekilde parçalı alanlara yoğunlaşarak sürmesi, mutlak *Tanrı* kavrayışını *yaratıcılık* edimi içine yedirir. Dolayısıyla semavi dinlerin yaradılış anından çok uzağındayızdır artık. Bu çalışmanın başından beri andığımız doğanın akışı, tam da bu demokratikleşen yaratıcılıktan payını aldıkları için bütün bir evreni durmaksızın oluştururlar. Çünkü bu “yaratıcılık, *yeniliğin* ilkesidir.”⁴⁰⁹ Bu anlamda *yaratıcılık*, özcü metafiziğin

⁴⁰⁵ PR 102.

⁴⁰⁶ PR 104.

⁴⁰⁷ Schelling, F. W. J. (2004). *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 206.

⁴⁰⁸ Muriel Rukeyser'in yaşamın iç içe geçen organizmasal yapısını vurgulayan *The Speed of Darkness* adlı şiirindeki “The universe is made of stories, not of atoms,” mısrasına atf.

⁴⁰⁹ SG 65.

“çok,” “bir” kavramlarıyla beraber “şey,” “varolan,” ve “varlık” gibi kavramlarını eş anlamlılığı biçiminde bir eş anlamlılığa sahiptir.⁴¹⁰

“Bir” terimi ise bir varlığın tekliği anlamına gelir. “Çok” terimi, “bir” terimini ve “bir” terimi de “çok” terimini önceden varsayar. “Çok” terimi “ayrıştırıcı çeşitlilik” anlayışını ifade eder; bu anlayış “varolan” kavramında temel unsurdur. Ayrıştırıcı çeşitlilikte birçok “varolan” vardır.⁴¹¹

Görüldüğü üzere kavramlar, tam da az önce değindiğimiz gibi sürekli olarak birbirlerini önceden varsaydıklarından hangisinin önce, hangisinin sonra geldiği gibi, spesifik bir noktasal anı talep eden sorular geçersizdir. Hem bu kavramlar yalnızca gerçekliği anlamak için kullandığımız bir metodun unsurları olmaktan öteye geçemezler -çünkü aksi halde mutlaklaşmış olurlardı- hem de ancak bir parçasını oluşturdukları o bağlam ile beraber bir kullanışlılığa sahip olabilirler. Yaratıcılık [*creativity*] olguya dayanan nihai bir gerçeklik olarak onu koşullayan “tümellerin tümelidir” ve bu anlamda *yeniliğin* ilkesidir.⁴¹² Bütünün bu karmaşık, iç içe geçmiş birliğiyle tüm aktüel durumlarda karşılaşırız. “Yaratıcı ilerleme,” *tümellerin tümeli* olan bu yaratıcı ilkenin her yeni durumda yeniden uygulanmasıdır.⁴¹³

Doğayla aynı kumaştan dokunmuş olduğumuzu söylediğimizde, dünyanın geri kalanında araştırmak istediğimiz pek çok şeyi kendimizden yola çıkarak da incelemeye başlayabileceğimizi fark ederiz. Hatırladığımız geçmişimizi, bir şeyler umduğumuz geleceğimizin yanında, onlarla da şekillenen şimdiki mevcudiyetimizi deneyimleriz bir de. Deneyimimizi sabitlemeye çalıştığımızda yani sürekli olarak tek bir düşünceye veya tek bir renge odaklanmaya çabaladığımızda tek bir dakika boyunca bile sürdüremediğimiz düşüncelerimizin dağılmaya, birbiri içine geçmeye başladığını fark ederiz. İşte bu tam da deneyimimizin akışkan ve dinamik yapısından kaynaklanır. Zamanın akışı olarak gördüğümüz şey aslında deneyimin yani gerçekliği oluşturan şeylerin bu dinamik yapısının sezgisidir. Yalnızca zaman nehrinde, olayların yaratıcı geçişinde [*creative passage of events*] gelenekten,

⁴¹⁰ A.g.y.

⁴¹¹ A.g.y.

⁴¹² PR 21.

⁴¹³ PR 21.

tarihten ve yaşamdan bahsedebiliriz. Tüm dalgalar bu dinamik yapıdan yayılarak eninde sonunda bu akışa döner, hem de ondan hiç ayrılmadan.⁴¹⁴

Whitehead aktüel olan her şey tarafından paylaşılan ve deneyimlenen bu nihai olguya “yaratıcılık” der. Oluşan ve yok olan her şey de işte bu yaratıcılığın bir örneğidir. Fakat ondan payına düşeni alma anlamında değil de onun aktif bir parçası olmakla bir yandan da onu yaratıyor olmakla.⁴¹⁵ İşte tam da bu yüzden bahsettiğimiz bu yaratıcılığın bir çeşit mistik bir kuvvetle karıştırılmaması gerekir. Bu bağlamda yeni olan her zaman daha önce hiç olmamış olan olayların deneyimlenmesiyle doğar. Farkındalığımızın her anında daha önce hiç karşılaşmadığımız yeni deneyim anları yaşarız.⁴¹⁶ Bu yeniliğin bir özgürlük teşebbüsü olduğunu fark etmek, onun etik konumunun farkındalığını da beraberinde getirir.

Dolaylı deneyimleri bize tamamen açık olan gerçekler, yani insanlar söz konusu olduğunda, [kendi kendini yaratma deneyimimiz] sorumluluk deneyimimizin temelidir. [...] kendini onaylama veya kendini kınama, özgürlük, vurgu. Deneyimdeki bu öge, yalnızca yanlış anlama olarak bir kenara bırakılamayacak kadar büyüktür. İnsan yaşamının tüm tonunu yönetir.⁴¹⁷

Bütün bu metafizik projenin düşünceye ve *varlık* kategorisine ilişkiyi ve farkı dahil ederek herhangi bir aşkınlığa başvurma kolaylığına düşmeden varoluşa bir açıklama getirme çabası, daha en başından deneyimin kendisinden hareket ettiği için, felsefenin büyük anlatılarında olduğu gibi sonradan karşımıza çıkacak, deneyime karşıtlık oluşturacak bir çatışmanın ortaya çıkma olasılığı en aza iner. Ortaya çıktığı takdirde de yine deneyim bize neyi sunuyorsa ona sadık kalarak kullanışlı bir yöntem olan spekülâtif düşüncenin genişletilerek devam edeceği süreç felsefesi, teorinin sınırlılığının yanında kapsayıcılığın da taviz vermez. Tam bu noktada deneyimin merkeze alınarak bütün evrene yayılması, hiçten hiç çıkmayacağı yönündeki şiarının da bir anlamda takipçisidir.

Whitehead metafiziğinin *deneyim* olarak da nitelediği bu bitimsiz yaratıcılık anlayışı, birkaç yönden Woolf’un estetik anlayışı ile bir arada okunabilir. Woolf metinlerinin biz okurlarına sunmuş olduğu metinlerden hareketle diyebiliriz ki *öznel*lik belli bir sürece yayılan varoluşun ortaya çıkardığı ritmik doğanın oluşturduğu karakterlerin

⁴¹⁴ Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*, s. 42.

⁴¹⁵ PR 21.

⁴¹⁶ Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*, s. 80.

⁴¹⁷ PR 47.

yaşadıkları sürekli değişiminde, “hepsi bu kadar” diyebilmemize zemin hazırlayan bir nesneleşme halidir.

...“hayatım” dediğim şeyin aslında tek bir hayat olmadığını anladığımda; ben tek kişi olmuyorum; ben birçok kişi oluyorum; tam olarak kim olduğumu bilmesem de -Jinny, Susan, Neville, Rhoda ya da Louis; ya da hayatımı onlarınkinden nasıl ayıştıracığımı bilmesem de.⁴¹⁸

Bu alıntı, Woolf estetiğinin bizim çalışmamız için çok mühim bir yönüne, bireysel kimliklerin daima kolektif kimliklerle bir ilişki içerisinde var olabilen niteliğine vurgu yapıyor. Bütün bir evreni ise süreçlerin öznel deneyimleri üzerinden kuran bir kozmoloji ortaya kotan Whitehead metafiziği arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Zira varoluşun hem gelip geçici yapısını hem de bu akışlar üzerinden bazı öznelliklerin yükseldiğini ortaya koyan iki düşünce dünyası da varlığın ne olduğunu anlama çabasına benzer yerlerden yaklaşmış ve en nihayetinde katı ayrımların muğlaklığında hemfikir olmuşlardır.

“Ben kimim? Ama Bernhard, Neville, Jinny, Susan, Rhoda ve Louis’le konuşuyorum. Ben hepsi miyim? Ama şimdi Percival öldü, Rhoda öldü, bölündük; burada değiliz. Yine de bizi ayıran o engeli bulamıyorum. Benimle onlar arasında bir bölünme yok. Ben konuşurken, “Ben benim,” diye hissederdim. Yarattığımız bu farkın, bu delice sevdiğimiz benliğin üstesinden gelindi.⁴¹⁹

Kimliklerin bu birbirlerinin yerine geçişinde yine de öznelliğe yapılan vurgu, evrenin geçişli yapısının içinde karşılaştığımız olaylar ve aktüel durumlara karşılık gelirler. Bilhassa *Dalgalar* romanında Woolf bizzat bu geçişliliği arkasına alarak karakterlerin birbirlerinde sürüp gidişine dikkat çeker ve bu sürüp gitme halinin öznelliğin oluşmasındaki rolünü de kurgu içerisinde karakterlere yedirir.

Çokluk [*multiplicity*], sürece kendi bireysel üyeleriyle dahil olur. Sadece bir çokluk hakkında yapılacak ifadeler, kendi bireysel üyelerinin aktüel dünyanın sürecine nasıl dahil olduğunu ifade eder. Bu yolla sürece giren herhangi bir varlık çokluğa aittir ve başka hiçbir varlık ona ait değildir. Bu, bu amacın birliği olarak, evet sadece bu amaç için ele alınabilir [...] Çokluk

⁴¹⁸ Woolf, V. (2019). *Dalgalar*, s. 243.

⁴¹⁹ Woolf, V. (2019). *Dalgalar*, s. 253.

sadece aktüel dünya ile ayırıcı özellikte ilişkiye sahiptir. Aktüel varlık için mutlak anlamda başlangıç verisini kuşatan “evren” bir çokluktur.⁴²⁰

Bu geçişli parça bütün ilişkili evren tahayyülü, daha önce pek çok kez belirttiğimiz üzere tek bir andaki yaratım modeline direnir. Yaratım gücünün yayılması esasen öznelliğin tabii ki farklı yoğunluklarla bir bütün olarak evrene yayılması anlamına geliyordu. İnsanlığın Nil’e uzanan kökleri de, uzaya gönderilen roketleri de benim öznelliğimin birer parçasını oluşturuyorlar. Belki bir anlamda tersine çevrilmiş olarak görebileceğimiz bu yeni öznellik kavrayışı için özgürlük ve belirlenim kategorilerinin bir artık biraz daha farklı işlediğini söyleyebiliriz. Çift yarık deneyinden öngörülemeyen olduklarını anladığımız atomaltı parçalardan, onlardan katrilyonlarca kat büyük karadeliklere kadar yayılan bu öngörülemeyenlik, yaratımın her anında belli başlı öznelliklerin söz konusu olduğunu gösterir aslında. Bu bireyselliklere sahip aktüel eylemlerin her birinin içsel olarak belirli fakat dışsal olarak özgür olduklarını söylemez yanlış olmaz.⁴²¹

Böyle bir bakış açısının bize sunduğu etik kavrayış da bütüncül olmak zorundadır ve dolayısıyla o bütünde karşımıza çıkan yaratıcılığın etik bir kavrayışını sunmalıdır. Sanat eserleri de bu bütünün etik bir yer işgal ettiği ve sahip olduğu bütün arka plan ile birlikte bir olay olarak fail konumundadırlar artık. Whitehead felsefesindeki süreçler Woolf metinlerindeki oluş hallerine karşılık gelir.⁴²² Bütünüyle belirlenmiş olmayan niteliklerin bir aradalığı nasıl ki şeyleri oluşturuyorsa, kimliklerin de belli iç içe geçişleri karakterleri meydana getirir.

Çokluk ve birliğin *birlikte varoluşu* sorusuna verilebilecek en iyi yanıt, varlık olarak aldığımız kozmosun hem kesintisiz hem de atomize yapısını kabul etmekten geçer.⁴²³ Bireysellikler olarak olayların bir bütün olarak aktüel dünyayla kurduğu yaratım ilişkisi, bu bireysellikleri enigmatik bir bilinmeyen olmaktan çıkarır ve olayların her türlüüne, aslında sahip oldukları o içsel değeri iade eder.

Woolf her ne kadar bir sanatkâr olsa da sanat eserinin üretim veya alımlama sürecine dair bütünlüklü bir estetik teori sınımaz bize. Dolayısıyla bu çalışmanın bize sunduğu

⁴²⁰ SG 78.

⁴²¹ PR 27.

⁴²² Elbette bu karşılaşma sorunsuz bir karşılaşma değildir. (bkz. Ontoethics d .4 BAKKK)

⁴²³ Henning, B. G. (2002). “On the way to an Ethics of creativity,” *International Journal for Field-Being* 2(1), s. 5.

veriler ışığında artık bizim, onun yaratım dünyasına dair çıkarımlarda bulunmamız gereken yerindeyiz.

Çalışmamızın geneline yayılan karamsar ve solipsist havanın Woolf'un Whitehead gibi oturmuş bütün değerleri sorgularken, bunu yaparken farklı bir tutumu tercih etmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Zihin binlerce izlenim alır. Küçük, fantastik, hemen gelip geçen, ya da zihne bir çelik keskinliği ile saplanan her türden binlerce izlenim. Bu izlenimler her bir yandan üzerimize, ardı arkası kesilmeyen bir atom sağanağı halinde boşanır ve bu atomlar boşandıkça bir pazartesi, bir salı günü oluşturdukça, temelde öncekilerden büsbütün ayrılır. Önemli an dün şurada ise bugün buradadır, öyle ki, eğer yazar tutsak olmayıp özgür bin insan olsaydı, zorunlu olduğu değil de istediğini yazabilseydi, yaptığını gelenek üzerine değil de kendi duyguları üzerine kurabilseydi, o zaman yapıtında bilinen anlamda ne konu, ne güldürü, ne ağlatı, ne sevgi, ne de bir karakıyım olurdu ve herhalde ne de günün en son modasına göre dikilmiş bir düşme! Yaşam bakışık bir biçimde sıralanmış görüntülerden oluşmaz, yaşam bizi tüm bilincimizle sarıp kuşatan ışıklı bir ayla, yarı saydam bir zardır. Romancının görevi, ne denli düzensizlik, ne denli karışıklık gösterirse gösterebilir, durmadan değişen bu bilinmeyen, bu başı boş ruhu, elinden geldiğince, yabancı ve dış öğeler karıştırmadan anlatmak değil midir? Biz yürekliliği ve içtenliği savunuyoruz, romanı oluşturan gereçlerin, geleneğin gösterdiğinden biraz daha farklı olduğunu anlatmak istiyoruz.⁴²⁴

Woolf'un metinlerinde romancının veya sanatçının görevine direkt olarak olarak değindiği sayılı pasajlardan olan yukarıdaki sözlerine baktığımızda, onun için sanatçının görevinin dışsal bir zorunluluktan geldiğini hemen fark ederiz. Bir yazar olarak Woolf'un, kendi zamanının zihni ve zihinsel eylemleri hiyerarşik olarak daha yukarıda konumlayan rasyonel düşünceye olan tepkisi, metinlerinde giderek artan içsel zaman vurgusu ve izlenimlerin yoğunluğuna verdiği önemle anlaşılmalıdır. Fakat Whitehead teorisinde karşımıza çıkan, Woolf metinlerinde ise bulunmayan şey bir denge meselesidir esasen. Woolf, içsel dünyaya ve izlenimlerin yoğunluğuna öyle çok önem vermiştir ki, Whitehead'in rasyonel düşünme biçiminde eleştirdiği *isabetsiz somutluk yanılıgısına* düşmüştür. Buna belki *tersine isabetsiz somutluk yanılıgısı* diyebiliriz. Öyle ki karakterlerin içsel belirlenimliliğe o kadar çok odaklanmıştır ki Whitehead'in bahsettiği dışsal özgürlüğü iskalamıştır yazdıklarında.

⁴²⁴ Woolf, V. (2021). *Deniz Feneri*, s. 9.

Romancının tutsak oluşu ve en nihayetinde ölümü getiren yaşamın buyurganlığı karşısında yazının da bu atom bombardımanı izlenimlere boyun eğmesi düşüncesi Woolf'un kurgusal dünyasının sahip olduğu karamsarlığın iç dinamiklerine dair çok fazla fikir verir. Woolf, maddeyi atıllığından o kadar azade etmiştir ki, sonunda tarih boyunca azat edildiği dinamizme teslim edilen madde her şeye tesir etmiş, bu sefer de *yaşamın* kendisi maddenin bu akışı karşısında neredeyse pasif bir hâle gelmiştir. Bu anlamda Woolf, benimsediği bu tutumla Whiteheadçilere adeta bir ders verir. Belirttiğimiz gibi bu bir *denge* dersidir. Çünkü Woolf dünyasının apokaliptik atmosferi, özcü metafiziğe getirdiğimiz eleştirinin tam da bir benzerine kendimiz düştüğümüzde, karşımızda bulacağımız tablodur. İç dünya, rasyonel düşüncenin mutlak kabul ettiği maddi dünya karşısında öyle bir üstünlük kazanır ki düşünce dünya karşısında, dil düşünce karşısında anlamsızlaşır. Sezginin düşünme üzerindeki bu hakimiyeti, insanın demek istediğini hiçbir zaman söyleyemeyeceği bir dünya tahayyülü sunar.⁴²⁵

Bu bakış açısı, yani insanın bilhassa iç dünyasından gelen estetik üretimin tabii olduğu boyunduruk, yine *Deniz Feneri*'nin ressamı Lily'nin iç konuşmalarında da karşımıza çıkmaktadır;

Niçin hep böyle yaşamın içinden çekilip çıkarılıyor, yaşamdan zorla uzaklaştırılıyor? Niçin kendi haline bırakılmıyor, niçin çimenlerin üzerinde uzanan Mr. Carmichael'la konuşmasına engel olunuyordu? İnsandan çok şey isteyen bir ilişkiydi bu kesinlikle. Öteki kulluk gerektiren şeyler, erkek olsun, kadın olsun, Tanrı olsun, hepsi de insanın önlerinde diz çöküp ayaklarına kapanmasıyla yetiniyorlardı; ama bu form, bu şekil, hasır bir masa üstünde duran beyaz bir abajur bile olsa, insanı bitip tükenmez bir çekişme içine atıyor, meydan okuyup, insanı, sonunda yenilmesi kesin olan bir dövüşe çağırıyordu.⁴²⁶

Woolf'un aklın imparatorluğu karşısında iç dünyayı yüceltmesi, onun kaçınılmaz olarak rasyonalizmin belli bir biçiminin düştüğü hatayı tekrarlamasına neden olmuş ve bir tersine yüceltme ile sonuçlanmıştır. Sezginin neredeyse ayrı bir ontolojik düzlem oluşturacak denli odağa alınmış olması yaşamın dipolar yapısı üzerine yine dondurucu bir etkide bulunmuş ve yaptığı bütün o perspektif değişimi vurgusuna rağmen Woolf'u kendi iç dünyasına hapsederek pesimist bir noktaya çekmiştir. Tam

⁴²⁵ Woolf, V. (2021). *Deniz Feneri*, s. 34.

⁴²⁶ A.g.e., 190.

da bu sebeple Woolf'un gözüne yaşam, "sonunda yenilmesi kesin olan bir dövüş" gibi görünür.⁴²⁷

Halbuki değerlerin daha dengeli yayıldığı bir kozmolojik kavrayışta ne konuşmak anlamsızdır ne düşünmek ne de yazmak. Bu eylemlerin her birisi kendi değerlerini kendi içlerinden yaratabilecek potansiyele sahiptir. Çokluğun birlikteki olanağını vurgulayan "varoluşun temelinde 'değer' duygusu vardır. Kendi iyiliği için varoluş duygusudur, kendi gerekçesi olan varoluş duygusudur, kendi karakteriyle varoluş duygusudur."⁴²⁸

Bu tanımlamanın temel dayanağı, deneyimimizin belirsiz bir bakım veya atma duygusunu ifade eden bir değer deneyimi olmasıdır; ve bu değer deneyiminin, değer deneyimiyle birçok varoluş anlamında kendini farklılaştırdığını; ve değer deneyiminin çokluğuna ilişkin bu duygunun, onu yine değer deneyiminin bütünlüğüne ve diğer birçok değer deneyimine ve egoist değer deneyimine ayırdığını. Egonun, diğerlerinin, bütünlüğün hissiyatı vardır.⁴²⁹

Varoluşa kendi özgürlüğünü iade eden Whitehead düşüncesinde ise ne böyle bir pesimizm ne de hapis olunan iç dünya neticesinde ortaya çıkan bir solipsizm söz konusudur. Bilakis bütün evren bir orkestra gibi önceden belirlenmemiş bir harmoni oluşturur her an. Bireyselliklerin her biri kendi değerlerini ortaya koymakla bütün bir evrene de yeni bir anlam kazandırır.

Demokrasinin temeli, her bir aktüellik titreşiminin temel doğasını oluşturan değer deneyiminin ortak gerçeğidir. Her şeyin kendisi için, başkaları için ve bütün için bir değeri vardır. Bu, gerçekliğin anlamını karakterize eder. Gerçekliği oluşturan bu karakter nedeniyle, ahlak anlayışı ortaya çıkar. Evrenin özü olan değer deneyimini tahrip etmeye hakkımız yoktur. Varoluş, kendi doğası gereği, değer yoğunluğunun korunmasıdır. Ayrıca hiçbir birlik kendisini diğerlerinden ve bütünden ayıramaz. Ve yine de her birim kendi başına var olur. Kendisi için değer yoğunluğunu korur ve bu, değer yoğunluğunu evrenle paylaşmayı içerir. Herhangi bir anlamda var olan her şeyin iki yüzü vardır, yani bireysel benliği ve evrendeki anlamı. Ayrıca bu yönlerden herhangi biri diğerinin bir unsurunu oluşturur.⁴³⁰

Woolf'un ıskaladığı evrendeki anlamı ve bu anlamın temelini oluşturan özgürlük olanağıdır. Whiteheadçi etik ise bu unsurları birbirine dışsal kabul etmediği için

⁴²⁷ A.g.y.

⁴²⁸ MoT 109.

⁴²⁹ A.g.e., s. 105.

⁴³⁰ A.g.e., s. 111.

böyle bir isabetsizlik yanılıgısına düşmemesiyle Woolf evreninin verdiği denge dersini uygulamış olur.

Yaratıcılık Etiği, ahlaki açıdan dikkate alınabilirlik üzerine yapılan birçok geleneksel tartışmanın, her bireyin, yarı değer deneyiminin, sadece kendisi için değil, aynı zamanda başkaları ve bütün için de değeri olduğunu gözden kaçırdığı şeydir. Politik-etik terimlerle, bu demektir ki, evet, her birey bir değer merkezidir, fakat her birey kendi toplumu ve hatta tüm kozmos için de değere sahiptir.⁴³¹

Dolayısıyla aktüel olayların değerlerini ne monistik ne de soliptik olarak kabul edebiliriz. Bu noktada organik ve geçişliliği koruyan bir bireysellik ile yine organik bütün bir evren arasındaki süreklilik bir şekilde korunmaya devam eder. Her olay hem kendisi için hem de ilişkisel çevresi için bir değer yaratır ve bunlar hiçbir zaman birbirinden bağımsız olarak düşünülemez.

Kendi içselliğinde kaybolan karakterlerle karşılaştığımız Woolf evreninin karamsar atmosferi biraz da bahsettiğimiz değişkenlerin kaçınılmaz olarak yol açtığı o varoluşun amaçsızlığından da kaynaklanmaktadır. Her perspektifin bir değeri vardır fakat bütün olarak bakıldığında bu evrende her şey anlamsızlaşır. Eylem, varoluş değerini kaybeder. Şeyler birbirleri için hâlâ büyük bir yaratıcı değere sahiptir ama bütün bir akış düşünüldüğünde her şey yine dışsal bir zorunluluğun boyunduruğuna tabiidir. Her şeyin birbiriyle olan teması koca bir boşluğa çevirir evreni.

Ne olduğumuzu, neler duyduğumuzu kim bilebilir? Kim, en içli dışlı olduğumuz anda bile, işte tanımak, beraberlik budur diyebilir? Mrs. Ramsay, öyleyse konuşmakla her şeyin güzelliğini kaçırmıyor muyuz? Böyle sessiz durmakla daha çok şey söylemiş olmuyor muyuz?⁴³²

Woolf'un metinlerindeki bu ve benzeri ifadeler, insanların iç dünyalarının ne kadar derin ve karmaşık olduğunu vurgularken, dış dünyanın gerçekliği hakkında emin olmanın zorluğuna işaret eder. Bu nedenle, Woolf'un perspektifi, bireysel deneyimlerin ve içsel dünyanın gerçekliğe dair belirleyici olduğunu düşündüren bir solipsist anlayışı yansıtır. Santayana'nın "mevcut anın solipsizmi" olarak kavramsallaştırdığı, bireylerin yalnızca mevcut anın gerçekliğine olan erişimi

⁴³¹ Henning, B. G. (2002). "On the way to an Ethics of creativity," *International Journal for Field-Being* 2(1), s. 8.

⁴³² Woolf, V. (2021). *Deniz Feneri*, s. 205.

imleyen düşünceye yaklaşır burada Woolf.⁴³³ Bireylerin kendi iç deneyimlere odaklanması sonucunda dış dünyada olduğu varsayılan her şey, yalnızca bu iç dünyaya taşınabildiği kadarıyla gerçek kabul edilir. Elbette Woolf, geçmiş ve geleceğin en az *şimdi* kadar gerçek olduğunu düşünmekle Santayana'cı solipsizmden ayrılır. Ancak her ikisinin de bireyin içsel deneyimlerinin şiddeti altında *dış dünya* ile *alışıldığı gibi* bir etkileşime geçmenin zorluğu ve bu anlamda bireylerin kendilerini içerisinde bulduğu yalnızlığa odaklanır. Hem Santayana'nın solipsizmi hem de Woolf'un yalnızlık teması, insanın toplum ve dış dünya ile olan ilişkisini sorgulama ve derinlemesine anlama çabasını yansıtır.

Öte yandan, Alfred North Whitehead'in holistik estetik anlayışıyla karşılaştırıldığında, çok daha farklı bir perspektif ortaya çıkar. Whitehead'in evrenin tamamını bir estetik deneyim olarak görürken gerçekliğin bireyin deneyimiyle dış dünya arasındaki sürekli etkileşim ve ilişkiler sonucunda ortaya çıktığını savunduğunu gördük. Evren, yeterince farklı perspektiflerden deneyimlenirse birbirleriyle karşıtlık oluşturabilecek pek çok deneyimin bir aradalığından oluşur. İşte tam da bu yüzden estetik deneyim oluşturur çünkü estetik de özdeşliğin altındaki zıtlığın, birliğin içerisindeki çokluğun fark edilmesinden ortaya çıkan bir duygudur.⁴³⁴ Whitehead'e göre, bireyin deneyimi çevresiyle birlikte anlamlandırılır ve gerçeklik, bu etkileşimlerin ve ilişkilerin bir sonucu olarak karşımızda durur.

Bu bağlamda, Woolf'un solipsist perspektifiyle Whitehead'in holistik estetik anlayışı arasındaki ayrım barizdir. Woolf, bireyin iç dünyasına ve deneyimlerine odaklanırken, Whitehead daha çok evrenin bütünlüğüne, ilişkilerine ve etkileşimli bir dış dünyaya vurgu yapar. Woolf'un solipsist düşünceleri, bireysel deneyimi ön plana çıkartırken, Whitehead'in holistik estetik anlayışı, deneyimin birey ve çevre arasındaki ilişkiselliğine ve bütünlüğüne odaklanır. Perspektif değişimi olanağının bizi boşlukta bırakmak zorunda olmadığı bir dünya tasarımı sunar. Bu bağlamda Woolf'un, araştırmamızın daha önceki bölümlerine dayanarak iç dünyanın meşruluğunu vurgulamaya çalışırken yine bir *isabetsiz somutluk yanılığına* takıldığını ve dünyasının en başında bize vadettiği organik bütünlüğün, düşüncenin belli bir biçimde yine donması sebebiyle gerçekleşemez. Düşüncenin donması,

⁴³³ Santayana, G. (1923). *Scepticism and Animal Faith*, s. 14.

⁴³⁴ PR 280.

doğanın akıp gidişinin durması anlamına geldiğinden sunulan organik evren, benzer bir vaat ile başlayan Whitehead evreni gibi korunamaz.

Özetlemek gerekirse, Woolf'un solipsist düşünceleri ve Whitehead'in holistik estetik anlayışı arasında benzerlikler ve farklılıklar bulunur. Woolf'un deneyimi bu kadar içsel dünyaya odaklanması ve bireysel deneyimlere vurgu yapmasına karşıt olarak, Whitehead evrenin bütünselliğini ve ilişkisellik üzerine kurulu bir estetik anlayışı benimser. Bu sayede eğer kendimizi konumlandığımız düzlemi değiştirdiğimiz takdirde hâlâ dilin de düşünmenin de itibar kaybetmediği bakış açılarına sahip olabileceğimiz, ilişkiyel ve geçişli bir zemin tesis eder bizim için. Dil de düşünce de imlediği şeylerle arasındaki ortaklık sayesinde doğanın geçişliliğine uygun bir biçimde yeniden düzenlenebilir. Bunu sağlayan tam da yapılanmasındaki “özel olmayan unsur”dur.⁴³⁵ Eğer böylesi sembollerin indirgeme olduğu konusunda ısrar edecek olursak, o halde belli düzeyde bir indirgeme olmaksızın ne düşünceden ne etikten ne politikadan ne de estetikten bahsedebiliriz. Çünkü bu durumda indirgmeden ne bütünüyle vaz geçebiliriz ne de onu bütünüyle teslim olabiliriz. İndirgemecilik, bu anlamda “kaçınılması gereken bir günah veya sadık kalınması gereken bir erdem değil [...], pratik bir imkânsızlıktır.”⁴³⁶ Bu indirgemecilikteki amaç, kesinlikle eleştirel bir mesafe değil, bilakis deneyime eleştirel bir yakınlıktır.⁴³⁷ Böylelikle ne ontolojik ne etik ne de estetik anlamda kendimizi içerisinde bulacağımız solipsist bir bakış söz konusu olur. Soyut teorilerin içinden hareket etmeye çalışıp varoluşu kavramak yerine, bir çeşit soyutlama olarak görebileceğimiz indirgemeleri oluşturan deneyimin koşullarını incelemek artık bu inceleme için mesafe almamamız gereken bir zemin sunar bize.

Whitehead'in kozmolojisinde *yaratıcılık* bu ilişkiyel zeminde daima amaçlı bir biçimde gerçekleşen bir faaliyettir. Ancak bu yine de önceden belirlenmiş, dışsal bir teleoloji düşünmemiz için yeterli değildir. Çünkü burada söz konusu olan, şeylerin kendi dinamik potansiyellerinden kaynaklanan bir yaratıcılıktır ve yeni karşılaşmaların yaratacağı ilişkilennmeler ile her an yeniden ve yeniden şekillenmeye açıktır.

⁴³⁵ Whitehead, A. N. (2023). *Sembolizm*, s. 17.

⁴³⁶ Latour, B. (2021). *Toplumsal Yeniden Toplama*, s. 345.

⁴³⁷ A.g.e., s. 342.

Aktüel durumlar olan şeylerin tek tamamlanmış bir dizisi yoktur. Zira kaçınılmaz olan temel olgu, somut bir birlik içinde ikincilleştirilmeyen “birçok şey”in varolamayacağına binaen yaratıcılıktır. Bu yüzden tüm aktüel durumların bir dizisi, şeylerin doğası gereği bu birçok aktüel durumdan somut birliği ortaya çıkaran başka bir somutlaşma süreci için bir bakış açısıdır. [...] Göreli tam herhangi bir aktüel dünyanın, şeylerin doğası gereği, yeni bir somutlaşma süreci için veri olmasına binaen, yaratıcılık, “geçiş” olarak adlandırılır. Dolayısıyla geçiş nedeniyle, “aktüel dünya” her zaman göreceli bir terimdir ve yeni somutlaşma süreci için bir veri olan önceden varsayılmış aktüel durumların temelini işaret eder.⁴³⁸

Whitehead için hepimizin deneyimlediği ortak bir doğal dünyanın olmaması iddiası şimdi daha bir anlam kazanmıştır. Olayların özünü oluşturan yaratıcılık süreçsel yapının temelini oluştururken, bir diğer yandan da gerçekliğin yalnızca perspektif deneyimleriyle incelenebilen yapısını meydana getirmiş olur. Elbette bu “çokluk” önerisi, bilim insanların uğraşlarının külliyen boşa ve yararsız olduğu anlamına gelmez, hakikatin yalnızca belli bir *bağlam* veya *paradigma* diyebileceğimiz bir “bağlantılar bloğu” içerisindeki geçerliliğini işaret eder. Bu *çokluk* vurgusu ise yine deneyimin bütün evrene yayıldığını bize tekrar düşündürebilecek olan bir şekilde, James’in de ifade ettiği üzere, evrende bizim düşünebileceğimizden çok daha fazla failin olduğu varsayımıyla sonuçlanır.⁴³⁹ Bu çokluklar arasındaki geçişi sağlayarak sürekliliği temin edecek olan ise Whitehead’in yukarıdaki pasajda imlediği üzere, tam da *yaratıcılık* dediğimiz şeyin kendisidir.

Aktüel durumların da olayların da bir bütün olarak evrenin de amacı olduğunu söyleyebileceğimiz bu dinamik estetik varoluş, aynı zamanda şeylerin en faydalı olanıdır. Çünkü Whitehead yaratıcılığın pragmatik doğasını da her fırsatta vurgular.⁴⁴⁰ Onun metafiziğinin bu anlamda estetik bir temeli olduğunu söyleyebiliriz. Şeylerin tek yönlü bir nedensellikten ziyade bütün evren ile etkileşime açık olması, onun değerinin bu bütün ile kurduğu yaratım gücünden geldiğini söyleyebiliriz. Böyle bakıldığında “Gücün özü, kendi başına estetik değere yönelik bir arzudur. Tüm güç, bu yapısal değeri kendi için kazanma gerçeğinden türetilmiştir. Başka bir gerçek

⁴³⁸ SG 336.

⁴³⁹ Latour, B. (2021). *Toplumsal Yeniden Toplama*, s. 163.

⁴⁴⁰ PR 88.

yoktur. Güç ve değer, bu gerçeğin görünüşleridir. Bu, evrenin itici gücünü oluşturur.”⁴⁴¹

Whitehead’in dünyasında güzellik, Woolf’ta olduğunun aksine, hakkında konuşunca dağılmaz. Evrenin dipolar yapısının geneline yayılan güzellik, Whiteheadçi teolog Charles Hartstone tarafından betimlenmeye çalışılmıştır;

Güzellik, monoton veya mekanik tekrarın karşıt kötülüklerinden ve aynı derecede anlamsız, ilgisiz yeniliklerin birbirini izlemesinden kutsanan bir kaçıştır. [...] O, uçlar arasındaki orta noktadır. Bir tarafta yalnızca düzensizlik, kafa karışıklığı, kaos, beklenilemezlik, yalnızca bir bütünleşmez bir çeşitlilik söz konusuysen diğer tarafta ise yalnızca düzen, devamlılık, öngörülebilirlik, çeşitlilik olmaksızın birlik bulunur.⁴⁴²

Öyleyse değer ve güzellik daima bir birlikte varoluş içerisinde. Daha önce bahsettiğimiz ve Hartstone’un da doğruladığı üzere bu birliktelik, aralarındaki dengeden gelir. Ancak bu denge, daha önce bahsettiğimiz Aristotelesçi orta noktadan oldukça farklıdır, çünkü onun daha önce tartıştığımız lineer potansiyellik anlayışının sahip olduğu dinamik ilişkisellik ve etkilenime açıklık sayesinde ötesine geçmiştir. Deneyim olarak her bir eylem, kendi içinde bir güzellik yaratma eylemidir. Bu nedenle, herhangi bir olayın, her ne kadar küçük olursa olsun, kendi başına değeri vardır. Ayrıca, başkaları için de değer taşır ve bütünü kendisi için değerlidir.

Bu perspektife göre, süreç içindeki titreşen her bir unsur da kendileri için ve kendi doğaları gereği belirli bir derecede güzeldir. Her şeyin bir dereceye kadar güzellik taşıdığı söylenebilir ve güzelliğin yokluğu, gerçekliğin yokluğuyla eşdeğerdir. Bu nedenle, değer ve güzellik birbirleriyle bağlantılıdır ve birbirlerine denktir.

Bahsettiğimiz denge öyle bir dengedir ki, en ufak bir bozulma bizi bir şekilde aşkınlığa düşürecek ve gerçekliğe dair bakışımızı problematik bir hâle getirecektir. Öyle ya da böyle bu dengeyi kaybetmemiz evrenin bize sunduğu ahenk olan güzellikten daha azıyla yetinmemiz anlamına gelir. Öyleyse ne maddeye bir mutlaklık affederek Whitehead’in felsefe tarihinin bir kısmına getirdiği eleştiride belirttiği aşkınlık tarafına ne de Woolf’un bu eleştiri karşısında benimsediği konum olan içsellik aşkınlığı tarafına düşmeden gerçekliği kavrayabileceğimiz ve bu

⁴⁴¹ MoT 119.

⁴⁴² Hartshorne, C. (1968). “The Aesthetics of Birdsong,” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, s. 311-315.

kavrayış sırasında edindiğimiz ontolojik pozisyonun da bilincinde olarak, onunla uyumlu estetik bir kozmoloji tahayyül edebiliriz.

Bütün bir kozmolojiye dair şeyler söylemek için bile hareket noktamızın kendi deneyimimiz olduğunu gördük. Öyleyse organik bir enformasyon üretim sistemi olarak yorumlayabileceğimiz evrene dair söyleyebileceğimiz şeyleri de kendi bilinçli deneyim olanağımızı oluşturan unsurların incelemesinden hareketle anlamaya çalışabiliriz;

...Efesli Heraklitos'un MÖ 500'lerde "insan aynı ırmakta iki kez yıkanamaz" önermesi, değil beyin, prefrontal korteksteki çalışabilen 300 nöron bağlantısallığı için bile doğru. Beyin yaşamın her anında daha önce hiç yaşanmadık ve daha sonra da yaşanmayacak yeni bir enformasyon ağını yani bir gerçeklik modelini "yaratır." Heraklitos'un önermesi bilgi işleyen tüm sistemler için doğrudur: Hiçbir beyin aynı nöronal elektrokimyasal bilgi akış "ırmağında" iki kere "yıkanamaz."

Her şey içinde bulunduğu ağ ile vardır ve onunla oluşur (anlanılır) ve onu oluşturur (anlanlandırır). Parçanın, bütünün ilgili enformasyon bölümünü daha önceden görülmemiş şekilde yapılandırmasının adıdır, *autopoiesis* (özyaratım).⁴⁴³

Yaratım halinin bu kuşatıcılığı, her birinin birer etik fail olduğunu gördüğümüz olayların, aynı zamanda başka olayların da faili, yaratıcısı olduklarını gösterir. Whitehead'e göre bu etik sorumluluk hallerine sahip olan olayların bu içsel değerlerinin, bir anlamda "bilinçsiz bir doğayı kuran büyük sosyal biraradalıklar" olduğunu vurgular.⁴⁴⁴ Whitehead felsefesindeki organik doğanın merkezi kavramlarından biri olan bu *güzellik* mefhumu, tamamlanmamış bir bütün olan evrenin sunduğu denge ve harmoni ile yakından ilişkilidir. Bu harmoni, bütünün parçaların varoluş düzlemindeki yoğunluklarının imkânını sağlarken, aynı zamanda bu parçalarında sürekli olarak katkıda buldukları dinamik bütün arasındaki o "mucizevi denge" anlamına gelir.⁴⁴⁵

Öz-yaratım ise Whitehead'e göre karar anları, özgürlük imkânları ve yaratıcılık tarafından deneyimlerin şekillendirilmesi sürecidir. Bu anlamda her bir karar anı bireylerin yaşama dair tercihleriyle şekillenirken bir yandan da kendini, bu yeni

⁴⁴³ Kılıç, T. (2020). *Yeni Bilim: Bağlantısallık, Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, s. 44.

⁴⁴⁴ Henning, B. G. (2002). "On the way to an Ethics of creativity," *International Journal for Field-Being* 2(1), s. 14.

⁴⁴⁵ MoT 62.

ilişkilenmelerle tekrar şekillendirdiği bir süreçtir ve bu noktada hiçbir yaratım mutlak bir özgürlüğe sahip değildir. Çünkü çevresinin onu sunduğu koşulların ötesine geçme imkânı, yalnızca bu koşulların sahip olduğu olanaklara bağlıdır. İşte bu yaratım anında bizi hâlâ içkinlik düzleminde tutan Whitehead dünyasında özgürlük, verili olmak ve olanak kavramları daima birbirlerini önceden varsayan ve tam da bu sebeple birbirini sınırlayan doğal olgulardır.⁴⁴⁶

⁴⁴⁶ PR 88.

4.2. Woolf Solipsizminin Üstesinden Estetik ile Gelmek

Varoluşa dair estetik kavrayışımız söz konusu olduğunda ise elbette Woolf metinlerinden alacağımız çok mühim dersler de vardır. Bilhassa edebiyat tarihinde deneyimin önceliğine onun kadar dikkat çeken çok az yazarla karşılaşırız. Deneyimin, etrafımızdaki canlı ve cansız olarak nitelediğimiz her şeyi kapsayan organik niteliği, Woolf metinlerini okurken gözümüze çarpan ilk şeylerden biridir.

Daha sonra dilin, varoluşu anlama ve anlamlandırma etkinliğimizdeki önemine, bunun estetik işlevine ve diğer bir yandan ise sahip olduğu sınırlılığa yaptığı vurgu ise, bu metinlerden alabileceğimiz bir diğer değerdir. Dilin ifade gücünü ve edebiyatın etkileyciliğini ön plana çıkarır. Dilin gücüyle gerçekliği yeniden şekillendirebileceğimizi ve duygusal bir bağ kurabileceğimizi öğretir.

Ayrıca Woolf, insan deneyiminin dış dünya ve iç dünya arasındaki etkileşimden oluştuğunu vurgular. Dış dünya ve iç dünya arasındaki ilişkilerin ve etkileşimlerin gerçekliği şekillendirdiğini savunur. Böylece, sanatın ve edebiyatın bu etkileşimlerle birlikte bütünlüğünü anlamamızı sağlar. Bu etkileşim içerisinde dilin de gücünden yararlanarak kendimizi içerisinde bulabildiğimiz perspektif değişimleri ise, deneyimin Whiteheadçi anlamda bütün bir evrene yayıldığına farkına varmamız ve böylelikle kendi etik konumluluğumuzu da bu ilişkisellik içerisinde yeniden idrak etmemiz konusunda oldukça aydınlatıcıdır. Bu aydınlanmayla eşitlik, sorumluluk, adalet gibi oturmuş kavramların anlamları düşünmemize yeniden açmaktadır. Dolayısıyla kadın hakları, insan hakları, hayvan hakları ve daha pek çok deneyim arasında kurulmasına alışkın olduğumuz ilişkileri etik bir açıdan yeni baştan ele alabileceğimiz bir zemin tesis eder bizim için.

İnsan okurken her cümleyi, her sahneyi ışığa tutuyor - çünkü tuhaf ama doğa bize bir iç ışık bahşetmiş sanki, bununla romancının tutarlı oluşuna ya da dağılışına hükmediyoruz. Belki de Doğa, tamamen mantıksız davranarak, görünmez mürekkeple zihnimizin duvarlarına bir uyarı çizmiştir ve bu büyük sanatçılar onu doğrulamışlardır; görünür olması için sadece yeteneklerin ateşine tutulması gereken bir karalamadır bu. O böyle görünür olunca ve biz onun canlandığı görünce coşkuyla, Ama ben zaten hep böyle hissetmiştim, bunu bilmiş ve arzulamıştım, diye haykırırız! Heyecandan içimiz içimize sığmaz, kitabı çok değerli, hayatta oldukça başvuracağımız güvenilir bir şeymiş gibi adeta saygıyla kapatıp rafa geri koyarız.⁴⁴⁷

⁴⁴⁷ Woolf, V. (2018). *Kendine Ait Bir Oda*, s. 79.

Woolf'un konumu, her ne kadar bu çalışmanın başında bizim için kullanışlı bir araç sunmuş olsa da ilerledikçe ve özellikle son bölümde gördüğümüz üzere ontolojik olarak Whitehead'in biraz daha uzağında kalmış olduğunu görüyoruz. Gerek tam aksi bir yönde kendisini kaosa bıraktığı aşkınlık tahayyülü gerek ise yukarıdaki pasajdan anlayabileceğimiz üzere estetik deneyimi neredeyse içsel kategoriler üzerinden yeniden sunumu, bize Whitehead düşüncesinden çok Kant'ın kategorilerin bir sentezi ile oluşan deneyim düşüncesini çağrıştırır gibidir. Hâlbuki Bergson'da olduğu gibi Whitehead için de deneyimi oluşturan "algı, katışıksız bilgidir."⁴⁴⁸

Yukarıdaki pasajda da Kant'ın aşkınlık kavrayışı ve kategori öğretisi ile ilişkilendirilebilecek bazı unsurlar bulunmaktadır. Kant, insan zihninin, duyuların ötesinde olan aşkınlık dünyasına erişmeye çalıştığını ve bu dünya hakkında kategoriler aracılığıyla bilgi elde etmeye çalıştığını öne sürer. Onun felsefesinde insan zihni bir çeşit sentezleme işlemi olmaksızın yargıda bulunamaz. Deneyimlerimize malzeme sunan fenomenleri, anlamsız bir yığın olmaktan kurtaracak olan şey de işte bu sentezleme işlemidir.⁴⁴⁹ Kantçı deneyimin bütün olanağı, anlama yetisinin bu *a priori* kavramları ile mümkün hâle gelir.⁴⁵⁰ Hâlbuki ilişkisel bir estetik kavrayışta sanatçının önceden bilip arzulanabileceği böylesi bir ışık söz konusu olmaktan ziyade⁴⁵¹ "hareket halindeki dünyayı yakalar."

Woolf'un pasajında da insanın okurken içsel bir ışığı kullanarak cümleleri ve sahneleri anlamaya çalıştığı ifade edilmektedir. Bu durumda, Woolf'un bahsettiği "iç ışık" ve "zihnin duvarlarına uyarı çizme" fikirleri, Kant'ın aşkınlık dünyasına yönelik insanın içsel kapasitesini ve kategorileri kullanma çabasını çağrıştırabilir.

Woolf'un ifadesinde, doğanın bize bu iç ışığı verdiği ve sanatçıların da bu iç ışığı kullanarak eserlerini yarattığı belirtilmektedir. Kant'ın insanın zihinsel süreçleri şekillendiren söz konusu kategorileri deneyimleri anlamlandırmaya yardımcı da olur. Woolf'un pasajında, okuyucunun iç ışığıyla eseri anlamlandırması ve "Ama ben zaten hep böyle hissetmişim" şeklindeki ifadesi, Kant'ın kategoriler aracılığıyla deneyimleri anlamlandırma çabasındaki *a priori* zemin ile benzerlik gösterebilir, çünkü her zaman deneyimlediğimiz dışında bir deneyimin olanağından dahi söz

⁴⁴⁸ Bergson, H. (2015). *Madde ve Bellek*, s. 23.

⁴⁴⁹ Gökberk, M. (1996). *Felsefe Tarihi*, s.400.

⁴⁵⁰ Kant, I. (2015). *Prolegomena*, s. 53.

⁴⁵¹ Bourriaud, N. (2018). *İlişkisel Estetik*, s. 21.

edilemez. *İç ışık*, söylemi herhangi bir olanaklı deneyimin içsel rehberliğini ve anlama çabasını imliyor gibi görünür. Bu pasajdaki okuma deneyimi, insanın içsel kapasitelerini kullanma ve anlama çabası vasıtası ile aşkınlık dünyasına yönelik, onu anlamaya çalışan bir edimdir.

Bununla birlikte, Woolf'un ifadesi daha çok estetik bir deneyim olan okuma üzerinde dururken, Kant'ın aşkınlık ve kategorileri daha geniş bir epistemolojik ve ontolojik çerçeveyi kapsayan bir teoridir. Dolayısıyla, Woolf'un pasajında Kant'ın fikirlerine bir atıf veya bağlantı olduğunu söylemek yerine, bazı benzerlikler ve çağrışımlar bulunduğunu ifade etmek daha doğru olur.

Yine aynı şekilde daha önce de alıntılar üzerinden incelediğimiz *Deniz Feneri* romanındaki Lily karakteri de Kant'ın aşkınlık ve kategorileriyle ilişkilendirilebilecek önemli unsurlar taşımaktadır. Bu karakter sanata tutkulu bir ressam olmakla roman boyunca yaratıcı süreci ve estetik deneyim üzerinde yoğun bir şekilde odaklanmaktadır. Lily'nin sanatsal deneyimi ve yaratıcı süreci, Kant'ın aşkınlık dünyasına erişme çabasıyla benzerlikler taşıyabilir. Kant'a göre, insan zihni duyuşal deneyimlerin ötesindeki aşkınlık dünyasını anlamaya çalışır ve bu anlama çabası, zihinsel kategoriler aracılığıyla gerçekleştirilir.

Lily'nin resim yaparken içsel bir ışığı kullanması ve gerçekliği algılama biçimi, Kant'ın aşkınlık dünyasına yönelik insanın içsel kapasitesini ve kategorileri kullanma fikriyle paralellik gösterebilir. Lily'nin resim süreci, duyuşal deneyimlerin ötesindeki bir gerçekliğe ulaşma arayışını temsil eder ve bu arayış, zihinsel kategorilerin kullanımını gerektirir. Kant'ın kategorileri, insanın deneyimleri anlamlandırma sürecinde rehberlik ederken, Lily'nin resim yapma süreci de gerçekliği anlama ve ifade etme çabasında ona yol gösterir. Bu deneyim, Kant'ın aşkınlık ve kategorileriyle ilişkilendirilerek, sanatın insanın içsel kapasitesini kullanarak aşkınlık dünyasına ulaşma ve gerçekliği anlama çabasını yansıttığı söylenebilir. Lily'nin resim yapma sürecindeki içsel ışık ve kategorilerin kullanımı, Kant'ın fikirleriyle uyumlu şekilde bir deneyimin parçalı yapısını ve onun içsel süreçlerini temsil eder.

Bourriaud estetiğin ilişkiselliğini irdelerken toplumsallaşarak yerleşik hâle gelen bütün bu kodlar ve değerler, dolayısıyla ontolojik olsun etik olsun bütün kavrayışlar aslında bir noktadan sonra daha geniş bir kavrayışı içermeyecek denli katlaşıp

ortodoks bir hâle geldiğini, ancak eninde sonunda değerler üzerinden işleyen toplumlar ve toplulukların bu değerler sistemini makineleşmekten kurtaracak böylesi bir kavrayışın olanakları da yine sanatın içinden yükselmekte olduğunu vurgular. Bu kısım bilhassa ironik gelebilir çünkü hikâyeler anlatmak için bir dil geliştiren ve dünyaya dair kavranılabilir bir anlatı ihtiyacı duyan bir insan topluluğunun sahip olduğu böylesi bir alan, nasıl da aksi özellikler sergileyebileceğine şaşırabiliriz. Fakat aradan geçen milyonlarca yılın getirdiği birikimle doğanın artık herhangi bir anlatıyla dondurulamayacağını ve onun bilinmezlikleri içinde kaybolmamak için kendimizi yüceltecek anlatılara ihtiyacımız olmadığını biliyoruz. Dolayısıyla ne hikâyeye aynı hikâyeye olacak ne de onu anlatan insanlar... Bugünün bizi getirdiği nokta artık en değerli hikâyelerin belki de sonlanmamış, hatta sonlanmaya, tamamlanmaya ve kapanıp sonsuzluğun o muğlak sınırsızlığında kaybolmaya direnenler ve yeniliğe daima açık olana, kendi olanaklarının ve potansiyellerinin önünü tıkamayanlar olduğunu biliyoruz. Çünkü sanat tam da bu olanaklar edimselleşmese bile onların serbestçe dolaşabileceği zemini sunan *bir karşılaşma hâlidir*. Dünyanın olumsuzluğunu imleyen bu kavrayış, Althusser'in deyimiyle bir "karşılaşma materyalizmi" fikrine karşılık gelir.⁴⁵² Bir çokluk olarak varolmanın imkânını sunar. Artık hiçbir formun kalıcılışabileceği bir ortam mevcut değildir.

Doğada, vahşi halde form yoktur, çünkü onu görünür olanın yoğunluğundan çekip çıkararak yaratan bizim bakışımızdır. Formlar, birbirlerinden yola çıkarak gelişirler. Dün formsuz ya da 'belirli bir form vermeyen' olarak görülen şey, bugün öyle değildir. estetik tartışma geliştikçe, onunla birlikte formun konusu da gelişir.⁴⁵³

Elbette Whitehead'in de en başından beri zorlu bir görev olduğunu farkında olduğu şey burada da karşımıza çıkıyor. Çünkü dilin bize sunabileceği, sanatın bize sunabileceği o perspektif değişiminden yararlanabilmemizin imkânı ancak söz konusu unsurlara dair kavrayışımızda da bir bakış açısı değişiminden kaynaklanmasında yatıyor. İşte süreç felsefesinin neden *spekülatif* bir felsefe olarak karşımıza çıktığını burada bir kez daha görmekteyiz. Bu doğal unsurların olanaklarını açığa çıkarmak, serbest bırakmak için öncelikle onları kavrayışımızdaki olanakların farkına varmamız gerekiyor.

⁴⁵² A.g.e., s. 27.

⁴⁵³ A.g.e., s. 31.

Tam da bu noktada bu alanların içerisindeki olanakları bizim için o kadar da erişilmez olmadığını görebileceğimiz *geçişlilik* kavramına bir kez daha dönmemiz gerekir. doğada hiçbir şeyin kendi içine kapanmış bir bütünlüğe sahip olmadığını, tam da şeylerin akışının zaten doğayı oluşturduğunu anlamamız için en önemli kavramlardan biri olan bu *geçişlilik* sayesinde bu *formel düzensizlik* sanatın yegane mekanı haline gelir. “Geçişlilik kavramı [...] bunun yerine hiçbir zaman tamamlanmayan bir akıl yürütmeyi ve dağınıklığa bir türlü doyamayan bir arzuyu koyar.”⁴⁵⁴ İşte sanat da doğanın bu akışkanlığındaki yaratıcı bağlantıların mekanına yer açıldıkça, ilişkilermelerin dinamik kavranışı sağlandıkça ancak söz konusu olabilir.

Whitehead, estetik deneyimi bir dinamik farkındalık süreci olarak değerlendiren bir filozoftur. Ona göre, sanat eseri izleyiciye farklı olanaklar sunar ve bunlar aracılığıyla da izleyici, düşünsel ve duygusal deneyimlerini genişletebilir. Whitehead'in estetik anlayışı, sanat eserinin sahip olduğu potansiyel olanakların keşfedilmesi ve deneyimlenmesi üzerine odaklanır.

Virginia Woolf'un eserlerindeki perspektif değişimi ve olaylara vurgu da benzer bir şekilde, izleyici veya okuyucunun deneyimine olanaklar sunma amacını taşır. Woolf, karakterlerinin iç dünyalarını ve deneyimlerini çeşitli perspektiflerden sunarak, okuyucunun farklı bakış açılarına ve deneyimlere açık olmasını sağlar ve bunu yaparken de Whitehead kozmolojisine yayılan *geçişlilik* unsuruna yakın bir kavrayıştan yararlanır. Bu perspektif değişimleri ve olaylara vurgu, okuyucunun zihinsel ve duygusal olarak çeşitlilik içinde hareket etmesine ve daha derin bir farkındalıkla eseri deneyimlemesine imkân verir.

Bu noktada, Whitehead'in evrenindeki olanakların dinamik farkındalığıyla Woolf'un eserlerindeki perspektif değişimi ve olaylara vurgu arasında bir ilişki kurabiliriz. Sanat eseri, izleyiciye veya okuyucuya farklı olanaklar sunar ve bu olanaklar aracılığıyla dinamik bir farkındalık deneyimi yaşanır. Woolf'un eserlerindeki perspektif değişimleri ve olaylara vurgu da bu dinamik farkındalık sürecine hizmet eder ve okuyucunun zihinsel ve duygusal olarak çeşitli deneyimler yaşamasına olanak tanır.

⁴⁵⁴ A.g.e., s. 40.

Woolfun eserlerindeki perspektif değişimleri ve olaylara vurgu da bu dinamik farkındalık sürecini destekler. Woolf, karakterlerin iç dünyalarını ve deneyimlerini farklı açılardan ve bakış açılarından aktararak, okuyucunun deneyimine derinlik ve çeşitlilik katmayı amaçlar. Bu perspektif değişimleri, okuyucunun sınırlarını aşmasını ve farklı bakış açılarına açık hâle gelmesini sağlar. Böylece, okuyucu kendi önyargılarını, sınırlamalarını ve ön kabullerini aşarak daha geniş bir anlayışa ve empatiye ulaşabilir.

Sanat eseri, izleyiciyi belirli bir yöne yönlendirmek yerine, ona farklı seçenekler sunar. Woolfun eserlerindeki perspektif değişimleri ve olaylara vurgu, okuyucunun zihinsel ve duygusal olarak çeşitli deneyimler yaşamasına ve farklı düşünce tarzlarını keşfetmesine olanak tanır. Bu da, Whitehead'in dinamik farkındalık süreciyle uyumlu bir şekilde, izleyicinin veya okuyucunun kendini sanat eserinin içine daldırmasını ve birçok farklı olasılığı deneyimlemesini sağlar.

Bu dinamik farkındalığın mimarı olan içsel motivasyon ise binlerce yıl öncesinden bize seslenen Selanikli filozofun da belirttiği üzere *merak* olgusundan geçer. Gerek Whitehead gerekse Woolf, birarada yaşamın başka türlü imkânlarının peşine düşen figürlerdir. Şunu belirtmek gerekir ki, ontolojik kavrayışları ne olursa olsun her ikisi de deneyimi *merak* ve *keşif* olgularıyla temellendirir. Whitehead, kendimizi alıştığımız düşünme biçimlerinin dışına atmak için daima felsefi bir tevazunun eşlik ettiği bir *spekülatif cesaret* kavramsallaştırmasıyla bu duruma değinirken Woolf ise romanlarındaki sorgulamaya açık, dünyanın olup bitişini yeniden sorunsallaştıran karakterler ve klasik anlatımlarda ıskalanan iç dünya betimlemeleriyle bu *merak* unsurunu kendi anlatılarına işlemiştir.

Merak duygusu, her iki figürün *deneyim* kavrayışında, dünyayı anlama ve onunla yeniden ilişkilendirme sürecinde önemli bir rol oynamaktadır. Yaşam ile kurulan ilişkinin neredeyse kurucu bir unsuru olarak görülebilir her iki yazarda da. Başka bir anlatının, hikâyenin farklı varyasyonlarının peşine düşmek için bile olmazsa olmaz bir unsurdur öyleyse merak. Oturmuş dünya görüşlerimizin genişlemesi anlamına gelen bilimsel bulgular ve dünyaya dair daha geniş kavrayışların sunulması bile bir anlamda estetik bir haz verebilir insana.

“Merak, zihindeki bilgi ağlarının olumlu bir istekle büyü(tül)mesi sürecidir,” diye tanımlar Kılıç.⁴⁵⁵ Zihinde yeni bağlantısallıklar kurmak anlamına gelen öğrenme süreçleri hem Woolf ve Whitehead’in karşılaştığı düşünmedeki ve dildeki zorlukları aşmamıza yardımcı olacak hem de bu sayede zihinler arasında da yeni bağlantısallıklar kurarak ortak bir öğrenmenin zeminini oluşturacaktır. Bu anlamda dönemden döneme değişen paradigmlar da göz önünde bulundurulacak olursa bu “ortak merak” toplumsal bil öz-yaratım sürecinin yani yaratıcı üretkenliğin güç kaynağı olur.⁴⁵⁶

Ortak merak, nasıl ki “yaşamdaş” bir kültürün kurucu unsurlarından birisi olabilecek ve yeni bir enformasyon sisteminin ortaya çıkabileceği koşullardan birisiyse, aynı şekilde “yarı-hakikatler” olarak andığımız ve isabetsizlikleriyle düşüncemiz üzerinde neredeyse ambargo uygulayan düşüncemizin sınırlarından azade olmak anlamına gelir. Whitehead’e göre bu örüntüyü yaşam ortaya çıkışını düşünürken de işletmeye çalıştığımızda karşımıza şu önerme çıkar;

Yaşamın ortaya çıkışı, organizmaların özgürleşme çabası, kendi öz çıkarlarıyla bireyselliğin belirli bir bağımsızlığı ve salt çevresel mecburiyetlere dayanarak açıklanamayan faaliyetler olarak anlaşılması daha isabetlidir. Duyarlı bireyselliğin bu ilk ortaya çıkışı doğrudan toplumların ömürlerinin yüz milyonlarca yıldan önce yüzlerce yıla, sonra onlarca yıla indirgenmesiyle sonuçlanmıştır.

Yaşamın ortaya çıkışı, ne bireylerin ne de toplumların yaşamsal değerlerinin üstünlüğü olarak görülmelidir. Ulusal yaşam, bireylerin mizacına ilişkin bu şüursuz iddiaların yol açtığı yıkıcı öğelerle yüzleşmek zorundadır. Hem sosyal muhafazanın avantajlarına hem de özgürlükten kaynaklanan heterojenliğin muhalif uyarımına ihtiyacımız var. Toplum, bireylerinin farklılıkları arasından su gibi akıp gidebilmelidir. Çevrenin sosyal niteliği tarafından bireylere dayatılan saf nedensel mecburiyetlere bir başkaldırı söz konusudur. Bu başkaldırı önce hiçbir yere varmayan duygusal dürtülerden, sonraysa uygarlaşan toplumlardan oluşur ve bu dürtüler de akıl tarafından eleştirilip çarpıtılır. Her halükârda sosyal uyumun mecburiyetlerinden kaçan eylemlerden doğan bireyler olacaktır. Güvenilir içgüdüsel tepkinin bu dağılışının yerini, sosyal yaşamın farklı amaçlarının iç içe geçmiş farklı farklı sembolik ifade biçimleri almıştır. Sembole verilen tepki neredeyse otomatiktir ama tam anlamıyla otomatik de değildir. Anlama yapılan gönderim ya ek bir duygusal destek ya da eleştiri için oradadır. Gelgelelim gönderim, emredici olacak kadar açık da değildir. Çevrenin etkisine emredici dürtüsel uygunluk dönüşüme uğramıştır. Yüzeysel karakteri nedeniyle eleştiriye

⁴⁵⁵ Kılıç, T. (2020). *Yeni Bilim: Bağlantısallık, Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, s. 54.

⁴⁵⁶ A.g.e., s. 60.

davetiye çıkararak ve alışlageldik kullanımı dolayısıyla ekseriyetle ondan kaçan bir şey artık onun yerini almıştır. Böylesi bir sembolizm bağlantılı düşünceleri, onları açıklamak suretiyle mümkün hâle getirirken aynı zamanda eylemi de otomatik olarak yönlendirir. Bireysellik üzerinde baskı uygulayan içgüdünün gücü yerine geçen toplum, aynı anda hem kamu yararının hem de bireysel bakış açısını muhafaza eden sembollerin etkinliğini ele geçirmiştir.⁴⁵⁷

Toplumsal ve bireysel yaşamın ortaya çıkmasının koşullarını belirleyen değerler, toplumların ve bireylerin birbirlerinden üstün olmadıkları bir değerler sisteminin üretilmesine aracılık etmeli ve *toplum* her halükârda onu oluşturan bireylerin farklılıklarını da tanıyarak kapsayacak bir biraradallığı üretebilmelidir. Ancak nasıl ki her zaman, tüketilemeyen ve artık bir enformasyon üretimi biçimi kalacaktır yine aynı şekilde toplumlarda da daima farklılaşan bireyler de olacaktır. “Sanki güçlü bir rüzgâr herkesin yerel bölgeye bağlı kalmasını yasaklıyor, seyircileri uzaklara sürüklüyor gibidir; sanki güçlü bir akıntı bizi daima yerel sahneyi terk etmek zorunda bırakıyor gibidir.”⁴⁵⁸ İşte bu dalga, bu akıntı yaşamsal atılımın ta kendisidir. Dolayısıyla da yaratıcılığın kilit noktasını oluşturur.

Tarde’ın da dediği gibi “Varolmak farklılaşmaktır.”⁴⁵⁹ Varoluşun gerçekliğini kavramak için geliştirdiğimiz tüm girişimler de beyinlerimizin sahip olduğu plastisiteden yani sınırları her koşulda esneyip genişlemeye elverişli olan bir düşünme biçimi geliştirmek oldukça önemlidir. Sanat da, bilim ve felsefe gibi adına yaşam dediğimiz bu enformasyon üretim sistemini anlamlandırmak için geliştirdiğimiz yollardan biridir. Zihinsel özgürlüğümüzün bu alanların her birindeki garantisi ancak düşünceyi dondurmuyacak bu plastisite ile mümkündür. “Merak farklılıklardan ve çokseslilikten beslenir; ürünleriyle de farklılıkları ve çokseslilikleri besler.”⁴⁶⁰ İşte Whitehead’in evrenindeki geçişliliği sağlayan da plastisiteyi mümkün kılan ontolojik ilke de en temelde budur.

⁴⁵⁷ Whitehead, A. N. (2023). *Sembolizm*, s. 68-69.

⁴⁵⁸ Latour, T. (2021). *Toplumsal Yeniden Toplama*, s. 231.

⁴⁵⁹ Tarde, G. (1893). *Monadologie et Sociologie*, s. 73.

⁴⁶⁰ Kılıç, T. (2020). *Yeni Bilim: Bağlantısallık, Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, s. 67.

4.3. Teoride Yaratıcılığın Sınırları ve Whitehead'in Uçak Analojisi

Virginia Woolf'un perspektif değişimi ve olanakların sonsuzluğuna vurgu yapmasıyla Alfred N. Whitehead'in estetiği arasında, sanat eserinin sunması gereken "olanakların dinamik farkındalığı" kavramı üzerinden kurulabilecek bir paralellik ilişkiselliğin zemini olan plastisite zemininde gerçekleşir. Her ikisi de izleyici veya okuyucunun deneyimini çeşitlendirerek, farklı perspektiflerden ve olanaklardan yararlanma imkânına vurgu yapar.

Öyleyse bu çalışma da Woolf ve Whitehead'in sunduğu bu karşılaşmanın bize sunduğu kullanışlı bir araç olan kesişimlerin yanında, geldiğimiz bu noktanın bize gösterdiği üzere ontolojik anlamda sahip oldukları görece küçük ama çok kritik bir ayrımı da gözler önüne sermekte. Bu noktada çalışmamızın, tıpkı Süreç ve Gerçeklik çalışmasının başında Whitehead'in bize sunduğu araştırma tekniğiyle ilerlemiş olduğunu da sürebiliriz.

Uygunluk artık bir derece meselesidir ve belirleyici bir konuma sahiptir. Artık karşı karşıya olduğumuz, birbirleriyle çok çeşitli ve karmaşık bağlantısallıklara sahip problemlerle dolu kompleks bir dünyadır. Bizler, bu problemleri, sahip oldukları tüm o bağlantısallıklara ağıyla birlikte inceleyip kavramadıkça onları anlamak için çıktığımız herhangi bir araştırma daha başından yoldan sapmış kabul edilebilir. Bir inceleme nesnesi olarak Varlığa böyle bir bakış hem incelemeyi hem nesneden hem de Varlıktan anladığımızı temelden değiştirecek bir kudrete sahiptir karşımızda. İşte bu motivasyonla Whitehead de klasik felsefe yapma geleneğinden ayrılarak kendine özgün başka bir yolda bu etkinliği gerçekleştirmeye devam etmiştir ve bunu da bir uçak metaforuyla anlatmıştır.⁴⁶¹

Doğru keşif yöntemi, bir uçağın uçuşu gibidir. Yöntem, belirli bir gözlemin temelinden hareketle başlar; imgesel genelleştirmenin gizinde [*thin air*] uçuş yapar; ve rasyonel yorumla kesin hâle getirilen yenilenmiş gözlem için tekrar alana iner. Bu imgesel rasyonelleştirme yönteminin başarısının nedeni, farklılık yöntemi başarısız olduğunda, sürekli olarak mevcut olan etmenlerin yine de imgesel düşüncenin etkisi altında gözlemlenebilmesidir. Böyle bir düşünce, doğrudan gözlemin eksik bıraktığı farklılıkları tedarik eder. Hatta tutarsızlıkla bile oynayabilir ve böylece deneyimdeki tutarlı ve kalıcı unsurlara, imgelemdeki kendileriyle tutarsız olan şeyle karşılaştırdıklarında ışık tutabilir. [...] İmgesel deneyimin başarısı, daima kaynaklandığı sınırlı konunun ötesinde, sonuçlarının uygulanabilirliğiyle test

⁴⁶¹ PR 5.

edilmelidir. Bu tür genişletilmiş uygulamalar yapılmadığı takdirde, mesela fizikten başlatılan bir genelleştirme, fizikten türetilirse, fiziğin ötesinde yer alan deneyim alanlarında uygulamalar bulacaktır. Bu uzak alanlardaki gözlemi aydınlatacaktır; böylece genel ilkeler, imgesel genelleştirmenin yokluğunda kalıcı örneklemeleriyle gizlenen tasvir etmek sürecindeki gibi ayırt edilebilir.⁴⁶²

Özgür bir imgeleme gerçekleşecek doğru bir keşif yöntemi yolculuğunda, öncelikle belli bir gözlem alanından harekete başlayan bir uçağın imgesel genellemelerin içerisinde sırta kadem bastıktan sonra rasyonel bir yorumla düzgün bir biçimde karışan yenilenmiş bir gözlemlerle yeniden yere indiğini söyleyebiliriz. İşte böylesi bir imgeleme düşüncesi tasavvur etmekle onun yaratıcı doğasını da araştırma sürecine dahil ederek, araştırma ediminin varlık-yokluk, özne-nesne temelinde hareket etme eğiliminde olan gözlemler sürecimize, şeylere ilişkin dinamik deneyimlerimizi de ekler. Bu sayede de varlıkları veya yoklukları durumundan bağımsız olarak gözlemin bize doğrudan sunmadığı biçimlerde de birbirleriyle olan veya olabilecek ilişkilendirmelerinin düşünülebilmesinin zeminini tanımış ve bu sayede alışılmış gözlemin ihmal ettiği ilişkisellikleri imgelemede muhafaza etmiş oluruz. Çünkü Whitehead'e göre deneyimde karşılaştığımız çokluk, bu tür ayrımlarla ilerlediğimiz takdirde yakalanabilecek türden değildir.

Bu ilkeleri herhangi bir disiplindeki rastlantısal bir fikirle birlikte düşündüğümüzde varlıkların basit bir özelliğini açıklamak için bile yaratıcı, imgesel ve disipline edilmiş düşüncenin bir bileşiminden oluşmuş olmalıdır, çünkü gerçekliğe veya doğaya ilişkin herhangi bir açıklamamızın sonuç verebilmesi için spekülasyon düşüncenin bu özgür imgelemine ihtiyacımız olduğunu düşünür Whitehead. İhtiyaç duyduğumuz bir diğer şey ise bu gücü harekete geçirebilecek spekülasyon cesarettir.

Bu çalışma özelinde Virginia Woolf'un düşünce dünyası da bizim onlarca sayfa birlikçe uçtuğumuz bir uçağa benzetebiliriz. Elbette bütünüyle örtüşmeyen ve zaten daha en başında böyle bir gayeyle yola çıkmadığımız bu iki düşünür, edebi bir felsefeci olan Whitehead ile felsefi bir edebiyatçı olan Woolf arasındaki bu karşılaşmanın, söz konusu varlığı düşünmek olduğunda bize ne gibi araçlar sunabileceğinin bir araştırmasıydı bu. Geldiğimiz noktada da hem belli bir varlık kavrayışı karşısında önce bakmamız gereken noktaların neler olduğuna ve neyin

⁴⁶² SG 42.

öncelendiğine, deneyimin öncelendiği takdirde de daha geniş bir perspektifte bu önceliğin nasıl konumlandığına dair bir fikir vermiş oldu.

Bu araştırma, Virginia Woolf'un estetik deneyimdeki perspektif değişimi ve olaylara vurgusu ile Alfred N. Whitehead'in süreç ve gerçeklik anlayışının birleşimini ele almaktadır. Woolf'un eserlerindeki perspektif değişimleri, okuyucunun olayları ve karakterleri farklı bakış açılarından deneyimlemesini sağlar, bu da estetik deneyimi zenginleştirir. Aynı şekilde, olaylara vurgu yaparak duysal ve duygusal bir etkileşim yaratır ve estetik deneyimi derinleştirir. Whitehead'in süreç ve gerçeklik anlayışı ise estetik deneyimi sürekli bir dönüşüm ve keşif süreci olarak vurgular. Woolf'un özgür imgelem ve araştırma analogisi, estetik deneyimde izleyici veya okuyucunun aktif katılımını teşvik eder ve yeni gerçekliklerin keşfedilmesini sağlar. Bu araştırma, Woolf ve Whitehead'in farklı ontolojik perspektiflerine rağmen estetik deneyimde benzerlikler gösterdiklerini ortaya koymaktadır. İzleyici veya okuyucunun estetik deneyimi, perspektiflerin ve olayların dinamik farkındalığıyla zenginleşir, keşiflere olanak tanır ve derin bir bağ kurar. Bu bağ ise organik bir toplumsal yaşamın olduğu kadar toplumlardan oluşan bütün bir organik yapısıyla evrenin, doğanın daha iyi anlaşılmasına ve kurulacak yeni ilişkisellikleri temin edebilir. Bu çalışma, belli bir biçimde enformasyon üreten bir sistem olarak estetik bir deneyim olarak da düşünebileceğimiz felsefi sorgulama ile varabileceğimiz olanakların dinamik farkındalığının önemini vurgulamakta ve estetik deneyimi ve onun da bir parçasını oluşturduğu bütün bir gerçekliği daha derinlemesine anlamamıza katkı sağlamaktadır.

5. Sonuç

*ezilmiş, ufalanmış
öğütülmüş, bekletilmiş bir beden,
bütün akıl almaz ve pis kokulu havyanlaştırmaların
tohumu ve mayasından başka bir şey olmayan
iç hayatın her türlü fantomasına esir edilmiş
bir ruhtan daha üstündür.⁴⁶³*

İçerisinden geçtiğimiz dönemde, yirmi birinci yüzyılın ikinci çeyreğinde dünyaya dair meraklarımız ve hakikat arayışımızın hâlâ binlerce yıl önceki akrabalarımızla aynı heves ve merakla sürdüğü aşikâr . Her ne kadar elimizde bizi tatmin edebilecek onca açıklama ile onlardan çok daha avantajlı konumda olsak da etrafımızda olup bitenin anlayamadığımız kısmını anlamlandırmak için çalışmaya hâlâ aynı iştahla devam ediyoruz.

Bu merak ve iştah hız kesmeden devam etse de yolda bulduklarımızın yolculuğumuz üzerindeki etkisi elbette göz ardı edilemez. Yaşadığımız çağda artık ne Aristoteles'in dünyası, ne Descartes'ın, Spinoza'nın dünyası ne de Newton'ın, Kant'ın dünyası bizim dünyadaki hikâyemizi açıklamak için yeterlidir. İncelenen dünyanın aynı dünya olmasına karşın dünyaya bakış açılarının geçirdiği dönüşüm onları birbirinden oldukça farklılaştırır. Yine de bu dünyalar arasındaki ritmi ve geçişliliği sağlayan bir şeyler vardır. Bu şeyle onları birbirleriyle ve günümüzü de onlar aracılığıyla değerlendirebilmemizin zeminini tesis eder. Kuantum ile Leibniz'i ve hatta Antik Yunanların *kara madde* dedikleri şeyi karşılaştırıp bazı benzer fikirlerin bu dünyaları nasıl katetebildiğini işte bu şeyler sayesinde inceleyebiliriz.

Aradan geçen çağlar boyunca değişen dünya kavrayışlarını aktarmaya yaratan dil de aynı dönüşümden etkilenmiş ve süreç içerisinde artık başka kavrayışları aktarmaya yeterli olamayarak kendi sınırlarına dayanmıştır. İşte yirminci yüzyılın sonu da binlerce yıldır anlatılan hikâyelerin ne bilimde ne felsefede ne de edebiyatta yeterli olduğu o eşiklerden biri olarak karşımıza çıkar. Newton fiziği ve Aristoteles metafiziği ile dünyayı anlamak ve açıklamak artık imkânsız görünür. Hem bilim hem

⁴⁶³ Artaud, A. (2020). *Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin*, s. 90.

felsefe hem de edebiyat, bu eşiği ancak yeni bir kavramsal havuz ile açıklama yoluna giderek atlar. Sonunda hem dil hem de dünya hakkında düşünme biçimlerimizi birbirleriyle lineer bir nedensellik ilişkisi kurmadan kökten bir dönüşüme uğrarlar. Bu dönüşümde sürüp giden ise, insanın dünyayı anlamak için ihtiyaç duyduğu hikâyelerdir. “Hangi hikâyelerin dünyalar yarattığı, hangi dünyaların hikâyeler yarattığı önemlidir.”⁴⁶⁴

Kendi zamanlarına kadar anlatılan hikâyelerin hep bir şeyleri dışarıda bıraktıkları hissiyle, anlatının dışında kaldığı düşündükleri şeylerin peşine düşen iki figür olan Alfred North Whitehead ve Virginia Woolf, süreç felsefesi geleneğini incelemek için yola çıkan bu çalışmanın odaklarını oluşturuyor.

Gerek felsefede gerek edebiyatta, bazı düşünürler tarafından “son moda saçmalar” olarak görülen *postmodern* dönem, yani modern-ötesi dönem işte bu klasikleşen modern anlatıların yetersiz kaldığı veya kendi düşünme haritalarında ihmal ettiği noktalara yapılan vurguları içerir. Woolf da postmodernist bir edebiyatçı olarak modern dönemin zihin-beden ikiliği, giriş-gelişme-sonuç şeklindeki klasikleşen ayrımlarına bir alternatif arayışına giderek, daha sonra kendi ismiyle anılacak olan yeni bir anlatı kurma biçimi bile oluşturdu. Buradaki “postmodern” nitelemesi, tam da Lyotard’ın bir krizle karşılaşır dağılması yönünde bir nitelemedir.⁴⁶⁵ Bu dönemdeki edebiyatçılar artık kendi minör anlatı biçimlerini oluşturmuş ve klasik bir giriş, gelişme ve sonuç bölümünü izlemekten ziyade olayların kendilerine kendi perspektiflerinden, kendilerince anlatı biçimlerinin peşinden gitmişlerdir.

Aradan geçen yüzyıllarda kuşkusuz en öne çıkan iki kavrayıştan biri, doğanın öngörülemezliğinin kabulü ile insanın bedenliliği oldu. Woolf’un klasik anlatı biçimlerine bir alternatif olarak sunduğu *bilinç akışı* da bedenliliğimizle aramızı düzelttiğimizde, etrafımızda olup bitene karşı artan duyarlılığımızın bir sonucudur. *Soma*’nın *sema* olduğu bir dünya kavrayışından, hakikatin ancak bedenliliğimiz yoluyla bir parçasını oluşturabileceğimiz, hatta nesnelliğin bile ancak bedenlerimiz yoluyla mümkün olabileceği bir kavrayışa geçtiğimiz aşikâr. İçkinlik düzleminin de teminatı olan bedenlilik, doğa hakkında geri kalan her şeyi kökten bir dönüşüme uğrattır.

⁴⁶⁴ Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble*, s. 12.

⁴⁶⁵ Lyotard, J. F. (2000). *Postmodern Durum*, s. 12.

Elbette yola çıktığımız “madde nedir?” veya “bilince neden olan nedir?” gibi bazı soruların bilhassa kendileri, dünyadaki hikâyemizi aşkınlığa başvurmadan yeniden kurmak isteyen düşünürler tarafından bir dönüşüme uğratılmıştır. Bu çalışmanın felsefi ayağını Whitehead’in sürece dayalı organik dünya görüşü oluştururken edebi ayağını ise Woolf’un ilişkisel varlık anlayışı ve kolektif bilinç kavrayışı oluşturur. Tezin ilk bölümünde her iki figürün de kendi dünyalarını oluştururken neleri sorunsallaştırdıklarını ve hangi düşünme tarzlarına alternatif aradıklarına dair kısa ve hızlandırılmış bir felsefe tarihi analizinden sonra, deneyimin kendisinden yola çıkarak kurdukları dünyaların ontolojik kesişimlerinin izlerini sürmeye çalıştık.

Yirmi birinci yüzyılda karşı karşıya olduğumuz iklim değişikliği, cinsiyet ve ırk eşitsizlikleri gibi pek çok krizin, doğanın araştırılması yolculuğuna çıkarken ilk sorduğumuz soruların güncellenmemesinden ve dolayısıyla doğa ve diğer insanlarla olan ilişkimizin her daim ontolojik bir ikincillığe düşmesinden kaynaklandığını gördük.

Madde, Tin, Ben ve en sonunda *Transendental Ben* olarak karşımıza çıkan ve şeylerin mutlak varoluş biçimlerine dayanarak şekillenen bir felsefi geleneğin yerine hem Whitehead hem de Woolf mesafeli durmuştur. Böylesi kavramlar çok yüksek ve kanıtlanması imkânsız bir genellikten başlayarak Bergson’un da ifade etmiş olduğu üzere şeylerin kendisine bol geldiğinden bir insanın tekil deneyimini daima ıskalamaya yazgılıdır. Bu durumda teori ile pratik arasında bitimsiz bir savaş ve arası kapanamayacak bir yarık peyda olur. Her iki figür de asıl açıklanabilmesi gerekenin ise bizim deneyimimiz olduğunu düşünerek herhangi bir genellemeye ancak ve ancak deneyimin kendisinden hareketle varılabileceğini düşünür.

İlk bölümde bu iki ismin maddeyi nasıl ele almış olduğunu ve geleneksel *Madde* kabulüne ne gibi eleştiriler getirdiğini inceledik. Kapalı bir madde kabulü ile ilerlenildiği takdirde madde olarak koyulan soyut kavramın sanki şeylerin ilişkiselliklerinden muaf bir şekilde düşünülebilmesi mümkünmüş gibi bir yanılgı yaratmaktadır. Dolayısıyla ilişkisellik ifade eden renk, koku gibi bütün doğal unsurları, Maddenin sonradan *yüklendiği* “nitelikler” olarak kavranır. Hâl böyle olduğunda madde, rengi ve diğer bütün nitelikleri birbirinden ayrı bir biçimde düşünölmeye açık olur. Daha önce pek çok kez belirttiğimiz üzere düşünme biçimlerimiz ile dil karşılıklı bir etkileşim içerisinde birlikte evrildiğinden gerçekliğe

dair kavrayışımız da bu şekilde olur. Böyle bir dil kullanmak soyut madde kavramına ayrı, onun niteliklerine ayrı bir varoluş tarzı atfetmemizle sonuçlanır, veya tam tersi.

Varlıkları birbirlerinden böylesi bir mutlak ayrılık içerisinde düşünmemizin, bugün içerisinde bulunduğumuz krizlerle olan ilişkisi, onun etik sonuçlarını da gösterir. *Ben*'i *Öteki*'nden ayrı düşünebilmenin hazin sonuçlarının önüne geçebilmek için öncelikle vurgulanması ve hatırlanması gereken şeylerden biri şeyleri ancak ilişkisellikleri dahilinde düşünebiliyor oluşumuzdur. İşte bu noktada *Ben* düşüncesinin yerini deneyimin kendisi olur ve sınırları da *Ben*'i aşacak biçimde yeniden tanımlanır. Bu sayede bütün ötekilerin deneyimlerini kendimize aşkın, kendilik deneyimimizi de onlarınkine aşkın bir zeminde tahayyül etme yükümlülüğünden kurtulmuş oluruz.

Hem Whitehead hem de Woolf, böyle bir projenin gerek düşünme biçimlerimizi zorladığının gerekse dilin sınırlarına dayanmak gerekliliğinin farkındadır. Yüzlerce hatta binlerce oturmuş düşünme biçimlerimizin oluşturduğu sezgimize tamamen ters şeyler söylüyorlarmış gibi düşünürüz en başta. Fakat bakış açımızda biraz oynama yapabildiğimizde sezgimize asıl ters olması gerekenin günlük yaşamda kendileriyle veya onlara karşılık gelebilecek herhangi bir şeyle asla karşılaşamayacağımız bu kavramsal genelliklerin gerçekliğini kabul etmemiz olduğunu fark ederiz. Günlük hayatımızda hiçbir zaman niteliklerinden soyulmuş bir Madde deneyimi yaşayamayız. Dolayısıyla her iki figür de bu isabetsizlikte hemfikir olur ve gerçekliğe dair herhangi bir şey söylenecekse bunun ancak şeylerin varoluşunu mümkün kılan ilişkisellikten kaynaklandığını vurgularlar. Deneyim de kuşkusuz bu ilişkiselliğin kendisidir. Organizma felsefesinde karşımıza çıkan olaylar da süreçler de deneyimler de bu ilişkiselliğin kendisidir.

İşte bütün evreni kuranın da zaten bu ilişkisellik olmasının farkındalığı beraberinde bütünüyle organik bir dünya kavrayışı getirerek evrenin organizmik bir yapıda düşünülebilmesinin önünü açar. Deneyimleri meydana getiren bu ilişkisellik doğanın sürüp gidişi ile varolan şeyler, doğayı oluşturan şeyler arasındaki geçişliliği sağlar. Bu ilişkiselliklerin meydana getirdiği örüntülerle belli mekanizmaların işlemeye devam etmesi ile evreni bir ağ gibi dokuyarak meydana getiren şey bellektir. İşte bu geçişlilik bize, tarih boyunca hor görülen bedenimize yerleşme fırsatını verir.

Bedenimizin ilişkisellikleri içerisinde düşünölmeye başlanması onun düşünceye bir mezar olduğu fikrini, düşünceenin membaı olduğu fikrine dönüştürür.

Öyleyse sorgulamamız gereken bir *çokluk* anlamına gelen içinde yaşadığımız gerçeklikte deneyimlediğimiz şeylerin, onların düşünceimizdeki tekil karşılıkları olan *birlikten* nasıl çıktığını, varolanların varlıktan nasıl çıktığını veya taşıdığını sormak, Whitehead felsefesinde anlamsızdır. Felsefenin asıl peşine düşmesi gereken soru, bizim bu soyut tekil kavramlara, deneyimimizdeki somut çokluktan hareketle nasıl vardığımız sorusudur. İşte bu geleneksel felsefe yapma biçimlerine alternatif bir *içkinlik düzlemi* içerisinde kalarak dünyayı yeniden kurma girişimidir.

Artık ne beden, boş uzayı monadlar gibi dolduran birbirine aşkın noktalardan biridir ne de şimdi, boş bir kabı dolduran birbirinden bağımsız anlardan biri. Kendi ilişkisellikleri bağlamında zihin üreten bir organ olan beyni incelediğimizde dahi, her ne kadar bütünüyle açıklanabilen bir doğal olgu olmasa da, aşkınlık düzlemine başvurmadan bir şeyleri açıklayabileceğimizi görmek bu noktada spekülâtif cesaretimizi tetiklemelidir. Hiçbir sistemin, hiçbir şeyin hikâyesinin kapalı ve tamamlanmış olmaması, etik konumluluğumuzu üzerine tekrar düşünebilmemiz için önemli bir fırsat sunar. Artık sahip olduğumuz kompleks organizma ile iletişimimiz olan her şeyin etik sorumluluğunu omuzlamamız gerekir. Çünkü artık etrafımızdaki insan olmayan hayvanların, diğer bütün canlıların, ribozomun da ve hatta kayaların bile kelimenin belli bir anlamıyla deneyim sahibi olduğunu fark edebildiğimiz konumdayızdır. Organik ve organik-olmayanın bu şekilde iç içe geçmişliği, bütüne baktığımızda bize organik şekilde işleyen bir dünya sunar. Örneğin virüslerin üreyebileceği ortamı bulana kadar organik olmayan yapısı, uygun koşullarda organik bir şekilde işleyerek bizim için bütün bu geçişliliği aşıkâr bir hâle getirir. Bir virüse hangi koşullarda hangi tavırları takınması gerektiğini söyleyen ise kuşkusuz sahip olduğu bellektir.

Woolf da aynı şekilde bellek mefhumunu *dikici kadın* olarak anar. Evreni oluşturan aktüel varlıklar, Madde kavrayışının aksine sürüp giden bir yapıda değil, varolduğu anda yok olan ve hiçbir şekilde soyut kavramların sürekliliğine benzemeyen bir ortadan kaybolma zemininde varolur. Monadlar gibi sınırları kapalı ve tamamlanmış olmayan evreni oluşturan bu varlıklar daima birbirleri tarafından kesintiye uğrar, birbirlerinin içinden geçer ve doğanın akışına olanak tanırırlar. Bu zemin, bütün

mutlaklık kabullerinin eridiği bir zemindir. Artık *Benlik*, *Nedensellik* gibi kavramlar kökten bir dönüşüme uğramak zorundadır ve bunun hem Whitehead hem de Woolf farkındadır.

Woolf bunun çözümünü benlik dediğimiz şeyin sınırlarını, az önce bahsettiğimiz o dinamikliği de içerecek biçimde genişletmekte bulur. Bireysellikten artık yalnızca *başka* bireyselliklerde ulaşılan doyumdan sonra bahsedebiliriz yalnızca. Whitehead ise Woolf'un da o genişlettiği sınırlara dahil etmeyi unutmadığı bir kavramdan yola çıkar yine: Benlik. İlişkisel ve benlik arasındaki içkin ilişki evrenin çiftleyen yapısını herhangi bir etik krize mahal vermeden çözebilmenin en mümkün yolu olarak gören Whitehead, kutupları birbirinin içinde görebilmenin ve birbirlerini ıraksayan ve yakınsayan yapısını kabul eden ve Bergson'un çizdiği bazı yolları ilerlemek için uygun yollar olarak kabul eden bir diğer süreç filozofu olmuştur. Bu gelenek Çağdaş Fransa'da artık *fark* felsefesine dönüşecektir.

Esas olan bağımsız şeyler değil de fark olduğunda, ilişki olduğunda ise bizi diğerlerinden kökten bir şekilde ayıran hiçbir şey kalmadığını fark ederiz ve işte o zaman uygarlığın ilk zamanlarında Nil'in kıyısındaki bir ağaçla ortak bir şeye sahip olabileceğimizi hissetmeye başlarız. Onun bile sorumluluğunu omurlarımızda hissetmek kuşkusuz aldığımız kararlara da yansıtacak ve bizi tıpkı evrensel bir bellek gibi uygarlığın taşıyıcısı haline getirecektir. Hem de her birimizi ve demokratik bir şekilde...

Bu karar anları Whitehead'e göre evreni her an yeniden yaratmamızın bir koşulu ve sonucudur. Böylesi bir ontolojik perspektifin estetik bir kavrayıştan yoksun olması imkânsızdır. Artık dünyanın hikâyesini bir yazar gibi dışarıdan yaratan aşkın bir yaratıcının yeri yoktur bu düşünme biçiminde. Bu yaratımda ise esas olan faydadır. Ancak Woolf dünyasının pesimist yanıyla bu özgür yaratım hali araştırmamızın bir noktasında belli ve kesin bir ayrım gösterdi. Whitehead her eylemin olumlu karşılaşmalarını ancak özgür yaratımımız yoluyla yaşayabileceği yönlü bir teori geliştirirken Woolf'un hem kurmaca metinlerine hem de günlük veya denemeleri gibi fikirlerini filtrelemeden aktardığı yazılarına baktığımızda sürekli bir zorunluluk durumundan yakındığını görürüz.

Çalışmamız sırasında bu pasajlara biraz daha yakından bakınca gördük ki Woolf'un düşünce dünyasını Whitehead'in organik dünyasından farklılaştıran çok temel bir ayrım söz konusu. Woolf, maddi varlıkların materyalist dünyası karşısında iç dünyanın önemine yaptığı vurguda, Whitehead felsefesinde çok önemli bir unsur olan *denge* mefhumunu ıskalamış oldu. Dışsal zorunlulukların altında feryat eden içsel yaşamlarımız, Woolf dünyasında öyle bir öne çıktı ki, en nihayetinde Whitehead'in *isabetsiz somutluk yanılıgısı* olarak adlandırdığı durumu Woolf, kendi dünyasında yeniden kurmuş oldu, fakat bu kez tersine bir şekilde. Her ne kadar iki figür de yazmanın ve düşünmenin bu biçiminin aktarımının zorluğunda hemfikir olsalar da Woolf'un iç dünyayı bu isabetsiz yüceltmesi hem düşünceyi hem yazmayı ve dolayısıyla iletişimi, bu kez tersine bir biçimde yeniden imkânsız kıldı.

Tezin genelinde hissedilebilen ve Woolf romanlarına, hatta hayatına da sızan o karamsar tonun, Woolf'un düşüncenin akışının yollarını ararken bulduğu çözümleri ve öne çıkaracağı doğal unsurlara vurgusunun Whiteheadçi bir dengenin aleyhine sonuçlanmış olduğunu gördük. Dolayısıyla eleştirdiği yanlışı düzelmesi için Woolf'un gösterdiği çaba sonucunda düşünce bu kez de tam tersi yönden durdurulmuş olur ve Woolf'un kurmayı arzu ettiği organik dünya projesi, o son kavşakta talihsiz bir hadiseyle sonuçlanır. Bu talihsizlik, yaratıcılığı Whitehead dünyası için vazgeçilemez bir varoluş koşulu olarak konumlarlarken Woolf dünyasında bir krize dönüşmesine yol açar. Whitehead'te bütün bir dünyaya *ilelik* [*witness*] halinde bağlı olarak eyleyen ve her eyleminde onu oluşturan deneyimleri meydana getiren insan, Woolf evreninde dünyaya *rağmen* [*against*] yaratır. Bu da hem düşüncenin hem de varoluşun yine belli bir kopuşa maruz kalması anlamına gelir.

Whitehead'in *Süreç ve Gerçeklik* çalışmasının başında, doğayı araştırmak için yola çıktığımızda izlediğimiz yolu az çok tutturan bir uçak analogisi ile karşılaşıyoruz. Bu analogiye göre, herhangi bir araştırmaya başlarken, öncelikle elimizde bulunan verilerden hareket etmek durumundayızdır yani deneyimin bize sunduklarından. Harekete başladığımız bu alanda elimizdeki verilerden başka ihtiyaç duyduğumuz şey ise özgür imgelem gücümüzü harekete geçirecek olan bir spekülâtif düşünme cesaretidir. Bu noktada elbette sonsuz, fakat elimizdeki verilerin sunduğu olanaklar dahilinde sınırsız bir yaratıcılık alanına geçmiş oluruz. Spekülâtif cesaretin felsefi bir tevazu ile birleşimi, elimizdeki verilerin sunduğu olanaklar zemininden kopup

aşkınlık alanına geçme ihtimalimizi önlemiş olur. İşte imgelemimizin bu özgür yaratım alanında elimizdeki verileri nasıl çeşitlendirip, hangi farklı olanaklarla yeni bağlantılar kurduğumuzu göz önünde bulundurarak tıpkı bir uçağın yeniden yeryüzüne inişi gibi deneyimin kendisine geri dönüp elimizdeki bu yeni bağlantıların deneyimimizle uyuşup uyuşmadığını sınama olanağımız olur. İşte doğaya dair herhangi bir araştırma da kabaca bu yolu izlemelidir.

Bu çalışmanın başında Whitehead ve Woolf'un dünyalarının ontolojik kavrayışlarının kesiştiği yerleri bulduk ve yaptıkları geleneksel düşünme biçimleri eleştirilerinin birbirlerindeki yansımalarının izini sürdük. Her ne kadar bu yansımalar başlangıçta birbirlerine benzer bir dünya tahayyülü sunuyormuş gibi görünseler de sonrasında yaptığımız etik araştırmaları da bu benzerliğin nasıl farklı düzlemlerde benzeri bir motif oluşturarak devam ettiğini gösterse de en nihayetinde, çalışmamız bu düşünürlerin estetik boyutlarına odaklandığında karşımıza çıkan teorik uyuşmazlık, en başında bize oldukça benzer görünen bu dünya tasavvurlarının nasıl birbirinden farklı kabullerle işlediğini gözler önüne serer. Analojiye sadık kalacak olursak, araştırmamızın sonucunda yeniden yeryüzüne indiğimizde elimizdekiler ve karşımızda bulduğumuz arasındaki uyuşmazlığın en nihayetinde ontolojik bir kavrayış farklılığından meydana gelmiş olduğunu gördük.

Bu çalışma gösteriyor ki Woolf ve Whitehead her ne kadar ilişkiselliğe, bağlantılılığa, olaylara, ritimlere, desenlere ve doğanın geçişliliğine eşit oranda vurgu yapmışlarsa da organik bir dünya kurma konusunda aynı yerde değillerdir. Woolf'un içsel deneyimin hakkını vermek için çabaları sonucu, iç dünya dış dünyanın üzerinde yükselmiş ve insan bu kez bedeninin değil, düşüncenin getirdiği sınırlılıklara hapsolmüştür. Hatta Woolf'un kendisi bile bu sınırlılıkların azabından ancak kendi canına kıyarak kurtulabilmiştir.

Öyleyse bizler de bugün, dünyaya dair kapsayıcı fikirler geliştirmeye çalışırken, içinden geçtiğimiz krizlere yeniden yol açabilecek veya onların dönüşmüş halleriyle karşılaştığımızda artık onları tanıyabileceğimiz ve iç mekanizmalarını bildiğimiz için kolayca mücadele edebileceğimiz bir konumdayızdır. Kendi çevremizin sorumluluğunu da üstlenmemiz gerekliliğini salık veren organik dünya kavrayışı, tam da bu noktada elimize şimdilik eşi bulunmaz bir anahtar vermektedir. Bu

anahtar, dünyaya dair herhangi bir yargıda bulunduğumuzda onun çıkarabileceği etik sorunların da anahtarı olarak durur elimizde.

Tam da bu yüzden olay/fark felsefesi, süreç felsefesi ya da daha geniş anlamıyla organizma felsefesi başımız ne zaman sıkışsa ona başvurabileceğimiz bir kaynak olarak durmakta ve düşüncenin kapsayıcı olanaklarını sunmaya devam etmektedir. Biz de bu çalışmada böylesi düşünce biçimlerinin yalnızca “felsefe” olarak adlandırılan disipline özgü olmadığını, dilin ve düşünmenin dahil olduğu her alanlarda üretilebileceğini yeniden vurgulamış olduk. Woolf’un karşılaştığı krizin türsel bir kriz olmaktan ziyade, ontolojik bir varsayımdan kaynaklandığını gördük. Düşünme biçimlerimiz ve anlatılan hikâyelere alternatif arayışlarımız içerisinde bu tür çalışmalar, organizma felsefesinin kapılarını aralayacağı yeni düşünme olanakları için ihtiyaç duyulan spekülatif cesarete her zaman bir motivasyon kaynağı olacaktır.

KAYNAKÇA

Anderson, F. H. (haz.). (1960). *Francis Bacon: The New Organon and Related Writings*. Indianapolis: Bobbs Morrill.

Aristoteles. (2017). *Fizik*. Çev. S. Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aristoteles. (2018). *Metafizik*. Çev. Y. G. Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Arslan A. (2020). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan A. (2021). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Artaud, A. (2020). *Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin*. Çev. M. Bağış. İstanbul: Ve Yayınevi.

Bacon, F. (2001) *The Advancement of Learning*. London: Random House.

Bacon, F.(2015). *Francis Bacon: The New Organon and Related Writings*. Çev. F. H. Anderson. Connecticut: Martino Fine Book.

Bergson, H. (2020). *Metafiziğe Giriş*. Çev. A. Altınörs. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Bergson, H. (1947). *Yaratıcı Tekamül*. Çev. Ş. Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Bergson, H. (1997). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*. Çev. M. Ş. Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Blom, J. J. (1978). *Descartes: His Moral Philosophy and Psychology*. New York: New York University Press.

Bourriaud, N. (2018). *İlişkisel Estetik*. Çev. S. Özen. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cobb, J. B. (2008). *A Glossary with Alphabetical Index to Technical Terms in Process and Reality: Whitehead Word Book*. Claremont: P&F Press.

Connolly, W. E. (2013). *The Fragility of Things: Self-organising Processes, Neoliberal Fantasies, and Democratic Activism*. Durham, NC: Duke University Press.

Crary, J. (2019). *Gözlemcinin Teknikleri*. Çev. E. Daldeniz. İstanbul: Metis Yayınları.

Çalıcı, S. (2021). *Gerçeğin Belleği: Bir Alfred North Whitehead Portresi*. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Debaise, D. (2017). *Speculative Empiricism: Revisiting Whitehead*. Çev. T. Weber. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Deleuze, G. (2021). *Bergsonculuk*. Çev. H. Yücefer. İstanbul: Alfa Yayınları.

Deleuze, G. (2021). *Fark ve Tekrar*. Çev. B. Yalım & E. Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Deleuze, G. (2019). *Felsefe Nedir?* Çev. T. Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Deleuze, G. (2011). *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Dennett, D. (2017). *Bilinç Açıklanıyor*. Çev. S. Kibar. İstanbul: Alfa Yayınları.

Denkel, A. (2020). *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Descartes, R. (2008). *A Discourse on the Method*. Çev. I. Maclean. New York: Oxford University Press.

Descartes, R. (2010). *Felsefenin İlkeleri*. Çev. M. Akın. İstanbul: Say Yayınları.

- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. Çev. İ. Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Descartes, R. (2010). *Metod Üzerine Düşünme*. Çev. A. Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Descartes, R. (2019). *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev. Ç. Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Edelman, G. (2019). *Bilincin Evreni*. Çev. A. Subaşı. İstanbul: Küre Yayınları.
- Elizabeth, G. (2018). *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*. New York: Columbia University Press.
- Farrington, B. (1966). *Philosophy of Francis Bacon*. Illinois: University of Chicago Press.
- Foster, J. A. (2016). “‘Writing in the Light of Truth’: History, Ethics, and Community in Virginia Woolf’s *Between the Acts*.” *Woolf Studies Annual*, vol. 22: 41–71.
- Halewood, M. (2011). *A. N. Whitehead and Social Theory: Tracing a Culture of Thought*. London: Anthem Press.
- Haraway, D. J. (2010). *Başka Yer*. Çev. G. Pular. İstanbul: Metis Yayınları.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble*. Durham: Duke University Press.
- Hartshorne, C. (1968). “The Aesthetics of Birdsong,” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 26(3): 311-315.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Essential Writings*. Der. F. G. Weiss. New York: Harper.
- G.W.F. Hegel, (1977). *Phenomenology of Spirit*. Çev. A.V. Miller. New York: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Propedeutik*. Çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Hegel, G. W. F. (2015). *Tinin Görüngübilimi*. Çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Hume, D. (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I. (1991). “An Answer To The Question: ‘What Is Enlightenment?’” *Kant: Political Writings*. Çev. B. Nisbet. New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2019). *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I. (1015). *Prolegomena: Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe*. Çev. İ. Kuçuradi & Y. Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Keller, E. F. (2020). *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim*. Çev. F. B. Aydar. İstanbul: Metis Yayınları.

Krajickova, V. (2021). “Virginia Woolf’s ‘Ontoethics’ in Her Late Oeuvre from the Perspective of Alfred North Whitehead’s Philosophy of Organism,” *Process studies*. 50(2): 224.

Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. MA: Harvard University Press.

Latour, B. (2021). *Toplumsal Yeniden Toplama*. Çev. N. Bingöl. İstanbul : Tellekt Yayınevi.

Lloyd, G. (2015). *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın.”* Çev. M. Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Locke, J. (1999). *An Essay on Human Understanding*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Locke, J. (2000). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. Çev. M. Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi.

Loomer, B. (1976). “Two Conceptions of Power,” *Criterion* 15(1): 7–29.

- Lyotard, J. F. (2000). *Postmodern Durum*. Çev. A. Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları.
- Mansfield, K. (1987). "A Short Story," *Critical Writings of Katherine Mansfield*. Basingstoke: Macmillan.
- Massumi, B. (2000). "Too-blue: colour patch for an expanded empiricism" *Cultural Studies*. 177-226: (14).
- Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy: An introduction to Alfred North Whitehead*. West Conshohocken, PA: Templeton Press.
- Halewood, M. (2011). *A. N. Whitehead and Social Theory: Tracing a Culture of Thought*. London: Anthem Press.
- Henning, B. G. (2002). "On the Way to an Ethics of Creativity," *International Journal for Field-Being*, 2(1): 3.
- Ong, W. J. (2020). *Sözlü ve Yazılı Kültür*. Çev. S. Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.
- Öktem, Ü. (2020). "Descartes'ta İlk Hakikat: Cogito 18," *Dört Öge*: 51-71.
- Parisi, L. (2013). *Contagious Architecture: Computation, Aesthetics, and Space*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Pessoa, F. (2018). *Huzursuzluğun Kitabı*. Çev. S. Özen. İstanbul: Can Yayınları.
- Pinker, S. (2018). *Enlightenment Now: the case for reason, science, humanism, and progress*. Viking.
- Plumwood, V. (2017). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*. Çev. B. Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.
- Platon.(2008). *Timaeus and Critias*. Çev. R. Waterfield. New York: Oxford University Press.
- Platon. (2007). *Devlet*. Çev. H. Demirhan. Ankara: Palme Yayınları.

- Ranciere, J. (2006). *Film Fables*. Çev. E. Battista. New York: Berg Publishers.
- Roberts, T. (2014). "From Things to events: Whitehead and materiality of process," *Environment and Planning D: Society and Space*, 32: 968-983.
- Rousseau, J. J. (1997). *Julie, or the New Heloise: Letters of Two Lovers Who Live in a Small Town at the Foot of the Alps*. Çev. P. Stewart ve J. Vaché. Lebanon NH: Dartmouth College Press.
- Rousseau, J. J. (2006). *A Discourse on the Origin of Inequality*. Çev. G. D. H. Cole. Kansas: Digireads.com Publishing.
- Rukeyser, M. (1968). *The Speed of Darkness*. <http://murielrukeyser.emuenglish.org/2018/12/07/the-speed-of-darkness/>. Erişim tarihi: 05.06.2023
- Ryan, D. (2013). *Virginia Woolf and the Materiality of Theory: Sex, Animal, Life*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Schelling, F. W. J. (2004). *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Çev. K. R. Peterson. Albany: State University of New York Press.
- Shaviro, S. (2011). *The Universe of Things: on speculative realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2011). *Thinking with Whitehead: a free and wild creation on concepts*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taleb, N. N. (2007). *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. New York: Random House.
- Weekes, A. (2009). "Consciousness and causation in Whitehead's phenomenology of becoming." *Process Approaches to Consciousness in Psychology, Neuroscience, and Philosophy of Mind* içinde. Ed. M. Weber ve A. Weekes Albany: State University of New York Press: 407-461.
- Whitehead, A. N. (1938). *Modes of Thought*. New York: The Free Press.

Whitehead, A. N. (1958). *Symbolism, its meaning and effect*. London: Cambridge University Press.

Whitehead, A. N. (1967). *Adventures of Ideas*. New York: The Free Press.

Whitehead, A. N. (1985). *Process and Reality: An essay in cosmology*. New York: The Free Press.

Whitehead, A. N. (2017). *Doğa Kavramı*. Çev. S. Çalıcı. İstanbul: Alfa Yayınları.

Whitehead, A. N. (2018). *Bilim ve Modern Dünya*. Çev. S. Çalıcı. İstanbul: Öteki Yayınevi.

Whitehead, A. N. (2018). *Doğa ve Yaşam*. Çev. S. Çalıcı. İstanbul: Öteki Yayınevi.

Whitehead, A. N. (2021). *Süreç ve Gerçeklik: Kozmolojide bir deneme*. Çev. K. Çelik. Ankara: Folkitap.

Whitehead, A. N. (2023). *Sembolizm: Anlamı ve Etkisi*. Çev. S. Soysal. İstanbul: Say Yayınları.

Woolf, V. (1966). "Modern Fiction," *Collected Essays II*. London: The Hogarth Press.

Woolf, V. (1990). "Anon," *The Gender of Modernism*. Ed. B. K. Scott. 679–696. Urbana: University of Illinois Press.

Woolf, V. (2016). *Dışa Yolculuk*. Çev. İ. Özdemir. İstanbul: İletişim Yayınları.

Woolf, V. (2016). *Pazartesi ya da Salı*. Çev. İ. Özdemir. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Woolf, V. (2018). *Bir Yazarın Güncesi*. Çev. F. Özgüven. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Woolf, V. (2018). *Kendine Ait Bir Oda*. Çev. İ. Özdemir. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Woolf, V. (2019). *Orlando*. Çev. S. Akar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Woolf, V. (2019). *Üç Gine*. Çev. İ. Güzel. İstanbul: İletişim Yayınları.

Woolf, V. (2019). *Perde Arası*. Çev. T. Uyar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Woolf, V. (2019). *Varolma Anları*. Çev. İ. Güzel. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Woolf, V. (2020). *Dalgalar*. Çev. İ. Uzunhasanoğlu. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Woolf, V. (2020). *Flush*. Çev. F. Özgüven. İstanbul: İletişim Yayınları.

Woolf, V. (2021). *Deniz Feneri*. Çev. N. A. Öncül. İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Lisans: Eskişehir Anadolu Üniversitesi - Sosyoloji (2012-2018)

Yüksek Lisans: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi - Felsefe (2019-2023)

Yayınlar:

- Düşünbil,
- Parrhesia.

Hakemli Dergi:

- *Özne Dergisi* 35. Sayı, “İmkânsızın Kefareti: Benjamin’in ‘Negatif Teoloji’ Bağlamındaki Kafka Değerlendirmesi.”

Online Yayınlar:

- Kayıp Rihtım,
- Evrim Ağacı,
- Ne Okuyorum.

Çeviri:

- Alfred North Whitehead – Sembolizm: Anlamı ve Etkisi (Say Yayınları).