ASOS JOURNAL

The Journal of Academic Social Science

Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 8, Sayı: 108, Eylül 2020, s. 181-190

ISSN: 2148-2489 Doi Number: <http://dx.doi.org/10.29228/ASOS.44726>

Yayın Geliř Tarihi / Article Arrival Date

1.07.2020

Yayınlanma Tarihi / The Publication Date

29.09.2020

Dr. Öğr. Üyesi Hulusi Ertuğrul UZUNDUMLU

Atatürk Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler
umudumster@gmail.com

DE HAECCEITE

Öz

Felsefe tarihinde tartışmayı sürdüren ikili karşılıklardan biri de soru ve cevabın diyalektikidir. Bir düşünürün ortaya attığı soruya verilen cevaplarla doğan bir gelenek, sorunun şekillenışı ve cevabın değışikliği ile devam etmektedir. Felsefe tarihine “İlk Hoca” olarak bilinen Aristoteles’in sorduğu bir sorunun 13. ve 20. yüzyıllarda nasıl ele alındığı da bu bağlamda değeriendirilebilir: Aristo’nun varlığa ilişkin sorularına yanıt getiren Duns Scotus ve Duns Scotus’un geliştirdiğı kavramla yeni bir felsefe yapan Gilles Deleuze: "Haecceitas" sorunsalı, bir soru, bu soruya verilen cevap ve bu sorunun *scholia* olarak ele alınabilir. Bu çalışmada Aristoteles’in sorunsalı nasıl geliştirdiğine yer verilecek; ardından bu sorunun Duns Scotus düşüncesinde nasıl yer aldığı ele alındıktan sonra, Gilles Deleuze’ün *haecceitas* kavramını işleyişi gösterilecektir.

Anahtar kelimeler: Gilles Deleuze, Duns Scotus, Haecceitas

DE HAECCEITE

Abstract

One of the binary oppositions in the history of philosophy is the dialectic of the question and the answer. A tradition which is born by the question, asked by a philosopher, continues through the moulding of the question and change in the answer. A question asked by Aristotle a.k.a the "First Teacher" and how it is taken in 13th and 20th centuries can be evaluated in this manner: Duns Scotus, who responses the questions of Aristotle on being and Gilles Deleuze, who philosophises via the concepts of Duns Scotus: "Haecceitas" can be taken as a question and a response to this question and the scholia of the question. In this work, firstly how Aristotle developed the problematics will be demonstrated and then how it takes place in the thought of Duns Scotus and finally how Gilles Deleuze covered the term *haecceitas* will be taken.

Keywords: Gilles Deleuze, Duns Scotus, Haecceitas

QUAESTIO

των μεν ουν παλαιών και πλείω Ιερόντων τα στοιχεία της φύσεως
εκ τούτων ικανόν εστι νεωρησαι τήν διάνοιαν εισι δε τινες οί περι
του παντός ως μιας ουσης φύσεως άπεφήναντο, τρόπον δε ού τον
αυτόν πάντες ουτε του καλώς ουτε του κατα τήν φύσιν. εις μεν
ουν τήν νυν σκέψιν τών αιτίων ούδαμώς συναρμόττει περι αύτών ο
λόγος ου γαρ ώσπερ ενιοι τών φυσιολόγων εν υπονεμενοι ¹
(Aristoteles, Metafizik,986b)

"İlk Hoca" varlığın "ne"lik sorunsalını eserlerinde çeşitli şekillerde dile getirmiştir. "Metafizik" adlı eserinin 1029b pasajında her şeyin özünün o aslında o şey hakkında denen şey olduğunu söyler. εστι τό τί ην είναι. Bunu bir örnekle açıklar ve sen olmanın, kültürlü olmak demek olmadığını söyler. Bir kişinin özünün bu anlamda o kişinin kendi doğasına ait bir şey olduğunu belirtir (Aristoteles, 1933).

1030a pasajında ise özün tekil bir tür oluşunu; ancak öznenin özden farklı bir "şeyi veya özelliği" olduğu zaman ve onda yüklem olarak kullanıldığı zaman tekillik ortadan kalktığını söyler. "Beyaz adam" dendiği zaman Aristoteles'e göre, tekillik töze atfedildiğinde bu bir tekil tur olmamaktadır. Bu yüzden öz, tanımına mahsup bütün, şeylere aittir. Aristoteles "hesaba katılan şeylerin" tanımla aynı olmadığını, "hesaba katılan şeylerin" ilksel konumu olduğunu vurgular.² λόγος bu anlamda, başka bir şeyin yüklemi olmayan bir ifadedir. Kategorik olarak bir

¹ Bu araştırmamızdan, doğal dünyanın öğelerinin bir çoğulluk olduğunu öğreten eskilerin ne kastettiklerini anlamış olduk. Ancak bazıları ise evreni tek bir varlık olarak kuramsallaştırmıştır; fakat onların öğretileri ya geçerlik ya da uyum cihetiyle doğanın olgularıyla benzerlik göstermez. Halihazırdaki soruşturmamızın amacı çerçevesinde öğretilerinin bir kısmı, birlik önkabulleri olduğu halde varlığın birlikten (maddenin türediği gibi) nasıl ortaya çıktığını açıklayamadıkları için, konumuz dışındadır.

² "Hesaba katılan şeyler" olarak tırnak içinde belirtilen ifade İngilizceye *account* olarak çevrilen Yunanca λόγος kelimesidir. Ana konudan sapmamak için *account* kelimesi Yunanca aslı ile karşılanacaktır.

şeyin özü de bir türün (*species*) familyasına (*genus*) ama yalnızca familyasına ait olacaktır.

Buradan hareketle "ne" sorusunun töz ve tekili ifade ettiği gibi; nitelik, nicelik gibi bir kategoriye de karşılık geldiğini söyler.

"İkincil Analitikler" de ise Metafizik'te ele aldığı bazı kavramları açıklar. Bu açıklaması, epistemolojik izahlar getirirken yine ontolojiye başvurusu şeklindedir. İspatının öncüllerini gösterirken "tümüne yüklenir olmak" (*predicated of all*), "içkinliğine veya özüne ait olma" (*per se*)³ ve tümel (*universal*). Yükleme, belli bir zaman veya belli bir örnek için değil, genel ifadelerden bahsedilince kullanılır. "hayvan" tüm insanlara yüklenirse, örneğin, X bir şeyi insan olarak adlandırınca, onu hayvan olarak adlandırmanın da doğru olacağını söyler Aristoteles (Aristoteles, 1960: 43).

Bir şeyin başka bir şeye "içkin olarak" ait olmasını (*per se*) farklı koşullarda inceler: Eğer bir şey, başka bir şeyin özüne (*to ti estin*) ait doğasının bir ögesi ise (doğrunun üçgene, noktanın doğruya ait olması örneklerini verir Aristo; burada nokta doğrunun doğruluğunun bir bileşeni ve özünü tanımlayan bir ögesidir.)

Ya da bir şeyin özünün özniteliğinin kendisinin ait olduğu Öznenin formülünü özniteliği ise: Aristoteles burada da düz veya kavisli olmayı doğruya ait olması örneğini verir. Veya varlıkta özneye olacak başka bir şey belirtilmediğinde bunu ona içkin diye tanımlanabileceğini söyler: Yürümenin yürüyenden başka bir şey olması gibi (Aristoteles, 1960: 45).

Tümel de buradan hareketle bütün öznelerine yüklenilebilen ve öznesine içkin (*per se*) ve kendisi (*qua*) olarak ait olandır. Tümel, öznitelik olması itibarıyla öznelerine zorunlu olarak aittir. İçkin öznitelik öznesine kendisi olarak ait olandır, Aristoteles'e göre. Ayrıca, bir özniteliğin bir özneye tümel olarak (sadece) ait olduğunu söyleyebilmek ancak öznenin herhangi bir durumuna öncelikli olarak ait olduğu gösterilebildiğinde mümkündür (Aristoteles, 1960: 47). İngilizceye çeviren Hugh Tredennick, Aristoteles'in bu pasajını okurken altı çizilmesi gereken hususun, "özniteliğin özü olduğu en üst sınıfa (kategorik) içkin olarak ait olması gerektiğini." söylemektedir (Aristoteles, 1960: 46).

RESPONSUM

Similiter, licet forma individualis determinet naturam speciem ut sit haec vere non tamen illa forma est proprie haec, sive hoc aliquid. Quia si sic, tunc sequitur quod differentia esset species.⁴ (Duns Scotus, Questiones super Aristotelis Metaphysicam, 7.13.112)

Aristoteles'in ortaya attığı soru Ortaçağ'da farklı bir boyut kazanır. Hristiyanlığın gelmesi ile felsefe ve din arasında bir gerilim doğar. Hristiyanlık, inananlarına "selamet doktrini" sunarken "akla hitap edip insana eşyanın ne olduğunu" söylemektedir. Etienne Gilson, Yunan dininden etkilenen Yunan felsefesi zorunluluk felsefesi olurken (çünkü Yunan dini boyun eğmeği salık vermektedir.) Hristiyan dininden etkilenen Hristiyan felsefesi ise özgürlük felsefesi olmuştur (Gilson, 2007: 11).

Felsefe ve din kesinkes çizgilerle ayrılmış değildir. İncil'in bablarını yorumlarken düşünceye başvurulması veya kavramların birbirine benzerliği yüzünden karışmalar olmuştur.

³Burada *per se* felsefi anlamda *per accidens* olanın zıttı olarak, ilineklere değil de öze atfedilebilen olarak kullanılmıştır.

⁴Benzer şekilde, tekil formlar gerçek anlamda bir "bu" olmasını sağlayan (kendi) özgül doğasını belirlese de, yine de bu form tam anlamda bir "bu" ve "böyle-bir-bu" değildir; çünkü eğer öyle olsa ayırt edici vasfı (*differentia*) tür kabul edilir.

Örneğin Eski Ahit, Çıkış (Exodus) 3. Kitap 13-15. bablarda geçen hadiselerde meşhur "Ego sum qui sum" gibi ifadelerin açıklanması için felsefeden yararlanılmıştır.

Yuhanna İncilinin başında yer alan "Başlangıçta söz vardı" diye çevrilen babda ise *Logos* kelimesinin yorumlanmasında da kavramın Hristiyan düşüncesi veya felsefesince sahiplenilmesi ve değiştirilmesi söz konusudur. Logos'un söz anlamında, Stoa düşüncesinde, özellikle İskenderiyeli Philon'un (öl. MS 40) eserlerinde kullanılmıştır.

Hristiyan düşüncesi, Yuhanna İncilinde Logos'un geçmesiyle bu kavramı sahiplenip içlemeye başlamış; Aziz Yuhanna Helen düşüncesine karşı Logos'un İsa olduğunu iddia etmiştir. Logos, İsa olarak bedene bürünmüş ve yeryüzünde yürümüştü. Tersinden bakıldığında da Logos cihetinden İsa Tanrı idi (Gilson, 2007: 13).

Stageiarlı filozofun sorduğu soru da bu bağlamda değerlendirildi. Varlığa dair sorduğu "nedir?" sorusu Latince konuşan dünyaya *quidditas* (mahiyet) olarak çevrildi. Tözü karşılamak için de yeni bir kelime *essentia* üretildi.

Quidditas sorusuna kavramsal bir cevap John Duns Scotus'tan (1266-1308) geldi. Scotus'un *haecceitas* ("bu"luk) kavramı 14. yüzyıl düşünce geleneği içinde Aristoteles'in sorusunu cevaplarken zamanının başat düşünce geleneklerine yönelik birtakım eleştiriler de içeriyordu.

Duns Scotus'un yaşadığı dönemde Thomasçı düşünce etkin bir konumdaydı. Aziz Thomas, din ve felsefe arasındaki ilişkide felsefenin yalnızca kendi kaynakları ile ispatlanabilecek şeyleri ele aldığını, doğal ışığın göstermediği hiçbir şeyi kabul etmemesi gerektiğini öne sürerken teolojinin tanrı otoritesini esas aldığını söyler. İman namına buyrulan şeyler, insanların anlamına tamamen nüfuz edemediği ifadeler olsa da onları kabul etmemiz gereken doğaüstü bilgilerdir Thomas'a göre (Gilson, 2007: 514).

Teoloji içinse iki farklı türde teoloji olduğunu söyler. Kutsal metnin içinde cahil bir insanın anlayacağı ifadeler olduğu gibi, felsefi araştırmalar yapanların ya da metafiziğe ilgi duyanların anlayacağı daha "derin" bilgiler de yer alabilir. Thomas buna, *Ego sum qui sum* örneğini verir. Bu sözden bir cahilin anlayacağı ile havas birinin anlayacağı şeyler farklıdır. Bu farklılık kapsamında birbirinden tamamen ayrı iki teoloji vardır. Dogmadan yola çıkan vahyedilmiş teoloji ve aklın geliştirdiği doğal teoloji. Bu iki ayrı teoloji, bir- biriyle uzlaşan ve birbirini tamamlayan teolojilerdir (Gilson, 2007: 515).

Doğal felsefe felsefenin bir parçası ya da felsefenin vardıgı bir noktadır. Bizim bilgimize giren ilk şeyler algılanır şeyler olsa da Tanrı'nın açıkladıgı ilk şey kendi varlığıdır. Dolayısıyla teolojinin başlangıç noktası, felsefenin uzun hazırlık süreçleri sonunda varabildiği bir noktadır (Gilson, 2007: 516).

Bu düşünce bağlamında varlığın kendisi ele alındığında, varlığın sürekli bir oluş ve bozuluş içinde olmaktadır. Varolabilme veya varolamama zorunlu bir varolusu gerekli kılmamaktadır, varolusunun kendi nedenine sahip değildir. Burada hareketler Thomas, bir yerlerde bir şey varsa o zaman bir yerlerde zorunlu bir şeyin de olduğunu söyler. Zorunlu olan, birtakım nedenlerle o şeyle ilintilidir ve bu da Tanrı'dır (Gilson, 2007: 517-518).

Tanrı, insanların kendini tanıması için gereken ismi *Ego sum qui sum* da vermiş ve buradan metafizikçinin felsefi hakikatlere ulaşmasını sağlayacak yolu da açmıştır. Tanrı, saf varolma edimidir. "Kendiliğinden ortaya konan ve eklenen her şey onu belirlerken sınırlayacağı için hiçbir eklenti olmayan bizzat Varolma'dır; *ipsum esse* Tanrı'da öz varoluşla aynıdır; diğer varlıklarda öz denilen şey, onda bizzat varolma edimidir." (Gilson, 2007: 519)

Thomas'ın Tanrı ve yarattıklarını böyle tanımlaması, peşinden Tanrı ile kullar arasındaki ilişkinin mahiyeti sorunsalını gündeme getirmiştir. Thomas bunu, panteist anlamlardan

arındırarak "katılım" diye tanımlar. Katılım, yaratıcı ile yaratan arasındaki bağ olduğu gibi birbirlerine karışmayı engelleyen yasağı da anlatır. Tanrı mutlak bir mükemmelliktir; ama yaratılanlara doğru gittikçe -ki artık bu bir inmedir- mükemmelliktir azalmaya başlar. Bu yüzden Tanrı ile kul birbirinden asılmaz bir şekilde ayırdır (Gilson, 2007: 520).

Thomasçı bu öğretinin akli devredışı bırakan bir tutum sergilemesi düşünce hattından ilerleyen Duns Scotus'un tepkisini çekmişti. Onun Thomasçı öğretiye karşı getirdiği cevaplar, Ortaçağ Metafiziğinin bazı temel taşlarını hedef alan durum sergilemekteydi.

Duns Scotus'un çağı ele alındığında böyle temel şeylere eleştiri, karşı çıkanı müşkül durumda koyan *auctoritates* kültürüne muhalif olmak demektir. *Auctoritates*, soru ve cevabın iki uçunda da duran yetkilerdi ve onların soru ve cevapta açtığı alanlarda bir hakikat incelemesi yapmak mümkündü ancak. *Auctoritates*'in elinde tek, biricik doğru olarak bir hakikat (*Veritas*) vardı (Vos, 2006: 531).

Tek bir doğrudan gelen sesler olduğundan patristik çağın figürleri hem yanılmaz hem de kendi içinde mantığı olduğu kabul edilen bir konumdaydı. Metinlerin sürekliliği bir *auctoritates* 'i başka bir *auctoritates* 'in şerh etmesiyle sağlanıyordu. Böyle bir şarihler silsilesi düşünüldüğünde soru (*quaesto*) ve soruyu soran da bir kıymet kazanıyordu. Aristo, böylece saygın bir konum kazanıyordu; Aristoteles külliyyatı (*corpus aristotelicum*) bu hakikatle uyumlu bir şekilde kendinde yer buluyordu. Sadece Aristoteles değil, İslam felsefesinin önemli isimleri, İbn Sina, İbn Rüşd bile ayrıcalıklı konum elde etmişlerdi (Vos, 2006: 535).

Aristoteles, İbn Sina gibi Hristiyan olmayan unsurlarla, patristik dünyada bir kişinin *auctoritates* payesini kazanması, Hristiyan dünyasında Logos veya latinize edilmiş haliyle *ratio* ile mümkündü. Vos'un deyişiyle *auctoritates* ve *ratio* ikilisi ile metinler yorumbilgisel anlamda bir nirengi noktası ile anlaşılır bir hale geliyor ve yorumun felsefi konumunu güçlendiren bir sistematiğe sahip oluyordu (Vos, 2006: 537).

Doctor Subtilis (Scotus'un unvanı buydu) Aristo'nun sorusuna cevap geliştirirken felsefenin içinde kalacak; ama dinin kırmızı çizgilerine de basmayacaktı. Cevabını, kendi geliştirdiği bir kavram olan (*haecceitas*) ile verdi.

Bunu yaparken Duns Scotus, Thomascılığın argümanlarında kullandığı İbn Rüşdçülük yerine İbn Sina'nın öğretilerinden hareket etti: İbn Rüşd'ün sisteminde tanrı, kullar ve evren arasında katı bir hiyerarşi bulunmaktaydı. Thomas tanrının varlığını ispat ederken veya katılım gibi kavramları geliştirirken bu hiyerarşiden hareketle ilerliyordu.

Duns Scotus ise İbn Sina'nın düşüncesinden hareketle sistemini kurdu: İbn Rüşd'ü bir hiyerarşidense İbn Sina'nın düşüncesinde imkân ve vücub olmak üzere iki kavram vardı: Tanrı vâcib-ül vücud, varlığı zorunlu olan; diğer tüm varlıklar ise mümkün dairesinde kalanlardı. Hristiyan düşüncesinde bu, olumsallık (*contingency*) ve zorunluluk (*necessity*) olarak yankı buldu (Gilson, 2007: 580).

Thomas'ın tanrıyı ispatlarken kullandığı delilleri bu bağlamda Duns Scotus, a posteriori olarak düşündü: Thomas, argümanlarını a priori imiş gibi kursa da aslında varlıktan yola çıkarak vardığı Tanrı değil de Tanrı'nın yarattıklarından hareketle bir çıkarsama olduğunu öne sürdü (Gilson, 2007: 581).

Doctor Subtilis varlık ve bilginin konumlarını da farklı bir yorumla ele aldı: Augustine geleneğini takip eden Henri de Ghent, insan aklına en uygun bilginin Tanrı olduğunu düşünüyordu. İnsanı varlığa yönelten ilahi hitaptan gelen bir dürtüyü (Bettoni & Bonansea, 1961: 26). Ona göre Aristo'nun ontolojisinde formal olarak varlığı zorunlu olan gerçeklikler hem Tanrı'ya bağlı hem de Tanrı'dan azade olduğu için çelişkili bir durum arz ediyordu (Vos, 2006: 516). Scotus, bu argümandan yola çıkmakla birlikte birtakım değişikliklerle H. de Ghent'in

çıkarımlarını değiştirdi.

İnsan idrakine uygun bilginin tanrı değil varlık olduğunu one surdu. İnsanın kuvveleri, fizik dünyada karşılaştığı şeylerle uyum içindedir. Sonsuz olan, bir varlığı idrak edecek kuvveler de ancak sonsuz olursa onu idrak edebilir. Kuvvelerin fiili olarak kendi tasarrufunda olan şeylerle ilgili olduğu tezini savundu (Bettoni & Bonansea, 1961: 29).

Bu değişikliğin sonucunda Duns Scotus düşüncesinde önemli bir yeri olan *univocitas* kavramıdır. *Univocitas* bir fakülteye uygun nesnenin maddi ve maddi olmayan ayrımından azade bir birlik olması gerektiğini savundu; böylelikle idrakin uygun bilgisi varlık olurken varlıktan tanrıya geçiş de mümkün olacaktı. Varlığın bu tek anlamlılığı maddi ve maddi olmayı, Tanrı, melek ve insanı tek anlamlılıkla yüklenilen bir durum sağlar. Aristo'nun kategorilerine karşı geliştirilen Thomasçı veya Augustineci analogi kavramı yerine kullanılabilecek bir tek anlamlılıktır (Bettoni & Bonansea, 1961: 32-33). Eğer metafizik hattı takip edilecekse, fiziki varlıktan yola çıkıp fiziksel olmayan varlıklara dair bir şey söyleyecek bir bilimin sözkonusu tek anlamlılık olabilir; ki bu da varlığın nihai soyutlama derecesidir (Gilson, 2007: 576).

Tekanamlılık ile yaklaşımdan sonra kategorilerden farklı, sonluluk ve sonsuzluk bağlamında sorunsal incelenir bir hale gelir; ancak sonluluk ve sonsuzluğu belirli bir fark teşkil edecek nicelik olarak değil, bütünlüğü etkileyen içkin modlar (kipler) olarak ele alır (Bettoni & Bonansea, 1961: 37).

Sonlu ve sonsuz kiplerden bakınan Duns Scotus, madde ve varlık telakkisini de farklı bir perspektiften kurar. İnsan varlığı algılamaya her ne kadar maddi olandan, duyu organları ile başlasa da insan zihninin ilk ve uygun bilgisi madde olduğu için, duyu organlarını aşan bir madde kavramı vardır insanda.[3, s. 43] Bu bağlamda Thomas'ın dediği anlamda madde *potentia objectiva*'da değil *potentia subjectiva*'da yer alır. *Potentia*'nın nesneden özneye kaydırılması, sorunsalın nesnenin edimi (actuality) bağlamında ele alınmasına sebep olur (Bettoni & Bonansea, 1961: 48).

Scotus, İbn Sina'nın varlık (*esse*) ve öz (*essentia*) ayrımına başvurur. Öz, mahiyet (*quidditas*) ile ilgili iken, varlık, özün bir özelliği olarak özün anlamı alanına girmez. İbn Sina burada at ve atlık örneğine yer verir. At olmak nosyonu (Atlık), atın varlığının kendisi değildir (Vos, 2006: 518). Scotus buna "*Equinitas est equinitas tantum*" der; eğer atın doğası kendiliğinden tümel olsaydı; tekil atlar olmazdı. "Varlık olarak varlığın akledilebilir gerçeği onun bizzat doğasıdır." (Gilson, 2007: 577)

Madde, varlık salt potansiyellik olarak değil edimselliği ile ele alınan, formundan azade varlık edimi ile donatılmıştır. Bu nedenle varlığı form ve madde olarak iki ilke olarak değil de iki şeyin (entity) bileşimi olarak düşünmek gerektiğini düşünür. Ve bu bileşimin gerçeği bir varlık edimidir (Bettoni & Bonansea, 1961: 49).

Sonlu bir varlığın tekiliği, onun fiziksel tümelliği (*natura communis*) ile ilintilidir. Tekil bir şeyin kipliğini önceleyen ve varlığın doğasını tekillığe indirgeyen bir ilke olarak işlev görür (Bettoni & Bonansea, 1961: 57). Scotus'un kendi kullanımı ile *natura communis*, zihinde yer alan yönelimsel varlıklar, tekil varlıklar ise somut gerçeklikler olarak zihnin dışında yer alanlardır.

Varlığın bireyleşme ilkesi (*problem of individuation*), sorunsalını Duns Scotus'un çözmesi gerekecektir. Birçok tekiliğin içinde bir varlığın doğasının ya da özünün yer alması sorun teşkil etmez; ancak bir kere varlıkta edimselleşmiş olarak ele alınınca, bölünme özelliğini kaybedip değişmez ve bölünmez karakterler kazanır. Peki, bölünmez ve değişmez karakteri veren saikler nelerdir? Henri de Ghent, bireyselleşme ilkesinin olumsuz ilkelerden doğduğunu ve bu saiklerin

de olumsuz olduğunu düşünürken Duns Scotus buna itiraz eder; ancak bu sorunsalı çözmekten çok bu sorunsaldan mümkün mertebe uzak durmayı yeğler (Bettoni & Bonansea, 1961: 58).

Meseleye Thomas'ın bireyleşme ilkesini yasladığı *materia signata quantitate* çözümünden hareketle yaklaşır. Thomas'ın bu çözümüne göre bireyleşme niteliksel özelliklerin bireyleşmenin kaynağı olduğunu düşünür. *Doctor Subtilis* ise nitelik, ilineksel olduğundan, Thomas'ın bu çözümünün paradoksal olduğunu one sürer: Ya toz bir tekilerde özdeştir; böylece çokluk, çeşitlilik (*multiplicity*) sadece niteliksel farklardan etkilenir ya da töz doğası gereği tekildir ve tekiliğini, kendi çokluğunun (çeşitliliğinin) da türediği uygun niteliği talep ederek açığa vurur. İlk durumda Scotus, tekiliğin çokluk ilkesini bir araza indirmiş olur. İkinci durumda ise töz, ilineksel etmenlerce öznelliklere bölünmüş olur ki tanımları gereği bu durum çelişiktir (Bettoni & Bonansea, 1961: 59).

Bunun yerine Duns Scotus "*haecceitas*" kavramını öne sürer: Türler kendi mantıksal ve doğal birliklerine sahiptir. Bu birlik, kendi asli kısımlarının bölünmesini dışlarken (bu bağlamdaki her tür değişimi) özel parçalarına dair bir bölünmeyi dışlamaz; böylece türün özelliklerini taşıyan, türü temsil edenler, sonsuz kadar çoğalabilir.

Tekil ise sadece kendinin temsilcisidir, özgün bir birlikten farklı bir durum sergiler. Özel kısımlara ayrılmayı bile dışlar ve yekin, tam anlamıyla (*perfect*) bir birlik sunar; böylece şey ve birliği el ele gider. Özgün birlikten tekil birliğe geçiş, varlığın kendi içsel tekamülünün katkısı olmadan gerçekleşmez. Bu yeni edim, türe eklenen mevcudiyetindeki mükemmellik (*entitative perfection*) *haecceitas* 'tır: Sadece eklenen bir tekâmül değil aynı zamanda bir varlık edimidir. Bicimin, gerçek varlığına ilerlerken son adımıdır (Bettoni & Bonansea, 1961: 60). Gerçekliğin doğası ve gerçekliğin esas tekil katmanı bağlamında (Vos, 2006: 400) cinsi belirleyen özgün bir fark değil, bir edim vasıtası ile türün mümkün ve potansiyel gerçekliğini olabilecek bir mevcudiyettir.

Yaratılmışlarla ilişkisellikten azade bir ilahi varlıkla ilişkisellikler içinde yer alan yaratılmışların ayrımını imleyen kendi müstakil varoluşu, tekil birliği ve değişmezliği artık tözden değil *haecceitas* kavramı üzerinden ele alınabilir bir konuma gelir (Cross, 1999: 67).

Quod erat demonstrandum. Duns Scotus, *quidditas* sorusuna cevaben bir *haecceitas* geliştirmiş, soru-cevap diyalektiğinin iki ucundaki figür olarak düşünce geleneği içinde yerlerini almışlardır. Scotus'un çözüm getirdiği kavramla yeni bir düşünce doğacaktır.

SCHOLIUM

"Bu nedir?" sorusu, İdea veya özün ortaya çıkarılması için iyi bir soru değildir belki de. Belki de *Kim?*, *Ne kadar?*, *Nasıl?*, *Nerede?*, *Ne zaman?* gibi sorular, özün ortaya çıkardığı kadar İdea'ya dair daha önemli şeyleri belirlediği için daha etkilidir.

(Deleüze, Dramatizasyon Yöntemi)

Felsefe tarihinin soru-cevap diyalektiğine bir haşiye genelde atlanmaya değer görülse de, geleneği "tehdit" eden bir durum sergiler. Derrida'nın düşündüğü anlamda bir ilave (supplement) şeylerin "bütünlüğün" eksikliğini, bütünlüğe "halel getirmek" pahasına yapmaktadır bir yönüyle.

Deleüze'ün bu bağlamda katkısı "*haecceitas*" kavramını "*quidditas*"ın tahakkümünden kurtarmak olarak okunabilir. Deleüze'ün düşüncesindeki seyri, önce Deleüze'ün "Nedir?" sorusuna yönelttiği eleştirilerden takip edilebilir.

"Nedir?" sorusunu Platonik bağlamında ele alır Deleuze. Hatamızın Platonik bölmeyi

Aristocu ihtiyaçlar temelinde ele almak olduğunu söyler (Flaxman, 2012 26). Platon'un ayırma ve bölmelendirmesindeki amacı "karmaşık çizgileri saf soy çizgilerine ayırma veya saf olmayan malzemeden saf bir çizgi seçme meselesidir." (Flaxman, 2012 28)

Bu açıdan bakıldığında Aristo'nun düşündüğü anlamda bir kanıttan ziyade sonsuz ihtimalleri olan bölmeler üreten bir düşüncesindeki başka bir düşünceye değindiği bir diyalektiktir (Flaxman, 2012 29).

"Dramatizasyon Yönetmi" başlığıyla sunduğu metinde Deleuze, salt "Nedir?" sorusu ile devam edebilen bir filozofu felsefe tarihinde aramanın beyhudeliğinden bahseder. Sadece, Aristoteles veya Hegel (ki onun da diyalektiği, zıtlıklardan hareket etmekten ayrılamamaktadır.) (Deleuze, 2004: 95) Zıtlıklardan (*contradiction*) ziyade "*vicediction*"⁵ dan söz eden Deleuze olay ve özelliklerin dili kullanıldığında İdea'nın çokluk olarak tersyüz edilmesinin mümkün olduğunu düşünür ve böylece zaman-mekan koordinatları takip edilebilir (Deleuze, 2004: 96).

Zaman-mekân dinamizmi hızları ritmleri, doğrultuları tetikler ve türlere ayırma (specification), düzenlemenin altından da bu tarz bir dinamizmin çıkacağını söyler. Ve bu dinamizmler, kendisinin dışında bir üretimini mümkün olmadığı bir alanı varsayar; yeğîn (intensive) içten içe farkların islediği bir yeğînlik alanıdır. Böyle bir yeğînlik alanı ise bireyleşme ortamını teşkil eder; bireyleşmeyi yeğîn kılar (Deleuze, 2004: 96-97).

"*Haecceitas*" kavramı ekseninde, Deleuze, tekanlamlılığa bir eleştiri getirir. Metafiziğin kavramsal bir farkı keşfettiğini; ancak kendinde farka yönelik bir bulguya rastlanmadığını söyler. Bunların karşısına, dolaylısızlıkları içinde, en tekil olanı ilişkilendiren farkı ortaya çıkarmayı salık verir (Widder, 2012: 42).

Hatta Duns Scotus'un tekanlamlılığı sadece düşündüğünü öne sürer. Tekanlamlılığı aşkın ve nötr kılma çabası, panteizmden kaçınma ve Scotus'un haleflerini eleştirdiği negatif teolojiye yakalanmama ile ilgilidir. Bu yüzden Deleuze, tekanlamlılığı, bireysel fark nosyonu üzerinden düşünmeye davet eder; böylelikle ortak tabiat ve özdeşlikler için çalışan bir fark düşüncesinden kurtulmak mümkün olacaktır (Widder, 2012: 57).

Özdeşliklere nazaran tali kalan bir fark anlayışı yerine farkı olumlayan hatta önceleyen bir yaklaşım, sonlu varlıklar ve onları idare eden bir aşkın yerine bireysel farklar içinden konuşan, bireysel farkların dağılımını gösteren bir çokluk anlayışını gerektirmektedir (Widder, 2012: 58). Bu noktadan sonra çokluklardan söz etmek yerinde olacaktır.

Haceeitas'ı Deleuze (ve Guattari) "Bin Yayla"da Ortaçağ teolojisi bağlamından kopmuş biçimiyle ele alırlar: İkili karşıtlıklara karşı başka bir ikili geliştirip, hedefe aldıkları karşıtlıkla arasında - bir sarkaç - salınımı yaparak, kavramı "yerinden oynatma"⁵ yöntemleri düşünüldüğünde, *haecceitas* kavramı, Bin Yayla'da tözsel formlar ve belirlenmiş özneler ikiliğine yerleştirilir (Deleuze & Guattari, 1987: 253).

Ardından salınım gerçekleşir. Kendi haritalama (*mapping, tracing*'e karşı) kavramları ekseninde *haecceitas*'ın "haritalaması", onun enlem ve boylamı çıkarılarak olur: Enlem, ilineksellik ile ilgiliyken, boylam, yeğînliklerin dağılımı, hızlar olarak gösterilir (Deleuze & Guattari, 1987: 253).

Holland, enlem için hız, boylam için edimsellik ve duygulanımlar ifadelerini

⁵ Aslında böyle bir kavram literatürde yok; ancak köksap, ağaç modellerini düşününce kafamda kökünde etme, kanırtma gibi bir metafor canlanıyor. O yüzden böyle bir ifadeyi kullandım.

kullanılmaktadır (Holland, 2013: 112). Bunu yaparken kavramları Spinoza ve Nietzsche'den gelen hatlarıyla kullanmakta, "Bin Yayla"nın tutarlılık düzleminde kurduğu biçime açıklama getirmektedir. ilgili bölümde Deleuze ve Guattari ise, konuyu *haecceitas* 'ın gözünden açıklayan bir perspektif geliştirmektedir. Bir bireyleşme kipi olarak *haecceitas* artık kişi, özne, şey veya töz değildir (Deleuze, 2004: 261). Hatta kavramın (*haecceitas*) hem *haec* yani bu'luk, hem de *ecce* burada'lık olarak Fransızcaya aktarılan hatalı kökü ile oynayarak şimdi-ve- burada bir *haecceitas* kurarlar (Deleuze & Guattari, 1987: 540).

Haecceitas bir başlangıç, bir son, bir köken veya varış yerini imlemediği için geometrik anlamda nokta ile değil çizgi ile düşünür bir "rhizome"dur. Bir "rhizome" olarak kendi dili, semiyotiği ve kullanım biçimi vardır. (Hjelmslev'den mülhem) içerik düzlemi ile biçim düzleminde belirsiz zamirler, belirsiz tanımlıklar ve mastarıyla (onlar bunu "Indefinite article + proper name + Infinitive verb" diye formüleleştirir.)* beyan olunan pür bir oluş ve olaydır (Deleuze & Guattari, 1987: 263). "Proper name" dediği özel isim, klasik anlamda bir özneyi değil, olayı , oluşu ve *haecceitas*'ı adlandırır (Deleuze & Guattari, 1987: 264).

Bu düzlemde *haecceitas*'larda duygulanımlarla öznesizleştirilmiş biçimlendirdiği toplu (veya müşterek) tertibatlar söz konusudur; bu yüzden bir içkinlik düzlemi tekanamlılıktır. Hatta doğal ve yapay olanın ayırdını da zorlaştıran "Doğa düzlemi" de denebilir. Böyle bir düzlemde, zıtlıklar ve tutarlılıklar aynı zamanda zıt olmayanlar ve tutarlı olmayanlar olacaktır; çünkü böyle bir ayrımı meydana getirecek ilave bir boyut olmayacaktır (Deleuze & Guattari, 1987: 266).

Deleuze ve Guattari, bunun bir geometrik düzlem olduğunu söyler; ancak "şeylerin, düşüncelerin ve arzuların" ayırdının ve tanınmasının yapılamaması gerekir; bu yönüyle "bu-burada-simdi" olan bir *haecceitas* tarafından algılanınca, artık Kartezyen x apsisi y ordinatı veya t zaman düzleminde tanımlanış gibi bir uç boyutluluk değildir (Holland, 2013: 113).

Bir geometrik düzlemdir; ama zihinsel tasarımlarla değil, soyut tasarımlarla mukayyettir: boyutlarının sayısı sürekli artsa da, çokluğundan bir şey kaybetmeyen, üreme, bulaşma düzlemidir. Deleuze ve Guattari bunun bir evrim, biçimsel gelişme olarak değil, bir içe kıvrım olarak düşünülmesi gerektiğini söyler. Böyle akışlar diliyle konuşunca düzlem algılanamaz olanı da algılayabilmeye imkan verir (Deleuze & Guattari, 1987: 267). Algılanamaz-oluş, bütün oluşların içkin ereği olarak parçalardan azade bir formal düzenin olmadığı bir düzlemdir. "Sınırlarına götürülen her oluş öznesini (özne oluş) bir *haecceitas* aracı oluşluğu (medium-of-becoming) içinde dağıtarak onun diğer *haecceitas*'lardan ayrımını güçleştirir ve algılanamaz kılar (Holland, 2013: 113).

SONUÇ

Finem loquendi omnes pariter auidamus... Aristoteles'in sorunsalının Ortaçağ'da Duns Scotus tarafından nasıl yanıtladığı ve bu yanıtta geliştirilen kavramlardan Deleuze'un nasıl bir düşünce hattı geliştirdiği takip edildiğinde, varlığın neliğini sorgulamaktan, oluşlar ve akışların dip dalgada işleyişlerini inceleyen bir felsefeye varılabildiği; sorunun tahakkümünden kurtulan bir cevapla yapılacak felsefenin imkanları ortaya çıkarılabilir.

⁶Burada da gramere yönelik bir kelime olduğu düşünülebilir. *Chronometric, chronological* zaman telakkisi yerine Deleuze'un düşüncesindeki *Aeon* zaman bağlamında fiilin, zamanı ifade eden kipliği " *ad finem*" değil de " *ad infinitum*" sınırlayıcı bir unsurun olmamasını anlatan mastarın seçilmiş olması mümkündür.

KAYNAKLAR

- Aristoteles. (1933). *Metaphysics, Volume I: Books 1-9* (H. Tredennick, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Aristoteles. (1960). *Posterior Analytics. Topica* (H. Tredennick & E. B. Forster, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Bettoni, E., & Bonansea, B. (1961). *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*. Washington DC: Catholic University of America Press.
- Cross, R. (1999). *Duns Scotus*. New York: Oxford University Press
- Deleuze, G. (2004). *Desert Islands: And Other Texts, 1953--1974*.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus* (B. Massumi, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Flaxman, G. (2012). *Platon* (Ö. Karakaş, Trans.). In G. Jones (Ed.), *Deleuze'ün Felsefî Mirası* (pp. 19-39). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Gilson, E. (2007). *Ortaçağda Felsefe* (A. Meral, Trans.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Holland, E. W. (2013). *Deleuze and Guattari's 'A Thousand Plateaus': A Reader's Guide*. ABD: A&C Black.
- Vos, A. (2006). *Philosophy of John Duns Scotus*: Edinburgh University press.
- Widder, N. (2012). *John Duns Scotus* (Ö. Karakaş, Trans.). In G. Jones (Ed.), *Deleuze'ün Felsefî Mirası* (pp. 40-59). İstanbul: Otonom Yayıncılık.