Deleuze & Guattari

Philip Goodchild

ARZU POLİTİKASINA GİRİŞ



İngilizceden çeviren: Rahmi G. Öğdül

AYRINTI

PHILIP GOODCHILD

Philip Goodchild, Lancaster University'de "Chaos and Eternity: Gilles Deleuze and the Question of Philosophy" ["Kaos ve Sonsuzluk: Gilles Deleuze ve Felsefe Sorunu"] başlıklı doktora tezini yazdıktan sonra, 1996 yılında *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire* [*Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, çev.: Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, 2005] adlı kitabını tamamladı. Aynı yıl, Lancaster St. Martin College'da doktora sonrası çalışmalarını sürdürmeye başlayan Goodchild, bu üniversitede teoloji konusunda ders verdi. 2000 yılından bu yana, University of Nottingham'da Teoloji Araştırmaları Üzerine ders vermektedir. Beşeri bilimlerin farklı disiplinlerinde yürütmüş olduğu bu çalışmalar sonucu, çağdaş dünyadaki ekonomi ve ekoloji çatışmasının felsefe ve din üzerine etkileri etrafında araştırmalarını yoğunlaştırmıştır. Diğer yapıtları: *Gilles Deleuze and the Question of Philisophy* (1996), *Rethinking Philosophy of Religion: Approaches from Continental Philosophy* (2002), *Capitalism and Religion: The Price of Piety* (2002), *Difference in Philosophy of Religion* (2003).

Ayrıntı: 466
İnceleme dizisi: 206

Deleuze & Guattari
Arzu Politikasına Giriş
Philip Goodchild

İngilizceden çeviren
Rahmi G. Öğdül

Yayına hazırlayan
Başak Ergil

Kitabın özgün adı
Deleuze and Guattari
An Introduction to the Politics of Desire

Sage Publications/1996
basımından çevrilmiştir.

© 1996 Philip Goodchild

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Mehmet Celep

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46

Birinci basım *2005*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-443-5

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Philip Goodchild

Deleuze & Guattari

Arzu Politikasına Giriş



İçindekiler

— ÖNSÖZ 9
— GİRİŞ: BİLGİ, ERK, ARZU 13
– *Problem 1: Felsefe nedir?* 21

Birinci Bölüm
Bilgi

I. ARZUNUN ORTAYA ÇIKIŞI 29
– *Problem 2: Sözcüklerin kabuğunu kırın* 31
– Hume 32
– *Problem 3: Hakikat ve yanılsama hakkında* 42

– Bergson 48
– Nietzsche 55
– Problem 4: Yargı ve adalet hakkında 65
– Spinoza 70
– Sonuç 77

II. SOYUT MAKİNE 79
– Problem 5: Toplumsal bilinçdışını tanıma hakkında 79
– İçkinlik düzlemi 84
– Kavramların yaratılması 93
– Kavramsal kişilikler 102

III. JEOFELSEFE 111

İkinci Bölüm

Erk

IV. KAPİTALİZM VE ŞİZOFRENİ 125
– Problem 6: Psikojenez ve sapkınlık hakkında 129
– Psişik bastırma 141
– Oedipus'un psişik üretimi 150
– Toplumsal bastırma 153
– Oedipus'un toplumsal üretimi 168

V. EGEMEN SÖYLEMLERDEN KAÇIŞ 174
– Oedipalleşmiş temsiliyet 175
– Kuramsal söylemler 183
– Yapısalcılık 184
– Yapıçözüm 187
– Marksizm 193
– Psikanaliz 198
– Nietzsche'cilik 205
– Foucault 210
– Feminizm 217
– Postmodernizm 223
– Sonuç 230

VI. KATMANLARA KARŞI 232
– Problem 7: Maddecilik hakkında 234
– Öznelleşme 236
– Anlamlama 241
– Örgütlenme ve bölümlülük 247

Üçüncü Bölüm

Arzunun özgürleşmesi

VII. ARZU DEVRİMİ 259
– Şizoanalitik bilinçdışı 263
– Devrimci-oluş 268
– Savaş makinesi 273
– Problem 8: Değerlerin yeniden değerlendirilmesi hakkında 276

VIII. ÇALIŞMANIN ÖZGÜRLEŞMESİ 282
– Çalışmanın baskısı 282
– Çalışma ve sanat 290
– Sanat ve özgürleşme 299

IX. ARZU TOPLUMU 306
– Kolektif etkinlik 306
– Amaçların yanılsaması 311
– İçkinliğin virtüel ütopyası 317
– Problem 9: Etik ve Deleuze'cü-oluş hakkında 321

— SONUÇ 330
— Sözlükçe 335
— Kaynakça 340
— Dizin 344

Önsöz

Bu kitabın altına imzamı atmadan önce duraksıyorum. Nedeni, yazarın rolüne dair genel bir eleştiri (Foucault, 1986b) ya da kitabın açık yetersizlikleri karşısında duyduğum utanç ve sıkılma değil, aksine, bu kitapta, okuduklarım ya da düşündüklerimden daha çok işittiklerimi anlatmamdır. Bu yüzden bu kitap, her ne kadar kimin konuşuyor olduğu her zaman belirgin olmasa da, birçok farklı ses halinde yazılmıştır. Gaipten, ayırt edilmeyen sesler işitenler, işittikleri konuşmayı dolaylı söylem olarak şöyle ifade edebilirler: "Deniliyor ki..." Böyle bir söylemin doğruluğu, değeri, otantikliği ya da otoritesi sorununa gelindiğinde tökezlenir. Çünkü ne zaman kendi sesimle –majöriter bir okurla konuşan, Deleuze ve Guattari üzerine bir majöriter özne, kendi kendini tayin etmiş bir "otorite" ko-

numundan– yazmaya çalıştıysam onların düşüncelerinin anlamı ve gücü tasvirlerimin içinde buharlaştı. Diğer retorik stratejilerin yanı sıra, temel kitaplara yapılan göndermelerden oluşan bilimsel aygıt, bu kitabı bir otorite ve otantiklik halesiyle donatabilir, ancak sakın aldanmayın. Bu kitabı, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin ortak yapıtlarını okuyanlara ve araştıranlara –kitabın da gücü yettiği ölçüde– musallat olacak bedensiz bir ses olarak tasarladım. Bu kitap Deleuze ve Guattari'nin yazdıklarını özetlemek ve yinelemekten çok metinlerinin kenar boşluklarında fısıldayan örtük varsayımları dile getiriyor; sayfa göndermeleri sadece fısıltıların yerini saptıyor. Böyle bir söylem nasıl değerlendirilecek? Bu söylemden ne yarar sağlanacak?

Elbette bu söylemin seçimi ve düzenlenmesiyle uğraştım. Amaç, dönüştürücü işlevi olan bir kitap üretmekti – yani, Deleuze ve Guattari'nin yapıtının yüksek potansiyel ve yoğunluklarını, onları erişilmez olarak gören çoğu insan açısından kullanışlı hale gelebilecek şekilde, güvenli ve kullanışlı bir biçime dönüştürmekti. Kitap esas olarak Deleuze ve Guattari'nin ortak yayınları üzerinde duruyor – *Capitalisme et schizophrénie: l'Anti-Oedipe*'in* iki cildi (Fransızca olarak ilk kez 1972'de yayımlandı; buradaki alıntı 1984 tarihli İngilizce çevirisindendir), *Mille Plateaux* [Bin Yayla] (ilk kez 1980'de yayımlandı; 1988'de İngilizce çevirisi basıldı) ve *Qu'est-ce que la Philosophie?* [Felsefe Nedir?]** (ilk olarak 1991'de yayınlandı; İngilizce çevirisi ise 1994'de basıldı). Bu kitap, kaçış noktaları koymadan önce Deleuze ve Guattari'nin kendi konumlarını tespit ederken kullandıkları çoğu kavramsal kerterizden ve gönderme noktasından yoksun olabilen, İngilizce konuşan bir okura, Deleuze ve Guattari'nin toplumsal ve felsefi düşüncesini aktarmayı amaçlıyor. Onların düşünce yoğunluklarının çoğu burada, nakarat olarak yinelenen birkaç motifi vurgulamak için, kusurlu bir ifade tarzı sayesinde yok edilmiştir – bunun için özür dilemiyorum, ancak sadece, okurları temel metinlere geri gönderiyo-

* *Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev.: Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990. *Kapitalizm ve Şizofreni 2*, çev.: Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1993.
** *Felsefe Nedir?*, çev.: Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

rum. Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin potansiyelleri, benimsiyle değil, kendi metinleriyle değerlendirilmelidir – ancak, bol miktarda bulunan karikatür ya da simulakrumlardan birinin değil onların kendi düşüncelerinin değerlendirildiğine dikkat edilmesi gerekiyor. Bu yüzden bu kitabın ancak, temel metinlere üretken bir geri dönüşü mümkün kılması koşuluyla, kendi kendini yok etmesi amaçlandı.

Bu metinde çeşitli, farklı sesler konuşuyor – ve her okur, diğerlerine göre bazı sesleri daha erişilebilir bulacaktır. Temel ortak metinlerin gerisindeki kuvvetleri ve felsefi stratejileri göstermek için, Deleuze'ün ilk felsefi yapıtları ve gelişimi üzerinde durulmuştur. Okur Deleuze'ün düşüncesini harekete geçiren temel sorunlarla ve bazı kuramsal stratejilerin benimsenmesinin nedenleriyle de tanışacaktır. Bu tanıştırma işine, *I. Bölüm: Bilgi*'de girişilmektedir. Temel ortak metinlerin toplumsal ve kültürel kuram açısından kimi sonuçlarını göstermek için, Guattari'nin daha sonraki yapıtlarına dikkat çekilmiş, ayrıca ortak yapıtlarda hangi sonuçların örtük olduğundan da söz edilmiştir. Bu işe esas olarak *III. Bölüm: Arzunun Özgürleşmesi*'nde girişilmiştir. *II. Bölüm: Erk, l'Anti-Oedipe* ve *Bin Yayla*'da yer alan, toplumda erkin işleyişlerine dair farklı tartışmaları sergiliyor ve Deleuze ve Guattari'nin kuramsal hamlelerini, çağdaşlarınınkiyle karşılaştırıyor. Ayrıca metin, felsefi bir doğası olan çeşitli sorunları ele alarak Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinden ortaya çıkan seslerle, kaçış çizgileri boyunca çeşitli noktalarda kesintiye uğramakta. Bunlar metnin farklı yönlerini aydınlatıyor ve ayrıca bir arada ele alındıkları zaman bir tutarlılık kazanıyorlar.

Deleuze ve Guattari'nin diğer yapıtlarının *Kapitalizm ve Şizofreni* üzerine yapılmış en iyi yorumlar olarak ele alınmaları gerekiyor; bu yüzden, ikincil literatüre dair tartışmaların, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin nasıl yorumlanması ve değerlendirilmesi gerektiği üzerine tartışmaların çok azı kitaba dahil edilmiştir. Bunun nedeni, yorum ve değerlendirmenin Deleuze-Guattari'nin benimsediği düşünce tarzları olmamasıdır. Çoğunlukla onların ifadeleri ve kavramları, bu tür bir sürecin "kapsamı" oluşturduğunu var-

sayan seçkin okurlarca heterojen bir söylem tarzına çevrilmiş ve bu tarz içinde temsil edilmiştir; sonuçta ortaya çıkan gölgeler ve simulakrumlar, apaçık kuramsal ve ahlâki yetersizlikleri açısından ikaz edilmektedir. Hepsi iyi hoş da, Deleuze ve Guattari'nin dikkatli öğrencisi, bu tür bir etkinliğin, metinlerinin kuramsal içeriğine dair uygun bir eleştirel değerlendirme oluşturduğunu düşünmez. Deleuze ve Guattari'nin düşüncelerinin anlamı ve işlevi ancak, bu düşüncelerin içinde işleyen sorunlar ve süreçlerle ilişkili olarak ele alındığı zaman ortaya çıkar; burada yapılmaya çalışılan da bu tür bir açık felsefi okumadır. İkincil literatürde sıkça karşılaşılan bir başka uygulama ise, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi içinde bir ya da daha fazla deneysellik çizgisini izlemektir; ancak, bu çizgileri bir diğerinin üzerine katlamayı, ayrı perspektiflerden bir diğerini anlayarak ve değiştirerek çizgilerin birbirlerini etkilemesini ve güçlendirmesini sağlamayı başaramaz: Yinelenme olmadan sadece farkı vurgulayarak rizoma tutarlılık vermeyi beceremez. Bu bir mizah başarısızlığıdır: Kişi, metinlerin anlamını harfiyen anlayabilir, ama onlardan virtüel, soyut ve fark edilmez bir anlam üretmeyi başaramaz. Deleuze ve Guattari'nin söylediklerinden daha da önemlisi, kendi düşüncelerinin "dışı"nda gerçekten yaptıklarıdır.

Bu kitap, yerel süpermarkette Scott Lash ile rastlantısal karşılaşmalarımızdan ortaya çıktı. İnisiyatifi ve yüreklendirmeleri için ona müteşekkirim. Kitap, Lancaster, University College of St Martin'deki Dinsel Araştırmalar ve Toplumsal Etik Bölümü'nden aldığım bir araştırma bursuyla desteklendi. Chris ve Robert Rojek'ten gelen desteklerin yanı sıra, beni gönül rahatlığını bir kenara bırakıp daha sıkı düşünmeye zorlayan iki düzeltmenin yazdığı raporlara da özellikle minnettarım. David Herbert uzun yemek sohbetlerine katıldı. Dan Welch ve Drew Hemment benzer sorunları araştırdı. Mariam Fraser, yazım aşamasında farklı açılardan katkıda bulundu.

Giriş:
Bilgi, erk ve arzu

Deleuze ve Guattari'nin ortak yapıtlarında, özellikle *l'Anti-Oedipe* ve *Bin Yayla*'da ifade ettikleri gibi "arzu felsefesi," bir çeşit saygısızlık, keyif düşkünlüğü, neşelilik, ihlal, özgürleşme ve geçmişin yıkımı ile ilişkilendirilmiştir çoğu kez. İnsan düşüncesinin kazanmak uğruna uzun zamandır mücadele ettiği eski modellerin, yapıların, geleneklerin, değerlerin ve pratiklerin bir kenara atılmasına izin verildi; hayal gücü ve imgelemin öncülüğünde, düşünceyle oyun oynamak ve deneyler yapmak serbest bırakıldı. Militan toplumsal kuramcıların ayrıcalıklı anlayışlarına yönelik iddialar ve eleştiri çabaları, tutucu entelektüel değerler ve geleneklerle aynı zamanda terk edildi. Oyun, bir ergenlik devriminin, postmodern devrimin tek vasıtasına dönüştü. Bereket versin ki, Deleuze ve Guatta-

ri'nin yapıtının önemine yönelik yanlış anlaşılma, kendi kendini bozguna uğratıyordu: Oyuncuların, oyun kurucularını hatırlamasına gerek yok – oyuncular, yeni kurallar ve hamleler ortaya koyabilir, hatta gidip başka yerde bile oynayabilirler; Deleuze ve Guattari ise kolaylıkla unutulur. Ardından daha özenli okumalar için yer açılır.

Université de Paris VIII'de felsefe profesörü olan Gilles Deleuze'ün (1925-95) yapıtları üstünkörü yorumlar değildir. Deleuze'ün Hume, Bergson, Nietzsche, Kant, Spinoza, Leibniz ve Foucault'yu yorumladığı felsefe tarihi yapıtları, ağırbaşlılıkları, ifade tutumluluklan ve anlayış derinlikleriyle ayırt edilir. Proust, Sacher-Masoch, Kafka, Francis Bacon ve sinema üzerine estetik yorumları ve pek çok kısa denemesi, konularına uyguladıkları felsefi özen ve disiplin bakımından göze çarpar. Bunlara ek olarak, Deleuze'ün kendi felsefesine dair asıl yapıtlar, *Différence et Repetition* (ilk kez 1968'de yayımlandı) ve *Logique du sens*'ın (ilk kez 1969'da yayımlandı) yanı sıra, Guattari ile birlikte yayımladıkları yapıtlarıdır. Burada serbest oyuna dair kanıta pek rastlanmaz; aslında Deleuze, kendi kuşağının radikal sloganları olan "felsefenin sonu" ya da "metafiziğin yenilgisi" için asla zaman bulamadığını söylemiştir (Deleuze ve Guattari, 1994: 14). Deleuze üretken bir yazar olarak sakin ve çekingen bir hayat yaşadı ve çoğunlukla kötü sağlık koşullarıyla boğuşmak zorunda kaldı. Soluk borusu ameliyatı gerektiren ve oksijen tüplerine "bir köpek gibi bağlanmasına" sebep olan ciddi bir solunum hastalığıyla yıllarca boğuştu ve 1995 Kasım'ında Paris'teki dairesinin penceresinden kendisini aşağıya bırakarak yaşamına son verdi.

Félix Guattari'nin yaşamını ve yapıtlarını ise, büyük ölçüde, ciddi pratik ve politik uğraşlar belirledi: Jacques Lacan'ın yanında yedi yıl boyunca psikanaliz eğitimi aldı; 1953 yılından, ilk kalp krizini geçirdiği 1992 yılına kadar La Borde Clinique adlı bir psikiyatri kuruluşunda çalıştı; burada hastalar ve çalışanlarla birlikte, bir bütün olarak toplumda işleyen erk ilişkilerine yönelik kolektif bir analiz geliştirdi. Anaakım solcu harekete eleştirel yaklaşan solcu ve ekolojik gruplar oluşturup bu gruplara katıldı. Bu iki figür –felsefe tarihi ve estetik alanlarında çalışan Parisli bir felsefe profesörü ile

bir psikoterapist ve politik eylemci–, postmodern oyunculuğun kutlayıcılarından değillerdi. Her ikisi de "postmodernlik" kavramını küçümsüyorlardı. Guattari'nin postmodernizm eleştirisinin kökünde, toplumun kolektif eylem ile dönüştürülebileceği umudu yatmaktadır (Guattari, 1989a).

Bu kitapta, Deleuze ve Guattari'nin birleşik düşüncesinin özünde, insan ilişkileri olanaklarının araştırılmasının yanı sıra, öznelliğin, toplumun ve çevrenin yeniden yapılandırılmasında bu olanakların oynadığı rolün araştırılmasının da yattığı öne sürülecektir. Bu sorun, birey ile toplum, özgürlük ile otorite, kişisel kazanım ile ortak mülkiyet, doğa ile yapıt arasındaki verimsiz diyalektik çatışmalardan kaçınır. Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin getirdiği özgürleşme, toplumsal beklentilerden kurtularak özgürleşme yerine, toplumsal ilişkilere girerek özgürleşmedir. Toplumsal ilişkilerin gelişmesini önleyen engel, her zaman, ilişkideki üçüncü bir şahsın kazancıdır: Uzlaşımlar, değerler, beklentiler, ekonomik yapılar ve politik varlıklar, gerçek ya da hayali olsun, sadece rollerini oynayan toplumsal failler için bir senaryo sağlar. Örneğin bir savaş alanında birbirleriyle karşılaşan düşman askerlerin, milliyetçi, ırkçı ya da aşiretçi duygularla desteklenen uzak politik ve ekonomik varlıklar uğruna dövüşmeleri istenir ve askerler bu isteği yerine getirmek için çekişirler; toplumsal ilişkileri, şakaların, şarkıların, sigaraların ve anıların değiş tokuşuna dönüşerek genişleyeceği yerde, kurşun değiş tokuşuyla sınırlanır. Devrim, senaryoyu yırtıp atmak, içsel gelenekler ve beklentilerin yanı sıra dışsal politik ve ekonomik kurumları unutmak ya da yıkmak sorunu değildir, çünkü o zaman geriye hiçbir ilişki kalmaz. Aksine devrim, senaryoya eklemeler yaparak, başka yerlerden stratejiler alıp umulmadık değişiklikler yaparak gerçekleşir. Bir tüfek yerine bir paket iskambil kâğıdı sallayan asker, farklı bir öykünün gelişim olanaklarını gösterir. Deleuze ve Guattari'nin yazısı da benzer bir yapıya sahiptir: Kuramsal normları doğrudan bir kenara fırlatmak yerine, düşünceyi başka yerlere taşıyan geniş bir sapmalar ve alternatifler yelpazesi sunarak hegemonik söylemlerin tutarlılığını darmadağın eder. Özgürleşme, ekleme yoluyla gerçekleşir.

Deleuze ve Guattari'nin kuramsal çabasının ikinci imgesi, göçebeliktir. Artık doğru ya da yanlış düşünce yoktur, sadece düşünceler vardır. Artık nihai amaç ya da doğrultu yoktur, erk merkezlerinden uzaklaşan kaçış çizgilerinin çokluğu boyunca başıboş dolaşma vardır sadece. Yapılandırılmış düşünce ve etkinliğe özgü ağaç modellerin yerini, keşfedici bir rizom alır. Bir düşüncenin ya da toplumsal ilişkinin hareketi, eski ya da yeni bir uzlaşıma, zorunluluğa ya da kuruma gerisin geri gitmediği sürece arzu edilen bir şeydir. Bu düşünce imgesi, Bütünleşmiş Küresel Kapitalizmin (Guattari daha sonraki yapıtlarında bu kavramı kullanacaktır) kültürel ortamıyla yakından ilişkilidir. Çünkü kapitalin en sık rastlanan işlemlerinden biri, işçiler ile üretim yerleri arasında geçici ilişkiler yaratmaktır; bu ilişkiler de işçileri dönüşü olmayacak şekilde, önceki ortamlarından ayırır. Her şey hareketli hale dönüşür. İmgeler, tüketici ürünleri ve insanlar üretim koşullarından koparılır ve çöp yığınında, yaşlılıkta ya da ilgisizlikte nihai bir eşitlikçi konuma ulaşmadan önce, tümüyle farklı kökenlere sahip diğer şeylerle yan yana dünyayı dolaşırlar. Deleuze ve Guattari, bu tür harekete *yersizyurtsuzlaşma* diyor. Onların düşüncesinde yersizyurtsuzlaşma yalnızca, kapitali çoğaltma aracı olmak yerine, kendi başına bir amaç haline geldiği ölçüde kapitalin işlemlerinden farklılaşır.

Onların düşüncelerine ait bu imge, iki büyük sorun taşıyor. Birincisi, nihai yersizyurtsuzlaşma açıkçası, anlam, kullanım ve değer olanaklarının karmakarışık olduğu tam bir çöp yığını üretir. İkincisi, kendisiyle tutarsızlık içindedir: Bu düşünce imgesi, hareketi, değişimi, şansı, farkı, kaçışı ve göçebeliği, değişmeyen değerler olarak ele alır. Belki de paranoyak bir köle olmak şizofren bir göçebe olmaktan daha iyidir. Eğer bu tür bir imge kendi koşullarıyla yeniden üretilirse, göçebelik kendini göreceleştirir, kendinden uzaklaşır ve başka bir şeyin üretilmesine yol açar. Düşüncenin böyle yeni bir imgesi, pratikte kurulur.

Ayrıca bu kitap, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesine ait bu ikinci imgenin, bir maskeden, en iyi ihtimalle, yeri doldurulabilecek bir stratejik hareketten başka bir şey olmadığını öne sürecektir. Yersizyurtsuzlaşma ve göçebelik, Deleuze ve Guattari için kendi

başlarına amaçlar değildir; aksine onlar toplumsal ilişkileri yoğunlaştırmayı isterler. İçkin ilişkilerin üretilebileceği bir toplumsal mekân kurmayı arzu ederler. Aşkın bir senarist rolündeki gerçek ya da hayali bir üçüncü şahıs tarafından verilen rolleri oynamak yerine, bu tür içkin ilişkiler, dolayımlayıcı etmenleri biçimlendirme, etkileme ve değiştirme yeteneğindedir; senaryonun senaristi etkilemesi gibi, bu dolayımlayıcı etmenler de ilişkileri kolaylıkla biçimlendirebilir. Toplumsal mekân, içinde oluşan ilişkilerden önce var olmaz; aksine mekân, içkin ilişkileri biçimleyen çizgilerin çizilmesiyle oluşturulur sadece.

Deleuze ve Guattari bu toplumsal mekânı, içkin ilişkileri etkin biçimde kurarak var edebilir ancak. Bu tür içkin ilişkiler, en azından üç ayrılmaz öğeye sahiptir. İlkönce, bir ilişki yoğunlaşması, ilişki boyutlarının, bağlantılarının ve kısımlarının sayıca artışıdır. Olabildiğince çok bağlantı kurulmalıdır: Üretim, artık bir fabrika içinde kapalı değildir; fakat ister çevresine, çevresindeki anlamlara ya da isterse duygulara dayansın, gücünü kendini çevreleyen ortamdan şu veya bu şekilde kazanır. Her şey bir araya getirilir: Bu bakımdan Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, bir çöplüğe benzer. Heterojen koşulları içeren *çokluk*, içkin ilişkinin ilk öğesidir. Yine de yoğunluk, yan yana uzanan bir grup kısır nesne tarafından üretilmeyecektir. İkinci olarak, bu nesnelerin etkileşime girmesi ve birbirini etkilemesi gereklidir – *tutarlılık* kazanmaları gerekir. Bir şey olmalı ve bir şey üretilmelidir. Bu, ilişkileri, kısır ve etkisiz kılan toplumsal ve kültürel bağlamlarından çekip çıkararak, bir şey üretebilen kurucu bir *makine* halinde toplanışı [assemblage] gerektirir. O halde, üretimin önceden belirlenmiş süreçlerinin tekrar etmemesi bakımından, makine tekildir ve ürünü tümüyle yenidir. Bu ürün, gerisin geri tepki verebilir ve üretimin koşullarını etkileyerek, daha fazla makinenin bileşenine dönüşebilir. Bu yüzden içkin, makinesel ilişkiler, bir ürün ortaya çıkarken aynı zamanda kendi süreçlerince yaratılır, üretilir. Yaratım, içkin ilişkilerin ikinci öğesidir. Üçüncü olarak, bu tür süreçler, bir var olma eğilimine, onları harekete geçiren bir edimselleşme gücüne sahip olmalıdırlar. Erotik karakterini yitirmeksizin, yetişkin cinselliğinden yersizyurtsuzlaştırıl-

mış bir kavram olan *arzu* herhangi bir bağlama ya da ilişkiye uygulanabilir hale gelir: İçkin ilişkinin üçüncü öğesi olan çokluların bir sentezi sayesinde arzu, ilişki üreten bir kendiliğinden ortaya çıkıştır. Arzu, hem kendi varoluş haline gelme erkiyle hem de tutarlılığını sağladığı özgül çoklukla ilgili olarak makinesel ilişkinin kendisidir.

Çokluk, yaratım ve arzu, Deleuze ve Guattari için toplumsal bilinçdışının başlıca öğeleridir: Bu öğeler; "yersizyurtsuzlaşma" (yabancı alanlarda gezinmek), "yoğunluk" (canlılık ve dirimsellik), "makine" (bileşenlerin oluşturduğu üretken toplanış), "tutarlılık" (bir arada durma), "tekillik" (biricik ve dikkate değer ya da bir sürecin sınırı), "edimsellik" (somut mevcudiyet), "virtüellik" (kendi başına algılanamaz olan gerçek potansiyel) ve "içkinlik" (yan yana mevcudiyet, etkilenme yeteneği) gibi kavramlara dayanarak anlaşılır. Üç ana kavram, birbirinden ayrılamaz ve sadece sezgisel olarak bir arada kavranabilir. Bir toplumsal bilinçdışının bu öğeleri, kişinin erişim sağlayabileceği gizil enerji depolarıymışçasına, hiçbir bakımdan metafizik bir ön-varoluşa sahip değillerdir; onlar, çoğaltılmalı, yaratılmalı, arzulanmalıdır. Bu nedenle, esas olarak potansiyelin önünü açmayı hedefleyen kurama ait eleştirel ve yıkıcı yönlerinin, kendi başlarına yararı yoktur. Deleuze ve Guattari'nin "arzu devrimi", insan özgürlüğü önündeki engelleri kaldırma ve ortaya çıkan anarşiyi kutlama sorunu değildir. Bu öğeler ayrıca, tüm olaylarda ve toplumsal durumlarda mevcutlarmış gibi, metafizik bir her yerde hazır ve nazır oluşa sahip değillerdir. Kuramın, toplumsal olaylardan ve kültürel ürünlerden en iyi anlamı seçmek için tasarlanmış, yorumlayıcı yönlerinin de kendi başlarına bir faydası yoktur. Bu yüzden "arzu devrimi," sadece toplum kavrayışları içindeki farklılıkları, değişimleri ve başıboş dolaşmaları vurgulama sorunu değildir.

Deleuze ve Guattari, çokluğu, yaratımı ve arzuyu toplum içinde mevcut kılmayı amaçlar. Çokluk ve yaratımı çalışmasına olabildiğince katmayı amaçlayarak kuramcı, bir arzu atletine dönüşür; o halde kuramsal yapıt, başka ürünlerle yan yana bulunabilen bir ürün haline gelir; onları etkileyerek, onlarla etkileşime girerek ye-

ni patikalara açılır. Kuram toplumla arzu içinde ve arzu aracılığıyla ilişki kurar. Bu, Deleuze ve Guattari'nin yapıtlarındaki bilginin tuhaf konumunu açıklar. Seçilmiş sonuçlara götüren pratik kararlarla ilişkili olarak, evrensel, yansız bir perspektiften bakarak tüm durumlarda ve olaylarda mevcut olan süreçlerin ansiklopedik bilgisini aramazlar. Onlar, daha iyi bir topluma yönelik bir dönüşüm programına kalkışılabilmesi için, ahlâki ve üstün bir perspektiften bakarak toplumsal süreçlerin eleştirel bilgisini de aramazlar. Bilgi, bir kitaplıktaki olabildiğince çok kitabın temel noktalarını yineleme sorunu da değildir artık. Ya da bu kitapların zayıflıklarını ve başarısızlıklarını eleştirebilme sorunu hiç değildir; bilgi, başkalarıyla karşılaşmalar aracılığıyla, kitaplıktaki en ilginç ve en derin kitaplara doğru kendini yönlendirme yeteneğine benzer daha çok. Sadece bu bilgi sayesinde arzu uyandırılabilir.

Arzu, bir içkin ilişkiler düzlemi olarak ele alındığına göre, toplum içinde bulunan gerçek ilişkiler, uzlaşımlar ve anlamlar tarafından biçimlendirilir. Benzer şekilde tüm bilgi, kendisinin de dahil olduğu toplumsal oluşumlar tarafından biçimlendirilir. Belli bir toplumsal oluşumu meydana getiren içkin ilişkiler kümesi, belirli bir anda farkına varılabilen şeylerin türünü belirler aslında. Bu yüzden arzu, toplumsal bilinçdışıdır: Arzu, bilinci oluşturur ve koşullandırır, öyle ki sonunda imgeler sadece, kişinin içine gömüldüğü toplumsal ilişkilerin ürünleri haline gelir. Bu anlayış, düşünce üretiminin koşullarıyla ilgili aşkın bir felsefe; toplumu oluşturan içkin ilişkilerle ilgili toplumsal bir kuram; toplumun, o topluma ait toplumsal bilinçdışının dönüştürülmesi yoluyla dönüştürülmesiyle ilişkili bir arzu politikası arasında bir karşılaşmaya yol açar. Arzu politikası, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin tek amacıdır; toplumsal bilinçdışı ise onun tek araştırma alanı.

Eğer arzu, doğal olarak çokluğu ve yaratımı arıyorsa, o halde, arzunun kendi kendine üretimine engel olan toplumsal oluşumların nasıl ortaya çıktığı sorunu gündeme gelir. Deleuze ve Guattari, sabit bir statüye ve metafizik bir varoluşa sahip görünümler taşıyan, belirli toplumsal düzenlemeler içinde üretilmiş içgüdü, gereksinim, istek ve çıkarı arzudan ayırt ediyor. Öncekiler gerçektir, ancak, be-

lirli bir makinesel toplumsal düzenlemenin ürünüdürler; aksine arzu, düzenlemenin kendisidir. Gereksinim ve çıkarların arzuyla bir benzerlik taşıyacağını varsaymak için bir neden yoktur. Sonuçta, bilinçdışı arzu, çıkarlara ve bilinçli isteklere karşı hareket edecek şekilde üretilebilir. Arzunun, çokluğun ve yaratımın varoluş kazanmalarını önlemek üzere toplum içinde iş gören sayısız güç vardır; bunlar, bir potansiyelin gerçekleşmesini engellemekten daha çok başka ilişkilerin meydana gelmesi için kendilerini araya sokarak iş görürler. İçkinliği ve tutarlılığı kesintiye uğradığı zaman arzu, bir başka arzu tarafından "bastırılır." Bir erk oluşumu, içkin ilişkilerden oluşur, fakat bir canlı türü sayesinde bir genetik kodun korunması gibi, kendisinin bir parçasını koruyacak biçimde yapılandırılır; sonuçta özünü dönüştürecek yeni karşılaşmalara ve ilişkilere engel olur. Bir toplumsal oluşumun sabit bileşenleri, fiziksel değildir; çünkü tüm fiziksel yapılar, gelir ve giderler. Aksine toplumsal oluşum, anlam düzeyinde var olur: Örneğin bu, bir genetik kod, bir uzlaşım, bir değer, bir ideal, bir gelenek, bir alışkanlık, bir kurum, bir dil ya da bir din olabilir. Erk, arzuyu, bilinçdışını ve sonunda da bilinci biçimlendirerek toplumsal ilişkileri örgütleyen, belirli bir anlam türünün kuruluşu aracılığıyla iş görür. Aslında gerçek bir toplumsal oluşum parçalandığında anlamlar, insanlığın gerçekliği yorumlamasına ve yeni ilişkilerin kurulmasına yarayan bir ağ olarak geriye kalır. Tanrı devrilmiş, ama yerine insanlık geçmiştir; bir çarın yerini Stalin alır.

Arzu politikası, insanların kendi yararlarına olacak şekilde arzulamaya, düşünmeye ve hareket etmeye başlayabilmeleri ve kendi arzularıyla ilgilenebilmeleri için, arzu ile çıkar arasındaki ikili karşıtlığı bozmayı amaçlar. Arzu doğrudan bilinçdışına yönelik hareket eder, fakat kendi toplumsal bağlamına ve aynı zamanda kendi anlam türlerine göre hareket ederek bunu yapabilir ancak. Kuram, "başka türlü düşünme", yeni düşünce ve ilişki türleri, yeni öznellik ve toplum türleri keşfetme çabasına dönüşür. Kuram, arzunun serbest kaldığı, kolektif bir toplumsal mekân kurmayı amaçlar ve heterojen çokluklar arasında içkin ilişkilerin yaratımıyla bulaşarak yayılabilir. Deleuze ve Guattari'nin yapıtlarında yinelenen bu üçlü

tema, bilgi, erk ve arzu, bağımsız etkinlik boyutları ya da alanları değil, birbirlerine ulaşarak birbirlerini çoğaltan üç ayrılmaz stratejik cephe oluştururlar. Bilgi, toplumda var olan çokluk ve ilişki türleriyle ilgilidir; erk, ilişkilerin üretiminde ve dönüştürülmesinde kullanılan stratejilerle ilgilidir; arzu ise, yaratım ve ilişkinin arkasındaki itici kuvvet ile ilgilidir. Bu kitap, bir alandaki değişimlerin diğerlerini nasıl etkilediğini, kendileri üzerine gerisin geri nasıl tepki verdiklerini araştırıyor. Deleuze ve Guattari metinlerinde bilginin, erkin ve arzunun nasıl iş gördüklerini inceleyerek yoluna devam ediyor.

Problem 1: Felsefe nedir?

Kapıyı kapat, kimsenin dinlemediğinden emin ol, kulağını sayfaya yaklaştır: Sana bir sır vereceğim. Yayımlanması için değil. Fakat yanlış ellere düşerse eğer, senin ellerin yanlış ellerse eğer, bunun önemi kalmayacak – sır, saydam, işitilmez, fark edilmez olarak kalacak. Çünkü felsefe sorunu, arkadaşlar arasında bir güven olarak ortaya atılabilir ancak (Deleuze ve Guattari, 1994: 2).[1] Felsefe, kamusal söylemden kendisini kurtarır; Bay Rorty'nin lokalinde, hoş ya da saldırgan akşam yemeği sohbetleri sunabilen bir fikir alışverişi ya da mücadele değildir o (1994: 144). Aksine daha çok sözcükler aracılığıyla gerçekleşmiş jestlerle benzerliği vardır. Zaten felsefe, ister dostça ister düşmanca olsun, edilgin bir dinleyiciye içsel özünü açık etmez. Sadece başka bir şey yapmak üzere kullanıldığı zaman bir anlam kazanır. Felsefe, saf kavramlar aracılığıyla oluşmuş bilgidir (*connaissance par purs concepts*) (1994: 7). Fakat ilk kez onları siz yaratmadığınız –yani onlara özgü bir sezgiyle onları kurmadığınız– zaman, onlar aracılığıyla hiçbir şey bilmezsiniz (1994: 7). Bilindiğinde, felsefe her zaman yenidir: Zamansallığı, cömertlik ve

1. Bundan sonra, ad içermeyen tarih göndermeleri her zaman Deleuze ve Guattari'nin birlikte yazdıkları yapıtları göstermektedir.

inayetle şimdiye yaklaşan bir geleceğin ya da yinelenmesi beklenen bir geçmişin zamansallığıdır (Deleuze, 1989: 141; 1990b: 162-8). Hiç kimse felsefeyi, tarihsel bir gelenek içindeki eski kavramları parlatmak, korumak ya da saflaştırmak için geçmişten gelen bir armağan olarak kabul edemez. Yalnızca şimdiye karşı kullanılarak özgül bir sezgi kazandırıldığında eski kavramlar, bir kez daha yaşama dönebilirler. Kavramlar, mutlak bir yersizyurtsuzlaşma düzeyinde yinelendiklerinde var olurlar sadece...

"Felsefe nedir?" sorusu, felsefe ile rakipleri arasındaki bir ayrım sorununu ortaya koyar. Örneğin felsefe, bilgi üretimi koşullarıyla ilişkilidir. Son zamanlarda beşeri bilimler ve özellikle sosyoloji, böylesi üretim koşullarının daha yeterli bir tanımını vererek, felsefenin ayağını kaydırıp onun yerine geçme iddiasında bulunmuşlardır (1994: 10). Felsefe, tümellere ya da saf aklın sonsuz otoritesine sığınırken, tarih, sosyoloji, epistemoloji, psikanaliz, dilbilim ve kültür araştırmaları, felsefeyi bir kültürel üretim tarzı olarak konumlandırmıştır. Yapısalcılığın, arkasından yapıçözüm ve söylem analizinin gelişiyle birlikte, bu disiplinlerin arasında bulunan sınırlar, geride genel bir kültür ve toplum "kuramı" bırakarak silinmiştir; bu kuram, felsefenin evrensel, ideal ve sonsuz temellere hitap etmesini ilk önce zayıflatmak, daha sonra da yasaklamak suretiyle, felsefenin yerini almıştır. Sonuçta, temellerini yitiren kuram, kendisini bilgisayar bilimi, pazarlama, gazetecilik, tasarım ve reklamcılıkla birleştirerek, iletişim tümellerine yaklaşmak suretiyle kendini sürdürmeye çalışır; bunlardan sadece, egemen kültür üretim tarzları olarak bir analiz alanını değil, ayrıca kendi üretim tarzını da ödünç alır. Bütünleşmiş Küresel Kapitalizme özgü olarak, analiz ve angajman yerlerinin parçalanmasına ve çoğalmasına, egemen kuramların küreselleşmesi eşlik eder; moda olan kuramcıların isimleri, başarılı markaların ya da medya süperstarlarınınkine eşdeğer bir işlev taşır. Deleuze ve Guattari'nin isimlerinin hâlâ bu şekilde kullanılması, bir eğlence konusudur ve pek önem taşımaz.

Felsefe sorusu, kültürel-tarihsel bir belirlenimcilik perspektifinden ortaya atılabilir. O zaman kuşkucu bir yorumbilim, felsefe ile

gerçek bir dünya ya da düşüncenin dışında bulunan sonsuz fikirler arasındaki ilişkiyi temellendirmeye yönelik tüm çabaları zayıflatabilir. Ancak, bu tür koşullar altında, felsefenin mevcut olup olmayacağı kuşkuludur: Kavram, altta yatan ekonomik, dilbilimsel, toplumsal, tarihsel ya da kültürel bir temelin üstyapısal etkisine dönüştürülür. Ancak bu, metafizik varsayımın en sığ biçimini gerektirir: Gösterenin, söylemin ya da simülasyonun hegemonyası ne kadar açıkça reddedilirse edilsin ya da yapısı bozulursa bozulsun, tüm düşüncenin bu tür alanlara çevrilmesi, edimsel bir metafiziği, eylem halindeki metafiziği gerektirir ve her türlü ret, sadece edimsel bir çelişkiyle sonuçlanır. Burada iki varsayım açıktır. Birincisi, bir felsefi kavramın tamamen, içine gömüldüğü belirli bir kültürel alan tarafından belirlendiğidir. Bu, (zihinsel hastalıkta açığa çıkan düşüncenin genetik, biyokimyasal, çevresel, toplumsal, kişisel ve tinsel nedenlerinin bir arada var olmasıyla en iyi şekilde gösterilebilen), farklı düzeylerden gelen tüm düşünce ve eylemlerin çoklu belirlenmesiyle ve de bu tür çoklu belirlenimlerin tek bir olayda nasıl birleştirilebileceği sorunuyla ilişkili olan bir nahiflik gösterir. İkinci varsayım, gösteren, söylem ya da simülasyon gibi bir tözsel mefhumun, fazlalık ya da kalıntı olmadan gerçek bir olayın toplayıcı kapsamına sahip olabilmesidir.

Felsefe sorusu, dostlar arasında olduğu gibi tamamen felsefi bir tarzda da ortaya atılabilir – bu, metafizik iddianın son izlerini yok eder (Goodchild, 1996: 14-15). Yöntembilimsel kuşkunun yerini, yöntembilimsel dostluk alır: Sonunda peçesinden başka bir özü olmadığını göstermek için Hakikat'in peçesini parçalamak yerine (krş. Derrida, 1979), kişi, peçeler ve işaretlerden oluşmuş bir yamalı bohça da olsa, başka bir şey üretmek için Hakikat'in yaydığı işaretleri benimser. Deleuze ve Guattari, dostluklarının erki aracılığıyla felsefe sorusunu ortaya atarlar. Felsefe üretiliyorsa eğer, bu dostluktan dolayıdır ve felsefe bu dostluğun mekânı içindedir; tekrar edilmesi gerekiyorsa, bu daha öte dostlukların yaratımı yoluyla olacaktır.

Felsefede dostun anlamı nedir? Felsefenin kökenlerinde, Pla-

ton'un yazılarında filozof, bilgeliğin dostu olma, ya da belki de bilgeliği edimsel olarak sahiplenen değil, potansiyel olarak ona ulaşmaya çabalayan kıskanç âşık olma iddiasındadır (1994: 4). Bu durum, dostu diğer taliplerle bir rekabet konumuna yerleştirir. Fakat gerçek talip sahte taliplerden, bilgeliğin ambiyansına katılanlar, onun aura'sını sadece taklit edenlerden nasıl ayırt edilecektir? Kavramların yaratıcısı olan hakiki filozof, ikizinden nasıl ayırt edilecektir? Felsefe sadece dış rakiplerin meydan okumalarıyla karşılaşmakla kalmaz, ayrıca kendi duman perdesinin arkasına saklanmak için kendi yanılsamalarını ya da ikizlerini de yaratır: Felsefe özsel hakikatlere dair bir düşünüş, bilinç pratikleri ya da durumları üzerine bir düşünüm, ya da konsensüs yaratmak için fikirlerin bir iletişimi olarak ele alınabilir (1994: 6). Bu yüzden felsefenin sorusu, gerçek dostu rakipten ayırma istencini dışavurur.

Deleuze'ün kendi felsefesini "Platon'culuğun tersine çevrilmesi" olarak sergilemesinden yirmi yıl sonra, felsefe sorusunu bu tarz ortaya koyuş Platon'culuğun açıkça geri getirilmesi açısından dikkate değerdir (Deleuze, 1990b: 253). Platon'cu filozof, düşündüğü İdea'ya katılma derecesiyle rakibi olan sofistlerden ayırt edilebilir. Platonik aşk, güzelliğin saf biçimine karşı kişinin duyduğu arzuya ait nesnenin ötesini görmek için gereklidir – *Phaidros*'ta Sokrates, çirkinliğine rağmen, oğlanı ahlâki güzellik sevgisi konusunda eğitme isteğini kapsayan içsel ahlâki güzelliği sayesinde, Phaidros'un diğer taliplerinden gerçek âşık olarak ayrılır (Platon, 1973). Güzelliğin sadece yinelenmiş ya da hatırlanmış olarak verildiği bu kendine göndermeli ya da düşünümsel yapı, ironik sonsuz yinelenme söylencelerindeki güzellik İdeasının sonsuzluğunu tanımlar (Deleuze, 1990b: 254-5). Ancak Deleuze, Platon'culuktaki can alıcı sorunun, iyi ile kötü kopyaları ayırt etmekten daha çok, benzerlik üzerine kurulu dostlar olan iyi talipler ile benzerlik taşımayan simulakrumlar olan sahte talipleri ayırt etme sorunu olduğunu belirtir. Platon felsefeyi, İdea'nın sonsuz yinelenmesinin fark edilmesini sağlayan araç olarak benzerlik üzerinde durarak, temsiliyet alanında kurmuştur. Burada felsefe –kopya veya temsilin ya hatırlanmış İdea'ya ya

da Aristoteles'in değiştirdiği gibi, ampirik olarak araştırılan nesneye olan benzerliği sayesinde ölçülen– hakikatin ayrıntılı koşullarıyla ilgilidir. Deleuze, Platon'cu hakikat tanımı üzerinde biçimlenen bu tür bir felsefeyi birçok nedenden ötürü yetersiz bulmuştur (Deleuze, 1994: 129-67). İlkin, düşünce ile hakikat arasında farz edilen ilişki üzerinde bu tür bir yoğunlaşma, aslında oluşan gerçek düşünceleri ve düşünceyi üreten gerçek koşulları ve kuvvetleri görmezlikten gelerek, bir ideal olarak sadece mümkün olan ile uğraşır. İkinci olarak, modern felsefenin temel sorunu, (Deleuze'ün Foucault, Whitehead ve Bergson'dan çıkarsadığı üzere) sonsuz olana ulaşma sorunu değil, aksine, "yeni bir şeyin dünyaya gelmesi nasıl mümkündür?" sorusudur (Deleuze, 1992: 166).

Bu yüzden Deleuze, Platon'culuğu tersine çevirir. Kopyanın karşıtı olan simulakrum sadece, bilinmeyen kuvvetlerin bir yüzey etkisi olarak benzerliği üretir: Gözlemcinin üstesinden gelemeyeceği muazzam derinliklere ve boyutlara işaret ederek iş görür ve farklılaşan bir bakış açısı içerir (Deleuze, 1990b: 256). Nietzsche'yi izleyerek, temsiliyet felsefesine ait tepkisel "hakikat istenci"nin yerine, düşüncenin tamamen estetik ölçütlerce değerlendirildiği, bir "güzellik istenci" (Heidegger, 1979) olarak erk istencinin etkin koşulu geçirilir.[2]

Deleuze ve Guattari'nin, felsefenin rakiplerine ve simulakrumlarına karşı onun saflığını ilan ederek, yaşlılık dönemlerinde tepkisel olduklarına mı inanmalı? Yapıtlarında yenilenmiş bir Platon'culuk, hakiki simulakrumlardan oluşan bir Platon'culuk (Mattéi, 1983) ya da arzunun taşması ve yayılmasından oluşan bir neoplatonculuk (Caputo, 1993) gözlemlenebilir mi? Bu, şimdiye dek yaz-

2. Simulakrumlar alanında felsefe, estetiğin burkucu ikiliğine yakalanır: Bir yanda olası bir deneyim biçimi olarak bir duyarlık kuramını belirtir; öte yanda gerçek deneyimin yansısı olarak sanat kuramına işaret eder (Deleuze, 1990b: 260). Bu iki farklı dizinin birbirine bağlanması için, genel deneyimin koşulları gerçek deneyimin koşullarına, sanat yapıtının yapıları ise deney tekniklerine dönüşmelidir (Deleuze, 1990b: 260-1). Bu farklı dizilerin, toplayıcı bir fikrin dolayımlamasıyla değil, gerçek bir yaratım olayında kullanılarak birbirlerine bağlanmaları ve birbirlerini etkilemeleri yalnızca etkin yaratım yapıtında mümkündür. Bu temel diziler arasında bir tür içsel rezonans üretilir ve bu rezonans, zorunlu bir hareketi içerir (Deleuze, 1990b: 261).

dıkları her şeyi göz ardı etmek olacaktır (az rastlanır bir olay değil). Ayrıca felsefede dostluğun önemini de yanlış anlamak olacaktır. Çünkü *Phaidros*'ta bile, Platonik dostluk yoğun biçimde erotiktir ve felsefe zaten erosofi olmanın işaretini verir. Bu Platonik diyaloğun ölümsüz dehası, ironi kullanımında açığa çıkar; konuşmanın her zerresi Sokrates ile Phaidros arasındaki ilişkiye dair imalarla doludur. Bir âşık, bir konuşmanın belirtik içeriği ile nadiren ilgilenir, fakat sevgi ya da ilgisizliğin, sadakat ya da aldatmanın işaretlerini bulmak için, kıskançlık içinde, her ifadeyi ve jesti tarar (Deleuze, 1986). Bu tür işaretler, farklı dizilerin yan yana bulunmasıyla üretilir: Konuşmanın içerikleri, ilişkinin yaşanmış deneyimiyle yan yana bulunur. Deleuze Platon'culuğu, reddederek, görmezlikten gelerek ya da yapıçözüme uğratarak değil, fantasmalar ya da erotik simulakrumlar olarak işaretlerin oyununu, ideal olana katılımın üstüne yerleştirerek tersine çevirir. Bilgeliğin kıskanç âşığı, sevgi ya da aldatmanın işaretlerini bulmak için belirtik anlamların ötesine bakar. Bu yüzden felsefe, kendisine eşlik eden –Nietzsche'nin "mesafe duyarlılığı" olarak tüm felsefesini odakladığı– olumlu duygulamsal yük ile rakiplerinden ayırt edilebilir. Elbette olumlu duygulamsal yükler, yaratımın olduğu her yerde ortaya çıkar; felsefenin durumunda ise felsefi kavramın gelişi, harekete geçirdiği duygulamsal düzeyler tarafından ilan edilir.

Sonuç olarak, dostluğun, felsefede daha başka bir anlamı daha vardır. Çünkü felsefi dostlar, ne bir tümel İdea olarak Hakikat sevgisiyle ne de bireyleşmiş kişiler olarak birbirlerinin sevgisiyle birleşmişlerdir. Çünkü bu simulakrumlar felsefesinde her şey aralarda gerçekleşir. Felsefe dostluğun kendisinden daha yüksek bir amaç taşımaz – yeni bir halkı ve yeni bir yeryüzünü davet etmek anlamına gelse de, bir ütopya ya da saf bir içkinlik ortamı, bir dostlar toplumudur (1994: 87, 100-1). Felsefe, arzunun içkinlik düzlemi olarak yeni bir yeryüzü kurduğu, parçalamak yerine birleştirdiği ölçüde rakiplerinden ayırt edilebilir. Dostluk içkinlik biçimine ulaştığı zaman, arzu devrimi başlamıştır.

Birinci Bölüm

Bilgi

1
Arzunun ortaya çıkışı

İnsanlar, Deleuze ve Guattari'nin, bir "arzu felsefesi"yle uğraştıklarını söylüyorlar. Bu felsefe, birkaç farklı biçimde anlaşılabilir. İlk olarak, her şeyin örtülü bir cinsel arzu biçiminde üretildiği bir toplum, kültür ve doğa kuramı olarak ele alınabilir – diğerleri, insan toplumu ve kültürünün temelindeki dil, yapı, tarih, ekonomik üretim ya da erk ilişkileri üzerinde dururken, Deleuze ve Guattari arzuyu seçiyor sadece. İkinci olarak, araştırma alanlarını, cinsel arzunun tezahürlerinin oluşturduğu söylenebilir; sadece arzuya yönelmeyi seçiyorlar. Üçüncü bir varsayım ise, arzunun, Deleuze ve Guattari açısından bilginin bir önkoşulu olmasıdır; insanlar ancak toplum ve kültürle haşır neşir olma tutkusuyla hareket ettiklerinde toplumu ve kültürü öğrenebilirler – o halde cinsellik, epistemolojinin

temelini oluşturur. Sonuçta, ilgili bir söylem tarafından etkisi artırılmış cinsel arzu ifadesinin, baskıcı erk oluşumları karşısında toplumsal ve kültürel bir özgürleşme sağlayan bir anahtar olduğu varsayılabilir.

Aslında, tüm bu mefhumlar, bir ölçüde kaba karikatürlerdir. Deleuze ve Guattari düşüncesinin temel odağı olarak "arzu" kavramı, 1972 ile 1977 yılları arasındaki yayınlarda görülür sadece.[1] Arzu ne tüm varoluşu yöneten evrensel bir ilke olarak ne de tüm varoluşun doğasını belirleyen temel bir zemin olarak iş görür – aksine arzu, varoluşun dışında ya da yanı başında bulunur. Deleuze ve Guattari açısından "arzu"nun kesin ve içrek anlamını ve taşıdığı önemi anlamak için, kavramın Deleuze'ün felsefe tarihini işlediği daha erken yapıtlarındaki ortaya çıkışını izlemek gerekiyor. Arzuyu bir nesnel zemin, özgül araştırma alanı, aşkın varsayım ya da cinsel pratik anlayışlarının altına yerleştirmek yerine, arzunun kendi başına, özerk bir kavram olarak kendisini nasıl konumlandırdığını gözlemek gerekir. Deleuze filozoflara dair ilk yorumlarında, önceki düşünce sistemlerinden –özellikle Hegel'ci diyalektikten– kaçan ve kendiliğinden, kaotik ve indirgenemez ortaya çıkış olarak bir arzu felsefesini oluşturmak üzere bir araya gelen iflah olmaz, "yoğun farklılık", "oluş", "kuvvet" ya da "dışsallık" kavramlarını geliştirmiştir. Bu tür kavramlar artık kutupsal karşıtlarıyla diyalektik zıtlık içinde temsil edilmediklerinde, kendi tutarlılıklarına ve kuvvetlerine kavuşurlar sadece.[2] İndirgenemez bir fark kavramının, diyalektik ya da yapıçözümsel iyileşme çabalarını sürdürmesi için, kendisini konumlandırmaya ve düşünmeye başlayacağı bir eşiği geçmesi gerekir. Arzu felsefesi, çeşitli fark katmanlarının farklılaşması sa-

1. *l'Anti-Oedipe* (1984), *Kafka* (1986) ve *Dialogues* (Deleuze, 1987) temel metinlerdir. [*Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin,* çev.: Işık Ergüden, Özgür Uçkan, Yapı Kredi Yay., 2001; *Diyaloglar,* çev.: Ali Akay, Bağlam Yay., 1990]

2. Deleuze üzerine ikincil literatürde sıkça insanlar, bir diğeri olmaksızın hangisinin düşünülebileceğini incelemek için Deleuze'cü ve Hegel'ci fark kavramlarını karşılaştırmaya çalışıyor. Örneğin Todd May, farkın sisteme içsel mi yoksa dışsal mı olduğunu sorar (May, 1993: 7). Bu tür sorular ortaya atarak kişi, farkın tayin edilmesiyle ilişkili bir sistemi varsayarak farkı iyileştirir. İkincil literatürün çoğu, Deleuze'ün düşüncesinde yeri olmayan bir sorunla boğuşur. Farkın nasıl tayin edileceği önemsizdir; Deleuze'cü düşüncede önemli olan şey, farkın kendisini kendisinden nasıl farklılaştıracağıdır (Deleuze, 1994: 28).

yesinde ortaya çıkar: Fikirleri biçimlendiren ve birleştiren farklar; duyguları ve kuvvetleri ifade eden farklar; kuvvetleri edimsel bedenler halinde birleştiren farklar; ve bir varlığın ortaya çıkışında ve kendisini çoğaltmasında örtük olarak bulunan farklar. Arzunun bütünlüğüne ancak, bu düşünce, duygu, beden ve ontoloji katmanları birbirleriyle etkileşime girdiğinde ulaşılır.

Bu bölümde Deleuze'ün, sırasıyla Hume, Bergson, Nietzsche ve Spinoza üzerine yazdığı yapıtlarında bu fark kavramlarının ortaya çıkışı izlenecektir. Deleuze'ün yorumlarının doğruluğuyla ilgilenmiyoruz; tanımladığı düşünürlerle aynı fikirde olup olmadığına da bakmıyoruz. Amaç, toplumsal bilinçdışını tanımlayan kategorilerin gelişimini ve anlamını izlemektir; bunlar aracılığıyla toplumsal bilinçdışı yaşamı yakalar; Deleuze ve Guattari'nin olgun düşüncesinin temelini bunlar oluşturacaktır. Bu, kavramların yaratımını gözleme ve onları Deleuze ve Guattari'nin düşüncesini anlaşılabilir hale getirecek bir söz dağarcığı olarak gözler önüne serme sorunudur. Bu bölüm, felsefi bir araştırmayı taklit ediyor.

Problem 2: Sözcüklerin kabuğunu kırın...

"Dili bir çılgınlık durumuna, bir patlama durumuna yerleştirmeye ne dersiniz?" diye kekeledi Deleuze. "Arzuyu çeşitli alanlara sokmanın tek yolu bu" (Boundas ve Olkowski, 1994: 25). Felsefi düşünce yoğunluğunun modülasyonlarıyla yüz yüze gelen bir yazarın karşısında iki olasılık olduğu görülüyor: Nietzsche'nin sık sık kendi duygulamsal durumlarını anlatması gibi, modülasyonu bir dil içeriği olarak anlatmak (örneğin Nietzsche, 1968: 420) ya da Nietzsche'nin Zerdüşt'e verdiği *dithyrambik** tarzda yaptığı gibi, modülasyonu ifadenin biçemine ya da tarzına yerleştirmek (Nietzsche, 1961). Deleuze üçüncü bir olasılığı buldu: edimsel olanı.

* Dithyrambos (Yun.): Dionysos şenliklerinde Dionysos'a söylenen kaside ve ilahiler. (ç.n.)

> Bu durum, kekeleme, önceden var olan sözcükleri artık etkilemediği, ancak etkilediği sözcükler içine kendisini de dahil ettiği zaman, gerçekleşir; bu durumda sözcükler, kekelemeden bağımsız olarak var olmazlar; kekeleme onları seçer ve birbirlerine bağlar. Artık birey konuşurken kekelemez, yazar *dil sisteminde (langue) kekeler*: Böylece bir dilin kekelemesine neden olur. (Boundas ve Olkowski, 1994: 23)

Dilin sınırlarında sözcükler, kekelemenin dili duraklattığı aralarda sessizleşirler. "Kesin konuşmak gerekirse, farkın 'açıklanamaz' olması şaşırtıcı değildir. Fark, ancak silinmeye yüz tuttuğu sistemlerde açıklanabilir; bunun anlamı, farkın aslında örtük halde olması, varlığının anlamının örtük olmasıdır sadece" (Deleuze, 1994: 228). Felsefe, aralarda konuşan bir minör ya da yabancı dildir. Sözcüklerin kabuğunu kırın, şeylerin kabuğunu kırın (Deleuze, 1991b: 115). "Arzu"nun kabuğunu kırın...

HUME

Deleuze, 1944 ile 1948 tarihleri arasında Sorbonne'da felsefe okudu; burada felsefe tarihi eğitimi aldı. O zamanın ders programı büyük ölçüde "üç H"nin etkisi altındaydı: Hegel, Husserl ve Heidegger. Bu aşkın felsefeler, –bilinci tarihin diyalektik sürecine yerleştirerek, maksatlı bir özne tarafından üretilmiş görüngülerin yorumlarını ele alarak ya da bir anlayış veya bilgide temel olarak varsayılan varoluşu anlamlandırma türünü ele alarak– insan düşüncesinin ve bilincinin koşullanmasını incelerler. Deleuze'ün ilk olarak 1953 yılında, yirmi sekiz yaşındayken yayımlanan ilk kitabı, *Empirisme et subjectivité*, konu olarak İskoçyalı, ampirik filozof David Hume'u seçmesi açısından dikkate değerdir. Hume, doğa bilimleri yöntemleriyle yakından ilişkili olan, Anglo-Amerikan felsefi yaklaşımının ana öncellerinden biriydi; Hume'un düşüncesinin, Kıta'daki diyalektik tarih, görüngübilim ve temel ontoloji perspektifleri açısından üç yönden nahif olduğu görülüyordu. İlk olarak, Hume'un ampirik felsefesi, meşru inanışların üretilebileceği koşulla-

nın keşfedilmesini amaçlıyordu; insan öznelliğinin önceki bilinç durumları üzerinde düşünümleyerek, insan öznelliğini değiştiren bilgideki tarihsel ilerlemeyi açıklayamıyordu. İkinci olarak, oluşturdukları anlamların insan öznesinin çıkarları ve niyetleri tarafından biçimlenme yolunu incelemeden, duyulardan gelen izlenimlerin "ham" öğelerinden yararlanıyordu. Üçüncü olarak, bilginin doğasına dair temel felsefi sorunu ve insani akıl modellerini tümüyle gizleyen, öznel ilişki ve alışkanlık açısından insan aklına dair kuşkucu bir modeli üstleniyordu.

Deleuze, Kıta Avrupası'na ait bu felsefenin egemen geleneklerinden kurtulmak için Hume'u kullandı.[3] Çünkü bu felsefelerden her biri, anlamlı bir dünyada yaşadığımızı ve bilgiyi sadece, ister tarih, ister öznellik isterse de temel ontoloji tarafından üretilsin, önceden verilmiş bir anlam bağlamı içinde –ya da Kıta geleneği yapısı, dili, toplumu, iletişimi veya kültüründeki daha sonraki gelişimlerin sağladığı koşullarda– kurabileceğimizi varsayar. Deleuze, bu seçeneklerden her birinin zaten çok fazla şey varsaydıklarını ileri sürmek için Hume, Bergson, Nietzsche ve Spinoza üzerine yapıtlarında çeşitli argümanlar kullandı. Tarih, öznellik ve Varlık'ın anlamı, bilinçteki ürünlerdir; yorumlama ve anlama için bir kalkış noktası olarak bunların belirli bir biçimini ele almak, bu tür bilinç biçimlerinin üretildiği süreçlerin altında yatan katmana ulaşmayı başaramaz. Deleuze'ün tüm felsefi projesi, belirli bilinç biçimlerinden önceki bir düzeye yöneliktir –bu yüzden "bilinçdışı" olarak adlandırılabilen şeyle ilgilenir. Deleuze, bilinçten önce var olan ve bilinçteki anlamların üretildiği yaşam süreçlerini anlamayı istemiştir (Deleuze, 1983: 103-4). Deleuze, bilincin tarihsel ve kültürel oluşumunu kabul ederken, belirli bir "anlam"ın bu oluşum sürecinde etkin olduğuna ve bu anlamın, başka özgül anlam türlerinin yorumlanacağı dayanak olarak kullanılabileceğine dair Hegel'ci varsayımı reddederek, Kıta felsefesini bu felsefenin kendisine karşı çevirir. Deleuze'ün düşüncesinde, anlamı üreten bilinçdışı süreçler, üretilen anlamlardan farklı bir yapı taşıyacaklardır – bilinçdışı, bir ifa-

3. Deleuze'ün ampirizme dönüşüyle ilgili mükemmel bir felsefi sergileme ve kanıtlama Bruce Baugh tarafından gerçekleştirilmiştir (Baugh, 1993).

de değil, üretim yeridir (1984: 109); anlam, tümüyle bir yüzey etkisidir. Bu yaklaşımın bir de politik önemi vardır: Belirli bilinç biçimleri, kültür içinde gömülü olan yerleşik yorumlara ve anlamlara başvurarak sürdürülür; bu yüzden böyle bir kültür, yerleşik anlamların dolayımlanmadığı bir iletişim düzeyine ulaşılarak dönüştürülebilir.

Deleuze'ün Hume yorumu, tek ve aynı süreç içinde bilgi, anlam ve öznelliğin kuruluş düzeyini araştırmaya çalışmıştır. Düşünce nasıl üretilir ve düzene sokulur? Belirli kavramların kullanımı yoluyla düşünülebilir hale gelen nedir? Ayrıca, Deleuze'ün Hume üzerine yorumu Anglo-Amerikan felsefesinde yaygın olan yorumlardan da belirgin biçimde farklıdır: Deleuze Hume'un epistemolojisini, onun toplumsal kuramından ayrılmaz olarak ele alır. Hume'un temel sorunu, insan doğasının kuruluşudur; bu kuruluş sayesinde bir insan bilinçli bir özneye dönüşebilir. Deleuze Hume'u, tüm yorumdan önce anlamın kuruluşunu araştırmak için kullanır. Hume deneyimde doğrudan verilmeyen anlam türünün üretimi ile ilgileniyordu: Bilgi modelinin yerine inanç modelini geçirdi (Deleuze, 1991a: ix). O halde akıl, olasılıklardan sonuç çıkarma aracılığıyla iş görür: Güneşin yarın doğacağına inanabiliriz, fakat doğup doğmayacağını bilemeyiz. Hume, duyu izlenimleri verilerini temel olarak ele almıştır ve bunlardan, tamamen ayrı, bağımsız ve atomize olmuş varlıklarmışçasına söz edilir. O halde bireysel, görüngüsel izlenimlerin özünün ya da anlamının Hume açısından önemi yoktur; konuyla ilgili olan şey, bunların insan zihninde nasıl bir çağrışım mekanizmasından geçtikleridir. Anlam, öz ve deneyime ilişkin sorular, dışsal çağrışım ilkeleri yararına yerinden edilir. İnsan doğası, benzerlik, bitişiklik ve nedensellik ilkeleri aracılığıyla farklı duyu izlenimlerini çağrıştırabilir: Tek bir fikir, çok çeşitli duyu izlenimlerinin yerine geçebilir, ancak bu tür genel fikirler, zihinde kavranan duyu izlenimlerinden yapı bakımından farklı değillerdir (Deleuze, 1991a: 24). Önceki yinelenmelere dayalı inançlara sahibiz: Önceki deneyim sayesinde yarın güneşin doğacağına inanırız; burada bir duyumlar çokluğu, tek bir beklenti halinde birleştirilir. Bu tür çağrışımlar benzerliğe, bitişikliğe ve nedenselliğe dayalıdır –bunlar, in-

san doğasının kuralları ya da ilkeleri olarak ele alınır. Bu tür ilkeler, inançların alabileceği biçimi belirlemelerine karşın, oluşturmak üzere hangi inancı ya da çağrışımı seçeceğimizi söylemezler bize. Bir başka girdi gereklidir – bu ilkelere ek olarak, insan zihni, çok çeşitli tutkulara da maruz kalır. Yalnızca, bir gereksinim, çıkar ya da tutku tarafından belirlenmiş özgül, pratik bir amaç için bir inancı oluştururuz (Deleuze, 1991a: 120). İnsan doğası, uslamlamasını yöneten kurallardan ve bu uslamlamayı harekete geçirici tutkulardan oluşur. Her özne, özgül bir inançlar ve beklentiler kümesi olarak bu yapıdan üretilecektir. Aslında insan doğasına dair bilgi tümüyle pratiktir: Tutkuları yönetme ya da yönlendirme ile ilgili bir ahlâktır. Felsefe, kim olduğumuza değil, ne yaptığımıza ilişkin kuramdır (Deleuze, 1991a: 133).

Hume, duyu-verilerinin bireysel zihinlerdeki çağrışım tarzı ile insanların toplumda ilişkiye geçme tarzı arasında bir paralellik kurar (Deleuze, 1991a: 32). Hume, insanların doğal olarak bencil olmadıklarına inanıyordu; insanlar, kendilerine en yakın olanlarla duygudaşlık kurarlar (Deleuze, 1991a: 38). Bu tür insani tutkuların taraflılığı, bir çıkar çatışmasına yol açar ve ilgili herkesin karşılıklı yararı için bu çatışmayı azaltmak, kültürün işlevidir. Kültür, doğal duygudaşlıkları genişletir: Aklın çağrışım erklerinin, alışkanlığı beklentiye dönüştürerek bilgimizi, duyu kanıtlarının ötesine, inanç alanına doğru genişletmesi gibi, bu erkler tutkularımızı, apaçık geleneklerden, üyeleri olduğumuz ve ilgilendiğimiz toplumsal gruplar ya da kurumlara taşıyarak genişletmek için de kullanılabilirler. Bu tür kurumlar, aklın icat etme ve inanma güçlerine dayanır; bu yüzden kültür, olumlu doğal duygudaşlıkların ve tutkuların, kurumlar oluşturma gerekçesiyle genişletilmesidir. Bu perspektiften bakıldığında toplum, çeşitli gereksinimleri karşılayan, yararlı uzlaşımlar, alışkanlıklar ya da gelenekler üzerine kuruludur (Deleuze, 1991a: 45). Bu açıdan, toplumun oluşumunun iki temel bileşeni, bir çıkar alanını sınırlayan özel mülkiyet ile çatışmanın zıddı olarak konuşma odağı oluşturan değerlerdir (Deleuze, 1991a: 41-2). Bu yüzden kurumlar, kolektif çıkarı nesnelleştirir. Sonuçta, beliren toplum imgesi, yasa, sözleşme ya da tahakküme değil, aksine duy-

gudaşça tutkuların imgelemsel genişlemesine ve bütünleşmesine dayalı bir imgedir. Bilgi, gereksinimler, tutkular ve çıkarlardan kaynaklanan kısıtlamaların altında inançları örgütlerken; kurumlar, aklın kısıtlamaları altında eylemleri ve tutkuları örgütler. İki alan tam olarak paralel ya da eşbiçimli olmamakla birlikte, varsayım ve etkileşim halindedir.[4] Toplumun bu özü, tümüyle olumludur; inanç ve icat temeline dayanır. Aynı şekilde, olumlu bir sosyal ilişkiler imgesi, tüm Deleuze ve Guattari düşüncesinin temelini oluşturur.

Ancak, bu tür bir modelin içinde olumsuz ve eleştirilecek yönler de belirir. İlk olarak, kurumlara inancı sürdürmek için bir tutku gerekir; çünkü tutkunun doğal eğilimi, tutkunun genişletilmiş biçimini yok etmek ve tutkunun bölgesel çıkar alanına gerisin geri dönmektir. Kültür, ortak iyiye yönelik tutkulu bir inancı sürdüren bir kurum üretmelidir: Devlet ya da yönetim, en yüksek bağlılığı gerektiren bir inanç nesnesi olarak bu ortak iyi rolünü üstlenir; cezalandırma, vergiler ve askerlik gibi yaptırımlar uygulayan mekanizma aracılığıyla kendi varoluşuna inancı pekiştirir ve yeniden canlandırır (Deleuze, 1991a: 50-1). Başka kurumlar sadece, tutkuların tatminine yönelik araçlarken, devlet, hizmet etmeye değer bir amaç olarak "ortak iyi"nin kurmaca kuruluşunu üretir. O halde devlet, ortak iyiye hizmet etmeyenleri disipline sokan otoriteyi üstlenir ve bütünleşmemiş tutkuları bastırmada can alıcı bir rol oynar.

Ayrıca akıl da eleştirel bir işleve sahiptir: Deneyime uymamaları bakımından "gayri meşru" olan inançlarla baş etmeye ihtiyacı vardır. Bunlar, astrolojide olduğu gibi, aslında sadece rastlantısal olarak ilişki içinde olan verilerin, özsel ya da sürekli olarak ilişki içinde olduklarını savunan ilişkilendirmelerden ortaya çıkan hurafeler olabilir. Bu yüzden akıl, inançlar ve kurumlar icat etmede kapsamlı bir rol oynamakla kalmaz, ayrıca bu tür inançları deneyimle sınayan ya da kurumların yararlılıkları açısından ele alan düzeltici bir rol de üstlenir. Akıl hem kapsamlı hem de düzeltici, hem icat edici hem de eleştireldir. Her iki durumda da iş başında olan aynı akıl türüdür – alışkanlığa dayalı bir akıl türü. Deleuze, aklın bu ikili rolünde bir paradoks keşfeder: Diğer kuralların değerlendirilebil-

4. Bilgi ile kurumlar arasındaki bu etkileşim, Deleuze'ün Foucault'nun yapıtında araştıracağı tümceler ile görünürlükler arasındaki ilişkiyi önceden haber verir.

mesinde rol oynayan bir düzeltici ilke olarak imgelemsel bir yapıya dayalı bir kurala gerek duyulur. O halde düzeltici ilke nasıl sınanabilecektir? Hume'un felsefesi aslında kuşkucudur: Bir kesinlik, hakikat ya da bilgi olasılığı yoktur. Tek yararlı akıl, pratik olandır – akıl kendisini yönlendiren tutkuların gereğini yerine getirmek amacıyla inançları ve kurumları kurar.

Düzeltici ilkelerin alışkanlığa dayanan, imgelemsel yapılar olmaları nedeniyle, akıl, kendi yanılsamalarını yaratma yeteneğine sahiptir: Eğer kurmaca bir yapı, tüm deneyime yayılırsa, artık düzeltilemez hale gelir. Örneğin teleolojik bir argümana göre, zihnin düzenli çağrışım yeteneğinden, çağrışımların aşkın birliği ve tüm anlamın kaynağı olan bir Tanrı imgesi kurulabilir. Benzer şekilde, tutkuların çeşitliliğinden, deneyimi aşan çeşitli kuvvetlere yönelik çoktanrıcı bir inanç kurulabilir. Yine deneyimin sürekliliğinden, bir bütün olarak dünya inancı da kurulabilir (Deleuze, 1991a: 73-4). Bu aşkın kurmacalar, deneyimi yargılamaya yarayacak düzeltici ilkeler olarak kullanılabilirler; kendileri düzeltici akıl karşısında zarar görmezler, çünkü saf fanteziye ait olmalarına karşın, nihai ölçütler olarak tüm deneyimi kapsamak üzere genişletilirler. Tutkuların ve kurumların ahlâki düzeyinde de benzer kurmacalara rastlayabiliriz. Ancak, Devlet, uzlaşımsal bir kurum olarak kalır; yaptırımlarının, ortak iyiyi cisimleştirip cisimleştirmediğine ya da yöneticilerin otoritelerini, kendi tutkularını tatmin etmeye yönelik kullanıp kullanmadığına göre devlet eleştirel olarak değerlendirilebilir (Deleuze, 1991a: 51). Deleuze ve Guattari'nin daha sonra "socius"* adını verecekleri, tüm uzlaşımların ve değerlerin belirgin kaynağı olan "ortak iyi", düzeltilemez bir kurmacadır, çünkü tüm toplumsal anlamın eksiksiz topluluğudur. Aslında, aşkın kurmaca, toplayıcı işlev taşıyan bir fikir türü ya da toplumsal beden olabilir; Deleuze'ün Hume üzerine yapıtı, hem kuram hem de uygulama düzeyinde, toplayıcı perspektif ya da üretim ilişkisi türünün açığa çıkarılmasını sağlar. Kuram düzeyinde Deleuze ve Guattari'nin toplayıcı üstanlatı ya da metafizik türüne yönelik ampirik bir kuşkuculuğu vardır. Uygulama düzeyinde ise, "yeryüzü", Devlet ya da Kapital

* İnsan toplumunun birimi olarak kabul edilen bireysel kişi; sosyal benlik. (ç.n.)

gibi toplayıcı bir socius'tan ve bunları yöneten toplumsal ilişkilerden kaçan bir devrimi ararlar.[5]

Deleuze, kuramsal akıl yerine pratik aklın önceliğini seçerken Hume'u izler; bu, kuramsal akıl tarafından geçerli kılınamayan bir politik seçimdir. Hume'un, insan doğasını, belirli bir deneyim alanıyla ilişkilendirmeyi seçerek aşkın olandan kaçınmasına karşın; Immanuel Kant belirli bir deneyimi, a priori kategoriler ve yargılar taşıyan, tamalgının [apperception] birliğince zorunlu kılınmış aşkın özne ile ilişkilendirerek bu öncelikler düzenini tersine çevirdi (Deleuze, 1991a: 111).[6] Deleuze, Kant'ın hareketini kuramsal yargının bir hatası olarak ele almadı. Kant'a karşı oluşu, esas olarak politikti: Kant'ın aşkın ve yasa koyucu özne fikrini, Devlet kurumundan kökenlenen tarihsel bir yapı olarak ele aldı; çünkü birliğe, aşkınlığa ve yasamaya dair uzlaşımlar burada ortaya çıkıyor. İnsan öznesi, kurumsal ortamlarından soyutlanmış Saf Akıl ya da uzlaşımlar ve değerler mahkemesini içselleştirir (1984: 217-22; 1988: 119-34). İnsan öznesi, toplayıcı ve baskıcı bir Devlet imgesinde şekillendirilir, çünkü bir socius'u cisimleştirir ve artık eleştiriye ve düzeltilmeye maruz kalmaz. Kant'a bu karşı çıkış, önceden belirlenen bir öznellik, anlam, tarih, ekonomik ilişki ya da başka bir fikir ya da topluluk türüne göre deneyimi yargılamaya ya da yorumlamaya kalkışması nedeniyle tüm Kant-sonrası geleneğe uygulanmak üzere de ele alınmalıdır. Foucault'yla birlikte Deleuze, bu tür bir düşünce geleneği içinden çıkan her türlü "beşeri bilim" ya da toplumsal ve kültürel kuram hakkında kuşku beslemiştir; çünkü bu gelenek, kendi araştırma öznesini kendi söylemsel pratiği aracılığıyla kurar (Deleuze, 1988d: 19).

Bu konuda sentetik çağrışımcılık [synthetic associationism] geliştirmek üzere Hume'un deneyimi atomlaştırmasına ayrıcalık tanır gibi göründüğü ölçüde Deleuze'ün ampirizme geri dönüşü, nahif gelebilir. Ancak Deleuze, Anglo-Amerikan düşüncesinin Hume'dan bu yana yöneldiği rotalardan birini izlemedi;[7] Kant gibi, na-

5. Bkz. Bölüm IV, "Kapitalizm ve Şizofreni".

6. Deleuze, Kant'ın özne fikrine başvurmasına karşın, Hume'un maksatlı bir insan doğası görüşü kurduğunu ileri sürer (Deleuze, 1991a: 111-21).

7. Deleuze'ün daha sonraki yazılarında aktardığı Alfred Whitehead ile yapılmış pek çok karşılaştırma noktası olmasına karşın (bkz. Alliez, 1993: 67-74).

hif bir işlenmemiş deneyim mefhumundan uzaklaştı. Deleuze, deneyim ile onu temsil eden fikirler arasındaki ya da duyu izlenimleri ile bunların inançlar halinde örgütlenmesi arasındaki basit ikicilikten hoşnut değildi. Deneyim üzerine kurulmuş bilinçli insan öznesinin etkin ve imgelemsel yapıtından önce, verilerin zihne aktarılır aktarılmaz içinde kuruldukları, sözcüklerin ve şeylerin dışında kalan edilgen ya da bilinçdışı bir alanı aradı. Zaten çözümü Hume'da bulmuştu. İlk olarak, duyu izlenimlerinin akışı ancak, bir fark açığa çıkardığı zaman fark edilir hale gelir; ampirizmin temel kategorisi farktır (Deleuze, 1991a:87). Olası en küçük fark, niceliksel bir değişim değildir; matematiksel ya da fiziksel de değildir – düşünceye girdiği ölçüde o, bir fikirdir. Bu yüzden duyu-deneyiminin "atom"u, zihinde var olan bir farktır. Sonuç olarak atom, zaman ve mekân (ya da tarih, dil, toplum vb.) gibi kapsamlı bir alanda var olmaz, aksine zaman ve mekân bu tür atomların ilişkisiyle kurulur. Tabii ki tüm fikirler zamansal yayılım niteliği göstermezler, ancak tüm atomlar, içinde oluştukları zamanın niteliğini sağlarlar. Bu yüzden olası en küçük deneyim, zamanın deneyimlenmiş geçişi sırasındaki bir fark ya da harekettir (Deleuze, 1991a: 91-2). Böylece Deleuze'ün ampirizmi, nahif, atomlaşmış bir madde ya da deneyim kavramına değil, anlam ve deneyimin temeli olarak zamana bağlıdır. (Burada zaman, şimdilerden oluşan boş bir çizgisel ardışıklık olarak ele alınmaz, aksine anların ilişkilendirilme tarzı sayesinde öznel deneyimde kurulur). İkinci olarak, bu tür atomlar, bir grup olarak ya da toplu halde ortaya çıkarlar: İlişki ancak bir alışkanlık ya da yinelenme temelinde olasıdır. Öznenin kökü, geleceğe dair bir beklenti oluşturmak üzere geçmişe ve şimdiye ait deneyim atomlarını birleştiren zaman anlarının bir sentezidir. Zamanın alışkanlık ya da uzlaşım biçimindeki bu sentezi, deneyim ya da inancın olası en küçük birimidir. Hume'un epistemolojisi içinde Deleuze, fark ve yinelenmeye dair pratik bir ontoloji keşfetmiştir.

Deleuze daha fazla araştırarak, bu tür zaman sentezlerini mümkün kılan koşulları aradı. Verilerin çağrıştırıldığı bir organizmada ikili bir kendiliğindenliğe rastladı: Birincisi, fikirler, içsel benzerlikler tarafından değil, sadece zihindeki yakınlıkları ya da araların-

daki küçük farklar sayesinde çağrıştırılırlar – bu çağrışımlar kendiliğinden, imgelem tarafından sağlanır; ikinci olarak, imgelemdeki bu çağrışımlar, tutkulara bağımlı olan tasarlayıcı zihnin düzeni sayesinde belirlenir (Deleuze, 1991a: 96-7). Bu yüzden sentezin iki kaynağı, imgelem ve tutkudur – kurdukları ilişkiler, fikirlere dışsaldır ve onlara bağımlı değildir. Deleuze, zaman hariç diğer nitelikleri, fikir atomlarına yükleme ihtiyacı duymaz; çünkü bu fikirler arasında oluşturulmuş pratik ilişkiler, koşullarından tümüyle bağımsızdır. Bu tür fikirlerin özlerine ya da varoluşlarının anlamına ilişkin varsayıma ihtiyaç yoktur; Deleuze'ün ampirizmi ilişkilerin sadece pratik ve yararcı bilgisiyle ilgilenmek üzere, tüm özcü ya da yorumsal bilgiden kaçınır. Ampirizmini yöneten ilke şudur: "İlişkiler, koşullarına dışsaldır" (Deleuze, 1991a: 101). Deneyimin "atomize olmuş" an'ı, keyfi olarak ilişkili üç farka ayrılabilir: Duyumsanır olanın akışı; yinelenmenin sonucu olarak, tasarlayıcı zihin tarafından bir sentezin icat edilmesi; ve bu akış ile sentez arasındaki fark. Bu algılama sistemi, "sinyal-gösterge" sistemi ya da "yoğunluk" olarak adlandırılacaktır. Bu yüzden deneyim "atom"u, bir tür minik bilardo topu gibi biçimlendirilemez – bir müzik notası gibi, canlılık ve belirli bir rezonans eğilimi dışında hiçbir niteliği olmayan bir yoğunluk, bir saf zaman belirlenimidir (Deleuze, 1991a: 132). Nitelikleri olmaması nedeniyle o, tüm bilinçli düşüncenin temeli olan "bilinçdışı"dır. (Uygulamada tabii ki, her zaman bir duyguyu, bir fikri ve bir algılayıcıyı yoğunluklardan yeniden oluşturmak mümkündür. Yinelenme sayesinde bunlar, nesneleri, gösterilenleri ve özneleri oluşturmak üzere ilişkilendirilir. Aslında nesneleri adlandıran, soyut ilişkileri gösteren ya da öznelliği belirten deyimleri kullanmaksızın yazmak kolay değildir. Bunlar, felsefenin sürekli olarak kendisini ayrı tutması gereken bir benzerini oluşturur).

Deneyim atomunun bir yoğunluk olmasına karşın, bu tür yoğunlukların ilişkisi ancak, yinelenmeleri yolundaki bir beklenti sayesinde gerçekleşir. Belirli bir rezonans ve canlılık eğilimi taşıyan, bir yoğunluğa sahip bir fikir olmasına karşın bu tür bir beklenti, çeşitli yoğunlukların yerine geçer. Sabitlendikleri zaman beklentiler,

alışkanlıklara ya da uzlaşımlara dönüşür; bunlar, inançların ve kurumların temelini oluşturan bilinçdışı varsayımlardır. Ayrıca bu bilinçdışı varsayımlar bazen, keyfi ve dışsal işaretler ya da olaylar ile ilişkilendirilerek belirtilebilir; belirtilmiş alışkanlık, kodlanmış olur. Deleuze ve Guattari daha sonra, kodlar yardımıyla, toplumda bulunan bilinçdışı varsayımları analiz edeceklerdir (1984: 139-53). Kodlar, alışkanlıkların gözlemlenmesi sayesinde çeşitli insanlar tarafından tanınabildiği ölçüde bir toplumsal işlev taşırlar; bir tür iletişim ve ortak kültür temeli sağlarlar. Kodları kullanmayı öğrenmek, karmaşık bir yorumlama ya da şifre çözme işlemi gerektirmez, çünkü bir kod ile nesnesi arasındaki ilişki tamamen keyfidir. Daha doğrusu bir kültür ya da kurum hakkında öğrenmek, sadece alışkanlık ve pratik sayesinde kazanılabilecek bir uzmanlık olan, kodların kullanımına adım atmayı gerektirir – kişi, bir uzlaşımlar kümesine alışkın hale gelir.

Deleuze'ün olgun düşüncesinin pek çok özelliği, Hume incelemesinden kaynaklanır. Aklı, kendisi dışından gelen arzuların tatmin edilmesinde yararlılığı açısından temellendirerek, tümüyle pratik hale getirdi; insani öznenin bir varsayımdan daha çok bir sonuç olarak verili düzlemde kurulduğu ve verili olanla, tamamen dışsal ilişkilerden oluşan bir alanda karşı karşıya gelinilen bir içkinlik felsefesi keşfetti; bu pratik aklın tüm fikirleri ve toplumsal ilişkileri, ilişkili oldukları koşullara ya da öznelere dışsaldır; mikropolitik düzeyden yukarı doğru kodlar ve yinelenmeler yardımıyla kurumları yapılandıran toplum, olumlu ve icat edici olarak ele alınır; ve psişik-içi ile toplumsal ilişkiler arasında kesişmeler vardır, öyle ki sonunda kurumlar ve uzlaşımlar, aklın inanç ve icat etme yeteneği temelinde kurulur ve kodlar, toplumda ortaya çıkan tutkuları tatmin etmek için oluşturulur. Bu son noktanın önemli bir sonucu, kuramın soyutlama içinde ya da yalıtılmış halde ele alınamayacağıdır: Bir kuram her zaman, belirli bir tutkular düzeninin ifadesi olarak ele alınacaktır ve bu yüzden ister toplumsal ister psikolojik olsun, sadece içinde tutkuların iş göreceği kurumsal düzenlemenin ifadesi amacıyla kurulacaktır. Tarihdışı kurmacalar kümesine çekilmek yerine Deleuze, "kültür"ü tüm kuram ve felsefenin temeline yerleştir-

miştir; burada "kültür", tamamen tutkular arasındaki ilişkilere ya da arzu alanına dayanarak tanımlanır. Kültür ile felsefe arasındaki bu bağ, toplumsal ve kültürel kuram açısından Deleuze'ün düşüncesinin önemini gösterir.

Problem 3:
Hakikat ve yanılsama hakkında

> Yasalarımız bilinmez herkesçe, bizi yöneten o küçük soylular grubunun elinde bir sırdır. Bu eski yasalara tıpatıp uyulduğundan kuşkumuz yok, ama bilinmeyen yasalara göre yönetilmek gene de enikonu rahatsız edici bir şey... Belki bizim ele geçirmeye çalıştığımız yasalar diye bir şey yoktur hiç. İçimizde küçük bir topluluk gerçekten bu düşüncede ve kanıtlamaya çalışıyor ki, bir yasa varsa, şudur ancak: Soylular ne yaparsa, yasa odur (Kafka, 1988: 437-8)*.

Bugün soylularımız kimlerdir?

Bir hakikat nosyonu, pratik yaşam için gerekli. Ancak hakikat, kendinden menkul bir şey değildir: Belirli bir önermenin hakikat değeri, totolojiler ve özçelişkiler dışında tüm durumlarda, önermenin içeriğinden bağımsızdır. Bu tür tamamen analitik önermelerden (ve bir önermenin gerçekten de analitik olduğunu kim yargılayacak?) ayrı olarak, bir önerme, kendi ilişkisini, gösterdiği duruma belli etmez. Eğer bilgi, bir hakikat nosyonuna bağlanırsa, felsefe, düşünce ile varlığın arasındaki boşluğu kapatmak için hakikatin üretildiği koşulları garanti edecek aşkın bir terime başvurmak zorundadır; felsefe kendisini, hakikati garanti etmek için icat ettiği metafizik temellerle kısıtlamamıştır. Yine de, bu tür temellerin hakikatine ilişkin problem baki kalır – ve sonsuz bir gerilemeye yol açar; ayrıca, düşüncenin varlığa uyup uymadığına ilişkin problem de baki kalır. Burada matematik ve mantık, bir problemle karşılaşmaz, çünkü araştırma alanlarını tümüyle kendileri oluşturur. Aynı

* *Şarkıcı Josefine ya da Fare Ulusu*, çev.: Kâmuran Şipal, Say Yay., 2002: s. 193-194.

şekilde bilim, kuram ile gözlem arasındaki uyuşuma izin verecek şekilde, hem laboratuvarın kapalı ortamında hem de teknolojik ürünlerin korunmuş ortamında sonuçların yinelenmesini sağlayarak, nesnel dünyanın davranışını yeterince yönetebilir. Bilimin hem araştırma materyali hem de kuramsal söylemi, evrenin kimi gizlerinin doğanın yasalarını açığa çıkartmasını sağlayacak şekilde başarılı biçimde yönetilir. Beşeri bilimler fizik bilimlerini kendilerine örnek almaya çalışabilirler; fakat daha zor bir görevleri de vardır: Çoğu insan düşüncesi ve davranışı, kolaylıkla bireyleştirilemeyen ve yalıtılamayan, karşılıklı olarak bağımlı çok çeşitli değişkenler tarafından koşullandırılır. Olguların ve enformasyonun görece olarak tartışmasız olmalarına karşın, bu tür olguların üretildiği süreçler kendilerini kolaylıkla açığa çıkarmazlar.

Nietzsche sonrası Fransız düşüncesini okumayanlar arasında bazen karşılaşılabilen, bu düşünceye ilişkin popüler bir karikatür vardır: Bize söylendiğine göre, Fransızlar hakikatin olmadığına inanırlar ve bu tür bir inancın özünde varolan özçelişkinin ya farkında değillerdir ya da her halü kârda hakikat diye bir şey olmadığı için onunla ilgilenmezler. Ancak, Fransız düşüncesini okuyanlar, bu tür bir mesele ile nadiren ilgilenirler. Çünkü Nietzsche tarafından ortaya atılan sorun, hakikatin varoluşu sorunu ya da hakikat istencinin varoluşu sorunu değil, "hakikat istenci" için motivasyon sorunudur (Deleuze, 1983: 95; Nietzsche, 1973: 15). Kafka'nın öyküsü, yasadan tüm içerik etmenini uzaklaştırarak, yasaya göre yaşamanın neye benzediğini açığa çıkarır; benzer şekilde Nietzsche, hakikatten tüm içeriği uzaklaştırarak, hakikati arayarak yaşamanın neye benzediğini de sergilemiştir. Böyle bir Nietzsche'ci araştırmanın gerekçesi şudur: Doğa yasaları, adalet ya da hakikat arayarak nasıl yaşadığımız, bu tür yasa, adalet ya da hakikatin doğasından çok daha fazla öneme sahiptir. Kişinin hakikatin aranması sırasında ne yaptığına ilişkin etik ve politik sorunlar, hakikatin varoluşuna dair epistemolojik sorudan daha önemlidir.

Bir önerme, iki bileşene ayrılabilir: Belirli bir hakikat değeri taşıyan, nesnelere, kişilere ve anlamlara gönderme yapan içeriği; ve

belirli bir ahlâki değer taşıyan, yazıldığı ya da konuşulduğu biçemden oluşan, ifade tarzı. İfade tarzlarını biçimlendirerek, matematik, mantık ve bilim sadece hakikat değerine yoğunlaşmak üzere düşünceyi disipline ederler; bu tür biçimlendirmenin ahlâki statüsü sorusu ve sonuç olarak doğa ile toplum üzerindeki etkisi, bilimsel söylemi aşar. Etkilerinin gözlemlendiği belli bir bağlam dışında, bu tür bir biçimlendirmenin, herhangi bir ahlâki statüye sahip olduğu açık değildir. Çünkü ifade tarzı sadece bir biçem, bir sözdizimidir – söylem öğelerinin seçilmesinde ve oluşturulmasında kurala uygunluktur. Ancak, ahlâki soru, belirli bir biçimlendirme aracılığıyla disipline sokulabilen ve ifade edilebilenden daha çok, biçimlendirmeden kaçarak, temsil edilmemiş ve anlaşılmaz olarak kalanla ilişkilidir. Konuşmaksızın ya da konuşulmaksızın, düşüncede eyleme geçen güçler, kolaylıkla değerlendirilemez ya da direnişle karşılaşamaz; konuşmaksızın ya da konuşulmaksızın, harekete geçirilen güçler, kolaylıkla savunulamaz.

Önermeler, onlardan bağımsız olan bir içeriğe gönderme yaparlar. Eğer güneşin yarın doğacağını öne sürersem, bu olayın meydana gelmesinin, benim öne sürmemden tümüyle bağımsız olduğunu anlayabilirsiniz. Foucault'nun "önermeler" dediği söylem bileşenleri ise, aksine, konuşuldukları zamanda kendi nesnelerini, kavramlarını ve öznel sözceleme mevkilerini kurarlar (Deleuze, 1988d: 8, 18). Önermeler sadece, ifade tarzının, belirli yinelenmeler ve düzenler sayesinde düzenlenmesiyle ilgilidirler. Yine de önermelerin düzenleyici işlevi sayesinde çok çeşitli kendilikler üretmek mümkündür. Kafka'nın öyküsünde, yasanın içerikleri asla bildirilmemiş ya da nihai olarak çıkarsanamayacak nitelikte olsa bile, soylulara ait önermelerin düzeni, sadık biçimde işletilen gizli bir yasa mefhumu üretmek için yeterlidir. Önermeler, anlamlamayan göstergeler [asignifiying sign] olarak iş görürler, çünkü içerikleri asla açığa çıkarılmaz.

Benzer şekilde, algıya ait anlamlamayan göstergelerin düzenlenişi, çok çeşitli kendilikler kurabilir. Bu tür göstergeleri düzenlemenin dört farklı yolu vardır ve bu tür düzenleme stratejilerinin her

biri, bir görünürlük, bir görme biçimi oluşturur, çünkü algıda içkindir. Farklı ışık algılarını ilişkilendirerek, ortak kaynak olarak güneşin belirtici göstergesi oluşturulabilir, bir nesne olarak güneş üretilebilir. Güneşle ilişkili olan ekinlerin büyümesini seçerek, güneş ile büyüme arasındaki bir korelasyonun soyut göstergesi oluşturulabilir, büyüme nedeni olarak güneş fikri üretilebilir. Bir ilişkilendirmenin sonucu olan bu korelasyonu sabit olarak ele alarak, kendi zorunlu ya da doğal yasasına boyun eğen güneşin, ekinleri büyütmek amacıyla parladığına dair zorunlu bir gösterge kurulabilir. Son olarak, evrendeki çeşitli amaçsal eylemleri ilişkilendirerek, güneşin ekinleri büyütmek için parladığını buyuran bir metafizik varlık ya da hayali kutsal yasa koyucunun yorumbilgisel göstergesi kurulabilir (krş. Deleuze, 1993: 173-4). Sonuçta, güneşin yarın doğacak olduğuna inancımın hakikati, kıyametin en azından bir gün daha ertelenmesindeki ilahi takdire bağlıdır. Anlamlamayan göstergeleri ilişkilendiren bu tür işlemler, bir dünyayı nesneler, mantıki ilişkiler, ahlâki amaçlar ve metafizik varlıklar ile doldurabilir. Nedensellik ve amacın nihai metafizik kaynağının, doğal dünya, yasa koyucu özne ya da Tanrı olup olmaması fark etmez. Ayrıca, bu tür ahlâki amaçların doğru olup olmadıkları ya da bu tür metafizik varlıkların gerçekten var olup olmadıkları da fark etmez.

Belli nesneler, fikirler, ahlâki değerler ya da metafizik kendiliklerin varoluşu hakikatine yönelik bu tür bir analizle hiçbir şeye karar verilemez. Bu tür konular üzerindeki doğru görüşleri boş inançtan ayırt etmek için, daha eksiksiz bir düşünüş, özeleştirel düşünüm ya da konsensüse ulaşacak iletişim gibi, ilişkilendirme alışkanlıklarının düzenlenmesine başvurulabilir (1994: 6). Bu işlemlerin her biri, başka bir görüş yardımıyla bir görüşü sınar ve hakikat için sağlam bir dayanak sağlamaz. Bu tür koşullar altında hangi görüş hâkim olacaktır?

Düşüncenin gerçeklikle karşılaştığı yerde, mutlak olanın durumları olarak kendilerini açığa çıkarabilen, özdüzenleme yeteneği olan, kimi fikirler mevcuttur. Batı felsefesi tarihi, bunlarla kalbura çevrilmiştir: Bir, Tüm, Bütün, Platon'cu İdea, Aristoteles'in Saf

Edim'i, Anselmus'un Kendisinin Nedeni, Deskartes'çı, Kant'çı ve Husserl'ci Özneler, Hegel'ci Tin ve Heidegger'ci Varlık bunların sadece birkaçıdır; yakın zamanlarda ise, Tarih, Gösteren, Kapital, Üretim, Arzu, Olasılık, Enformasyon, İletişim ve Kültür bu tür bir rolü yüklenmişlerdir. Bunların özdüzenleyici yapıları, üç basit öğeden oluşur. Birincisi, bir önermedeki ifade ile içerik arasındaki ayrım türünün ardından, kendilerinden farklılaşma yeteneği gelir: Bir ile onun birliği; tüm ile onun evrenselliği; bir düşünce ile onu düşünme; varolan bir şey ile onun varoluşu; tarihsel olaylar ile tarihsel süreçler; varlıklar ile Varlık; bir gösteren ile onun anlamı; kullanım değeri ile değiş tokuş değeri arasında kişi ayrım yapar. İkinci olarak, kişi, birin birliğine, tümün evrenselliğine, bir düşüncenin düşünmesine, bir varolanın varoluşuna, tarihin tarihselliğine, varlıkların Varlığına, gösterenin anlamına, yararın değerine dikkat çekerek, düşünümsel olarak birincisini nitelendirmek için ikinci belirlenimi kullanır. Bu evre, sonsuz geri çekilme halindeki yinelenme tehlikesinin habercisidir. Yine de bu tür bir geri çekilme, metafizik bir keşif anında birden bire kavranabilir: Düşünümsel mefhum, kendi belirlenimine uygun düşenleri bir gerçeklik malzemesi olarak seçmek suretiyle, içindeki gerçekliği kapsar (bkz. 1994: 38-41). Mutlak gerçeklik, kendisini birleştiren Bir, kendisini kapsayan Tüm, kendisini düşünen bir düşünen töz, kendine neden olan bir kendisinin nedeni, kendisini anlatan bir tarih, kendi hakikatini ortaya çıkaran bir Varlık, aşkın bir Gösteren ya da paraya değer biçen Kapital olarak kendisini felsefi sezgiye açık eder. Bu tür özdüzenleme işlemleri aracılığıyla bir mefhum kendisini, daha öte eleştirel bir sınavdan ve diğer mefhumlarla olan ilişkilerinden bağımsız kılarken, kendisini, tüm diğer görüşlerin değerlendirilebildiği bir hakikat ölçütü olarak sunar. Kendisini bir mutlak olarak oluşturur ve çoğaltır. Mutlakların çokluğu kişiyi dört tercihle baş başa bırakır: Diğerlerini dışarıda bırakarak, bir mutlağa bağlılık sözü vermek; mutlağm tüm belirtilerini reddetmek; mutlakları daha yüksek bir birlik içinde sentezlemeye çalışmak; mutlakların kurulduğu süreçleri araştırmak.

Bu tür mutlakların aklın yanılsamaları olmalarından kuşkulanılabilir. Bu mutlaklar, sadece kendisini etkileyen aşkın bir uygulamaya ulaşmak için teoloji ve felsefe söyleminde hâkimiyet kazanırlar; bu söylemde düşünce, özgül sorunlarla ve bedenlerle bütünleştiği pratik kullanımdan sökülüp çıkarılır. Yine de, etkileri, kökenlerinin çok ötesine uzanır, çünkü bir "hakikat istenci"ne uygun olarak hakikat ve değer soruları ortaya atıldığı zaman, birtakım düzeltici ölçütlere başvurulması gerekir. Eğer kişi felsefeci değilse, kendi kavramlarını yaratmıyorsa, o kişinin düşüncesi, başka birinin düşünceleri tarafından düzenlenecektir – düşüncenin biçimi, kullanabildiği kavramlarda kendi topolojik kıvrımlarını ve açıklıklarını bulur. Burada insanların söyledikleriyle yaptıkları arasında yine ayrım yapmamız gerekir: Kişinin konuşmasının içine metafizik varsayımın işlemesi için, metafizik hakkında konuşması gerekmez.

Bu tür metafizik mutlaklara ya da "büyük anlatılar"a başvurmak asla gerekli olmamıştır. Çünkü edimsel önermelerin nihai görüşlere dayandırılmalarına gerek yoktur; edimsel önermelerin etkisi, insanlar onlarla uyum içinde hareket ederlerse hissedilir. Bir önerme sadece, örtük varsayımlara, içkin edimlere ya da ifade ettiği cisimsiz dönüşümlere uygun olarak değerlendirilebilir ve yeni beden biçimlenimleri ortaya koyabilir (1988: 83). Bir önermeler söylemi, toplumsal varsayımlarının temsil edildiği kurumlardan ayrılamaz. Bir önerme, "kurmacalar" olarak kendi nesnelerini, öznelerini ve anlamlarını üretir; söylem dışı bir alanda varsayımlarına inanıldığı ve bu varsayımlar harekete geçirildiği sürece, önerme görevini yerine getirir. Söylemle etkileşen kurumsal pratik, sözcükler alanı ile şeyler alanı arasında bir eşbiçimcilik ya da denklik üretmeye kalkışmadığı zaman, hakikat sorusu, uygunluğunu ve anlamını yitirir.

> Şeylere ve sözcüklere yapışıp kaldığımız sürece, gördüğümüz şeyi konuştuğumuza ve konuştuğumuz şeyi gördüğümüze ve bu ikisinin birbiriyle bağlantılı olduğuna inanabiliriz: Bu şekilde, ampirik alıştırma düzeyinde kalırız. Fakat sözcükleri ve şeyleri açınca, tümceleri ve görünürlükleri keşfedince, sözcükler ve görünüş, a priori olan daha yüksek bir uygulamaya yükseltilir.... (Deleuze, 1988d: 65)

Suçlu, deli, hastalıklı ya da ölü oldukları söylenenler, suçluluklarının, deliliklerinin, hastalıklarının ya da ölü olduklarının aslına dair bir inceleme yapılmaksızın, toplum tarafından farklı biçimde muamele göreceklerdir: Bir söylem ve bir dizi pratik, ayrıntılı gerekçelendirme olmadan, düzenlilik aracılığıyla ilişkilendirilebilir. Sonuçta, tüm önermeler, toplumsal varsayımları ifade eder; ancak bu tür varsayımlar, kendilerinde ve kendileri için belirtilemezler: "Genellikle yasalarımız bilinmiyor; bizleri yöneten küçük soylular kümesi tarafından gizli tutuluyorlar". Toplumsal varsayımlarımız, fark edilmez, dilsiz ve kör erkler kümesi tarafından üretilir ve sürdürülür.

> Eğer soyut halde alırsak, kuşku yok ki erk ne görür ne de konuşur. Sadece, tüneller ağı içinde kendi yolunu, çoklu deliğini bulan bir köstebektir: "Sayısız noktaya göre hareket eder"; "aşağıdan gelir". Fakat kesinlikle, konuşmadığı ve görmediği için, bizleri gördürür ve konuşturur (Deleuze, 1988d: 92).

BERGSON

Deleuze'ün Hume üzerine yapıtı, insan doğasında bulunan uzlaşım ile tutku arasında bir çatışkı ortaya koydu. Tutkular daha çok, aşkın fikirler gibi zihnin dışında kalırlar; bu tür yanılsamaların oluşumu kaçınılmazdır. Uzlaşımların ya da inançların zihinde verili oldukları tarza ilişkin Kant'çı sorun tam olarak çözülmemiştir, çünkü bir uzlaşımın biçimsel şekli, alışkanlık temelindeki imgelemsel çağrışımlar tarafından sağlanırken, fikirlere canlılık vererek, onları inanca dönüştüren tutkulu kuvvet açıklanmamıştır. Deleuze Hume'un Bergson'u önceleğini ileri sürdü: Alışkanlık, sadece bir yansız beklenti değil, aynı zamanda yinelenme yoluyla geleceği belirlemeye girişen bir dinamizmdir de (Deleuze, 1991a: 92). Geçmişe ait bu "kuvvet"i anlamak için Deleuze, tutkunun aşkın bir tümdengelimini kurmak üzere Bergson'un yapıtına geri döndü.

Yoğunluğun, yani deneyim atomunun, zamanda bulunan bir fark olarak, kendini genişleme halinde ifade ettiğini belirtmiştik: O,

bir değişim, hareket ya da "varlık haline gelme"dir. Bergson algıyı ele aldığı zaman, fiziksel uyaranın hareketi ile beyinde üretilen uygun hareket ya da değişim arasında yapı bakımından temel bir fark bulmadı; maddi olan beyin, harekete, temelde farklı olan bir şey ilave etmez. Beyin faaliyeti, maddeye bilinç ilave edilmesinden değil, daha çok belli uyaranlara verilen yanıtı engellemesinden oluşur. Beyin, kişinin her uyarana tepki vermemesini sağlayarak, seçiciliği sayesinde bir tür özerklik sağlar. Uyaran ile yanıt arasındaki bu aralık, zihnin sadece, ilgi çekici olanı seçmesine izin verir (Deleuze, 1988a: 24). O halde Bergson, yaşanmış zaman deneyimi aracılığıyla bu aralığın anlamını açıklamıştır: Herhangi bir değişim için, bu değişimin gerçekleşmesini beklemek gerekir (Deleuze, 1988a: 32). Eğer bir fincan çayın içine şeker karıştırılırsa, şekerin çözünmesini beklemek gerekir. Başka bir örnek verecek olursak: Halka açık bir idama katılındığı zaman, giyotinin düşmesini beklemek gerekir. Her değişimin, varlık kazanması için bir süresi vardır; bu süre olayın tüm öğelerinden oluşan bir nitelik olarak deneyimlenir. Örneğin bir idam şunları içerir: Suçlu, kalabalık, cellat, din adamı, hava koşulları, koku, suç, birisinin suçluyla ilişkisi, kalabalığın kızgınlığı, ölüm anına ilişkin beklentiler – tümüyle heterojen koşullar, tek bir bekleme deneyiminde sentezlenebilir. Bu yüzden Bergson, tüm değişimlere denk düşen aşkın bir fikir olarak süreyi çekip çıkartır; süre, tüm yoğunlukların deneyimleneceği boş alandır.

Deleuze Bergson'u, deneyimin koşullarına ilişkin aşkın bir tümdengelim kurmak üzere, Kant'a alternatif olarak etkin biçimde kullanır. Olası deneyim koşulları olarak, yorumlayıcı kategoriler taşıyan evrensel bir özne seçmek yerine, Bergson gerçek deneyim koşulu olarak süreyi seçer – mevcut bir kişinin yaşanmış süresini. Bu süreç, Kant'çı tümdengelimden iki bakımdan farklıdır: Kavranabilir deneyim oluşturmak üzere algıya ilave edilen birlik, tümlük, zorunluluk gibi kategoriler yerine, süre, verili olanda zaten mevcuttur ve verili olandan değişimin çıkarılmasıyla oluşturulur. Algıya bir şey ilave edilmez; sadece, bir şey ondan uzaklaştırılır. İkinci olarak, bekleme deneyiminin, sadece bir yoğunluk yokluğuna işaret etse bile, kendisine has bir yoğunluğu vardır. Bu yüzden bekleme dene-

yimi, yoğunlukların içkin düzleminin bir parçası olarak ele alınabilir; diğer deneyimlerin yanı başında bir deneyimdir.[8] Bu yüzden, bu iflah olmaz ve aşkın imgelem fikri olan süre, deneyimin tümüne yayılabilecek olsa bile, gerçek deneyime ilave edilmek yerine, onun içinde üretilen bir şeydir. Bergson'cu süreye dönüş, Deleuze için, Kant'çı aşkın tümdengelime üstünlük sağlar, çünkü deneyime ilave edilen keyfi aşkınlıkları gerektirmez. Bu içkin tümdengelimi kurunca, Hume'un sorununu döndürüp insan olan özneyi deneyim ile ilişkilendirmek yerine, süreyle deneyimi ilişkilendirebiliriz.

Süre, Kant'çı öznenin aşkınlıklarından oldukça farklı özelliklere sahiptir. Akıl, ölçütlerinin içkinliğince tanımlanmış, tam bir aşkın eleştiriye maruz kalabilir şimdi (1984: 75). Sonuçta, toplumsal kuramını da içerecek şekilde, bir bütün olarak Avrupa düşünce geleneğinde kullanılan çoğu kavrama yönelik bir eleştiri oluşturulur. Çünkü kavramlarımızı, çağrışımların imgelemsel yayılımı temelinde inşa ediyorsak eğer, bu tür genellemeler, deneyimin özünde yatan farklılıkları göz ardı eder. Örneğin sentez erkimiz, sayıların dayalı olduğu genel birlik kavramını ya da Bir'i konumlandırmaya yöneltebilir bizi. Düzeltici akıl, bunun, deneyim çeşitliliğine denk düşmediğini gözlemler ve bir olumsuzlama hareketi ile kendi karşıtına, yani çokluğa geçer. Birden çokluğa doğru seyreden bu olumsuzlama hareketi, soyuttur: Deneyimde karşılaşılan türden gerçek farkları ifade etmez. Bilinç, farklı deneyimleri sentezler, öyle ki sonunda diyalektiğin üçüncü evresine, bir ile çokluğun sentezine hareket etmek gerekir. Hegel'ci ve Marksist eleştirel kuram geleneğinin özelliği olan bu diyalektik uslamlama süreci boyunca, aynı genellik düzeyinde kalınır – yoğunluğu ya da orada ifade edilmiş gerçek farkı bulmak için gerçek deneyime geri dönülmez (Deluze, 1988a: 43-7).[9] Aksine Bergson'culukta bilgi, asla olabilir deneyimle ilgilenmez; tüm özneyi kendi tutkularıyla ele alarak, gerçek, yaşanmış deneyim ile ilgilenir.

Deleuze'ün düşüncesine göre, felsefe bilinçdışı varsayımlarla

8. Deleuze daha sonra süreyi, üretken olmayan "organsız beden" olarak adlandıracaktır.

9. Michael Hardt, Deleuze'ün Bergson'culuğunu Hegel'e karşıt olarak yorumlar (bkz. Hardt, 1993: 1-19).

çalışan bir sanattır; toplumsal kuram ise toplumsal varsayımları araştırır. Bergson'un sezgi yöntemi Deleuze'e doğru ve yanlış varsayımlar arasında ayrım yapma yöntemi sağlamıştır: Kant'ın kategorileri gibi, zihinde kurulan ve deneyime ilave edilenler, deneyimi oluşturan temele denk düşmeyen kodlar ve uzlaşımlardır. Doğru toplumsal varsayımlar her zaman deneyimde içkindir ve bunlar, yoğunlukları ve değişimleri deneyimden çıkartarak açığa çıkarılırlar. Genel kavramlar düşünceyi yönetir görünse de, bunlara deneyimde asla rastlanmaz – imgelem tarafından ilave edilmeleri gerekir ve kurmaca olarak kalırlar. Aksine süreye, gerçek deneyimde rastlanır, çünkü her zaman deneyimin gerçekleşmesini beklemek gerekir.

Deleuze Bergson'un deneyim analizini daha da etraflıca araştırmıştır. Süre, boş mekâna dair soyut bir mefhum ya da deneyime dayatılan sürekli bir çizgi gibi boş bir nitelik değildir. Süre her zaman, belirli bir beklenti niteliğini gerektirir; bu yüzden sadece, çeşitli yaşanmış sürelere rastlarız. Beklenti sentezi, daha öte etmenleri de içerir. Çünkü zaman, ayrık anlar, noktalar ya da atomlardan oluşmaz; zaman akarak geçer – bir an, bir başkası ortaya çıkmaksızın kaybolmaz. Yaşanan anda süre, zamanın ardışık hareketlerinin bir büzüşmesidir. İkinci olarak, geçmişin hatırlanması, bir beklenti halinde şimdinin ve geçmiş deneyimin sentezini mümkün kılmak için gereklidir; ancak bu hatırlama, beklentinin kendisi değildir. Geçmiş yeniden gerçekleşmeli ya da bir hatırlama halinde şimdiye dönüşmelidir – bir anlamda geçmiş sürer de. Burada elimizde iki farklı süre türü vardır: zamanın geçişindeki büzüşme ve geçmişin virtüel bir şekilde şimdiyle birlikte varoluşu. Bellek, önceki deneyimlerin sentetik bütünler halinde kavrandığı büzüşmüş anlardan oluşmuş, zamanın ikinci bir edilgen sentezidir.

Bu yüzden, deneyimlenmiş süremizin kesin niteliği, şimdinin algı ya da uyaran hareketi ve arada oluşan hatırlama tarafından biçimlendirilir. Bilinç sadece, şu an olan şeyden etkilenmez; deneyimi kendi belleğimizin perspektifinden yaşarız. Aklımızın hareket ettiği ve çağrışımda bulunduğu içkin düzlem, kendi belleğimizin düzlemi olduğuna göre; alışkanlıklar, inançlar, uzlaşımlar ve kodlar biçiminde üretilen "bilgi" türleri, gayri şahsi ve nesnel değildir;

bunlar tümüyle kendi belleğimizle ilişkilidir. Bellek, geliştirdiğimiz tüm alışkanlıkları ve uzlaşımları kaydetme ve koruma alanı olarak iş görür; kendisinin bir alışkanlık olmasının yanı sıra, alışkanlıkları ilişkilendiren ve sentezleyen aşkın ilkedir de. Ancak bellek, farklı, ilişkilendirilmiş terimlerin çokluğundan oluşsa da, ayrı olaylar halinde bölünmez; uzlaşımları tek bir deneyim yoğunluğu olarak sentezler. Freud'un keşfettiği gibi, duygulamsal bir yük, biri çocukluğa ya da geçmişe özgü, diğeri ise ergenlik sonrasına ya da şimdiye özgü, iki ayrı dizinin içsel rezonansı ile üretilir (Deleuze, 1990b: 261). Çokluk, tek bir nitelik taşıyan, bir bütün olarak kavranır. Bu yüzden, diğer hareketleri kendisinden yola çıkarak araştırdığımız bellek, kendi ifadesel, deneyimsel niteliğini taşır. O halde bu nitelik, deneyimimizin sınırlarını belirleyebilir; farklı nitelikler, farklı anılar ve deneyimlerle ilişkilidir. Bellek, bir tür bilinçdışı bölgesinin sınırlarını belirler: Örneğin, bir kenti, orada gördüğümüz ve deneyimlediğimiz şeylerle tanırız; ancak bellek, kent deneyimine, kentin atmosferinin bir bütün olarak kavrandığı kalıcı bir nitelik kazandırır. Bellek bütün ile ilişkili olarak, sentetik, ifadesel, duyusal, fantasmatik ve bölgeseldir. Ayrıca belleğin içeriği uzlaşımlar, inançlar ve değerler biçimindeki, kamusal olarak erişilebilen ve paylaşılan olaylarla ilgilenir. Değişimlerin, geçmiş deneyimlerine bağlı olarak, bireyler tarafından biraz farklı şekillerde yorumlanabilmesine karşın, ortak bir mekân ya da toplumda yaşayanların bellekleri oldukça benzerdir: Ortak bir kültürü paylaşırlar.

Deleuze, Bergson'un daha sonraki yapıtında, zamanın madde için olduğu kadar düşünce için de akıp gitmesi nedeniyle, mekândaki şeylerin kesintili noktalar olmadıkları, onların da kalıcı oldukları sonucuna vardığına işaret eder (Deleuze, 1988a: 48). Sonuç olarak, süre sadece, bir algı psikolojisi değil, aynı zamanda bir ontoloji de sağlar – her şeyin bir süresi vardır ve bir süreyi her zaman bir başka sürenin perspektifinden algılarız ya da sentezleriz. İlk bakışta, "bellek"i, yani sürenin ikinci yönünü, cansız maddeye atfetmek tuhaf görünür. Fakat değişimin, bir kuvvetin eylemi sayesinde gerçekleştiği, sürekli ve amaçsal biçim düşünüldüğünde, moment gibi fiziksel nitelikler bir bedenin bellek türü olarak anlaşılmalıdır.

Zamanın ardışık hareketlerinin büzüşmesi olarak süre, zihinsel bir beklenti olduğu kadar bir kuvvetin maddi ifadesidir de. O halde bellek, sürenin hem zihinsel hem de maddi olan her iki yönünü de birleştirecektir, çünkü belleğin içerikleri, geçmişte birlikte var olmakla birlikte aynı zamanda şimdinin büzüşmüş anlarıdır; onlar, bir uzlaşımlar kümesi arasında dağılan kuvvetler ya da itkilerdir. Bu yüzden bellek, bir farkındalık ilkesi olduğu kadar bir eylem ilkesidir de; bu, doğanın alışkanlıklara dayanan ve düzenli işleyişinde açıktır. Bellek, bir yineleme dürtüsüdür. İnsan doğası açısından imgelem ile tutku arasındaki çatışkının üstesinden gelinir: Bellek, hem tutku hem de çağrışım kaynağıdır. Tutkular, evrensel dürtüler ve içgüdüler olarak ele alınamaz artık; etkin biçimde daha önceki deneyimler aracılığıyla kurulurlar – bu tür deneyimler, sentetik bütünler olarak kavranır ve tutku, bir aktarım gücüne, bütünün niteliğini yineleme arzusuna dönüşür. Ayrıca geçmiş deneyimimizin çoğu, ortaklaşa paylaşılır: Tutkular, geçmiş deneyimin bütünlüğü tarafından ekolojik ve toplumsal olarak kurulurlar.[10]

Bu yüzden yaşam, farklı türden süreler ya da *yer-yurt* çokluğundan oluşur. Bu tür yer-yurtlar bulaşıcıdır: Bir diğer yer-yurdu doğrudan algılamayız, aksine başka bir yer-yurttan bir hareketler kümesi seçip, onları kendi süremizde yeniden yer-yurt edindirerek, süreyi süreç içinde genişleterek, o yer-yurda ait bir bilgiye ulaşabiliriz. O halde toplumsallaşmaya ait ikinci düzeyin ya da bir kültüre girmenin, kodlar ve uzlaşımlar konusunda yeterli olmanın yanı sıra diğerlerinin tutkularını ve duygulamsal niteliklerini paylaşmayı gerektirdiği gözlenebilir. Bilgi, duygulamsal ve ifadesel nitelikler taşıyan yer-yurtlar olarak, bir Bergson'cu süreler deneyimi olarak ele alındığı zaman, nesnellik kadar öznelliği de içerir. "Dünyanın" Weber'ci bir "yeniden büyülenmesi" denebilecek şeye yol açar (Guattari, 1992: 108). Temel bölünme, artık öznel ile nesnel, zihinsel ile maddi, yapıntı ile doğa arasında değil, kendiliğindenlik ile alımsallık* [receptivity] arasındadır: yani etkileme gücü ile etkilen-

10. Guattari buna, "virtüel olanın ekolojisi" diyor (Guattari, 1992: 127).

* Kant felsefesinde kendiliğindenliğe ya da etkinliğe karşıt olan edilgen bir nitelik. (ç.n.)

me gücü arasında (Deleuze, 1988d: 71). Bunların her ikisi de sürenin ya da kuvvetin görünüşleridir.

Deleuze'e göre Bergson'un düşüncesi, kendi iflah olmaz yanılsamasını üretmiştir. Çünkü süreler birbirleriyle ilişki kurabildiklerine göre, bir süreden diğerine olan hareketi yakalayan, gayri şahsi ve birey-dışı, ek bir süre yerleştirilebilir; bu, bu tür etkileşimlerin gerçekleştiği zamandır. Eğer bu kapsayıcı süreler sürecini uzatırsak, tek bir sürenin tüm varlığı kavradığı bir zaman tekçiliğine varırız. Bu bellek ayrıca bir kuvvettir: Bergson bir tür arzu tekçiliği halinde, tüm yaşamın yaratıcı, sevk edici kuvveti olarak *élan vital* mefhumunu icat eder (Deleuze, 1988a: 94). Daha doğrusu, bu kuramsal yanılsama, pratik bir yanılsama ile ikiye katlanır: Socius'un, kendi bedeninin üyeleriymiş gibi bireyleri harekete geçirdiği kendi kolektif tutkusuna sahip olduğu görülecektir. İnsanlar, toplumun kendi tutkuları ve kuvvetleri varmış gibi, toplumun ortak "tutkular"ının katıksız faillerine dönüşür. Bu eksiksiz toplumsal koşullandırma, bilinçdışıdır; çünkü bireyler kendi belleklerine ve tutkularına göre hareket ederlerken, bu tutkular, evrim tarihi boyunca bir bütün olarak doğa ve toplumun uzlaşımları ve deneyimleri tarafından biçimlendirilmiştir. Bireyler, toplumsal olarak kurulmuş içgüdülerin bir yinelenmesine mahkûm edilir (Deleuze, 1988a: 109). Fakat Bergson'a göre, bu tür bir eksiksiz kültürel belirlenimcilikten kurtulup özgürleşme, sık rastlanmasa da mümkündür ve yaratıcılık biçiminde ortaya çıkar. Bireyler kendi belleklerine ve tutkularına göre hareket ederler; bunu kesintiye uğratmak için, yer-yurtlar arasında bir boşluk olarak, zekâ ile toplum arasında ikinci bir beyinler arası aralık ortaya çıkmalıdır (Deleuze, 1988a: 109). Toplumun baskısı ile bireyin zekâsı arasındaki bu boşluğa Bergson, yaratıcı duyguyu yerleştirir: Tüm temsillerden önce gelen bir duyguyu. Bergson'a göre, kimi az rastlanır bireyler *élan vital*'i, doğrudan bir duygu, tüm süre düzeylerini geçen ve bir an içinde tüm yaşamı cisimleştiren yaratıcı bir kuvvet olarak hissedebilirler. Bunlar sanatçılar ve gizemcilerdir ve onların devrimci ve yaratıcı kuvveti, sınırlı bir toplumun kuvveti yerine, tüm yaşamın kuvvetinin temsil edilmesinden kökenlenir (Deleuze, 1988a: 111-12).

Ancak Deleuze, Bergson'un temelini oluşturan tekçiliği kabul etmez. Ona göre, bellekler ya da yer-yurtlar arasındaki ilişkinin kendisi yer-yurtsal olmadığı gibi, gizemciliğin Bütün'ü ya da Bir'i halinde de sentezlenemez. Bu tür bir süre gerçek deneyimin ötesine geçer. Onun düşüncesinde sanatçılar, tüm yer-yurtların dışında bulunan bir şeyle ilişkiye geçebilirler; ancak, bu dış, artık sentetik bir bütün değildir – çoğul, farklı ve kaotiktir. Sanatçı –ve de felsefeci–, toplumun yinelemeli arzular yaratan baskın erklerinden kaçarak, gerçek yaratıma muktedir olacaktır. Bergson'dan gelen bu yaratıcı duygu, Deleuze'cü arzunun bir habercisi olarak durur.

NIETZSCHE

Bergson'un felsefesi toplumun yapısına ilişkin uyumlu, ancak oldukça belirlenimci bir anlayış sağlamıştır: İnsanlar arasındaki ilişkilerin bir süresi vardır ve böylelikle bu ilişkiler toplumsal ilişkilerde ifade edilen bir kuvvet olarak davranan kolektif bir belleğe sahiptirler. Tekçi bir felsefede sentezleme yapmanın sınırı yoktur: Bireylerin zaman zaman çatışmaya düşebilmelerine karşın, ifade ettikleri itkiler, sonuçta ortak bir kökten kaynaklanır. Ancak Deleuze, fiziksel ve toplumsal kuvvetlerin ilişkilerini açıklamak için Nietzsche'nin düşüncesine döner; burada kuvvetler, uyumlu bir sentezi bir kenara bırakın, iyi de olsa kötü de olsa birbirlerine göre etkin biçimde hareket edebilirler. Deleuze'ün Nietzsche anlatısı, bir kuvvetler tipolojisini ve onların olası sentezini araştırarak Bergson'un tekçiliğini dağıtır. Kuvvetler, düşünceye ya da eyleme yol açan gerçek ilişkilerdir; ister fiziksel ister toplumsal olsunlar, diğer kuvvetlere anlamlar ve değerler kazandırarak onları etkilerler; itaati, anlaşma biçiminde getirmeye çalışırlar (Deleuze, 1983: 1). Özgül bedenler ya da nesneler üzerindeki bir eylem olan şiddete karşıt olarak, kuvvetler arasındaki bir ilişki, stratejik ya da taktikseldir: Kışkırtmak, ikna etmek, baştan çıkarmak, kolaylaştırmak ya da zorlaştırmak, genişletmek ya da sınırlamak ve daha çok ya da daha az mümkün kılmak, yerinde örneklerdir (Deleuze, 1988d: 70). Bu

tür sentez, kuvvetin kuvvet üzerindeki doğrudan eylemidir; bu durum, sentezin gerçekleştiği başka bir sürekli süreye başvurmaz. O halde kuvvetler arasındaki ilişki, oldukça kesintili olabilir: İnsanlar arasındaki ilişkilerin, kodlar ve yer-yurtlar tarafından sentezlenmesi şart değildir; bu ilişkiler, ilişkili oldukları koşulların "dışından" gelen tamamen dışsal bir itkiye bel bağlayabilirler (bkz. Deleuze, 1977). Bu perspektiften bakıldığında, bilen bir özne sadece, kuvvetlerin iç içe girdiği bir yerdir. Toplumsal ve kültürel çoğulculuk, bir kez daha düşünülebilir hale gelir.

Nietzsche, bilince ulaşabilen, koşullanmış ürünler düzeyi ile altta yatan, yaşamı harekete geçiren ve koşullandıran bilinçdışı kuvvetler düzeyi arasındaki ayrımı korur (Deleuze, 1983: 41, 73-5). Belleğin virtüel bir alanında güvenilir biçimde sentezlenmek yerine, bu koşullandırıcı kuvvetler, birbirleriyle çatıştıkları bedenlerin gerçek yaşamlarında karşılaşırlar. Kuvvetler her zaman, bir "erk istenci" uyarınca birbirleri üzerinde etki yaratırlar: Birbirleri üzerinde erk kazanmaya çalışırlar. Deleuze'ün yorumunda "erk istenci"nin, bir kişinin erke yönelik bilinçli arzusu olmadığının, aksine sadece koşullayıcı kuvvetlerin aşkın düzeyinde harekete geçen bir şey olduğunun vurgulanması önemlidir; ayrıca "erk istenci" kendi başına bir kuvvet değil, kuvvetler sentezinin bir ilkesi, kuvvetlerin birbirlerini etkiledikleri bir tarzdır da. Bir kuvvet her zaman üzerlerinde erk kazanmaya, yani kendi anlam ve değerlerini dayatmaya çabalayacak şekilde diğer kuvvetleri sentezlemeye çalışacaktır (Deleuze, 1983: 49-52).

Deleuze'ün Nietzsche yorumu, "beden"in yükseltilmesi lehine işleyen, bilinçli, koşullu anlamların ve temsillerin değerinin düşmesini beraberinde getirir (Deleuze, 1983: 39-42). Burada beden artık, bilince göründüğü haliyle değil, bedene neden olan kuvvetler açısından genetik olarak tanımlanır. Daha doğrusu, beden bir kuvvetler toplanışı olarak, zamanda ve mekânda konumlanmış bir görüngüden daha çok, kuvvetlerin birbirleri üzerinde etki yaptığı bir yer olarak ele alınır (Deleuze, 1983: 40). Deleuze kendi Nietzsche yorumlarını açıkça Hegel'ci idealizme karşı yöneltirken, onun gerçek düşmanı, bilinç içinde üretilmiş anlamlara dayanarak yaşamı

yorumlamaya çalışan tüm felsefe geleneğidir. Aslında tüm yaşam, bedenler aracılığıyla ifade bulmuş kuvvet ilişkileri açısından anlaşılabilir sadece.

Nietzsche'nin yaşamı incelemek için benimsediği yorumlama yöntemine "soykütük" [genealogy] deniyor: Deleuze'e göre bu, bir görüngünün özünü ve anlamını belirlemeyi sürdürecek, ataları ya da gizlenmiş tarihsel kökenleri arama durumu değildir; onun yerine soykütüğün, eşzamanlı, topolojik ya da coğrafi bir yönelimi vardır. Görüngüler, kuvvetlerin belirtileri olarak ele alınır: Bir bedenin doğası, o bedenin ne yaptığı sayesinde, anlamları ve değerleriyle birlikte bedeni etkileyen kuvvetler aracılığıyla deşifre edilir. Soykütüksel yorumlama, anlamları ve değerleri tartan, yorumlayıcı bir kuvvetin eylemidir: Bir görüngü, bir anlamla donatılır ya da belirli bir zamanda onu etkileyen kuvvet tarafından "yorumlanır" – "anlam" bir kuvvet tarafından verilmiş bir yöndür. Burada amaç, "doğru" bir yorum bulmaktan daha çok, anlam yaratma, bir yön vermedir. Ancak bu yorumlayıcı kuvvet, belirli bir değerler ölçeğini gerektirir – bir görüngü üzerinde etki yapan kuvvetlerin gerektirdiği değerlerin bir değerlendirilmesini yapar. Belleğin bir uzlaşım ve bir itki üretmesine benzer şekilde kuvvet de bir anlam ve değer verir; isimleri ve bağlamları değiştirildiği zaman bile, Deleuze'ün yapıtındaki kavramlar arasındaki sürekliliklerin haritası çıkarılabilir. Soykütüksel yorumlama, sadece belirli bir perspektiften, kendi anlam ve değerleriyle harekete geçebilir. Politik bağlantıları ise zaten vardır.

Ancak, Nietzsche'den ayrı olarak, değer sorunları, Deleuze'ün kendi felsefesinde artık önem taşımaz: Bunun nedeni değerlerimizin tümüyle, varoluş tarzlarımız, varlık tarzlarımız ya da yaşam biçimimiz tarafından belirlenmesidir – değerlerin değeri doğrudan, bir bedende iş gören koşullayıcı kuvvetler toplanışından kaynaklanır (Deleuze, 1983: 1). Deleuze'e göre, bir soykütüksel yorumlama, bir görüngüde ürettiği anlam ve değerler aracılığıyla dışavurulmuş varoluş tarzını tanılama çabasıdır. Tabii ki bu soykütüksel yorumlama, yorumlayıcının varoluş tarzını da dışavurur; bir görüngü üzerinde etki yapma ve onu yorumlayıcının anlam ve değerleriyle do-

natma biçimidir. Bu tür yorumlar, bir kuvvetler kümesinin bir diğeri üzerinde etki yapma biçimidir.

Nietzsche'nin kendi soykütük kullanımı, çok daha tarihsel odaklıdır; hatta bazı durumlarda, bir görüngünün gizlenmiş özünün çoğunlukla, o görüngünün uğradığı geçmiş olaylar tarafından sağlanması sonucu, gizlenmiş bir kuvvetin bir görüngü üzerinde bir tür aşkın bellek olarak iş görmesi nedeniyle, Deleuze'ün Bergson'culuğuyla uyum gösterir. Böylece Nietzsche, cezalandırma gibi bir görüngüye ait anlamın asıl işlevinin izini, acı vermekten kaynaklanan hazza dayanarak, bir borcun karşılığı olarak sürer; ahlâki anlam, daha sonra yapılan bir ilavedir (Nietzsche, 1956). Bu yüzden bir öz, zaman içinde yapılandırılmış bir şeydir – bir tarihtir. Bir görüngüyü kavramak ve onu yeniden yorumlamak üzere yeni kuvvet düzenlemelerine izin vermek için Deleuze Nietzsche'nin düşüncesini, yeni kuvvet düzenlemelerinin bir görüngüyü ele geçirip yeniden yorumlayabilmesi amacıyla, yapısalcı bir kuşağa daha uygun olarak, eşzamanlı bir yöne doğru yeniden yönlendirmiştir. Ancak, yapısalcılıktan farklı olarak, Deleuze'ün Nietzsche'sine göre anlam, keyfi gösterenler arasındaki farklı ilişkiler açısından değil, kuvvetler arasındaki farklı ilişkiler açısından tanımlanır. Tüm yaşam, eylemlere ve tutkulara dayanarak ele alınmalıdır ve böylece tüm yaşam esas olarak, toplumsal ilişkilerden oluşur. Bu kuvvetler, aşkın koşullayıcı etmenler olmalarına ve bundan dolayı, bilinememelerine karşın, bir anlam ve değer tipolojisine göre soykütüksel olarak ayırt edilebilirler.

Deleuze Nietzsche'deki kuvvetlerin iki anlamı arasında ayrım yaptı: Etkin [active] ve tepkisel [reactive] kuvvetler (Deleuze, 1983: 42-4). Bir kuvvetin doğal eğilimi, kendini tüketinceye kadar diğer kuvvetler üzerinde etki üretmektir, öyle ki sonunda bir başka kuvvet, onun yerine harekete geçebilir. Pek çok kuvvet ayrıca edilgen olacak ya da etkiye maruz kalacaktır, buna karşın kendileri de diğerleri üzerinde etki üreteceklerdir. Bu tür çatışmaların sonuçları, değişim ve oluşlara ilişkin bedensel olaylardır. Yine de bilinç, farklı türden bir kuvvetin olasılığını da beraberinde getirir. Herhangi bir edim, bilinçte temsil edilebilir; fakat temsil, etkin kuvvete ve

edilgen kuvvete ek olarak bir üçüncü terim olacaktır. Bir eylem, bir değişim ya da bir oluştur; fakat bilinç sadece, sabit bir durum ya da bir varlık seçerek bilgiyi elinde tutabilir. Bu yüzden etkin kuvvetler, asla bilince girmezler. Üçüncü bir terim, gerçek doğası ve erkinden ayırmak ve bir temsilini üretmek üzere etkin kuvveti etkileyebilmesi için gereklidir (Deleuze, 1983: 74). Deleuze Nietzsche'nin *Zur Geneaologie der Moral – Eine Streitschrift*'de [Ahlâkın Soykütüğü]* verdiği örneği aktarır: Kartallar doğal olarak, kuzuları kapabilirler; fakat koyunlar kartallara kuzuları neden kaptıklarını sorduklarında, sanki bir kartal, kuzuları kapma erkinden farklı bir şeymiş gibi, kendilerine has bir kartal fikrini, kartalın doğal eyleminden ayırırlar (Deleuze, 1983: 123). Bir kartal, bir temsile dönüşür ve koyunun kolektif bilinci, tepkisel bir kuvvete oturtulur. İnsani açıdan bakıldığında, bir kişi, "vicdan" yardımıyla, etkin kuvvetini ifade etmekten alıkoyulabilir: Etkin kuvvetin yerine bir temsiliyet geçer. İnsani durumda, vicdanın tepkisel kuvveti, bir etkin kuvveti, yapabileceği şeyden ayırmada başarılı olabilir; kişi kendisini, itkiye göre hareket etmekten alıkoyar. Bu yüzden bir tepkisel kuvvet, bir eylem üretmek yerine o eylemi önlemeyi amaçlaması bakımından bir etkin kuvvetten ayrılır; kendi inisiyatifi yoktur. Bir tepkisel kuvvetin tek amacı, intikamdır. Ancak, tepkisel kuvvetin etkin kuvvet üzerindeki işleyiş tarzı, çatışma ya da ezme şeklinde, doğrudan muhalefet ya da gücün yargılanması değildir; ya da bastırma şeklinde, bilinçte belirmesini önleyerek de yapmaz bunu; aksine belki de "baştan çıkarma" diyebileceğimiz, kendi amaçlarıyla birleştirmek üzere etkin kuvvetin anlam ve değerini tersine çevirerek iş görür.

Deleuze "vicdanı," Nietzsche düşüncesindeki "bilinç" ile ilişkilendirir. Deleuze bilgiyi, oluş eyleminden ayrılmış, kararlı bir varlık olarak üretmemiz nedeniyle, insani düşünme biçimimizin soykütüksel ilkesini, tümüyle intikama dayandırarak yorumlar (Deleuze, 1983: 64). "Bilgi"miz sadece özü bakımından yanlış olmakla, etkin kuvvetlerin aşkın gerçekliğini temsil etmede aciz olmakla kalmaz; ayrıca sadece tersine çevrilmiş ve düzleştirilmiş temsiller-

* *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, çev.: Ahmet İnam, Say Yay., 2003.

le uğraşmamız için, kuvvetlerin harekete geçmesini önlemeyi de amaçlar. Yaşamın yerine, bir imge geçirilir. Deleuze'ün Nietzsche'si, bilinci, "olumsuz erk istenci"nin bir ifadesi olarak değerlendirir: Kendi anlam ve değerlerini yaratamaması nedeniyle tüm kuvvetini tüketir; tek hedefi, diğer kuvvetlerin eylemine direnmektir. Burada iş gören "erk" nosyonu, bir kuvvetin gücünden ya da diğer kuvvetlerin üstesinden gelme yeteneğinden oldukça farklı bir şeydir. Erk niceliksel olarak, tiplere ayrılır: Anlamlar ve değerler yaratma biçimindeki, olumlu hareket etme erki; ve diğer kuvvetlerin erkine direnme ya da bu erki saptırma biçimindeki, olumsuz tepki gösterme erki. Nietzsche'ye göre, en çok erke sahip olanlar, başkalarının yaşamlarını yönlendirenlerdir: Büyük komutanların, başkalarının üzerinde kendi istençlerini dayatarak belirli bir miktar erke sahip olmalarına karşın, insanların kendi yaşamlarını yönlendirmek için benimsedikleri anlamların, değerlerin ve amaçların yaratıcıları olarak filozoflar tarihte en büyük erke sahip olabilirler. Sonuçta, Nietzsche'ye göre, filozoflar bile kendi değerlerinin değerini sorgulayamamış ve böylece gerçekten de yeni olan değerler yaratamamışlardır. Çoğu felsefe, kurulu değerleri savunma çabası olmuştur. Nietzsche, insani durumu, esasında olumsuz bir erk istencini dışavurması açısından değerlendirir, çünkü insan bilincini üreten ilke budur (Deleuze, 1983: 34-5). Bu yüzden kendisinin tüm değerleri yeniden değerlendirmesiyle ulaşılacak, insani olanın ötesindeki bir şeyi bekler. Bu durum, insan doğası ötesindeki bilinç ve bilgi tarzına yol açacaktır.

Deleuze'ün Nietzsche'sine göre kültür, egemen kuvvetler tarafından verilen anlam ve değerler üzerinde kurulur: Kültür, insanların egemen anlam ve değerleri kabul etmeyi öğrenmeleri için yapılan eğitim ve ayıklamadır (Deleuze, 1983: 133). İlk olarak alışkanlığın aşılanmasıdır; bu alışkanlık, eğitim sırasında görülen bir cezalandırmalar belleği ile pekiştirilir; öyle ki sonuçta bu bellek, içselleştirilmiş suçluluk acısının kullanıldığı bir vicdana dönüşür. Kültürün kendisi, kendiliğinden ortaya çıkan insan etkinliğini önleyen tepkisel kuvvetler kümesini ifade ederken, kültür, acıyı gerektiren aşılama eylemine dayanır. Bir kültürün üyelerinin, geleceğe dair or-

tak bir hedef vaadini paylaşabilmeleri için kültür, bir tür istenç belleğine, vaatler verme yeteneğine dönüşür. Bu aşamada insanlar, acı vererek birbirleriyle ilişki kurarlar ve sonuçta hepsi, kültürün kolektif istençleri ve hedefleri halinde bütünleştirilir; kültür, tüm anlam ve değerlerin apaçık kaynağı haline gelir (Deleuze, 1983: 133-5). Aslında sadece bir temsiliyet olmasına karşın, kültür, toplumsal olayların sözde nedenine dönüşür. Deleuze'ün yorumunda kültür, belirli bir kodlar ve uzlaşımlar kümesini koruma çabası olmaksızın, kendilerini, geçmişe dayanarak gelecek hedeflere doğru yönlendiren, vaatler verebilen sorumlu bireyler yaratmaya ilişkin etkin ve olumlu amaca hizmet eder; fakat bu kültür süreci, tarih içinde saptırılmış olur, çünkü kültürlerin çoğu, kendi anlam ve değerlerinin sorgulanmasına izin vermeyi reddederler – iflah olmaz kurmacalar kümesine dönüşürler (Deleuze, 1983: 138-41). Vicdanın sadece vaatleri hatırlama yetisi olması nedeniyle, tarih, vaatlerin anlam ve değerlerini kaydeder ve korumanın tepkisel kuvvetlerini sürdürmek için kültürü saptırarak onları çoğaltır. Tarihsel değişim, bilince ait geçmiş kazanımlar üzerinde düşünümleme sayesinde mümkün hale gelir. Sonuç olarak kültürün gelişiminde kuvvetin yerine, onun görüngüsel ürünü geçirilir. Kültür içindeki insan bilinci, geçmişe ait kuvvetlerin anlam ve değerlerini hatırlama ve sürdürme sayesinde bir tahakküm tekniği olarak kullanılır.

Bu yüzden insani durum, olumsuz bir erk istenci tarafından tahakküm altına alınır (Deleuze, 1983: 166). Tepkisel kuvvetler, etkin kuvvetleri baştan çıkarabilir; fakat birbirleriyle rastlaştıkları zaman, koruma ihtiyacı, direnişe ve çatışmaya yol açar. Aslında gerçek rastlaşma ya da sentez yoktur; kuvvetler sadece, birbirleriyle karşı karşıya gelirler. Bu tür rastlaşmalar, ya kültür edindirmenin zalimliği ya da rekabet eden kültürlerin, anlamların ve değerlerin çarpışması yoluyla pratikte çözülebilir. Etkin kuvvetler hâlâ mevcut olabilseler de, insanlıkta bunlar, temsiliyet vasıtasıyla diğer kuvvetlerle ilişkilendirilir. Direnişle karşılaşırlar ve kendi kuvvetlerinden ayrılırlar; tepkisel hale dönüşmeleri sağlanır. Genellikle insan yaşamı, karşıt güçler arasındaki bu çatışmayı dışavurur; böylelikle herkes diğerlerinin erkini sınırlamak için hareket eder. Bile-

bildiğimiz tek erk istenci, olumsuzdur. Koşullanmamız tarafından bize verilen anlamlar ve değerler, başka bir yerden gelen ve tam bağlılığımızı isteyen diğer anlamlara ve değerlere karşı koyacaklardır. Farklı anlam ve değerlerin oluşturduğu "kültürel görecilik" ancak şiddete yol açabilir, çünkü kuvvetler fiziksel açıdan, karşıtlıklarını ortadan kaldırmaya çalışır. Egemen kültürel anlamlar ve değerler, hem fiziksel hem de toplumsal açılardan diğerleri üzerinde kendi anlam ve değerlerini yayma yeteneği olarak en çok erke sahip olanlar olacaktır; daha doğrusu bu tür boyun eğmeyi sürdürmenin en etkili yollarından biri, bu tür değerleri diğerlerinin vicdanlarına sokmaktır. İnsani durum, sadece karşıtlık ve çatışma aracılığıyla sentezlenebilen diyalektik bir tarih tarafından tahakküm altına alınır.

Deleuze Nietzsche'de, tarihsel insanlığın ötesinde, farklı tür bir varoluş tarzına dair bir ipucu bulur. "Üstinsan", farklı tür bir kuvveti ifade etmez; o sadece, tepkisel olanlar üzerinde etkin kuvvetlerin bir zaferi değildir. Aslında üstinsan, erk istencinin farklı bir niteliğini, belleğe ya da bilince dayalı olanların dışındaki kuvvetlerin farklı bir sentezleme yolunu ifade eder. Üstinsanı, belirli bir kuvvet yerine, bir sentez niteliğiyle ilişkilendirerek Deleuze, Nietzsche'nin konumunun hoş olmayan politik içerimlerini radikal biçimde yıkmıştır. Deleuze'e göre, diğer istençleri kendi istencine bağlayan üstün bir kuvvete ya da büyük kumandana artık gerek olmayacaktır; daha doğrusu Deleuze, şiddet ve çatışma dışında, istençleri ilişkilendirmenin farklı bir yolunu bulmuştur. Bu nedenle, Deleuze'ün Nietzsche yorumu, Nietzsche'nin kendi açıkladığı görüşlerin çoğundan önemli ölçüde farklıdır ve politik olarak çok daha ilgi çekicidir: Kendi kendini olumlayan bir aristokrasinin tarafını tutmak yerine, Deleuze her zaman en aşağıdakilerin tarafını tutar.[11]

Deleuze'ün, Nietzsche düşüncesini yeniden değerlendirmesi, çeşitli evrelerden geçmiştir. İlk önce, Deleuze, Nietzsche'nin meta-

11. Nietzsche'nin bu cüretkâr tersine çevrilmesi, "Nietzsche'nin savaştığı her şeyi" geri getirmesi nedeniyle eleştirilmiştir (Caputo, 1993: 50). Fakat Nietzsche'nin metinlerinin tutarlılığına dair kuşkular vardır. Onun düşüncesini temsil etmek yerine yeniden düşünerek Deleuze, belki de Nietzsche'nin nihilist vizyonunca erksizleştirilenlerden daha hakiki Nietzsche'cidir.

fizik eleştirisini kullanarak, kuvvetlerden daha çok, ilişkilerin ve sentezlerin tözsüzleştirilmiş terimlerine göre düşünmüştür. İkinci olarak, bu ilişkiler, artık, bilinç içinde üretilmiş yorumlar ve değerlendirmeler tarafından dolayımlanmaz; bir kuvvet ya da bir ilişki kendi başına yorumlama ve değerlendirme edimidir. Üçüncüsü, bir kuvvetin ya da ilişkinin anlamı ve değeri, sadece "en güçlü" bileşen tarafından değil, ayrıca bileşen kuvvetlerin sentezlenme tarzı tarafından da sağlanır. Nietzsche'nin esas olarak şiddet ve çatışma gözlemlediği yerde Deleuze, farklı türden bir sentez aramıştır.[12] Deleuze'ün yorumuna göre, "erk istenci", ilişkilere aracılık yapan ya da onları sentezleyen aşkın terimdir (Deleuze, 1983: 50). O halde sonuçta, kendi yok edilmelerini istemeleri anlamında sentezlerin çoğu olumsuzdur: Olumsuz bir erk istenci, hiçlik istencidir. Çatışma ilişkileri her zaman, bir tarafın zafer kazanacağı bir şekilde kendilerini feshetmeyi ya da yeni bir kuvvetin öncekilerinin yerine geçtiği daha yüksek bir sentezi amaçlarlar. Ancak, pratikte bu yok edilme anı, sürekli olarak ertelenir: Tepkisel kuvvetler, tek başlarına değil, yalnızca etkin kuvvetlere karşı çıkarak ve onları baştan çıkararak zafer kazanabilirler. O halde Deleuze, Nietzsche'nin bengi dönüş öğretisini bu bağlam içinde yorumlamıştır: Ne görüngü, ne beden ne de kuvvet geri döner, geri dönen sadece sentez ya da erk istencidir (Deleuze, 1983: 48, 68). Kuvvet düzeyinde, kişinin kendi yaşamını defalarca yeniden yaşayabilmesi düşüncesi, etik bir sınav sağlar: Kişi, kendi mevcut varoluş tarzını, kendi değerler ölçeğiyle değerlendirmeye zorlanır. Kişi, kendilerini yorumlamaları ve değerlendirmeleri için kuvvetleri gerisin geri kendileri üzerine uygulayarak soykütüksel bir düşünümsellik kazanır. Sadece iki kuvvet türü bu sınavdan geçebilir: Tümüyle kendilerini olumlayanlar ile bitip tükenmez bir baştan çıkarmalar ve yerinden etmeler zinciri üreterek, kendilerine karşı tepki gösterenler. Bu yüzden kuvvetlerin bengi dönüşüne dair etik sınav, Deleuze için yeterli değildir ve bengi dönüşü erk istenci düzeyinde uygulaması gerekmiştir. Bura-

12. Bkz. Deleuze'ün "combat contre" [karşı savaşmak] ile "combat entre" [arasında savaşmak] arasındaki ayrımı (Deleuze, 1993: 165). [Bu kavramların daha geniş bir tartışması için bkz. s. 67-y.h.n.]

da, olumsuz bir erk istenci, arkasında sadece bir olumlayan istenç bırakarak, kendisini hemen ve doğrudan olumsuzlar. Bengi dönüş, sadece etkin kuvvetlerin geri dönmesi için ontolojik bir seçim yapar (Deleuze, 1983: 72).

Farklı türden bir sentez belirir: Bir ilişki olumlama biçimini alır almaz, kuvvetler de birbirlerini olumlamaya başlar. Bu olumlama, karşılıklı etkileşime, ilişkiye ve senteze yönelik bir arzudur: Bu, *arzu*dur (Deleuze, 1987: 92). Nietzsche bengi dönüşü kuvvetlerin, sonsuz biçimde kendini-olumlayan, "üstinsan" adı verilen bir kuvvetle sonuçlanan etik düzeyinde uygularken, Deleuze, bengi dönüşü, arzu adını verdiği, olumlayıcı bir eylem, ilişki kurma ve varolma tarzıyla sonuçlanan, ilişkilerin ontolojik düzeyinde uygulamıştır. Kuvvetler, etkide bulunmak ve etkilenmek isterler, kendilerini vermek ve doğalarını değiştirmek isterler; yeni bir şey üretebilecek sentezleri ararlar (Deleuze, 1989: 141). Arzu ilişkisi, farkın bir olumlanmasıdır ve kendisini sadece yaratım veya üretimde açıkça gösterir. Kendini konumlandırıcıdır; sonsuza dek kendi üzerinde yinelenen varoluş haline gelme, tutarlılığı ilişkilendirdiği yer-yurtlar ya da kuvvetler sağlama ve heterojen yer-yurtlar sentezleyerek yeni bir kendilik üretme erkidir. Bu arzu-üretimi, aşkın olmasına karşın, sadece belirli türden bir sentez niteliğine gönderme yapan içkin bir terimdir: Her kuvvet, dönüştürmek üzere diğerlerine etkide bulunur. Yer-yurtlar açısından, her kuvvet diğerlerini yersizyurtsuzlaştırır.

Deleuze'e göre, soykütüksel yorum ve bengi dönüş, "hakiki" değildir: Bize gerçek dünyaya ilişkin basit bilgiyi vermezler. Onun yerine, bilmeye değer olan belli bir bilgi türünü, harekete geçmeye değer belli bir kuvvet türünü ve sevmeye değer olan belirli bir arzu türünü seçmeye yönelik eleştirel tekniklerdir. Üretken, yaratıcı ve olumlayıcı oldukları ölçüde bu yorumlama, değerlendirme ve tutku, kendi gerçekliğini kanıtlar. O halde Deleuze'ün Nietzsche yorumu, kavramların sert ve soyut düzeyinde sürdürülmesine rağmen, bu tür kavramlar sadece, insanlar arasındaki belli türden ilişkileri gösterir. Bu kavramlar sadece kişi bu tarzda yaşamaya başladığı zaman anlam kazanan toplumsal bir kuram türü üretirler. Deleuze Ni-

etzsche'nin düşüncesini, toplumsal kuramda düşünülmeye değer olan terimlerin bir eleştirisi olarak kullanır. Seçtiği bilgi türü, bir "kavramlar" bilgisidir; bu bilgide kavramlar, insanlar arasındaki ilişkinin niteliklerini gösterirler. Bengi dönüşün seçici sınavından sonra kavramlar, sadece, olumlayıcı ilişkileri, yani farklı arzu tarzlarını göstereceklerdir. Deleuze toplumsal kuramda düşünülmeye en değer şey olarak, bilgi ya da erk yerine arzuyu seçmiştir.

Problem 4:
Yargı ve adalet hakkında

Bir hüküm ya bir tarafa ya da öbür tarafa dahildir: Masum ya da suçlu. Bir hükmün toplumsal olarak geçerli olması için, ifade ve temsil edilebilir olması gerekir. Eğer yargı, sadece aksi ispatlanamayan delillerden bir işin doğrusunu kurma sorunuysa –bu fiili işleyen o muydu, yoksa bir başkası mıydı?–, o zaman bu ikili temsiliyetin, yerinde olduğu görülür. Ancak, yargı, ikinci derece delillerden sonuç çıkarma sorunuysa ve davalının güdülenimi ve aklı başında olması sorunları işin içine girerse, masumiyet ile suçluluk arasındaki ayrım giderek bulanıklaşır. Bir uzmanın tanıklığına, mesele üzerinde görüşünü bildiren –ve bu tür davalarda neyin normal olduğuna karar verme erkini elinde tutan– bir yetkeye başvurulabilir. Yargı, sihirli bir ruh okuma, asla bilinemeyecek bir geçmişe dair kehanette bulunma yeteneğine dayanır; o ana dek normdan hiçbir sapma olmadığını varsayar. Yargı davalıyı, bir genelleme düzeni içine oturtur: Harekete yol açan düşünceler ve kuvvetler her zaman hakkınca temsil edilemezdir. Bu açıdan hapishaneler, –sadece, kendini anlatmalarına ve mahkeme önünde kendi gerekçelerini açıklamalarına izin verilmemelerinden değil, aynı zamanda davalarının ilke bakımından işitilemez olması bakımından da– davaları işitilmemiş olanlarla doludur. Yargı nadiren adildir.

Yargılamak, kişi ister mahkûm edilsin ister aklansın, her zaman hapsetmektir. Kişi doğası gereği, sadece kendisinin bir simülasyo-

nunu, bir dinamizm, bir oluş olan şeye sabit bir öz tayin eder. Ayrıca yargı her zaman, sonsuz ve mutlak olana başvurur: Bir vakanın nasıl temsil edileceğine hükmetmek için tüm zaman ve mekânı, tüm deneyimi temsil etmek ya da sınırsız bir ruh okuma erkini elde etmek gerekir; ayrıca vakayı, mutlak bir standart ile karşılaştırmak da gerekir. Yargının sınırsız temeli, her vakada, adeta o uygulamanın öncesinden beri var olan aynı mutlak standardın tekrar edilmesiyle elde edilir. Temelin, düşünümsel ve kendini doğrulayan bir yapısı olması gerekir: Yalnızca yargı adildir (Deleuze, 1994: 62). Temeli temellendiren bu dönüş ve geri dönüş yapısı, Platon'cu söylence yapısıdır (Deleuze, 1994: 60-1): Temel hiçbir zaman kendi başına sunulmaz. O her zaman namevcuttur, ironik olarak kendi içine çekilerek, zamanın başlangıcı öncesinde, tarihöncesi bir geçmişte kaybolmuş ve kişiyi, bir vakanın gerçekten de mutlak standarda benzeyip benzemediğine ilişkin sorunla baş başa bırakmıştır (Deleuze, 1994: 63-4). Adalet, sonsuz gerileme üzerinde kurulur. Bu bakımdan yargıyla kimse baş edememiştir: Vaka üzerinde mutlağın sınırsız bir aşırılığı vardır. Tanrının önünde herkes suçludur – ve her vicdan, Tanrının önünde sonsuz bir borca tanıklık eder (Deleuze, 1993: 158). Apaçık aklanma, belirsiz bir ceza ertelenmesine eşdeğer olur: Gerçek yargıç, deneyimin ve kavrayışın ötesindedir (Deleuze, 1993: 159). Sonsuz yargıcı deneyime iade etmenin tek umudu, yargılarına katılarak onu taklit etmektir: Kişi, sonsuz olana başvurarak diğerlerini yargılar. Modern düşüncede Tanrının yerinden edilmesi çok da fark etmez, çünkü suçlunun, karşısında yargılandığı mutlak olarak insan Tanrının yerini alır. İnsanın özü sonsuz ve içine kapanıktır. Kişi "İnsan nedir?" diye sorar ve haklar biçiminde aksiyomatik çözümlerle yanıtlar. Kral Oedipus gibi, modern insan da kendisini yargılar ve cezalandırır (Deleuze, 1993: 162); Kant'çı felsefe, Oedipus'un mirasçısıdır (Deleuze, 1994: 87).

Bu yüzden yargı, adaletin gidişatını çökertir. Kendisine haksızlık yapılmış birinin konumundan yargılanmak yerine kişi, bir örneğin, sonsuzluktan beri varolan bir mutlak standardın perspektifinden yargılanır. Yargı, adil değildir, çünkü ölçüsü yoktur: Hüküm,

eylem ile orantılı değildir, çünkü farklı bir düzende –eylemlerin değil, cisimsiz konuşma edimlerinin düzenininde– var olur. Bu yüzden yargı, gerçeğin gizlenmesinin iki türüne bağlıdır: Güdülenimlerle ve itkilerle birlikte eylemlerin düzeni, sonlu olana dayanarak sınırsız olanı temsil eden olgular düzenine asimile edilir; ve olgular düzeni, sınırsız bir adalet fikirleri düzeniyle ilişkili olarak temsil edilir. Mutlak adaletin söylencesel düzeni ancak insanlar, sanki bu düzen doğruymuş gibi hareket etmeye, diğerlerini buna göre yargılamaya başladıkları zaman olumlanır.

Herakleitosçu bir sonlu adalet kavramı, bu Platon'cu sonsuz adalet kavramının karşısına konabilir: "Savaşın ortak koşul olduğu, çatışmanın adalet demek olduğu ve her şeyin, çatışmanın zorlaması sayesinde meydana geldiği anlaşılmalıdır" (Wheelright, 1959: bölüm no. 26). Nietzsche'ci bir zulüm sisteminde borç artık, görünürdeki yumuşaklığı altında sonsuz köleliğe mahkûm eden sonsuz bir yasa kitabına değil, kuvvetler arasındaki bir değiş tokuş sırasında, doğrudan beden üzerine kaydedilir (Deleuze, 1993: 160). Geçmiş bir zaman düzenine başvuran bir yargının aksine, şu andaki eylemlerin ve tepkilerin değiş tokuşu, sonlu bir telafi sağlar. Şimdide varoluş, yani kuvvetlerin çokluğu arasındaki çatışma, masumdur (Deleuze, 1984: 22). Daha doğrusu, şimdinin göreneksel hukukunu reddetmek ve kutsal standartlara katılmak kibirdir – adaletsizliğin ta kendisidir (Wheelright, 1059: bölüm no. 88).

Sonsuz bir adalet idealinde temellenen ahlâki bir perspektiften bakıldığında bu mevcut çatışmanın, genel bir savaş koşulu olduğu görülür. Fakat savaş sadece, adil olanın adına bir yıkım istencinin sonucudur (Deleuze, 1993: 166). Hayvanlar dövüştükleri zaman, vahşet genellikle, beklenen ancak yine de sakınılan bir sınırla ilişkili olarak ölçülür: Fiziksel şiddet önündeki son tehlike kışkırtılır ya da ciddi zararın önündeki son darbe indirilir. Ahlâkın yokluğunda, farklı bir değerlendirme düzeni vardır. Aynı şekilde, bebekler ahlâki kavrayamazlar ve bir bebekten ahlâki bir düzene göre söz edilemez: Sadece eylemler ve tutkular düzeni vardır (Deleuze, 1993: 167). Duygusal ve etik davranışı ahlâki ideallere ve yüküm-

lülüklere tabi kılınmaktan kurtarmak, ilişkilerde daha büyük bir içtenlik derecesine izin verir: Kişi, duygularını içine atmak yerine, –kızgınlık, utanç, hainlik ya da kıskançlık gibi– duygularına göre davranır. Davranış, bir ahlâki ideal sayesinde kendilerine sırt çevirmeyen, aksine, kendilerini eylem halinde çözmeye çalışan içsel bir eğilimler ve itkiler dengesi tarafından ölçülür. Dışavurma gerçekleşir gerçekleşmez, karşılıklı anlayış ve bağışlama da peşinden gelir.

Deleuze, "karşı savaşmak" ile "arasında savaşmak"arasında ayrım yapmıştır (Deleuze, 1993: 165). "Karşı savaşmak", kişi ister sonlu bir yargıya karşı yakınmasını sürdürsün (1988: 122), ister yargının sonsuz biçimine karşı savaşsın, her zaman bir yargıya ve temsilcilerine karşı yapılır: Onun hedefi, cisimsiz bir konuşma edimidir, bir önerme ya da tüm bir göstergeler rejimidir. "Arasında savaşmak" ise aksine, bir savaşçıdaki kuvvetlerin oluşumunu belirler. Kuvvet ile kuvvet arasındaki mücadele, ne şiddettir (bedenler arasındaki çatışma) ne de direniş: Bir kuvvet diğer kuvveti ele geçirir; ilave bir anlam ve değer vererek, ele geçirdiğini zenginleştirirken kendisini de zenginleştirir (Deleuze, 1993: 166). Kuvvetlerin bir bağlanması gerçekleşir: "Yenilgiye uğrayan" kuvvetin yetenekleri olduğu gibi kalır, fakat şimdi bu yetenekler yersizyurtsuzlaşmış, farklı bir uygulama mevkine yönlendirilmiş, farklı sonuçlar üretmiştir; buna karşın "muzaffer" kuvvet de değişime uğramış ve karşılaşma sayesinde bu kuvvetin değeri artmıştır.

Nietzsche'ci adalet, eşitsizliklerin buluşmasını içerir. Bir beden üzerine kaydedilen işaretler, kendilerini temsil eden kodlar ve yoğunluklar için yetersizdir. Kuvvet ya da dürtü, bu eşitsizliğin bir sonucudur: İşaretin yoğunluğudur, tahrik olma algısının bir sentezidir (Deleuze, 1994: 97). Dahası, diğer kuvveti ele geçiren kuvvet, sonsuz bir şekilde kendi içine geri çekilen bir döngüsel söylenceye değil, eylemi sayesinde kurduğu geçmişin sonlu bir katmanına başvurur (Deleuze, 1994: 106). İster bir "haz ilkesi" isterse de bir "gerçeklik ilkesi" olarak ele alınsın, kuvvetleri yöneten ilke, sonsuz değil; aksine, söz konusu olan bedene özgü, yerel ve sonludur (Deleuze, 1994: 108): Temelin yerini yerel bir yer-yurt almıştır. Burada, erişi-

lemez bir söylenceye ya da düşe başvurmak yoktur; onun yerine, sarhoşluk ya da uykusuzluk vasıtasıyla kuvvetleri biçimlendiren ilkelere erişim sağlanır (Deleuze, 1993: 162-3). Spinoza etiğinde ruh ve beden birbirinden ayrılmaz: Kişi kendi bedeniyle, yer-yurtlarıyla ve erojen bölgeleriyle değerlendirme yapar – kişi sadece sever ya da nefret eder.

Ayrıca sonsuz biçimi yeniden canlandıran, üçüncü bir içrek adalet türü vardır: Haklı gösterme, yani geleceğe ait bir adalet. Bu, bengi dönüşün adaletidir: Adalet yinelenir, ancak yinelenmesi sırasında her zaman farklılaşır. Burada adalet, bir ideale ya da sonsuz yükümlülüğe maruz kalmak ya da kuvvetlerin mevcut oyunu ile doldurulmak yerine, simgesel, tinsel ve öznelerarası olana dönüşür (Deleuze, 1994: 106). Çünkü Bergson'cu bellekteki her yerel ve sınırlı yer-yurt ile kendi temelini üreten eylem arasında bir eşitsizlik vardır. Eylem halindeki belleğin yinelenmesi, kişinin ne istediğini kesin olarak söylemesi kadar olanaksızdır. Bu açıdan, Herakleitos'çu adalet, gücünü yitirir, çünkü uygun tepki ölçütüne asla ulaşılamaz – bir eylem bir duyguyu asla dengeleyemez. Tepki vermeyi, karşı saldırı yapmayı ya da bastırılmış duyguları ifade etmeyi öğrenmek, asla gerçek bir adaleti, duruma geri kazandırmaz. Adalet –mikropolitik ilişkilerde bulunduğu gibi– derin biçimde sorunsallaşır, her zaman kendinden uzaklaşır; kendisini, kendi ifadeleri halinde gizler ve yer değiştirir. Etik davranışı önlemek yerine adaletin sorunsallaştırılması, etik davranışın mümkün hale geldiği koşuldur. Kişi artık nasıl davranacağını bilmez; eylem, yerine getirilemeyecek kadar büyüktür. Böyle bir bağlamda şimdinin Herakleitos'çu adaletini yaşamaya çalışmak, adil bir edime eşit-oluş için koşuldur; ancak davranışının sorunsal sayılmasından dolayı kişi, üstesinden gelemeyeceği, gelecek bir sonucu bekler. Geleceğe duyulan bu inanç (Deleuze, 1994: 90), tüm rastlantının olumlanmasından kaynaklanan kutsal bir oyundur: Oyunun kuralları olan adalet ve ahlâk ideallerine ait ilkeler, davranış ile birlikte her aşamada etkin rol alır (Deleuze, 1994: 116). Kişi düşünce ve eylemin anlam ve değerlerini belirlemek üzere dışarıdan hangi kuvvetin geleceğini bilmez.

Eğer inanç, yani tüm rastlantıların olumlanması, zorunlu olarak, kazanan bir birliktelik üretirse, bunun nedeni geleceğe ait kaotik bir kuvvetin iş görmesine izin vermesidir. Sonuç, tümüyle yeni bir yaratım, sürpriz bir olay, özerk bir ürün olacaktır (Deleuze, 1994: 90). Şu anda geleceğe dair bir kuvvetin yinelenmesi, failin istek ve çıkarlarını dışlamasıyla eşzamanlı olarak, tüm idealleri, yükümlülükleri ve duyguları dışlayan bir davranıştır. Yaratılan şey her zaman tutarlılıktır: Kişiler arasındaki yeni bir bağ, yaşanacak yeni bir toplumsal düzlemdir. Yaşamın genel koşulu olan eşitsizlik giderilmez, aksine daha da önemli hale gelir: Geleceğin sonsuz ağırlığı, önceki eşitsizliklerin, varoluş koşulu olarak yeni bir anlam ve değer kazandıkları, yeni yersizyurtsuzlaşma eşiğine doğru bir değişim yaratır. Adaletsizliğin kendisi adil olur.

SPINOZA

Arzu, farklı varoluş tarzları arasındaki, tümüyle olumlayıcı bir sentezdir. Deleuze, Nietzsche'nin düşüncesinde ima edilen, "olumlayıcı bir erk istenci"ne, farkları olumlayan sentetik bir ilkeye göre yaşama olasılığını keşfetmiştir. Farklı uzlaşımları ve itkileri birleştiren daha yüksek bir birliğe başvurmaya artık gerek yoktur. Fakat Nietzsche'nin kendi felsefi yazıları büyük ölçüde, olumsuz bir erk istencini araştırır; tümüyle olumlayıcı bir felsefe için Deleuze, Spinoza'nın yapıtına döner. Deleuze'ün Spinoza yorumuna ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Spinoza'nın felsefesi, ussal tümdengelim süreçlerinin açıklığı ve kesinliğinin yanı sıra, tekçi bir felsefi töz kavramı üzerinde kuruluydu; görünüşüne göre, bunların her ikisi de içinde bulunduğumuz tarihselci ve kuşkucu çağda savunulabilir değildir. Deleuze Spinoza'yı Nietzsche'nin gözüyle okudu: Sadece, bengi dönüş sınavını geçen yönlerini araştırdı. Atıl maddeye göre biçimlendirilmek yerine, "töz", bir üretim erkine ve bir duyarlılığa dönüşür (bkz. Hardt, 1993: 71-3). Bengi dönüşün seçici işlevine benzer bir rol üstlenen Spinoza düşüncesinde bir içkinlik düzlemi keşfede-

rek, metinlerine tümüyle sadık kalmasına karşın bu düşüncenin anlamını dönüştürdü.

Sentez sorunu şu şekilde işler: Yer-yurtların, itkilerin ya da kuvvetlerin ilişkisi, bu tür kuvvetlerin birbirlerini etkilediği bir "beden"i gerektirir. Bu kuvvetler çatışma halinde oldukları zaman, aralarında tam ilişkinin olmaması anlamında, olumsuz bir erk istencine göre sentezlenirler. Bir efendi kendi uzlaşımlarını, değerlerini ve dürtülerini, hizmetçinin sahip olduğu değerleri sorma gereği duymadan ona dayatır. Sentez ilkesi, ilişkinin kendisine dışsal olarak kalır; "beden" ya da ilişkinin iş gördüğü ampirik epizot ile; uzlaşımlar ve itkiler kümesinin ötekine göre tarafsız ve etkilenmemiş olarak kalmasını belirleyen "erk istenci"nin aşkın düzeyi arasında keskin bir ayrım yapılabilir. Epizot, efendinin uzlaşımlarını ve dürtülerini etkilemez; ilişki üzerinde belirleyici bir rolü yoktur. Aksine, bengi dönüş sınavını ortaya attığı zaman Deleuze, kendisini belirleyip etkileyecek bir ilişki türü arar – epizot, aşkın koşul üzerine gerisin geri tepkide bulunacaktır. Aşkın olan ile ampirik olan arasındaki ayrım, bengi dönüş sınavını geçemez: Çünkü aşkın olan ampirik olanı koşullandırır, fakat o zaman ampirik olan geri döner ve aşkın olanı koşullandırır. İki terim birbirleriyle yer değiştirir ve sonuçta ayırt edilemez hale gelirler. Aslında "erk istenci" ve "bengi dönüş" gibi kavramlar kendi seçici sınavlarından geçmeyeceklerdir; sınav, kendisini yadsıyacaktır.[13]

Ancak, hiçbir şeyin değişmeden kaldığı söylenemez. Kuvvetler karşılaşıp etkileştikleri zaman, kurdukları ilişki, kuvvetlerin doğasını etkiler ve süreç içinde onları değiştirir. Deleuze ve Guattari daha sonra buna, oluş süreci ya da çifte yersizyurtsuzlaşma adını vereceklerdir: Bir kuvvet, kendi "kod"unun bir parçasını ödünç vererek, kendi uzlaşım ve alışkanlıklarının bir kısmını sunarak, diğeri üzerinde etkide bulunur. Diğer kuvvet üzerine anlamlar ve değerler dayatır. Diğer kuvvet daha sonra, önceki kuvvet üzerinde eylemde bulunarak tepki verir, kendi anlam ve değerlerini dayatır. Kod parçaları arasındaki bu değiş tokuş sayesinde her iki kuvvete ait olan tüm bellek ya da yer-yurt, önceki kodları ve uzlaşımları büyük bir

13. Bu, Deleuze ve Guattari tarafından ima edilir (1988: 6).

olasılıkla geçersiz kılacak şekilde genişletilir (1988: 306-7). Her iki kuvvet de, özü bakımından dönüştürülür: Yersizyurtsuzlaştırılır. İki süreç, bir "tutarlılık" kazanır. Alet yapan bir hayvan olarak *Homo sapiens*'in ortaya çıkışı, çifte yersizyurtsuzlaştırma sayesinde gerçekleşir: Bir el, topraktan yersizyurtsuzlaştırılmış ve bir dal ya da alet üzerinde yeniden yerliyurtlulaştırılmış bir ön pençedir; sırası geldiğinde bir çubuk, yersizyurtsuzlaştırılmış bir daldır (1994: 67). Deleuze, bir eşekarısına ait genetik kodun tamamlayıcı bir parçasını "yakalayan" ya da kuran orkide örneğini aktarır: Orkide, bir dişi eşekarısına benzemek üzere oluşturur kendisini; sonuçta bir erkek eşekarısı orkideye gelecek ve karşılıklı olarak faydacı bir ortakyaşam ilişkisi içinde, polenlerini yeniden dağıtacaktır. Çifte yersizyurtsuzlaştırma süreci, Deleuze'ün, Spinoza ve Nietzsche'ye ait düşüncelerinin karşılaşmalarına ve Deleuze'ün kendi düşüncesi bağlamında birbirlerini dönüştürmelerine izin vermesinde de karşımıza çıkar. Bu tür oluş ilişkilerinin temel bileşeni, farklı tarzların karşılıklı olarak birbiri üzerinde etki yapması ve birbirini dönüştürmesidir.

Deleuze, içkin bir ilişki protipi olarak oluşu keşfetti. Bu tür oluş ilişkileri, birbirleriyle karşılaşan ya da birbiri üzerinde etki yapan yer-yurtlar, itkiler ya da kuvvetler dışında hiçbir şeyi içermez. Daha doğrusu, bu tür ilişkilerin aldığı biçim ve gelişme tümüyle, ilişkiye giren tarzlar tarafından belirlenir; ancak bu tür bir ilişkinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sorusu dışarıdan gelir. Olumlayıcı sentezin varoluşu, yer-yurtların bağlantı kurup birbirlerini etkileyip etkilemeyeceğine bağlıdır; arzuya bağlıdır. Eğer arzu, hâlâ aşkın bir terim ise, ne olduğuyla değil, bir şey olduğu gerçeğiyle ilgilenir. Arzunun rolüne ilişkin bu anlayış, Deleuze'ün, Spinoza'nın düşüncesini ele almasıyla ortaya çıkar.

Spinoza, uygun olmayan ve uygun olan fikirler arasında ayrım yapmıştır. Bizi etkileyen bir şeyle karşılaştığımız zaman, bu karşılaşmayı karşılaştığımız şeye ilişkin algımızla ilişkilendirerek bu ilişkiye dair bir fikir oluştururuz; böylece yemek için neyin iyi neyin kötü olduğunu deneyim aracılığıyla öğreniriz. Sonuçta, yararlı karşılaşmaları en üst düzeyde, zararlı karşılaşmaları ise en alt dü-

zeyde elde edecek şekilde yaşamı planlamak mümkündür. Ancak, bu tür fikirler güvenilir değildir ve eksiktir: Birisinin ona zehir kattığından habersiz, iyi bir yemek yiyor olduğumuza inanabiliriz. İkinci bir fikir türü ise, özümüzle uyum gösteren ya da aynı kısımlardan oluşan bir şeyle karşılaştığımız zaman gerçekleşir. Çünkü bizi etkilediği zaman, özümüz kendisini zihnimizde ifade eder: Algıladığımız şeyi hissederiz. Karşılaştığımız ve zihinlerimizde ifade edilmiş hissettiğimiz ilişkiye dair "ortak mefhum"a sahibiz; uygun bir fikir oluşturabiliriz. Böylece kendimize benzer diğerleriyle karşılaşarak, özbilgi kazanabiliriz.[14] Fakat Deleuze'ün sabit özlere dair bu tür fikirleri yoktur ve o daha çok farkların senteziyle ilgilenir, ancak, ortak mefumların hâlâ bilgi üretmeleri için, Deleuze'ün, Spinoza'nın ortak mefhumlarını dönüştürme tarzı oldukça dikkate değerdir.

Spinoza, bir bedeni iki şekilde ele alır. İlk önce bir beden, genişleme halindeki parçaları arasındaki ilişkilere dayanarak düşünülür. Bu parçalar ayrıca, daha başka parçalardan oluşmuştur. Kişi bir bedeni, bileşen organlarına ve hücrelerine dayanarak düşünmeye meyillidir; oysa Spinoza tuhaf bir şey söyler: Bedenler töz ile ilişkili olarak değil, sadece, "hız ve yavaşlık, hareket ve dinginlik" dereceleriyle genişleme halinde ayırt edilebilir (Spinoza, 1989: 49); bedenler uğradıkları değişimler sayesinde bilinebilirler ancak. Deleuze bu ilkeyi, bir bedenin oluşumuna dayanarak düşünür: Her parça, belirli eşiklere göre ayırt edilecektir – bir parçanın içerilmesi, çok erken, ya da çok geç olmadan, zamanında varıp varmamasına bağlıdır (1988: 257). Deleuze bu yüzden, bu tür parçaları oluşlar olarak, bir şeyin özünü değiştiren eşiklerden geçişler olarak düşünecektir. Oluşların sabit bir bedeni oluşturması ölçüsünde, onları alışkanlıklar ya da uzlaşımlar olarak düşünebiliriz. Bunlar belirli bir tarzda hareket etme potansiyelleri ya da eğilimleridirler. Deleuze, sadece üç yeteneği olan bir kene örneğini verir: Ağaç dallarında ışığa doğru tırmanmak; geçmekte olan bir memelinin kokusunu alıp kendisini memelinin üzerine bırakmak; ve kan emmek için me-

14. Bu tür bilginin daha eksiksiz bir açıklaması için bkz. Spinoza (1989: Kitap II). Ayrıca Deleuze (1990a: 273-89).

melinin en sıcak bölgesini bulmak (Deleuze, 1988: 124). Eğer ortalıkta hiç ağaç yoksa ya da bir memeli zamanında ortaya çıkmazsa, kene ölecektir. Bu tür potansiyellere ya da alışkanlıklara "duygulam" [affect]* denir.

İkinci olarak, bir beden, geçirmekte olduğu değişime dayanarak, yoğunluk halinde ele alınabilir. Burada bir duygulam, bir duygudur: Ya eylemde bulunma erkinin azalmasından ortaya çıkan kederdir ya da bir başkasının erklerini kendisine katmaktan kaynaklanan neşedir. Bu tür duygulamlar, ilişkinin geçmişte mi sentezlendiğine yoksa geleceğe doğru mu tasarlandığına göre yeniden ayırt edilebilir. Henüz olmakta olsa bile geçmiş olarak anlaşıldığında, duygulam, farklı koşulların çokluğuna dair ani bir kavrayış olarak bir duygu ya da duygulanma gücüdür (1988: 32). Duygulam, ikinci bir yön sergiler: İfadesel bir nitelik ya da yer-yurttur. Geleceğe doğru tasarlandığında duygulam, bir duygudaşlık, bir ilişki arzusu, kişideki dürtüdür (1988: 259). Bu yüzden duygulam aynı zamanda erotik bir arzudur.

Bu Bergson'cu düşünceleri aklın bir köşesinde tutarak Spinozacı ortak mefhumun anlamı dönüştürülebilir. Eğer kişi kendisininkine her ne kadar benzemese de bir başka bedenle karşılaşır ve bir oluş ilişkisine girerse, bu oluş hareketi farklı tarzlarda deneyimlense bile, karşılıklı paylaşılır. Bu ilişki sadece bir kez olsa bile, yeni bir potansiyel ya da alışkanlık olarak düşünülebilir: İlişki, öteki bedenle belirli bir ilişki türüne girme yeteneğidir.[15] İlişki ayrıca, yo-

* Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders* adlı yapıtının ilk bölümünde, Spinoza'nın "duygulam" [affect] kavramını ortaya koyarken, bu kavramı "duygulanım" [affection] kavramıyla birlikte ele alır. Bu iki kelimenin Latince kökenine inen Deleuze, Spinoza'nın *Etik* adlı yapıtında kullandığı "affectio" ve "affectus" kelimelerinin gerek kavramsal düzeyde, gerekse çeviri sırasında tamamen ayrı iki kavram olarak ele alınması gerektiğini özellikle vurgular. Deleuze'ün öngördüğü sorun Türkçede de kendini göstermiş, bu iki kavram farklı kaynaklarda kimi zaman birbirinin yerine, kimi zaman da aynı Türkçe karşılık kullanılarak çevrilmiştir. Bu kitapta ise, Spinoza'nın "affectus" kavramının Fransızca ve İngilizce karşılığı olan "affect" kelimesi "duygulam" olarak, Spinoza'nın "affectio" kavramının karşılığı olan "affection" kelimesi ise "duygulanım" şeklinde çevrilmiştir. (Deleuze'ün bu terimlerle ilgili açıklamaları için bkz. *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s. 10 - y.h.n.) [*Spinoza Üstüne On Bir Ders*, çev.: Ulus Baker, Öteki Yayınevi, 2000]

15. Aslında Spinoza, bu tür bir varolma erkinin bedenin özü olduğunu söyler (Spinoza, 1989: 91).

ğunluk halinde, bir nitelik olarak da hissedilebilir ve deneyimlenebilir. Aynı oluş ilişkisini ifade etmenin bu iki yolu, birbiri için uygundur: İlişkide ifade edilen şeyi kişi hisseder. Kişi kendi bedeninin ne yapabileceğini öğrenir. İlişkiye dair bir bilgi kazanır; fakat bu bilgi, ne uzlaşımdır ne de bir itki, çünkü etkin biçimde ilişkide fark edilir. En önemli bilgi, ilişkinin oluşmasıdır: Kişi, üçüncü türden bir sentez düzeyine ulaşır – arzu düzeyine.

Deleuze, Spinoza'nın ortak tözünü, bir "var olma erki" olarak yorumlar; ona göre erkin kendisi, gerçekleşmedikçe, kendi başına var olmaz (Deleuze, 1990a: 85-95). Öz ile varoluş arasındaki ikili karşıtlık ortadan kaldırılır; bu yüzden "var olma erki", ontolojik bir varoluş haline gelme arzusudur. Arzu, varoluş düzlemine içkindir; arzu, varoluşun içkin düzlemidir. "Olmak", bir ilişkiye girmektir, bir oluş olmaktır; zaten kendileri birer değişim olan koşullar arasında yeni bir duygulam, ilişki ya da değişim üretmektir. Arzu sadece, bir duygulam ürettiği zaman var olur; ancak, kendisine geri dönüp kendisini koşullandırır. Spinoza'nın tözü gibi, arzu da kendisinin bir nedenidir; yine de Spinoza'nın tözüne ilişkin alışıldık yorumdan farklı olarak arzu sadece, ürettiği ilişkilerde ve değişimlerde var olur. Arzunun, kendisini aşırı belirlediği, bir tür kısırdöngüsü vardır: İçkinlik düzlemindeki olaylar, ilişkiler ya da oluşlar, birbirleriyle karşılaşıp yeni bir ilişki ürettikleri zaman, arzu üretirler; o zaman arzu, düzlemde yeni ilişkiler üretir.

Bu yüzden Deleuze, Spinoza'dan bir arzu ontolojisi çıkarmıştır: "Olmak", arzulamaktır, oluşmaktır, ilişki kurmaktır ve üretmektir. Ayrıca Deleuze bir arzu epistemolojisi de kurmuştur. Ancak, farklı türden bilgiler arasında ayrım yapabiliriz. Varolan her şey, bir oluştur, fakat kişinin bir oluşu kavraması, onunla bir ilişki kurmasını gerektirir. O halde kişi bir oluşu, bir yoğunluk, kod ya da yer-yurt olarak algıladığı ölçüde, bunun, kendi varoluş tarzını ya da duygulamlar bedenini etkilemesine izin vermez: Sabit bir şey, oluştan seçilir. Kodlar değişmeden kalırlar ve yer-yurtlar, daha büyük bir bütün içinde oluşu kuşatırlar. Belki de sinir sistemi etkilenir, ancak düşünmekte olan zihin uzakta durur; oluş kodlanır ya da yeniden yer-yurt edinir. Bu eylemin kendisi, bir "yavaşlık hareketi", bir oluş

olacaktır, fakat Nietzsche'ci açıdan bu, ilişkiyi yok etmeyi amaçlayan olumsuz bir erk istencini dışavurması bakımından, bir tepkiseloluştur. Bu, arzunun bir kipidir; fakat arzu, tam bir ilişkiye girmek için yeterli erke sahip olmadığı zaman, iş gören bir şeydir. Aksine bilginin, kendinin oluşu ya da koşulu olduğu bir bilgi biçimi vardır. Arzu, kendisinin nedeni olduğu kadar, kendisinin bilgisine de dönüşür (Deleuze, 1990a: 113-28). Arzunun ontolojik bir duygulam olduğu bu arzu farkındalığı ya da kişinin bir bütün olarak hayat hakkında ne hissettiği aynı zamanda arzunun özgürleşmesidir de: Arzunun, kendisini bildirmesi ve yoğunlaştırması mümkün kılınır. Bu tür ilişkiler, soyutlama halinde olmaz; ilişki, yeni bir şeyin üretimi halinde ifade edildiği zaman olur ancak. Felsefede Deleuze, Spinoza'nın ortak mefhumu yerine kavramlar yaratımını geçirir. Çünkü bir kavram yaratıldığı zaman, onun koşullanması ve anlamı birbiri için uygundur: Onun ne olduğunu söyler ve söylediği şey odur.[16]

Son olarak, Deleuze Spinoza'nın pratik felsefesinden üçüncü bir öğeyi ödünç alır. Spinoza, bilgiyi bilgi uğruna ya da yaşamı planlamak ve kontrol etmek uğruna aramaz. Spinoza bilgide içkin olan etkin bir neşe bulmuştur; ortak mefhumlar biçiminde uygun bilgiyi elde etmek, ortak töz ya da yaşamın kendisi tarafından etkilenmektir. Bu yüzden bilgi, daha fazla bilgi arzusu üretir; ontoloji doğal olarak kendisini etiğe dönüştürür. Deleuze'e göre de, benzer bir şey oluşur; ancak arzu, daha yüksek bir değer ya da aranması gereken bir şey değildir. Kişi, diğer varoluş tarzları halinde ifade edilmiş oluşlarla karşılaşarak arzuya erişebilir. Arzu, oluşlar birbirleriyle bağlandığı zaman üretilir. Deleuze'e göre, arzuda içkin bir neşe vardır; fakat arzu sadece, yarattığı üretim ilişkilerinde var olur. Arzu, bulaşıp yayılarak kendisini üretir; fakat bu bulaşma, karşılıklı olarak duygulamsal ve dönüştürücü olan toplumsal ilişkilerin gerçek üretimidir. Bu yüzden arzuyu üretmek ve bilmek, bir arzu politikasını ifade etmektir: Arzu üretimi, yeni toplumsal varoluş tarzları yaratılmasından ayrılamaz.

16. Bkz. "tekanlamlılık" tartışmaları (Deleuze, 1990b: 179-80) ve kavramın görece ve mutlak tarafları (Deleuze, 1994: 21).

Deleuze'ün ortaya koyduğu "arzunun özgürleşmesi", bu Nietzsche'ci ve Spinozacı temellere göre anlaşılmalıdır; arzunun özgürleşmesinin, özü bakımından, Marx, Freud ya da Reich ile ilişkisi yok denecek kadar azdır ve "cinsel devrim" ile hemen hemen hiç ilişkisi yoktur. Cinsel arzu, çok iyi bilindiği gibi, birçok patolojik toplumsal ve psişik süreç üretebilir; bazen Deleuze arzuyu kontrol altında tutmak için kültürün uygarlaştırıcı etkilerini bile savunmuştur (1988: 165, 227-31). Deleuze'ün olumlu bir seçimi kullanması, varoluşa yönelik tümüyle olumlu ve yaratıcı bir tarz üreterek, arzuyu kendi ölüm içgüdüsünden ve tüm şiddet ilişkilerinden ayırmayı amaçlar. Deleuze, ilkel bir vahşilik durumuna geri dönüşü değil, uzlaşımsal kültür ile birlikte bir arzu kültürünün kuruluşunu benimser. Yine de arzunun ontolojik yönlerini aşırı vurgularken dikkatli olmak gerekir; arzuyla, zamansız bir öz gibi kuramsal bir soyutlamada değil, ancak insanlar arasında varolan gerçek ilişkilerde karşılaşılır. Arzu bilgisi sadece, toplumsal alan ile içkin bir bağlantıdan ortaya çıkar.

SONUÇ

Deleuze, aşkın varsayımların dolayımlamadığı bir ilişki türünün bilgisini aramıştır. Tek içkin ilişki türü, birbirlerini kendi varoluş tarzlarına katmayla sonuçlanan, heterojen ilişkiler arasındaki kendiliğinden bir çekiciliktir. Her ilişkinin değişimi, diğerini etkiler ve diğerinde kendi değişimine paralel bir hareket gözlemler. İlişki, bir tür tutarlılık ve özerklik kazanır. Yine de bu tür ilişkilerin bilgisine sahip olmak, kişinin onları yaşamasını ve üretmesini gerektirir. Bu tür ilişki, paradigmatik olarak cinsel çekicilikle örneklenir – dolayısıyla Deleuze, ona "arzu" adını veriyor. Ancak arzu, tüm anlamını, ilk yerleştirildiği yer-yurttan, yani cinsel ilişkilerden sağlamadığı için, yersizyurtsuzlaşmış bir kavramdır. Arzu, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ötesine uzanan bir "cinsellik"tir, çünkü tümüyle heterojen ilişkileri ve yer-yurtları, cinslerin çokluğunu ilişkilendirebilir. Deleuze ve Guattari, üç farklı sentez türünü incelemek için üç fark-

lı bilgi türünü kullanacaktır: kodlar, yer-yurtlar ve oluşlar. Sonuncusunun arzuyu ifade etmesine karşın, ilk ikisi, bir içkinlik düzlemi içinden gelen ürünler olarak ele alınır.

Deleuze ve Guattari, topluma dair gerçek bir evrensel kuram yaratmayla ilgilenmezler. Ulaştıkları bilgi, evrensel ya da gayri şahsi değildir; aksine kendi yaşam tarzlarından kaynaklanır ve kendi yeteneklerini, belleklerini ve arzularını ifade eder. Bu yüzden her türden kültürel ürün hakkında değil, sadece sevdikleri hakkında yazarlar. Tüm erk oluşum türleri hakkında değil, sadece yıkmayı istedikleri hakkında yazarlar. Arzu devrimi, esas olarak bir özgürlük, eşitlik ve adalet toplumu değil, bir çokluk, arzu ve yaratıcılık toplumu yaratmayı amaçlar. Bu yüzden Deleuze ve Guattari'nin toplumsal kuramı, arzu sayesinde ve arzu için bir arzu bilgisiyle ilgilidir. Bu arzuyla sadece, bir içkin düzlemde var olan gerçek ilişkilerde karşılaşılır. Bu yüzden kişi, "arzu"dan soyut olarak söz ederek hiçbir şey beceremez; arzunun özgürleşmesi ve yaratımı için stratejiler geliştirerek çok daha fazla şey elde edilir. Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi sadece, özgürleşmiş ve içkin bir toplum yaratacak bu tür stratejilerle olan ilişkilerini ifade eder.

"Kuram"ları, insanlığa ilişkin bilginin çoğundan tümüyle farklı bir genetik öğeden kaynaklanır; bu devrimin önemini aşırı vurgulamak zordur. Aynı sözcükleri, fikirleri ve kavramları kullanabilmelerine karşın, bunlar her zaman "yersizyurtsuzlaştırılır" – anlamları, kaçış çizgilerini izleyerek değişir. Fransa'da bile Deleuze ve Guattari, bir tür yabancı dille yazıyorlar ve farklı bir kültüre aitler (Deleuze, 1993: 9). Deleuze ve Guattari'nin düşüncesine yönelik, bu tür farkları ıskalayan bir yorum, onların başardıkları "bilgi" dönüşümüyle ve metinlerinde gerçekten olan şeyle tümüyle başa çıkmayı başaramaz.

II
Soyut makine

Problem 5:
Toplumsal bilinçdışını tanıma hakkında

Toplumsal bilinçdışının bilgisi, çeşitli sorunlar sunar. İlkin, ne türden bilinçdışı süreçler ve varsayımlar vardır? Kişi, ilke bakımından bilinçdışı olan bir şeyin bilgisine nasıl sahip olabilir? Hangi türden bilinçdışı süreçler kuramsal açıdan bilinebilir? Deleuze ve Guattari'nin çözümü, bir içkinlik düzlemini seçici bir ontoloji olarak kullanmaktır: Sadece yoğunluklar, kodlar, yer-yurtlar ve oluşlar gibi dışsal ilişkiler, bir arzu felsefesi için uygundur. Bu ilişkiler uygulamada, bilinç ile bilinçdışı arasında, düşüncenin yüzeyinde işleyen

bilinçdışı sentezlerdir; onların türemelerini, önceki bölümde işlemiştik.

İkinci olarak, düşünce, Nietzsche'yi izleyerek, hakikatin bir düşünce yaratımına dönüşmesine izin verecek şekilde, hakikat ile arasında ayrıcalıklı bir ilişki olduğu yolundaki iddiayı reddeder (1994: 54). Bu, bilgiyi sorunsallaştırır: Doğru ya da yanlış olduğunu iddia etmeyen bir bilgiye nasıl sahip olunabilir? Belirli toplumsal olaylar ve süreçler hakkında sınanabilir önermeler nasıl ileri sürülebilir? Deleuze ve Guattari, kendi önermelerine duyulan her türlü inancı reddederler. Çünkü önermeler, kapsamlı koordinatlar düzlemi üzerindeki bağımsız değişkenleri, gönderme yoluyla ilişkilendirir (1994: 22). Her olgu, belirli bir zamana ve yere, içinde gerçekleştiği bir tarihe ve coğrafyaya gönderme yapar. O halde herhangi bir sosyal bilimsel önermenin doğruluk değeri, o önermenin belirli bir mekânı veya nüfusu işgal etme derecesiyle karşılaştırılır. İstatiksel incelemeler, bu tür önermelerin doğruluk değerinin ölçümü için yararlı araçlardır. Böyle bir toplum açıklamasının dışında bırakılan özellikler, en geniş anlamıyla "hareket"i içerir: Örneğin, dünyevileşme, küreselleşme, metalaşma ve yeniden gelenekselleşme gibi belirli bir sosyoekonomik düzenlemenin üretimiyle uğraşan toplumsal süreç, kolaylıkla sınanamaz. Ayrıca toplumsal süreçler, varsayımsal bir işlev aracılığıyla ilişkilendirilen bağımsız değişkenler (örneğin, küreselleşme, milliyetçilik ve köktendincilikte bir artış üretir mi?) olmayı terk ettikleri, aksine birbirlerinin özünü etkileyen, karşılıklı olarak bağımlı değişkenlere dönüştükleri zaman (örneğin, köktendincilik küreselleşmenin doğasını da değiştirir mi?), hareket, "sonsuz" çeşitlenmeye dönüşür – büyük bir hareket olması gerekmez, aksine anlamın sürekli olarak değiştiği, sonsuz, fraktalleşmiş bir oluş halinde bir dizi hareketin bir diğerinin üzerine gerisin geri katlandığı ve yeniden katlandığı sonsuz değişim de olabilir (1994: 37). İçkinlik düzlemi, sonsuz çeşitlenmeleri seçer.

Deleuze'ün ampirizminde ilişkiler, kendi koşullarına dışsaldırlar. Bu, toplum bilgisinin, gözlemcinin aklı tarafından verilen kuramsal bir yapı olduğu anlamına gelir. Tüm bilgi, en iyi ihtimalle, top-

lumda varolan gerçek ilişkileri ancak yaklaşık olarak örneklendirebildiği, "fantezi" ya da "kurmaca" karakterini üstlenir. Ancak, Deleuze ve Guattari için önemli olan şey, bu tür bir kurmacanın yapılandırıldığı tarzdır. İmgelem, tamamen kendiliğinden değildir; aksine gereksinimlerin, ilgilerin, kuvvetlerin ve arzuların hizmetinde iş görür. İçkinlik, ikinci bir öneme sahiptir: Kuramcı, toplumsal ilişkilerin düzlemini araştıran tarafsız bir gözlemci değildir; aksine, düzlemin içinde içkindir, tüm diğerleri gibi varoluşun bir tarzıdır. Kuramcının varoluş tarzı, yaşadığı toplumsal ilişkiler ağı içinde üretilir. Bu yüzden kuramcı tarafından üretilen kurmacalar, bu yoğunluklar, kodlar, yer-yurtlar ve oluşlar ağının belirtileridir – kişi kendi hesabına konuşmaz, diğerlerinin düşünce ve etkinliklerini temsil edemez, aksine konuşma, bir "kolektif sözce topluluğu" tarafından üretilir. Deleuze ve Guattari'yi ilgilendiren, kuram ile toplum arasındaki ilişki, bir temsili örnek oluşturma ya da gönderme yapma değil, aksine toplumun kuramı üretmede kullandığı genetik ilişkidir. Bir kuram bütüncesine ait hakikat sorunu, ifade ettiği politik ve cinsel çıkarlardan çok daha az önem taşır. Bu, Aydınlanma'nın bilgi idealinden çok farklı bir kavramdır; Aydınlanma'nın bilgi idealinde, kişinin arzulanan hedeflere ulaşmak için pratik ve politik çıkarları açıklayabilmesinden önce, toplumun nasıl çalıştığını bilmesi beklenir. Deleuze ve Guattari'ye göre ise, toplumla pratik olarak uğraşma, erk ve arzunun bilinçdışı düzeylerinde var olur ve kuram sadece bilinçdışı çıkarların bilinçli bir belirtisi ya da ürünüdür. Bir toplum kurmacası, kuramsal temsiliyette ortaya çıkarken, gerçek toplumsal ilişkiler, kuramcıyı konumlandıran toplumsal bilinçdışında ifade edilirler.

Kişinin, eleştirel entelektüelin kazandığı üstünlük konumunu reddetmesi ve kendisinin mevcut toplumsal ilişkiler ağı tarafından konumlandırılmasına izin vermesi, ters bir sorun yaratabilir – kuram, mevcut erk ilişkileri adına konuşabilir. Kuram, kendi tarihsel ve kültürel belirlenimciliğinden mustariptir. Aslında, kuramın kendisinden değil de, kuram içindeki kanıtlanmış tarihsel ve kültürel süreçlerden öğrenebilmek için, bir kuramın geçerliliğine dair

iddiaları gözden düşürmenin en etkili yollarından biri, onu belirli bir tarihsel ve kültürel ortam içine yerleştirmektir. Ancak bu, kuramın kavramlarıyla mücadele etmedeki başarısızlığı için sadece bir özürdür ve bir kuramın, belirli bir tarihsel ve kültürel ortamı yaydığı mı yoksa bu ortama direndiği mi sorusunu ortaya atar.

Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, 1960'ların ve 1970'lerin Paris'inden başlayan kendi döneminin mücadeleleriyle derinden meşguldü; azınlıkları, zihinsel hastaları ve tutsakları özgürleştirme umuduyla, kolektif bir toplumsal, ekonomik, psikoseksüel, ekolojik ve estetik devrim için mücadeleye katılmak üzere, yapısalcılık, Marksizm, psikanaliz ve Nietzsche'cilikten kuramlar geliştiriyordu. O zamandan beri, direniş stratejilerinde olduğu kadar, erk stratejisinde ve dağılımında da önemli bir değişim oldu; ve direnişin sunduğu olasılıklara karşı kolektif bir inanç yitimi yaşandı. Günümüzde, Deleuze ve Guattari'nin bu konulardaki tartışmaları ve düşünceleri, çok az geçerlilik taşıyabilir – özellikle kolektif toplumsal eylem yoluyla değişim olasılığından umudu kalmayanlar için. Yine de kişi, Deleuze ve Guattari'nin kavramlarını araştırmadan görüşler seçer, felsefelerini araştırmadan bir dünya görüşü kurarsa, onların düşüncesini ele almada başarısız olur.

Deleuze ve Guattari, üçüncü bir anlamda bir içkinlik düzlemi kurarak, tarihsel ve kültürel belirlenimciliğe karşı direndiler. Çünkü toplumsal bilinçdışında iş gören kuvvetler, hareketler ya da çeşitlemelerdir: Kışkırtmak, kandırmak, baştan çıkarmak, kolaylaştırmak ya da zorlaştırmak, genişletmek ya da sınırlamak, az ya da çok mümkün kılmak (Deleuze, 1988d: 70). Kuramcının, dışarıdan gelen tüm bu kuvvetlerce etkilenmeye açık olmasına karşın, bu kuvvetlerin etkileri, bengi dönüşün seçici sınavı tarafından azaltılabilir: Eğer kuvvetler kendileri üzerine gerisin geri katlanıyorsa, düşünümsel olarak kendilerine uygulanıyorsa, o zaman sadece kendini olumlayan kuvvetler, kendilerini sonsuz çeşitleme erkine yükseltebileceklerdir. Kuvvetler arasındaki tek dayanıklı sentez, karşılıklı duygulanım [affection] ve karşılıklı olumlama sentezi olacaktır, her birinin bir diğerinin özüne katkıda bulunduğu ortakyaşamsal bir

ilişki olacaktır. Deleuze ve Guattari'nin toplumsal ve tarihsel kuvvetleri ilişkilendirdiği düzlem, bir tutarlılık düzlemidir, sadece tutarlılık ilişkilerinin kabul edildiği bir seçici düşünce düzlemidir – "tutarlılık," heterojen ilişkileri, birbirleri üzerindeki karşılıklı etkileri yoluyla bir arada tutan, yinelenme aracılığıyla üretilmiş bir sürekliliği beraberinde getiren bir ilişkidir (1988: 327-37). Düşünmenin boşluk, yaşam ve ölüm, akıl ve delilik kuvvetleriyle iç içe geçen, tehlikeli bir edim olabilmesine karşın, dışarının kuvvetlerinin katlanması, düşüncenin tekrar mümkün hale geldiği güvenli bir sığınak inşa eder (Deleuze, 1988d: 95, 123). Felsefi düşünce böyle bir düzlemdeki tutarlılık ilişkilerini oluşturur ve ifade eder. Deleuze ve Guattari'nin kavramları, tarihsel ve kültürel ortamları tarafından belirlenmez; fakat, bir fark edilemezlik bölgesinde düşüncenin varlıkla rastlaştığı tutarlılık ilişkilerine sahiptirler – bu, "jeofelsefe"dir (1994: 85).

Bu bakımdan, Deleuze ve Guattari'nin kuramı, büyük bir olasılıkla eşsizdir. Bu kuram, görünürdeki "doğruluk" ya da "yanlışlık"ına göre yargılanmamalıdır. Çünkü Deleuze ve Guattari'nin söz ettikleri ilişki türü, kendi arzu ve çıkarları doğrultusunda kendilerince yaratılır; ancak bu arzular sırayla, bir içkinlik düzleminde kurulurlar. Onların amacı, dünyayı tanımlamak değil, dünyayı değiştirmektir, ya da daha doğrusu, mevcut dünyanın üstünü örtecek ve yerine geçecek, yeni bir arzu düzenlemesi biçiminde, yeni bir dünya yaratmaktır. Deleuze ve Guattari'nin kuramını yargılayacak tek ölçüt, içkin bir ölçüttür: Kişi onu seviyor mu yoksa ondan nefret mi ediyor sorunudur; kişinin başka bir şey kurmak için bu kuramın kaynaklarını kullanıp kullanamayacağı sorunudur. Deleuze ve Guattari'nin toplumsal kuramı, bize, genel olarak toplum ya da yaşadığımız toplum hakkında bir şey anlatmaz; sadece, onların ellerinin altında bulunan kaynaklardan yaratmış oldukları toplumsal bilinçdışını anlatır ve kendi toplumsal anlam ve ilişkilerimizi yaratabileceğimiz bir kaynak sağlar.

Deleuze ve Guattari, ne tür bir toplumsal bilinçdışı yarattı? Onların düşüncesine özgü olan bu bilinçdışı, işleyen bir bileşenler kümesi olan soyut makine olacaktır. Düşüncelerine özgü bu soyut makinenin izini, düşüncelerinde işleyen stratejileri gözlemleyerek sürebiliriz. Deleuze ve Guattari, felsefenin başlıca bileşenlerini ve dolayısıyla, kısmen de olsa kendi düşüncelerini, bir içkinlik düzleminin ortaya konması, kavramların yaratılması ve kavramsal kişiliklerin icadı olarak tanımlarlar (1994:77).

"İçkinlik düzlemi, düşünülen ya da düşünülebilen bir kavram değildir, daha çok, düşüncenin imgesidir; yani, düşünmenin, düşünceden yararlanmanın ve kişinin kendi duruşunu düşüncede bulmasının ne demek olduğuyla ilgili olarak, düşüncenin, kendisine verdiği imgedir" (1994: 37). Bu tür bir düşünce imgesi, düşünce tarafından kurulur, fakat kurulur kurulmaz, önceden var olan veya varsayılan olarak keşfedilir – kişi, imgeyi bulmak için kendisini bu tür bir düşünce imgesi içine zaten yönlendirmiştir. Tüm felsefi mutlaklar, Platon'un idealarına benzer; Platon'un yaptığı ile öğrettiği arasındaki türden gerilimi gösterirler (1994: 29): Mutlaklar yaratılmalıdırlar, fakat yaratılır yaratılmaz kendi önceliklerinde ya da sonsuzluklarında önceden var olurlar. Örneğin Kant yasamayı, Nietzsche değerlendirmeyi, Heidegger yorumu bir düşünce imgesi olarak benimsemiştir. Her birinin takipçileri, diğerlerinden daha eleştirel, daha değerli ya da daha temel sorular sormayı isteyebilir; fakat uygulamada aralarında bir uzlaşmazlık [differend] vardır (Lyotard, 1989b) (daha doğrusu, uzlaşmazlıkların uzlaşmazlığı) – ortaya attıkları sorunlar, farklı düzlemleri ilişkilendirir, sonuçta biri diğerini eleştirdiğinde artık aynı kavramlardan söz etmiyordur. Düşüncenin yasamaya, değerlendirmeye ya da yoruma gerçekten uyup uymadığına ve ne zaman uyduğuna ilişkin ampirik soru, düşüncenin bu etkinlikleri iddia etmeye hakkı olup olmadığına dair soruya göre daha az önem taşır: Yasama, düşünce imgesi olarak yasamayı yasalaştırır mı? Değerlendirme, en değerli düşünce imgesi olarak değerlendirmeyi değerlendirir mi?

Deleuze ve Guattari'nin benimsedikleri düşünce imgesi, düşüncenin kendi imgeleriyle ilişkili bir imgedir: Felsefe, noolojiye* [noology] dönüşür (bkz. 1988: 374-80; 1994: 44; Goodchild, 1996: 35-7). Kavramlara ve düşünce imgelerine, kendi içerikleri açısından değil, ifade tarzlarına göre ya da düşünüldükleri tarza göre değer biçilir. Bu strateji, aşkınlığa yönelik iddiaları zayıflatır. Çünkü felsefede İdea, Varlık, Bir, Tüm ya da Özne gibi kendi kendini öne süren mutlakların olmasına karşın, Deleuze ve Guattari, bu mutlakların içeriklerine ait perspektiften tüm yaşama bakmak yerine bu tür mutlakların ifade tarzıyla ilgilenirler. Bu mutlaklar kimlerin çıkarlarına hizmet eder? Ne tür erk ilişkilerini ifade ederler? Arzuyu olumlarlar mı? Bu strateji felsefeyi, din ya da bilgelik geleneklerindeki öncellerinden ayırt edebilir. Bir dinsel figür ve bütün olarak dinsel öğreti, bir *mandala* ya da sarmal olarak yapılandırılabilir, kendisini düşünümsel olarak öteye, sonsuza doğru doğrultabilir: Temel olarak paradigmatik, yansıtmalı, hiyerarşik ve göndermelidir; düzlem üzerine sadece yanılabilir bir imge düşüren, mevcut olmayan bir aşkınlığı açığa vurur (1994: 89). O halde, felsefi mutlaklar, örneğin her zaman Bir'in ötesinde Bir'i arayan neoplatonculukta olduğu gibi, dinsel figürler olarak ele alınabilir (1994: 44). Öte yandan, sadece düşünce tarafından varsayıldıkları zaman, içinde düşünmenin gerçekleşebildiği içkinlik düzlemini, tüm şeylerde içkin olan Bir'i sağlarlar.

Noolojide, düşünce imgesinin düşüncenin kendisiyle ilgilenmesinden dolayı, düşünce düşünümsel olarak tanımlanır ve sonsuz çeşitlenme düzeyine götürülebilir. Deleuze ve Guattari'nin düşünce imgesini belirleyen ilk hareket, bağlantı yararına yansıtmanın reddedilmesidir (1994: 90). Sonsuzun üzerindeki bir pencere önerisini geri çevirirler. Düşüncenin içeriğinin artık bir gönderme ile, hakikat ile ilişki taşıdığı varsayılmaz (1994: 54). Felsefe, yanıltmacadan, bilgelikten ve görüşten ayırt edilir. Çünkü düşüncenin içeriği, yöneldiği hakikat ile ilişkisi içinde artık apaçık, belirgin ve saydam

* Nooloji: Zihni, zihnin noetik fonksiyonlarını, bilginin ilk ilkelerini, doğuştan düşünceleri, entelektüel sezginin ya da saf aklın fonksiyonunu ve içeriğini konu alan bilim. (y.h.n.)

olarak ele alınmaz. Düşünce göstergelerden oluşur, fakat göstergelerin gösterdikleri şey üzerindeki yansılarını izlemek yerine, Deleuze ve Guattari, tüm göstergeleri, anlamlamayan olarak ele alırlar: Gösterge, her zaman kendi gösterileninden uzağa, bir komşu göstergeye doğru sapar (Deleuze, 1990b: 269). Göstergeler arasındaki ilişkiler, yüzey etkilerinin cisimsiz düzlemini oluşturur; fakat erk ve arzu oluşumlarının ifade tarzında saydamlaşmaları ancak böyle bir düzlemde gerçekleşir. Deleuze ve Guattari düşüncesinin ifade tarzına dönüşmek üzere düşünceye içkin olan bir düzlem olarak varsayıldığında, bu sapma olarak düşünce imgesi, kendi içeriği ya da varlık maddesi olarak, anlamlamayan göstergeleri seçer. Düşünce kendisini maddeye yöneltir, fakat düşünmek için seçtiği beden, sadece cisimsiz bir yüzey etkisidir, bir anlamlamayan göstergedir. İfade ile içeriğin tümüyle göreli oldukları görülebilir (1988: 44); sonuçta, anlamlamayan göstergelerin düzenlenmesi, bir bedenin ifade tarzı, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin içeriği olarak alınabilir. Saf ifade ve saf içerik sorununa –yani, zihin, madde ve bunların ilişkileri sorununa– ulaşıldığında, aşkın yanılsamalarla uğraşıyoruz: Zihin ve madde sadece, düzlemin temel bütünlüğünde birbirleriyle ilişki halinde var olur.

Sapma, tüm aşkın varsayımların eleştirisini üretir. Deleuze ve Guattari'nin eleştirisi, stratejiktir: Varsayımların yanlışını göstermeyi amaçlamazlar, ancak varsayımların, sorgulanamaz ve etkilenmez bir statüye yükseltildiği stratejiye karşı çıkarlar. Nesnel varsayımlar, "Tanrı", "dünya", "özne", "bir", "tüm", "nesnellik", "kimlik", "karşıtlık", "Devlet", "emek", "değiş tokuş" ve "iletişim" gibi biricik, toplayıcı ve değişmeyen kavramları içerebilir. Deleuze ve Guattari, Tanrının varoluşuna ya da özneye dair sorulara ilgi göstermez; fakat sadece, bu tür soruların ortaya atıldığı stratejileri eleştirmeyle ilgilenirler. Öznel ya da özneler-arası varsayımlar, "varlık", "tarih", "dil", "toplum", "kültür", "ekonomik üretim", "söylem", "erk", "arzu", "ölüm içgüdüsü" ya da "toplumsal cinsiyet farkı" kavramları gibi, düşünme tarzımızı yöneten toplayıcı koşullandıran etmenleri içerebilir. Burada tekrar Deleuze ve Guattari, bu tür ampirik kavramların aşkınlıklar statüsüne yükseltildiği stratejileri

sorgulamışlardır. Ayrıca, ister felsefeciler isterse kuramcılar tarafından açıklansın, bu tür etmenlerin uygulamada düşünceyi yönetme derecesine karşı duyarlı olunması gerekir. Deleuze ve Guattari'ye göre, daha önce gördüğümüz gibi, bu tür kapsamlı kavramların içeremediği farklar da mevcuttur; Tanrıyı bile etkileyebilecek arzular ve oluşlar vardır (1984: 16). Deleuze ve Guattari'nin eleştirisi, biçem bakımından göçebedir: Basit bir yıkımı amaçlamaz, aksine tüm sabit kimlikleri ve yükseltilmiş aşkınlıkları yeryüzüne indirerek, onları çöl boyunca kaçmak zorunda bırakır. İlişkiler, artık nihai ve değişmeyen bir farkın olmadığı, tek bir düşünce düzlemi üzerinde ortaya çıkacaktır ve bir ilişki diğerinden etkilenebilir (1988: 69). Bu yüzden: "Tanrı, bir ıstakozdur, ikili bir kıskaç ya da ikili bir bağdır" – Tanrı, bir hayvana ya da bir stratejiye dönüşür (1988: 40).

Deleuze ve Guattari'nin düşüncesini niteleyen ikinci hareket, kendisine karşı uygulanan şiddettir (1994: 55). Düşüncenin aşkın sıralanmasını ve düzenlenmesini reddettiği için kişi, bir anlamlamayan göstergeler oluşumu, bir toplanış olabilme imkânı ile baş başa kalır; burada düşünceler, ilişkiler dizisinin tutarlılığını birdenbire kavrar; ancak, bu tür bir düşüncenin gerçekleşeceğinin garantisi yoktur. Farklı ilişkileri bir araya yerleştirme ya da bir rizom boyunca göçebe olarak dolaşma, tutarlılığın garantisi değildir. Daha doğrusu hiçbir şey, eşit değerdeki ilişkilerin serbest çağrışımlarından daha az çekici olamaz. Evvelce felsefede, düşüncenin kendisini, önceden verilmiş nesne ya da fikrin edilgen bir derin düşüncesi olarak ele almasına karşın (1994:45-7), şimdi önceden hiçbir şey verilmez. Düşünce, eylemsizlik durumundan, henüz düşünmediğimiz bir koşuldan başlar ve kendi etkinliğine dönüşmeden önce çeşitli kuvvetlere ve disiplinlere teslim olması gerekir. Bu tür kuvvetler düşüncenin dışından ortaya çıkar.

Heidegger'in işaret ettiği gibi, şimdiki durumda düşünceyi en çok kışkırtan şey, henüz düşünmediğimiz olgusudur (Heidegger, 1993: 370). Deleuze ve Guattari, bu düşünce imgesini ödünç alırlar (1994: 55), fakat sorunu sadece felsefe tarihi ile ilişkilendirmek yerine, düşünceyi tüm psikososyal alana açarlar. Eğer henüz düşün-

müyorsak, o halde etkin olarak düşünmeyi önleyen belirli bir erk ilişkileri konfigürasyonu vardır (ki buna Deleuze ve Guattari, "Oedipus" diyeceklerdir). Aslında, kişinin kendi adına konuşmaya cüret etmeden önce çeşitli klasikleri ve yorumları okumuş olmasını isteyerek, felsefe tarihi disiplininin kendisi, düşünmeyi bastırabilir (Deleuze, 1991b: 14). Bu yüzden en çok düşünmeye değer olan şey, bu tür erk ilişkileri konfigürasyonlarının düşünceyi bastırdığı tarz olacaktır. Düşünce, belirli bir toplumsal ve kültürel ortamda kendi mikropolitik mücadelelerinden ayrılamaz hale gelir. Deleuze ve Guattari'nin kimi özgül mücadeleleri, bu kitabın orta bölümlerinde incelenecektir.

Fakat Deleuze ve Guattari'nin kendi mikropolitik mücadeleleriyle meşgul olmaları, yaşanmış deneyimin yaşamöyküsel anlatılarını da toplumsal ve kültürel ortamları üzerine eleştirel entelektüel yorumlarını da gerektirmez. Her ne kadar kişi, bunlar tarafından derinden etkilense de, bir erk şeması çizmek ya da arzuyu kişiselleştirmek için, sadece makineler hakkında yazmak yeterlidir. Deleuze ve Guattari, kendilerine ait toplumsal bilinçdışını makinelerle doldurur; çünkü bunlar, arzunun hem yatırımı hem de üretimi için kısmi ve geçişli nesneler olacaktır: Her makine, boylam, enlem ve öze göre, üç bakış açısından ele alınabilir (1988: 257). Her makinenin, bir oluşumu, işlevi ve potansiyeli vardır.

Heidegger, teknolojinin özünü sorgularken pistteki bir yolcu uçağının varlık tarzını ele aldığında, onun maddi oluşumuna dair bir analiz sunmamıştı; çünkü bu, onun ne ve nasıl olduğunu gizleyecekti; onun yerine varlık tarzını bir bütün olarak, ulaştırma amacıyla düzenlenmiş, "daimi ihtiyat" olarak ele aldı (Heidegger, 1993: 323). Bu, erk alanına hareket etmektir; makinenin bizi nasıl etkilediğini, bizim onu nasıl etkilediğimizi ve teknolojinin özünün yolcu uçağının varlık tarzını bizden saklayarak bizi nasıl etkilediğini gözlemlemektir. Guattari'nin bir yolcu uçağı analizi ise, biraz daha somuttu; makinenin, insanlığın üzerindeki etkisinden önce makinenin makineyle nasıl konuştuğunu ele alarak ontolojiyi hümanizmin ötesine yerleştiriyordu: Guattari, Concorde örneğini seçti (Guattari, 1992: 73-4). Oluşum açısından Concorde, her biri ken-

dine özgü mekanizmalara sahip, çeşitli gönderme evrenleri topluluğu olarak ele alınmalıdır: kendi planları ve kuramsal fizibilitesiyle şemasal bir evren; bu fizibiliteyi maddi ilişkilere aktaran teknolojik evrenler; onu etkin biçimde üretebilen endüstriyel evrenler; onu meydana getiren arzuya denk düşen kolektif bir imgelem; ve onun işleyişinden itibar ve kâr çıkarmayı uman politik ve ekonomik evren. Eksik olan bileşen, tüm projenin tutarlılığını yıkan ekonomik öğeydi: Onun varoluş haline gelme erki, sadece Londra, Paris ve New York arasında dolaşan on iki örnek için yeterliydi. "Concorde" adının, bu çeşitli evrenler içinde dolaşmasına ve kullandıkları göstergelerin birbirlerine gönderme yapabilmesine karşın, sadece, makinenin inşa edildiği böylesi göndermenin yardımıyla olmadı bu; daha çok, bütünün olanaklı hale geldiği, kendi bağımsız işlevini yerine getiren her bir evren sayesinde gerçekleşti. "Concorde" denilen topluluk, anlamlamayan göstergelerin birleşmesiyle üretildi.

Bu oluşum düzlemi, çağdaş ontolojinin anlamı olarak, farklı oluşumlar arasındaki üretken bir etkileşim olan makinesel karmaoluşu [machinic heterogenesis] görür. Bilimsel bir ontolojinin bir makineyi sadece, değişkenlerinin bağımsızlığı sayesinde tanımlanmış maddi ve işlevsel öğelerine dayanarak tanımlayacak olmasına karşın ve tarihsel bir ontolojinin ise bir makineyi, çeşitli insani öznelerin niyetleri ve amaçları ya da varsaydıkları Varlığın anlamına dayanarak tanımlayacak olmasına karşın, Deleuze ve Guattari, doğa ile yapıntı, zihin ile madde arasındaki yapay ayrımlardan önce makinelerin makinelerle etkileşim halinde olduğu alana sıçrar. Ussallıklar, politik ekonomiler ve arzular gibi çeşitli "insani" nitelikler, teknolojik makinelerin öğeleri olarak zaten bütünleşmiş durumdadır. İkinci olarak, Concorde, ulaşım ve yersizyurtsuzlaşma tarzı olarak işlevine göre de ele alınabilir. Bu durum, görece seyrekliğinden dolayı Concorde'un durumunda kısıtlı olsa da, olası sonuçlarından biri, yeni iş ilişkisi ve kişisel ilişki türlerinin mümkün hale geldiği belirli bir eşik altındaki ulaşım zamanında bir kısalma olacaktır. Genel olarak yolcu uçakları, turistlerin ve etnik toplulukların muazzam göçlerini mümkün kılmaları nedeniyle gerçek anlam-

da, ayrıca bu göçün, mümkün olan yaşam biçimleri üzerinde bir etki taşıması nedeniyle de tümüyle kavramsal anlamda yersizyurtsuzlaştırma failleri olarak hareket ederler. Teknik makineler, sadece protez olarak değil, turist ve köylüler arasındaki etkileşim biçimleri gibi yeni insan yaşamı öğelerini oluşturdukları ölçüde de, insan yaşamının öğeleridir. Erklerin, teknik makinelerin gizilgüçlerini kendi çıkarları için kullanırken ellerini çabuk tutmalarına karşın, bu makinelerin insan yaşamı üzerindeki etkileri, bir takım erk ya da yönetim biçimlerinin çabasından kaynaklanmaz; aksine bu, çoğunlukla eskilerin uygulanabilirliklerini ve tutarlılıklarını yitirdikleri ölçüde yaşam için yeni olanaklar sunan, bir yersizyurtsuzlaşma etkisidir. Marksist bir esinlenmeyi izleyerek, Deleuze ve Guattari, toplumun, yönetim ve erk rejimlerinde arzunun katmanlaşmasından önce arzu ve üretim tarafından, yani arzunun makinelere ve makinesel karmaoluşlara yatırımı tarafından, biçimlendiğini tasavvur ettiler.

Bu yüzden makinesel toplanış, bileşenler olarak çeşitli gösterge kümeleşmelerine dayanarak oluşumuna göre ve sahip olduğu çeşitli duygulamlara ya da girebildiği yersizyurtsuzlaşma ilişkilerine dayanarak, taşıdığı işlevlere göre ele alınabilir. Aslında, oluşum düzleminin yayılmış bir düzlem olmaması nedeniyle, kendisine özgü durumları gösterebilmemizden dolayı Concorde'un var olmasına dair bilgimiz gibi bireyleşmiş bir nesne, belirli zaman-mekân koordinatlarına göre belirtilemez. Bir makinesel toplanış, taşıdığı duygulamların boyutuna göre, diğer makinesel toplanışlarla yersizyurtsuzlaştırma ve yeniden yer-yurt edinmeye yönelik makinesel ilişkilere girme yeteneğini taşıma ölçüsüne göre bireyleşmiş ancak (bütünleşebilir bir birlikten yoksun) kısmi bir nesne olarak var olur – bu bir fark yaratır. Son olarak da, makinesel bir toplanış, bir "varolma erki", varlık haline gelme erki olarak kendi özüne göre ele alınabilir. Concorde, tüm öğeleri arasındaki tutarlılıktan yoksun olduğu için özü bakımından sınırlıydı: Elbette hızı, özellikle müşterilerine sağladığı prestij sayesinde ekonomik uygulanabilirliğini etkiledi; ancak hızına bağlı olarak, uygulanabilirliğini garanti edecek yeni iş faaliyeti biçimleriyle ortakyaşamsal ilişkiye giremedi. Bir

fark yaratabildi, ama bu fark yinelenmedi. Her makinesel toplanış, bir yinelenme erki olarak var olma gizilgücünü gösteren bir soyut makineye göre ele alınabilir. Her soyut makine, defalarca yinelenme aracılığıyla tutarlılığını kazanan, küçük bir nakarata, bir melodiye benzer (1988: 343). Deleüze ve Guattari kendilerine ait toplumsal bilinçdışını, mekân ve zaman içinde gerçekleşen somut makinesel toplanışlarla (ya da somut halde ihtiyat için tutulan makinelerle) doldurmak yerine, oluşumlarına, işlevlerine ve varoluş potansiyeline göre tanımlanmış soyut makinelerle doldurur.

Bir soyut makinenin tutarlılık kazanıp varoluş haline gelip gelmeyeceğini belirleyen nedir? Apaçık bir yanıt, arzu olacaktır: Eğer arzu, bir çocuğun oyuncak bir trenle oynamasında ya da teknolojik bir buluşun, kişinin ekonomik başarı ve ün fantezisine dahil olmasında olduğu gibi, bir makineye yatırılırsa onu var edecek yeterli yaratıcı enerjiyi odaklayabilir. Ancak, bir başkasının fantezisine dahil olmak, sadece bir erk hilesidir (Žižek'in Deleuze'den alıntısı, 1994: 212). Deleuze ve Guattari libidinal enerji kaynağının, maddi ve toplumsal varoluşa yatırılabilmesi için, psişik ile toplumsal, kişisel ile toplumsal bilinçdışı arasındaki yapay sınırları devam ettirmedi. Soyut makine, bir arzu yatırımının nesnesi değildir; aslında soyut makine, bir arzu makinesidir, arzulayan bir makinedir, bir arzu kaynağıdır – varolma tutarlılığı ve erki arzudur. Arzuyu, iki cinsiyet arasındaki aile romansının yerinden edilmesi olarak ele almak yerine, her soyut makine, kendi cinselliğini, kendi insani olmayan aşkını üreten bir cinsiyettir. Bu durum, cinselliğin, kendi normal uygulayım alanının ötesine metaforik bir yayılımı gibi gözükebilir; Deleuze ve Guattari, bunu yadsırlar (1988: 69). Ne de olsa, insan cinsiyetleri arasında olduğu gibi, DNA moleküllerinin etkileşiminde de cinsellik vardır. Onun yerine, Deleuze ve Guattari'nin yapıtı, cinselliğin, her tür soyut makine arasındaki işlevsel olarak iş gören etkileşim türlerini kavrayan, moleküler düzeye doğru yersizyurtsuzlaşmasıdır.

Bu yüzden, Deleuze ve Guattari için felsefe, toplumun –hatta onun toplumsal bilinçdışı ya da arzularının– edilgen bir düşünüşünü içermez. Soyut makineler tarafından doldurulan bir düzlem, bir

toplumsal kuramın olabilirliğini gösterir; fakat bu düzlem kişinin gerçekten de düşünmeye başlamasını gerektirmez. Ayrıca, kişinin arzusunu belirli bir toplum kuramına yatırmak, bu kuram soyut makineler açısından formüle edilmiş bile olsa, toplumsal alan üzerinde erk kazanma ve bu alanı kontrol etme bakımından bir başka hiledir sadece. Ancak, soyut makineler, temsiliyete karşı direnç gösterirler ve kendilerinin bu şekilde düşünülmelerine izin vermezler: Tüm tutarlılıklarını ve işlevlerini yitirirler ve düşüncede temsil edildiklerinde ise atıl bileşenler toplamına dönüşürler.

O halde Deleuze ve Guattari'nin felsefesinin rolü ne olacaktır? Bir kez daha sadece arzunun makinesel işleyişlerini temsil etmesi ölçüsünde, bir arzu kuramı olarak *l'Anti-Oedipe*'in ünü tehlikeye mi atılıyor? *l'Anti-Oedipe*, otoriter ve verimsiz olma konusunda kendiyle çelişmesi sayesinde engellenen felsefe, politika, psikanaliz ve avangardizmi birleştirerek otoriter olmayan toplumsal bir zorunluluk mu –"arzuyu özgürleştir!"– sunuyor? Metni bu şekilde okumak elbette mümkündür; fakat bu, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesiyle tam bir örtüşme sağlamaz. Aslında bu tür bir okuma onların düşüncelerini, gösteren rejimine yakalanmış, tümüyle cinsiyetsiz hale getirilmiş ve erksizleştirilmiş saf bir kuram bütüncesi olarak araştırır. Bu tür Oedipalleştirilmiş ve yapıçözümcü okumaların mümkün olduğundan kuşku duymaya gerek yok; fakat onlar, Deleuze ve Guattari'cilerin düşüncelerini, kahkahalarını ve arzularını yakalamayı ve kavramayı asla başaramayacaklar: "Aslında [aynen böyle] görünür ya da gerçek çelişkiler yoktur, sadece mizahın dereceleri vardır" (1984: 68). Hangi tür hakikatle asla çelişilmez? Kendi açıklamasının karıştırdığı ve her zaman bozduğu bir hakikat.

l'Anti-Oedipe'in en çarpıcı yanı, biçemi ve mizahıdır: Bir kuram olarak sadece, bir okuru etkileyip makinesel ilişkiler ve arzular yaratma tarzı sayesinde önemini kazanır. Bir kuram olarak, kendi gerçekliğini yaratan simülasyon vasıtayla yaptığı göndermeler dışında, tarih ve kültürdeki belirli bir makinesel toplanışa göndermede bulunmaz.

Gerçek olanı, arzu-makinesi tarafından etkin biçimde üretildiği nokta-

ya dek kendi ilkesinin ötesine taşır. Gerçek olana ve onun yapıntısına dönüşmek için kopyanın kopya olmayı bıraktığı nokta. Doğa ve tarihin rastlaşması halinde üretilmiş, yoğun bir gerçeği yakalamak; bu daimi artıkdeğer gerçekliği çekip çıkarmak için Roma İmparatorluğunu, Meksika şehirlerini, Yunan tanrılarını ve keşfedilmiş kıtaları yağmalamak... (1984: 87)

Kitap sadece kaba bir nesnedir, bir olgudur, bir gerçekliktir:

[...] derin biçimde kök salmış inancın aksine kitap, dünyanın imgesi değildir. Dünya ile bir rizom oluşturur, kitap ile dünya arasında paralel olmayan bir evrim vardır; kitap, dünyanın yersizyurtsuzlaşmasını sağlar, fakat dünya kitabın bir yeniden yer-yurt edinmesini gerçekleştirir, o da, buna karşılık, kendisini dünya içinde yersizyurtsuzlaştırır (eğer yapabilirse) (1988: 11).

Deleuze ve Guattari, entelektüel bir eleştiri sağlamak için kendi toplumsal ve kültürel ortamları hakkında düşünmeyi seçmediler. Onun yerine, bu ortam tarafından etkilendikleri, bu ortamın erkine ait entrikalara yakalandıkları ya da onun arzu-makineleri tarafından özgürleştirildikleri ölçüde yazdılar. Kitap, kolektif bir sözce topluluğu tarafından yaratılmış bir düşünce üretimine dönüşür; göstergeler arasındaki paradigmatik ve sentagmatik ilişkilerin sayfalarca süren yer değişiminin bir bilgisayardan, bir daktilodan akışıdır. Düşünce imgesi, kendisini düşünmeye zorlayacak, dışarıdan bir kuvveti gereksindiği zaman, düşünce imgesinin seçtiği varlığın materyali duygulamdır. Düşüncenin yaşadığı içkin düzlem, göstergelerden ve duygulamlardan oluşur; düşünce, göstergelerin ve duygulamların saptırdığı bir arzu düzlemi ortasında dolaşır.

KAVRAMLARIN YARATILMASI

Deleuze ve Guattari, kendilerine ait düşünce imgesinin üçüncü bir niteliğini tanımlıyorlar: Bizim düşünme yeteneksizliğimiz, sadece düşünmeye zorlandığımızda yenilecek bir düşünce olgusu değildir; onun yerine, düşünceye aittir, düşüncenin özünde temel bir yete-

neksizliği gösterir. Düşünce işlemeye başladığı zaman bile, "dolaşıklıklar, tiz sesler, kekelemeler sergilemeye başlar; diller ve çığlıklar halinde konuşur ve bu da onu, yaratmaya ya da yaratmayı denemeye yöneltir" (1994: 55). Çünkü Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin önü, bir kördüğümle tıkanır: Toplumsal ve kültürel ortamlarında yaşayarak deneyimledikleri, tahammül edilmez duygulamlar tarafından düşünmeye zorlanırlar; toplumsal ve kültürel ortamları hakkında temsiliyete dayanarak düşünemezler; tümüyle soyut makinelere ya da tutarlılığa dayanarak da düşünemezler, çünkü bunlar algılanabilir değillerdir. Bu kördüğüm, düşüncelerinin merkezinde yer alan bir yetersizliği gösterir ve asla terk edilmeyecektir. Bundan ötürü bir kavram, asla kendi anlamını açığa çıkaran, saydam bir şey değildir; ya da bu saydamlık, kişi düşünmeye başlayınca ortadan kaldırılabilecek bir hata durumu da değildir. Onun yerine, bir kavram her zaman, kendine özgü bir sezgi halinde yaratılmalıdır. Bu tür düşünce kekeler, çünkü düşünmek zorundadır, ama bir majör dilde ya da sözcükler arasındaki susuşlarda düşünemez; yine de kekeleme en azından, bir şey üretir, kendi performansı içinde anlamlamayan göstergeler düzenlemesi yaratır. Kavramlar sadece yaratım ve performans halinde yaşarlar.

Bu düşünce imgesi, felsefeyi düşünümden ayırır. Çünkü Descartes, Kant ve Hegel gibi öznellik felsefelerinde düşüncenin kendisine saydam olduğu ya da olabildiği, kendisi üzerinde tam olarak düşünebildiği varsayılır. Bu felsefe, artık kendisine dair yanılsamalar altında olmayacağı ya da kendisinden yabancılaştırılmayacağında, bu tür düşünceyi yöneten kategorilerin ya da kavramların tam bilgisine ulaşıncaya kadar kendi süreçleri üzerinde düşünümleyerek çalışıyormuş gibi davranır. Kant ve Hegel'in fark edemedikleri şey, kendi düşüncelerini yöneten kavramları yarattıkları ya da ödünç aldıkları boyuttur. Çünkü sadece belirli bir öznellik, düşünmesini yöneten tümel kategorilerin ve kavramların bilgisini kazanabilecektir: Sözce öznesi (düşünen özne) kendi yasalarına maruz kalacak şekilde ifadenin öznesine (düşünülmüş özne) doğru geri çekilir (bkz. 1988: 129-30). Özne, bu şekilde oluştuktan sonra, anahtar kavramlara ait anlamların sabitleştirildiği egemen anlamlar

arasında katmanlaşır – düşünüm sadece, daha yüksek bir dogmayı yeniden oluşturur. Roland Barthes ve Louis Althusser gibi yapısalcıların gösterdiği gibi, kavramların anlamı, belirli bir tarihsel ve kültürel bağlamdan ve onun ideolojik hegemonyasından ayrılmaz. Düşünme hakkında düşünmenin saydamlaşabildiği varsayılır; fakat bu düşünce imgesi Deleuze ve Guattari açısından imkânsız hale gelmiştir, özerk düşünme edimi olan oluşu dışarıda bırakır.

Deleuze ve Guattari, topluma ve tarihe yönelik farklı türden yorumlarıyla sonuçlanan iki kuram türü arasında ayrım yapmışlardır (1988: 361-74). Birincisi, "majörite" kuramıdır: Kişiye, işgal ettiği tarihsel, toplumsal ve ekonomik mevki tarafından, bir dizi kategori ve varsayımla birlikte bir de perspektif –bilinç öncesi çıkarları ifade eden bir perspektif– verilir. Sonra o kişi, toplumsal-tarihsel alanın bir haritasını oluşturmak üzere bu tür bir mevkiyi kullanır ve kendi perspektifi tarafından üretilmiş değerlere ve ideolojiye göre toplumsal alana müdahale etmeye ya da onu değiştirmeye çalışabilir. Deleuze ve Guattari için önemli nokta, bu tür "bilgi"nin ideolojik statüsü değildir; bu statü, kendi sınıfının ve ekonomik çıkarlarının bilincinde olan saf, düşünümsel bir "bilim" tarafından yerinden edilebilir; asıl önemli nokta, temeli oluşturan perspektifin, kuramsal ayrıntılara aşkın olduğu ve bu kuramsal ayrıntılar tarafından doğrudan etkilenmediğidir. İçkin bir düzlemdeki toplumsal-tarihsel alanı inceleyip incelemediğine bakılmaksızın bu toplumsal kurama, ifade ettiği varoluş tarzından dolayı "majöriter" denir. Majörite, sayı tarafından değil, fakat kendi bilinçli kuramsal analiz düzlemini aşan sabit bir varoluş tarzı tarafından belirlenir. Bu tür sabit bir perspektiften, durumlar benzer görüngüsel özellikler kazanırlar ve saptanabilir, kodlanabilir ve yeniden yer-yurt edindirilebilirler. Egemen toplumsal varsayımlar, düşünüm aracılığıyla zorunluluğun maskesini takınırlar: Herkes bu varsayımları bilir ve anlayabilir. Bu sabit perspektif, kendisini çoğaltma eğilimine sahiptir ve böylece majöritenin düşüncesine dönüşür. Çünkü benzer toplumsal ve tarihsel olayların tartışılması ve kişiye ait sözcüklerin aynı şeyi anlatması için, sonunda aynı adları ve kodları kullanabilecek şekilde, kategorileri ve varsayımlarıyla uyumlu bir perspektifi benimsemek zo-

runludur. Bu yüzden majöriter kuram, kültürel bir çoğaltma süreci olarak işler: Tümüyle farklı bir toplumsal toplanışa ait olunsa bile, sırf majöriter kültüre katılmak için majöriter perspektifi –belki de beyaz, yetişkin, ussal, erkek, sağlam bedenli, heteroseksüel bir kent sakininin, belli başlı Avrupa dillerinden birini konuşan kişinin perspektifini– benimsemekten başka bir seçenek yoktur. (Örneğin, egemen uluslararası politik gündem büyük ölçüde, "yansız" bilgiyi oluşturmanın belirli bir stratejisi aracılığıyla CNN ve Reuters gibi örgütler tarafından oluşturulur; bu tür şebekeler tarafından benimsenen ussallıklar, özellikle Foucault'nun "yönetimsellik" adını verdiği türden belirli kuvvet ilişkilerini ifade ederken, bu tür majöriter varsayımların egemen konuma yükselmesi, özne, nesne ve anlamdan yoksun gayri şahsi kitle iletişim araçlarına ait arzu-makinesinin makinesel karmaoluşundan kaynaklanan yinelenmenin sıklığı ve ağdalılığı sayesinde olduğu denli kuvvetlerin mücadelesi aracılığıyla gerçekleşmez). Majöriter bir perspektifi benimseyince kişinin düşüncesi, kendisine ait olmayan çıkarların hizmetinde işleyecektir. Bu kültürel durum, ideolojik değildir: Kişinin uygulamak için benimsediği perspektife inanmasına gerek yoktur; majöriter kültür içindeki bir statü ve ilişki arzusundan kaynaklanan, bir arzu durumudur bu.

Diğer kuram türü, "minöriter"dir: Burada yine kişinin perspektifi, bilinç öncesi çıkarlarıyla birlikte, toplumsal toplanış içindeki kişinin mevkii tarafından belirlenir. Ancak bu kez, kişinin perspektifi, kuramsal alana içkindir; çünkü kişinin karşılaştığı göstergeler ve olaylar, bilinçdışı arzu toplanışını doğrudan etkileyebilir. Kişinin kendi perspektifi, süreç gerçekleşirken tüketilen makinenin parçasına dönüşür. "Minörite" küçük bir sayı ile değil, kolektif sözce topluluğunun çeşitlenmesi ile belirlenir (1988: 105-6, 469): Kişi, kaçış ya da yersizyurtsuzlaşma çizgisini izler. Bu kuramın amacı, bilgi düzeyinde değil, arzu düzeyinde bulunan diğer toplumsal toplanışları ilişkilendirmektir. Politik açıdan etkin bir düşünce biçiminin "kuram" biçimini alması hiç zorunlu değildir; aslında Deleuze ve Guattari, eylemcilere ya da kuramcılara karşıt olarak, tasarladıkları politik programın örnekleri olarak neredeyse sadece sanatçıla-

ra ve yazarlara göndermede bulunur. Çünkü deneyin girişildiği ortam, bu ortam içinde izlenen soyut çizgiler kadar anlamlı değildir – bu tür çizgiler, makinesel arzu süreçleri tarafından üretilir. Deleuze için kurmaca, ayrıcalıklı bir toplumsal ve politik düşünce ortamıdır, çünkü kuramsal yanılsamalar tarafından bağlanmamıştır: Kurmaca, insanları gerçek durumlarına ait düşünümsel bilince taşımak için "hakikati söyleme" sorunu değildir artık, çünkü majöritelerin minöriteleri sömürgeleştirdiği yerde, (bir dizi varoluş tarzı olarak) insanlar (ezilenlerin elde edebileceği tek bilincin majöritenin bilinci olması ölçüsünde) henüz eksiktir ve bir halkı, sadece kurmaca icat edebilir (Deleuze, 189: 216, 222). Önemli etmen, kurmacanın ne söylediği değil, nasıl çalıştığıdır. Ancak, edebiyatın da majöriter ve minöriter biçimleri vardır; birisi ekonomik ve kültürel çıkarların hizmetinde iş görür, diğeri ise arzu deneylerinin hizmetinde iş görür. Deleuze, arzunun göçebe, başıboş dolaşmalarını araştıran, D. H. Lawrence, Henry Miller, Samuel Beckett ya da Jack Kerouac gibi belirli tür Anglo-Amerikan edebiyatını, ayrıca benzer eğilimler gösteren Kleist, Proust ve Kafka gibi birkaç Avrupalı yazarı tercih eder (Deleuze, 1987).

Ancak, Deleuze'ün felsefesi, bazı bakımlardan kurmacadan daha çok kurama yakındır. Eğer minör düşünce, kişinin varoluş tarzının çeşitlenmeleri tarafından belirleniyorsa, minör kurmacanın saf biçimi, bu çeşitlenmeyi amacı ve arzusu olarak destekleyen bir kurmacadır. Deleuze, düşünümsel ve kuramsal sorular soran sanat yapıtlarıyla ilgilenir: Deleuze ve Guattari'nin edebiyat kuramı, Kafka'nın "Minör edebiyat nedir?" sorusunun tavrını merkez alan bir Kafka okuması aracılığıyla açıklanır. Deleuze'ün resim üzerine kitabı, Francis Bacon tarafından araştırılan "Duyunun mantığı nedir?" sorusunu merkez alır; ve Deleuze'ün sinema üzerine yapıtı, düşünceyi sinemanın esası haline getiren yönetmenlerin ve onların filmlerinin esası olan "Sinema nedir?" sorusu üzerinde yoğunlaşır. Bu kuramsal sorular ilgiyi, ifade tarzında odaklaştırır. Benzer şekilde, Deleuze'ün tüm felsefi yapıtları, "Felsefe Nedir?" sorusuna yönelik bir deneyselliktir (1994: 7): Düşünümün majöriter saydamlığı terk edilince, bu sorular sadece bir yapıt aracılığıyla ortaya ko-

yulan bir deneysellik tarafından çözülebilir. Bir minör felsefe, kavramların yaratımı olarak onun ifade tarzı açısından ele alınır. Bu kuramsal sorular, sabit bir öz aramaz, aksine kendi çizgilerini, süreçlerini ve oluşlarını izlerken bir varoluş tarzı yaratmayı amaçlar. Süreç, varsayımları ve başlangıçtaki koşulları etkiler. Toplanışın başlangıçtaki durumu, bu yüzden, içinden geçtiği süreçlerden ya da kendisini yarattığı yoldan daha az önemlidir. Kişinin başlangıçtaki toplumsal ve varoluşsal yer-yurdu, kendi sanatsal deneyselliği sayesinde değiştirilebilir; düşünme, kişinin öncelikle kendisine karşı uyguladığı bir şiddettir (Deleuze, 1991b: 140).

Burada kuramsal kördüğümün en nihai biçimine ulaşıyoruz. Çünkü ilgimizi sadece ifade tarzına yönelttiğimiz zaman, tüm içerik ve anlam boşaltılıyor. Örneğin Kafka, diğer fareler önünde sesleri ya da sözcükleri olmayan konserler veren bir fare olan şarkıcı Josephin hakkında bir öykü yazmıştır. Geriye kalan tek şey, toplumsal bir varsayım olarak saf bir "konser" ve onun fareler üzerindeki etkisidir; ancak fareler, gerçekten de bir şeylerin olduğu ve yaşamlarının değiştirildiği konusunda anlaşıyorlardı (Kafka, 1988). Sadece dışsal ilişkilerden, soyut çizgilerden ve kavramlardan oluşan felsefi içkinlik düzlemi, tam olarak bu doğaya sahiptir: Tüm içeriği boşaltılır ve bu yüzden düşünülemez ve algılanamaz olarak kalır. Deleuze ve Guattari'nin kavramları, tümüyle yersizyurtsuzlaştırılmıştır: Anlamları yoktur ve sadece bir tür anlamsızlığı ifade ederler – "yersizyurtsuzlaşmış," "yabancı" demektir (Deleuze, 1993: 93). "Arzu" bu tür yersizyurtsuzlaşmış bir kavramdır: Bedenler arasındaki bir çekime ya da etkileşime göndermede bulunmaz, aksine saf toplumsal bir ilişkiyi, kestirilemeyen bir yön değişimini gösterir. Kavramların gönderme yaptığı olaylar sadece, toplumsal bilinçdışında olur; her zaman tüm toplumsal toplanışların, kuvvetlerin ve çıkarların dışından belirirler ve farklı sentezleri, ilişkileri ve çekimleri etkilerler. Felsefenin hiçbir şey söylemediği, ancak gerçekte her şeyin olmakta olduğu görülecektir.

Bu yüzden minör bir felsefenin dirimsel özelliği, kavramlarının mutlak bir yersizyurtsuzlaşma eşiğini geçmiş olmasıdır (krş. 1986: 16). Deleuze ve Guattari, kavramlarının doğasını "öteki kişi"nin

[*autrui*] doğası örneğiyle gösterirler (1994: 16-19). Öteki kişiye ait majör bir kavram, "bir benlik ile ilişkili olarak özel olan –kendisini bir nesne olarak sunan bir özne olan– öteki" (1994: 16). Bu kavram, iki öğeye dayanarak açıklanır, bir öteki ve bir benlik – nihai olarak bu kavram, egemen anlamlara dayanan bu soyut kavramlarda yeniden yer-yurt edinir. Tabii ki önceliği tersine çevirmek ve ötekini ve benliği, zorunluluk ya da tepki gibi öteki olma durumunun ilksel anlamlarına dayanarak, öteki olma durumu açısından da açıklamak mümkündür. Fakat eğer bir kavram mutlak yersizyurtsuzlaşma eşiğine ulaşırsa, egemen anlamlara artık gerek duyulmaz. Öteki kişinin minör kavramı, ifade tarzım ilgilendiren bir başka sorundan sağlanır: "Sadece, bana özel bir nesne olarak göründüğünde, öteki öznenin 'işgal ettiği', öteki kişinin konumunun doğası nedir?" (1994: 16). Deleuze ve Guattari, minör kavram için farklı bileşenler bulur: "Tarlada ortaya çıkan bir şeye bakan, ürkmüş bir yüz hayal gibi belirdi aniden" (1994: 17). Öteki kişi, olası bir dünyayı ifade eden bir yüzdür, gerçekliği dili tarafından doğrulanır. Burada yine, yüz, olası dünya ve dilden oluşan üç bileşen, konuşulan dilin tuhaf tonlamalarıyla Doğu'nun gizemini ifade eden anlaşılmaz Çinli yüzü gibi, ötekinin majöriter anlamlarında yeniden yer-yurt edinebilir. Fakat bileşenler, tüm anlamı yitirinceye kadar bir kaçış çizgisini izleyerek mutlak bir yersizyurtsuzlaşma eşiğine dek yükseltilebilir: Olası dünya, onu ifade eden yüzün dışında var olmaz; bir dil konuşulduğu ölçüde baş, sadece bir yüze dönüşür; ve buna karşılık dil, yalnızca, olası bir dünyadan söz ettiği ölçüde, sesten ayırt edilir. Kavramın her bileşeni, karşılıklı varsayım halinde ötekileri biçimlendirir. Artık aşkın, saklı, ya da sabit varsayımlar yoktur; ve kavram, öteki sorunlarla ve öteki bileşenlerle karşılaştığında da etkilenebilir ve anlamını değiştirebilir.

Mutlak yersizyurtsuzlaşma eşiğini aştıktan sonra, kavramlar artık ilksel anlamlarına göndermede bulunmaz: "Olası bir dünya" kavramı, artık Çin'e ya da başka bir yere gönderme yapmaz. Onun yerine kavramlar, düşüncedeki saf olayları gösterirler (1994: 21). Minör felsefenin ikinci özelliği, her şeyin kolektif bir değer kazanmasıdır (krş. 1986: 17): Kavramlar, anlamı biçimlendiren varsa-

yımlardır ve bir kavram yaratma olayı, varsayımları ve anlamı değiştiren düşüncedeki kolektif bir olaydır. Her kavramın önceden var olmayan bileşenlerden oluşmuş bir birleşimi olması nedeniyle (1994: 75), bir kavramın olayı, tarih düşüldüğü, imzalandığı ve vaftiz edildiği zaman kendi yaratılışının olayıdır aslında (1994: 8). Fakat bir kavram, "buradalık" olarak, gerçekleşen bir şey olarak bir olayı gösterir: "Hayvan-saat-beşte-sezdirmeden-yaklaşıyor" (1988: 263). Öte yandan olayın zamanı ve mekânı, dışa uzanımlı koordinatlar [extensive coordinate] olarak ele alınabilir; fakat bu, olayın nasıl bireyleştiği ve hangi bileşenlerin önemli olduğu sorusunu akla getiriyor. Düşünceyle ilişki halinde, gönderme düzlemindeki bağımsız değişkenler olarak mekân, zaman ve hayvanın genişletilebilir koordinasyonundan önce, tüm olayı aynı anda yakalayan bir tutarlılık düzleminde bir mekân, zaman, hayvan ve eylemin bir içsel yoğun düzene [intensive ordination] sokulması olmalıdır. Doğru ya da yanlış olabilen bir durumu göstermek yerine, kavram, bileşenlerini sonsuz bir hız halinde ve birbirinden ayrılmaz olarak düşünerek bir olayın anlamını düzene sokar: "Bu hayvan saat beştir! Bu hayvan, bu yerdir!" (1988: 263). Bir kavram, göndermeli değil, ifadeseldir; söylemsel biçimde bildirilemeyen anlamın, yaratılmış bir fark edilmezliğini ifade eder.

Bir minör felsefenin üçüncü özelliği, her şeyin politik olmasıdır. Bir majör felsefe, mutlağa katılan kavramların, yönettikleri insani etkileşimin sıradan dünyasıyla ilişki kurmaktan kaçındığı; fikirlerin, Varlığın, a priori'nin, doğuştan olanın ya da belleğin saf, felsefi alanıyla ilgilenebilir (1994: 68). Bir minör felsefe ise, politiktir, fakat politikadan söz etmesi anlamında değil; kavramlarının özel ve apolitik bir dünyada var olmaması, fakat gündelik yaşamı etkileyen erk ve arzu ilişkileriyle dolu olması anlamında politiktir. Deleuze ve Guattari'nin kavramları, bir arzu politikasını ifade eder: Varlık haline gelme erkine, egemen anlamlara direnen bir kendi kendini konumlandırmaya sahiplerdir. Direniş tarzları, çatışma ve karşıtlık değil, aksine karşılıklı olumlama ve yaratım tarzıdır: Eleştiri büyük ölçüde, bir alternatif yaratarak, "durmaksızın hareket ederek" iş görür. Yine de bir majör kurama karşıt olarak bir minör kuram seçimi

sunan bir alternatif, arzuyu özgürleştirmek ya da erki alaşağı etmek için yeterli olmayacaktır; çünkü erk sahipleri, egemen anlamları yatırmayı sürdürebilirler. Görece bileşenleri arasında bir iç-tutarlılık keşfeden kavramların yaratımı, bu bileşenler kavramda mutlak bir yoğunlaşma ya da rastlaşma sağlamadan başarılmayacaktır (1994: 21). Bir kavram mutlak statüsünü, kendi kendini konumlandırma erkini elde ettiği, kendine-gönderme yapma ya da (düşünüme karşıt olarak) kendi üzerine büklümlenme yoluyla kazanır. Bunun oluşması için, kavram yaratım olayı ile kavramın gösterdiği olay, kendilerine ait tutarlılık ilişkilerine girmek zorundadırlar: Düşünme olayı ile düşünce olayı, aşkın ile ampirik, belirlenim ile belirlenebilir olan, ifade ile içerik, karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler ve ayırt edilemez hale gelirler. Éric Alliez'in belirttiği gibi, Deleuze ve Guattari'nin büyük kavramları, kavramın kavramları olan kavramlardır (Alliez, 1993: 100). Örneğin, "yersizyurtsuzlaşma" mutlak, kendi kendini konumlandıran bir kavramdır, çünkü kendisini, yaratıldığı hareket içinde yersizyurtsuzlaştırır – kendisine kendi anlamını verir. Bu, bir minör felsefenin tek erkidir. Ancak, kavramlar bu tür koşullar altında mutlak olmalarına karşın daimi değillerdir: Anlamları, yeni sorunların, yeni düşünce imgelerinin ve yeni kavramsal kişiliklerin keşfedilmesi yoluyla değiştirilebilir.

Düşünümsel kuramsal sorular soran bir minör felsefe, kendi varoluş tarzını arzunun yersizyurtsuzlaşmış düzlemine dönüştürmeyi amaçlar. Özgürleşmiş ve kendiliğinden bir düzlem olarak iş görmeye başlayacak şekilde arzuyu, önceki toplumsal toplanışlardan yoksun bırakır. Ayrıca bu devrim ya da arzunun özgürleşmesi, aynı zamanda, arzunun yaratımıdır, olabilirliğinin koşuludur. Tutarlılık düzlemi, kişinin varoluş tarzını belirlemeye başlamasıyla aynı anda oluşturulur. Farklı bir yönden kuramsal kördüğümü yineleyecek olursak: Düzlem üzerine atlamak imkânsızdır, çünkü düzlem önceden var olmaz, oluşturulması gerekir. Eğer kişi yersizyurtsuzlaşma yoluyla bir makinesel toplanış oluşturursa, soyut ve ölüdür. Bu yüzden Deleuze ve Guattari, Kafka'dan bir çözümü ödünç alıyorlar: Kişi her zaman dolaylı olarak, sıradan arzular tarafından yapılmış görece yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yer-yurt edinmenin bağlantı-

larını izleyerek ilerler. Arzu düzlemine dair kuramlaştırma yapmak imkânsızdır, fakat kişi, arzularını harekete geçirerek bu düzlemi etkin biçimde yaşayabilir. Kişinin varoluş tarzı şimdi bir kaçış çizgisini ya da yersizyurtsuzlaşmayı izler: Toplanışları parçalarına ayırarak iş görür, bir yerden başka bir yere hareket eder, tıkanıklıkların, başarısızlıkların, bunalımların ve kördüğümlerin içinden geçer, sonunda tüm yeni ilişkiler, somut makinesel süreçlerden değil, arzunun soyut makinesinden doğar. Bu yüzden, *l'Anti-Oedipe* başlıklı yapıt tamamlanmış bir düşünce sistemi olarak kabul edilemez, aksine sadece birisi tarafından parçalarına ayrıldığı, tüm yönlerde dağıldığı zaman anlamlı olmaya başlayan bir toplanış olarak görülmelidir. Burada, daha soyut bir üçüncü düzeye ulaşıyoruz: Kişinin varoluş tarzı, işlevsel makinesel toplanışların ampirik düzeyine ait değildir; yersizyurtsuzlaşmış ve işlevsizleşmiş olan çizgilerin aşkın düzeyine de ait değildir; fakat bu çizgilerin karşılaştıkları düzleme aittir. Bu, soyut makinelerin düzeyidir; hakiki içkinlik, tutarlılık ya da arzu düzlemidir. Bu tür soyut makinelere göre yaşamak, arzuyu özgürleştirmektir.

KAVRAMSAL KİŞİLİKLER

Mekanik evren [Mechanosphere]: Alet-yapan hayvan olan *Homo sapiens*, kendi yaratımlarının kölesine dönüşür – her kişi, büyük ölçüde denetimlerinin ötesine uzanan makinesel süreçlerdeki dişliye dönüşür (1988: 456). Teknik makineler, askeri makineler, sanayi makineleri, ekonomik makineler, iletişim makineleri, fantezi makineleri, eğlence makineleri, medya makineleri, hesap makineleri, tüketim makineleri ve yönetimsel makineler – her biri, bir insan tarafından tasarlanmış bir etki üretmek, fakat insanın seçmediği bir amaca hizmet etmek üzere iş görür. Bir kurtarıcı, bir devrimci doğar: Bir insanlık ütopyası yaratmak için makinesel tahakküme karşı savaşı yönetecektir, buna karşın askeri-endüstriyel bir birlik, onun çabalarına karşı gelecek bir savaş makinesi inşa eder (krş. 1988: 421, 466). Nihai silah (kimin tarafından tasarlanmış? Kimin

tarafından ele geçirilmiş?) bir zaman-makinesidir: Bir yıkım-makinesi, kurtarıcının doğumunu önlemek için geçmişe döner, bu sırada kurtarıcının kendisi de babasına dönüşmek için değil, en azından kendi benzeri ve düşmanı olan yıkım-makinesiyle zamansız bir mücadele içinde sıkışıp kalmış olan kendi doğumunu kurtarmak için geri döner. *Terminatör* filmlerinin öyküsü, çok modern bir söylence sunar.

Deleuze ve Guattari hangi tarafı destekliyor: İnsanlığı mı yoksa makineleri mi? Robotlar neredeyse tıpa tıp insanlara benzediği ve insanlar da robotları yok etmeye çalıştığı takdirde, ikisi arasında nihai olarak ayrım yapmak mümkün olabilir mi? Belki de bu savaş, pek çok savaş gibi yanlış bir ikili karşıtlıktan kaynaklanıyor: Deleuze ve Guattari, kendi ayrılmaları bakımından hem insanlığı hem de makineleri olumlayan bir durumun, mücadelenin yerini aldığı yer olan, ifade tarzını destekleyebilir – olay örgüsünü. Günümüzle ilişki olarak, bir robot gelecekten ortaya çıkar, parçalanır ve kafasındaki silikon yonga, insanlar üzerinde tahakküm kurabilen makineler yaratacak şekilde bilimin ilerlemesinde kullanılır. Bilimsel ilerleme, tıpkı devrimcinin kendisini kurtaran biri olması gibi, kendisini icat eden mümkün bir gelecektir. Robot, günümüze bir öteki olarak gelir: Arnold Schwarzenegger'in hissiz yüzü, olası bir makinesel tahakküm dünyasını, kafasının içinde depolanmış teknik kodun dili tarafından gerçekleştirilebilecek bir dünyayı ifade eder. Fakat bu mümkün gelecek kendisini yaratabileceği gibi, yok da edebilir: İkinci öyküde, insanlar tarafından kontrol edilen kopya bir robot asıl yongayı ve kendisini yok etmek üzere zamanıza geri döner; bilimin, yersizyurtsuzlaşmanın daha ileri bir eşiğini geçmesinden sonra yaratılmış, zorlu bir düşman bu kopya robotla karşı karşıya getirilir – yeni robot, tıpkı para gibi, eriyebilme, akışkan olabilme ve yeniden katılaşabilme yeteneğine sahip, organları olmayan metal bir bedendir (metalbilim, organsız beden ve para arasındaki ilişkiler için bkz. 1988: 411).

Olay örgüsü, tamamen sinematik bir aygıta bağımlıdır: Zaman-makinesi, yerleri ve tarihleri gösteren altyazılar taşıyan görüntü dizilerinin araya sokulmasıyla üretilir; film müzikleri kullanarak ya

da montajda irrasyonel kesmeler* ve süreksizlikler yaratarak da benzer bir etki elde edilebilir (Deleuze, 1989: 36). Aslında Deleuze'ün sinemayla ilgilenmesinin gerekçesi, bir dizi sinema karesinin, irrasyonel kesmeler aracılığıyla hareket ve zaman üretme tekniğinin, Deleuze'ün düşünce imgesinin dördüncü özelliğiyle çok fazla ortak noktasının olmasıdır: "Düşünce araştırıyorsa eğer, bu araştırma, yönteme sahip bir kişinin tavrına değil eşgüdümsüz hoplamalar, sıçramalar yaptığı görülen bir köpeğin tavrına benzer" (1994: 55). Elbette fizikteki ve biyolojideki kimi tersine dönmüş nedenselliklerin olabilirliğinin kabul edilebilmesine karşın, eğer hızlar ışığın mutlak hızı tarafından sınırlanmış olarak kalıyorsa, kişinin zaman içinde seyahat etmenin fiziksel açıdan imkânsız olduğuna inanmasının haklı nedenleri olabilir (1988: 431). Fakat zaman içinde seyahat, tüm zamanın anlatılması ve temelde sahte olması ölçüsünde sinemada mümkündür: İmgede sadece bir önce ve sonra vardır; kötü filmler dışında şimdi, asla bulunmaz (Deleuze, 1989: 36). Benzer şekilde, zaman içinde seyahat, düşüncenin sınırsız bir çeşitlenme hızı kazanabilmesi için varlığın hakikatine yapılan tüm göndermeleri reddetmesi nedeniyle felsefede de mümkündür. Çünkü tutarlılık düzlemi topolojiktir: Bu düzlem, zaman içinde "mesafe" katetmeye gerek duyulmadan, noktaların birbirlerine bir yakınlık oluşturması için katlanabilir ve yeniden katlanabilir. Bir kavrama ait hangi bileşenin önce geldiğini söylemek artık mümkün değildir: Öteki kişi kavramında yüz mü, mümkün dünya mı yoksa dil mi öncedir? Düzlemde hangi düşünce hareketi önce gelir: Hakikatten sapma mı, dışarıdan gelen şiddet mi, kekeleme mi, yoksa eşgüdümsüz sıçrama mı?

Sinema karelerinin montajı, bir belirişi ya da sadece belirmesi ölçüsünde varolan mümkün bir geleceği ifade edebilir. Burada temel gereksinim, bir dizi terimin mutlak yersizyurtsuzlaşmanın eşiğini geçmiş olmasıdır. Örneğin, bir genetik kod, maddesel olarak kimyasal etkileşimler tarafından meydana getirilir, fakat bir nükleik dizideki aminoasit sırası tümüyle rastlantısaldır. Kodun çoğalma erki, kendi maddi desteğiyle ilişkili olarak tümüyle belirsiz olan bir

* Sinemada kurgu aracılığıyla bir sahneden diğerine değişim. (ç.n.).

ifade makinesinin üretilmesine izin verir. Aynı şekilde bir fonetik ya da dilsel gösteren ile onun gösterdiği şey arasındaki keyfi ilişki bir dilin, ifade malzemeleriyle ilişkili olarak büyük ölçüde özerk bir kodlar ve uzlaşımlar dizisi olarak belirmesine izin verir. En iyi örnek müziktir: Örtük etkiler ve duygulamlar, ritim, melodi ve armoni yoluyla yansız ve özerk bir madde –zamanın saf biçimi– halinde belirir. Mutlak yersizyurtsuzlaşma eşiklerinin geçilmesi sayesinde varoluşun mümkün ve beliren tarzlarının bir araya gelmesi, maddeci bir dirimselciliği oluşturur.

Felsefede "ötekiler", kendilerini mümkün gelecekler olarak yaratabilir ve konumlandırabilirler – bunlar, eşgüdümsüz sıçrama olarak düşünce imgesine denk düşen varlığın malzemesidir. Göstergelerin ve imgelerin ilişkisinden oluşan bir felsefe olan ampirizm, sadece olayları ve ötekileri tanır – ve felsefenin ötekileri, onun kavramsal kişilikleridir (1994: 48). Çünkü bir kavram kendisini konumlandırdıktan sonra o artık düşünen Ben değildir, aksine benim içimdeki, düşünen ötekidir (Deleuze, 1984: viii). Söylemin kipine her zaman özel bir ilgi gösterilmelidir. Kip mantığı, önermeleri kendi mümkün dünyalarıyla ilişkilendirir: Kişi sadece, bir önermenin doğru mu yanlış mı olduğunu veya bir önermenin varoluşu mu varoluş-olmayanı mı, olabilirliği mi olamazlığı mı, zorunluluğu mu olumsallığı mı belirttiğini saptamakla kalmamalı (bkz. Kant, 1929: 113), ayrıca bunların hangi mümkün dünyada olduklarını da göstermelidir. Yine de kip mantığında, orada kimse olmasa da, her mümkün dünya majöritenin dünyasıdır, çünkü önermelerin, nerede ve ne zaman dile getirildiklerinden bağımsız olan bir kipe sahip oldukları varsayılır; içeriklerinin hakikati, sesletilmelerinden bağımsızdır. Düşünceyi üreten gerçek kuvvetlere dair hiçbir şey belirtilmez.

Bir minör felsefede, mümkün dünyalarda yaşayan ötekiler artık majöritenin formel söylemini çoğaltmazlar, aksine yabancı oluncaya kadar bir majör dili çarpıtmak zorunda kalsalar bile, yabancı dillerde konuşurlar. Aslında mümkün dünyalar, onları dile getiren ötekiler dışında artık var olmaz. Çünkü önermeler, toplumsal varsayımları değiştiren söylem içindeki olayları yaratan konuşma edimleri olarak ele alındığı zaman (1988: 78), konuşan kişi, edimin ba-

şarılı olabileceğinin farkına varır. Bir konuşma edimi, alttaki üçüncü bir kişi olarak işlev gören bir psikososyal tipe gerisin geri göndermede bulunur: "Cumhuriyetin Başkanı olarak seferberliği emrediyorum", "Seninle baban olarak konuşuyorum" ve benzerleri (1994: 64). Bir minör felsefede, bu psikososyal tipler, artık dünyamızda yetkili toplumsal roller olarak iş görmezler; onun yerine, onlar tümüyle yersizyurtsuzlaşmışlardır, henüz varolmayan, henüz gelmemiş bir dünyada yaşayacak insanlardır (1994: 109-10). "Bir şizofren olarak konuşulduğunda, 'arzu-üretimi, her yerde işler, bazen düzgün biçimde işlerken bazı zamanlarda da düzensiz biçimde çalışır'" (1984: 1). "Bir göçebe takımı olarak konuşulduğunda, 'bir kitap ne nesnedir ne de özne; bir kitap, biçimlendirilmiş çeşitli maddelerden ve çok farklı tarihlerden ve hızlardan oluşur'" (1988: 3). "Bir ıstakoz olarak konuşulduğunda, 'her katman, Tanrının bir yargısıdır; Tanrının görkemini sadece bitkiler ve hayvanlar, orkideler ve eşekarıları değil, ayrıca kayalar ve hatta ırmaklar, yeryüzündeki katmanlaşmış her şey söyler ya da dile getirir. Her sesletim, çifttir: Birincisi içerikle ilgilidir, ikincisi ise ifadeyle" (bkz. 1988: 44). "Bir park ya da hayvanat bahçesi olarak konuşulduğunda, 'yaşamın olasılıkları ya da varoluş tarzları, kavramsal kişiliklerin erkini genişleten içkin bir düzlemde icat edilebilir ancak'" (1994: 73). Deleuze ve Guattari, anlatmak istediklerini öylesine ironik bir dille yazarlar ki kekelemeleri ve anlaşılmalarının güç olması pek de şaşırtıcı değildir. Eğer kişi, kimin konuştuğunu bilmiyorsa ya da söylemin kipine karşı duyarsızsa, gerçekleşen tüm olaylar dikkatinden kaçabilir. Aslında kendi kendilerini konumlandıran ötekiler tarafından yaratılmış eşgüdümsüz sıçramalar sayesinde ilerleyen bu düşünce imgesi, felsefeyi iletişimden ayırır, çünkü iletişim ortak bir dili varsayar.

Kavramsal kişilikler, düşünceyi saydam ya da iletişime elverişli hale getirmez. Onun yerine kavramsal kişiliklerin rolü, düşünürü yersizyurtsuzlaştırıp düşünceyi ve arzuyu üretmek için yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yer-yurt edinme hareketlerini ve düşüncenin yer-yurtlarını ifade etmektir (1994: 69). Kavramsal kişilikler ile yer-yurt arasındaki bu ilişki, içeriğe bir geri dönüşü gösterir. Majö-

riter söylemde içerik, ifade etkinliği için atıl ve edilgin bir gösterilen malzeme olarak kalır: Kişi bir savaş arabasından söz eder ama kişinin ağzından savaş arabası çıkmaz (bkz. Deleuze, 1990b: 134). Yine de içerik, öznelliğe katılabilir ve Guattari'nin "varoluşsallaştırıcı işlev" dediği, içerik ile ifade arasındaki bir tersine çevrilebilirlik sayesinde ifadenin ontolojik niteliğine bir tutarlılık sağlayabilir (Guattari, 1992: 40). Öteki, bir kristaldir ya da bir düşünce tohumudur (1994: 69): Varlık haline gelme erki belirli bir ortamda kristalleşebilmesine bağlıdır. Deleuze'ün sinemada zaman-imgenin aslı olarak bulduğu bir kristal yapıdır bu. Tohum, gerçek bir ortam içindeki *virtüel* bir yapıdır; bu tohumun büyümesi için, gerçek bir tohum ekildiğinde, ortamın virtüel olarak kristalleşebilir olması gerekir (Deleuze, 1989: 74). Öteki, kristal yapıyı kullandığı ya da dağılıcı bir yapıdaki karmaşıklık olarak belirdiği ölçüde kendisini düşünceye açabilir (Prigogine ve Stengers, 1985).

Bu bizi, Deleuze ve Guattari'ye ait toplumsal kuramın içeriği sorununa götürür: Onlar hangi özgül makineler hakkında yazmayı seçtiler? Bu tür bir seçim arzuyu nasıl özgürleştirebilir? Kitapları, çok çeşitli kuramsal ve kültürel ürünlerle doluysa eğer, bunun nedeni, çöp kutusu olan bir felsefe kavramına sahip olmaları değildir; tüm terimleri eşit olarak değerlendirecek anarşik bir toplumsal zorunluluk da değildir; ya da rizom modelinin bir tür aşkın kategori olarak iş görmesi de değildir. Düşünceleri, bir köpek gibi eşgüdümsüz sıçramalar, hoplamalar yapar; kaostan bir avuç dolusu zar ele geçirir; fakat zar fırlatıldığı zaman, düşünceyi belirlemesine izin verecek şekilde kaos olumlanırsa, talih, kazanacak kombinasyonun gelmesini sağlayabilir (1994: 75; Deleuze, 1994: 198). Görünürde rastlantısal olarak seçilmiş Concorde örneği, neden bir makine kavramını açıklamak için yararlıdır? Kendisine bağlanabilen çağrışımlar ve anlamlar ağından dolayı: Somut bir pistte duran bir makinesel toplanıştır; bir kaçış çizgisini izleyebilen, birbirinden uzak iki kent olan Paris ile New York arasında dolaşan, halkları taşıyan ve onları birbirleriyle karıştırmadan tutarlılıklarını değiştiren bir düzlemdir; Concorde adı, arzunun hedefi olan anlaşma ilişkilerine dayanarak kendisini mümkün kılan uluslararası işbirliğini gösterir;

fakat makinesel bir süreç olarak, tutarlılıktan yoksundur ve kendi feshi tarafından taciz edilir. Concorde pek çok bakımdan, bir içerik olarak makinesel karmaoluş kavramlarını açıklar. İfade ile içerik, birbirini olumlar ve pekiştirir; bir tutarlılık kazanırlar. Concorde, kendisini düşüncede durmadan yineleyen bir nakarata dönüşür; felsefenin bir öteki-oluşuna, aşırı hızla düşünen sesten hızlı bir felsefeci olarak Concorde'a dönüşür. İçeriğin kuram tarafından seçilip yönetilmesi yerine, içerik, ifade tarzına müdahale edip ona ontolojik bir olumlama vermek için kendisinden kaçar.

Arzu politikası, kurduğu anlatılarda söylencesel, fantasmatik, psikozlu ve dinsel öğelerden yararlanır (Deleuze 1989: 222; Guattari, 1992: 89). Düşünceyi, kendi kendini konumlandırıcı ötekilerin varlık haline gelebildiği bir yere dönüştürmek için, bilincin, hakikatin ve bilginin iddialarını reddeder. Virtüel özyaratımın [autopoiesis] fuayeleri olarak ötekileri keşfederek, karmaşıklaşmaya ve süreçsel zenginliğe doğru yönelme sayesinde edimselleştirmek ve boydan boya geçmek için düşünümselliğin ya da özgöndergeliliğin biçimlerini benimser (Guattari 1992: 88). Arzunun dağılımları ele alındığı zaman, belirli bir ortamda tutarlılık bulan küçük bir nakarat, Avrupa'nın Hıristiyanlaşması sırasında haç göstergesinin yaptığı gibi, tüm toplumsal alanı dönüştürmeye yeterli olabilir (Guattari, 1992: 90). Bir nakarat, varoluşsal bir yer-yurtta yaşayan biri olarak bir öteki yaratır: Bu, söylencesel, fantasmatik ve dinsel bileşenlerin birbirleriyle etkileştikleri, Bergson'cu bir bellek yinelenmesi yoluyla olur. Elbette nakaratlar çok egemen olursa, egemen sosyallik ile bağlantısı olmayan bir gönderme evreni oluşturarak, psikozlu ayrışmaya yol açarlar. Psikozlularla ya da toplum ve psişenin kısır modelleriyle uğraştığı sırada Guattari'nin sağaltıcı amacı, tutarlılıktan ve varoluştan yoksun olan ötekilere tutarlılık verebilecek köprüleri atmaktır (Guattari, 1992: 102).

A Winter's Tale (Eric Rohmer): Bir kadın, sevgililerini seçme konusunda kararsızdır. Bir katedrale girer ve sessizce oturur. Bir karara varır: Şimdiki sevgilisini ve hayranını terk edecek ve beş yıl kadar önce tesadüfen ayrıldığı, temas kurmasının mümkün olmadığı ve bir çocuklarının olduğundan bile haberi olmayan, kızının ba-

basını bekleyecektir. Kadın açıkça dindar olmasa da, Kierkegaard'ın iman şövalyesini andırır ya da daha doğrusu, saçma olanın yardımıyla, bir sevgilinin dönüşü biçiminde belirecek dinsel bir yinelemeyi beklemeyi seçen dindar kişiye benzer (Deleuze, 1989: 177; Kierkegaard, 1983). Çok geçmeden kadın önceki sevgilisiyle Paris'te bir otobüste karşılaşır – ilişkinin yinelenmesi, kadının öteki sevgilisini ve hayranını terk etmiş olması nedeniyle mümkündür şimdi. Kadın katedralde ne gördü? Kim karar verdi? Kadın ilahi takdirden ya da yazgıdan bir vahiy mi aldı? Dışarıdan gelen düşünce bir tinin vahyi miydi (Deleuze, 1989: 178)? Katedral ortamında kristalleşebilen şey, kadının kendi arzusudur: Kadın karar vermez, katedral onun için karar verir. Arzu, meydana getirebileceği mümkün bir geleceğe tanık olduğunda kutsallaşır. Katedral, kadının kendi kararının ve arzusunun dışında var olmayan mümkün bir dünyayı ifade eder. Kendi ötekilerini anlatmak için arzu politikası, bir varoluş tarzının içkinliğine taşındığı sürece dinsel ve söylencesel temalardan yararlanabilir (1994: 73-4).

Kavramsal kişilikler, bir minör felsefeyi dolduran ötekilerdir: Henüz gelmemiş kuramcılar, insanlardır. Nakaratlarının yinelenmesi sayesinde icat ettikleri ve varoluş haline getirdikleri varoluş tarzları ya da yaşam olasılıkları olarak varoluşsal özelliklere sahiplerdir (1994: 72). Majöriter rollerin ötesindeki sözce tarzlarını gösteren, marazi özellikler taşırlar (1994: 70). Eğer filozof. düşünceyi koşullandıran düşünülemez bir şeyi keşfederek, düşünmeyen bir şeye, bir hayvana ya da bir kayaya, bir katedrale ya da bir Concorde'a dönüşerek düşünürse, bunun nedeni, kavramsal kişiliğin sadece yoğun özellikler –yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yer-yurt edinme hareketleri olarak yer-yurtlar ve duygulamlar– taşıdığı mutlak yersizyurtsuzlaşma eşiğine götürülmek zorunda olmasındandır. Öteki, ne ifadeye ne de içeriğe aittir; ikisini, dil ve mümkün dünya olarak bir içkinlik düzleminde birleştirir. Kavramsal kişilikler, ilişkisel özellikler taşırlar (1994: 71): Bir yer-yurt, esas olarak ifadeseldir; asla tek başına bulunmaz, sadece diğer yer-yurtlarla ve onların yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yer-yurt edinme hareketleriyle ilişki halindeyken var olur. Ayrıca etkileme ve etkilenme yetenek-

lerini ifade eden dinamik ilişkileri de vardır (1994: 71). Sonuç olarak, kavramsal kişiliklerin yasal özellikleri vardır: Bu, hakları gereği, düşünceye ait olma iddiasını sürekli olarak taşımalarından dolayıdır (1994: 72). Sadece düşünce olgularının değil, ayrıca düşünce özünün aşkın belirleyicileridir. Bu bakımdan, tüm yer-yurtlar, kendilerini Yeryüzü ile ilişkiye sokan mutlak bir yersizyurtsuzlaşma hareketinden ayrılmaz niteliktedirler. Istakozların dinsel bir hac yolculuğunu ya da bilinmeyen bir anayurt arayışı içinde bir kaçış çizgisini izleyerek deniz tabanında tek sıra halinde yürümeleri gibi (1988: 326), kavramsal kişilikler de, haklı olarak düşünceye ait olan mutlağa sahip çıkarlar; mutlak olan muhakkak a priori olan değil, ama içkinlik düzleminin ta kendisidir (1994: 85, 72).

III

Jeofelsefe

Deleuze'ün ampirizmi, Hume'u izleyerek, bilginin olabilirliğine dair kuşkucu bir tavır takınır. Çünkü kişinin dünya modelleri kurabilmesine karşın, o kişinin bu modelleri değerlendirmek için tasarlayabildiği bilimsel testlerin kendileri, aynı şekilde test edilemeyen düşünceden kurulmuştur. Doğrulama yöntemleriyle meşgul olmak yerine, Deleuze'ün ampirizm türü düşünürde işleyen yoğunluklar, kodlar, yer-yurtlar, oluşlar ve makineler yardımıyla düşüncenin başlangıcını araştırır. Düşünce artık, üretim koşullarından bağımsız olarak bildirilebilen, değiş tokuş edilebilen ve pazarlanabilen bir kültürel ürün olarak değerlendirilmez – her düşünce, nasıl üretildiğine ve sonradan ne ürettiğine bağlı olarak kendi psikososyal ve etik-politik içerimlerini taşır. Ayrıca, Deleuze ve Guattari, ötekilere

tahakküm eden olumsuz bir istenç erkinden arındırılmış, ötekileri etkileyen olumlayıcı bir istenç erki taşıyan, kendi kuram türlerini oluşturdular: Sadece göstergeleri, duygulamları, olayları ve ötekileri tanıyan bir minör felsefe. Hume'un, bilgi modelini inanç modeliyle değiştirmesine karşın, Deleuze ve Guattari, öznelliğin insan öncesi boyutlarını düşüncenin içine geri getirmek için inancın yerine arzuyu geçirdiler: Artık bir sözde bilimsel paradigmanın emrinde olmayan, zihni dolduran simulakrumlar, fantasmalar ve söylencesel nakaratlar, hem bireysel hem de kolektif öznelliğin bir etik-estetik paradigma açısından tanımlanmasına izin verir (Guattari, 1989b: 25).

Her kavramsal kişilik, bir nakaratı söyleyerek bir yer-yurdun sınırlarını çizer (1988: 312): Bu, afişler asma sorunu olmaktan daha çok, yer-yurdun, verili olmak yerine hatırlanabilen içsel itkilerle ya da dış koşullarla ilişkisini ifade eden motifler ve kontrpuanlar kullanma sorunudur (1988: 318). Her düşünce kişiliği, hem mesken hem tavır, hem anayurt hem biçem olan bir topluluk özelliğine sahiptir (1988: 320). Topluluk özelliği ya da yer-yurtsallık, yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yer-yurt edinmenin öteki kişiliklerle ilişkileri olarak bir dizi duygulamı ifade eder. Eğer düşünce toplumsal ve kültürel ortamlarıyla ilişki kuruyorsa bu, iç modeller yoluyla değil, kendi mutlak yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yer-yurt edinme hareketlerinin, psikososyal, tarihsel ya da coğrafi bir ortamın görece yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yer-yurt edinme hareketleriyle birleşmesini dışavuran bir biçem yoluyla olur (1994: 88, 93). Her kişilik çevresindeki ortam ile ekolojik ilişki içindedir: Düşünce, doğaya hükmetmek yerine, doğanın ve toplumun içinde içkindir ve bu tür ilişkilere dair bilgi, bir ekosofidir [ecosophy] (Guattari, 1989b: 70). Düşünce sadece, her ikisinin dışında bulunan bir şey aracılığıyla varlıkla ilişki kurar: Bir arzu düzlemi aracılığıyla.

Deleuze ve Guattari için bilginin bedenleşmiş doğası ele alındığında, onların düşüncelerinin tümüyle kendi toplumsal ve kültürel konumlarına özgü olduğunu, çok farklı durumdakiler için önem taşımadığını zanneden biri bağışlanabilir. Fakat Deleuze ve Guattri'nin düşüncesi, Aydınlanma öznelliğinin kimi majöriter tümelleri-

ni ele alarak değil, mutlak bir sınır olarak arzunun içkinliğine yaklaşarak kültürel özgüllüğünü aşmaya çalışır. Onların içkinlik düzlemi, bir arzu ontolojisi oluşturur (Guattari, 1992: 160). Son dönemlerdeki düşüncelere göre, pek çok kişi, tarihsel koşullanmasından, toplumsal ve kültürel özgüllüğünden, dilsel ifadesinden, ekonomik ve politik çıkarlarından habersiz ve bağımsız olan bir zamansız hakikat üretmeyi amaçlamaları nedeniyle ontoloji ve felsefenin değerini bir bütün olarak sorgulamıştır. Kapsamlı, metafizik bir üstanlatı olasılığı gündeme getirilmiştir; ancak bu eleştiriler genellikle, tarih, dil, kültür, toplum, ekonomik üretim ya da erkin yerel metafiziği adına yürütülür; bu tür kavramlar, neredeyse her şeyi kuşatabilecek şekilde, yetersiz biçimde tanımlanırlar. Deleuze ve Guattari, bu tür bir sorgulamaya karışmayı reddederler: "Zaten metafiziğin ölümü ya da felsefenin galibiyeti bizim için asla sorun olmamıştır: Sadece bıktırıcı, yersiz bir gevezeliktir" (1994: 9). Onların arzu ontolojisi, çağdaşlarının felsefi hareketleriyle karıştırılmaksızın, kendi açısından anlaşılmalı ve değerlendirilmelidir.

Deleuze ve Guattari, bir ortamın görece yersizyurtsuzlaşmasını felsefenin mutlak yersizyurtsuzlaşmasından ayırt ederek kültürel özgüllükten kaçındıklarını iddia ederler. Eğer felsefi düşünce, hakkı gereği mutlağa ulaşmayı iddia ediyorsa, bunun nedeni, düşünmenin bir yer-yurt ile yeryüzü ilişkisinde gerçekleşmesidir – yeryüzü, sürekli olarak hem yersizyurtsuzlaşan hem de yersizyurtsuzlaştırılmış olan, ani bir yersizyurtsuzlaşma hareketi gerçekleştirir (1994: 85). Eğer kişilikler, ortamlarıyla ilişkileri sayesinde bir epistemoloji (*ratio cognoscendi*) sağlıyorlarsa, yeryüzünün kendisi de bir ontoloji (*ratio essendi*) sağlar (1988: 339). Felsefe tarafından varsayılmış mutlak, düşüncesinin ve varlığının imgesidir: Bu mutlak, düşünme hakkında düşünmekten (nooloji) ya da Alliez'in rastlantısal tabiriyle "'fevkalade Yersizyurtsuzlaşmış" olandan kaynaklanır: "Yeryüzü, bir kavramın kavramının kavramıdır, filozofun Anayurdudur" (Alliez, 1993: 100). Bu tabir, "kavram" tekrarlarının sayısının keyfi olduğunun kabul edilmesi ölçüsünde doğrudur; aslında yeryüzü bir kavram değil, sonsuz tekrar yoluyla mutlağa yükseltilmiş bir düşüncedir – kavram içindeki kavramın bengi dönüşüdür.

Deleuze ve Guattari'nin düşünce imgesinin beşinci bir niteliği vardır: Düşüncenin hareketleri, fraktalleşmiş, sınırsız bir tekrar gücüne yükselmiştir (1994: 38).

Sonsuz düşünümsellik kazanan düşüncenin bu tür fraktalleşmesinin sonuçta, düşünce ile varlık arasındaki bir ilişkiyi nasıl kurabildiği doğrudan açık değildir. Neden Deleuze ve Guattari, yersiz-yurtsuzlaşma ve yeniden yer-yurt edinme hareketleri yoluyla, arzu açısından, düşünce ile toplumsal olan arasındaki ilişkiyi düşünüyorlar? Bu tür ilişkiler niçin, organsız beden olarak, "arzu ile üretimin ilkel, yaban birliği" olarak yeryüzüne kaydediliyorlar (1984: 140)? Aslında, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinde yeryüzünün iki mutlak halinde kırıldığı görülecektir:[1] kaos ve karmaşıklık (tutarlılık, içkinlik) (1994: 42). Başkalık, birincil sorundur: Bilinç ışığının Varlığın dipsiz derinliklerine ışık saçması yerine, bir şizoanalitik ontoloji, sadece köprüler kurmaktan hoşlanır – "şizo kırılma, Bilinçdışının ortaya çıkan fraktalliğine ulaşan kral yoludur" (Guattari, 1992: 93).

Felsefenin, metafiziğin hak iddialarını eleştirel olarak ele alması sayesinde bu iki mutlağın heterojen bir şekilde ortaya çıkmasını izlemek mümkündür. Deleuze, eleştirel düşüncesini Kant ve Nietzsche'den öğrenmiştir. Nahif metafizik anlayışı, analiz açısından bilgi sorununu ortaya atar: "Toplumun temel öğeleri nelerdir?" O zaman bir toplum, bu öğelerin toplum içinde bir araya geldikleri tarzdan anlaşılabilir. Kant'ın aşkın eleştirisi, sentez açısından ele alarak sorunu tersine çevirir: Temel öğelerin bilgisi, mümkün değildir, çünkü deneyimde onlara rastlanmaz. O halde sorun, insan öznesinin, sentetik yargılarını, deneyimde karşılaşmaksızın topluma nasıl dayattığı sorunudur. Nietzsche, sorunu bir kez daha değiştirir: Nietzsche öznenin sentetik yargılarında dışavurduğu istenç, değer ya da politik çıkar türlerini araştırır. Tüm bilgi, doğruluğundan ya

1. Alliez'in, felsefe, bilim ve sanatı tek bir Spinozacı etik-ontoloji halinde yeniden birleştirme girişimine karşın (Alliez, 1993). Whitehead'in panpsişizm tavrından sonra bu tür bir yeniden birleştirme aslında mümkün olabilir, fakat Doğanın Kaosmozunun [chaosmosis], beynin –tinlerin– ötesinde işleyen başka bir edilgen geçici sentez tarafından oluşturulmuş, hem kaos hem de karmaşıklık halinde düşünmeyi ve eylemeyi birleştiren, sofistike kavramsal ve etik kişiliklerle dolu olabilmesi sezgisi yoluyla olabilir sadece (Goodchild, 1996).

da yanlışlığından çok, ifade ettiği kuvvetlere dayanarak değerlendirilmelidir. Metafizik, toplumun kendi üzerindeki politik eyleminin bir belirtisidir artık. Deleuze eleştirel felsefeyi, toplumun sadece kuvvetler ilişkisinden oluşmadığını ileri sürerek tamamlar; aksine, ilişkilerin doğası, kuvvet ve çıkar ilişkilerine olduğu kadar hem toplumun öğelerine hem de öznenin sentetik yargılarına dışsaldır. Deleuze'ün metafiziğinde, toplum ayrı varlıklardan, ayrı akışlardan, öznel yargılardan ya da kuvvet ilişkilerinden oluşmaz. İlişkiler dışsal, kaotik, bilinemez ve mutlaktır. Eleştirel felsefenin ilk sınırı, kaos metafiziği biçimi alan tam bir kuşkuculuktur – arzu ilişkilerinin mevcudiyeti, tamamıyla rastlantısal olarak sağlanır. Fakat kaos, sadece, mutlak, belirsiz, farklılaşmamış bir bataklık değildir; çünkü eleştirel felsefenin bir başka sınırıyla ilişkisi içinde tanımlanır. Herhangi bir kaos metafiziği, dünyadaki düzenin görünüşünü açıklamalıdır.

Eleştirel felsefeye dair farklı bir öykü de anlatabiliriz. Kant'çı eleştirinin tamamlanması, bilginin düşünümsel bir şekilde kendi kendini sorgulamasıyla oluşur. Felsefe, "Felsefe nedir?" diye sorarak başlamalıdır. Kant, analitik metafiziği eleştirdi, çünkü analitik metafiziğin hakikati değerlendirme ölçütü, belirli hakikatlerle birlikte verilmiyordu. Nietzsche, Kant'm kategorilerini eleştirdi, çünkü belirli sentetik yargılarla birlikte verilmeyen varlık, birlik, kimlik ve evrenselliğe bel bağlıyorlardı; bu aşkın kavramlar, belirli bir *hınç* [ressentiment] ifade ediyorlardı. Deleuze, Nietzsche'nin düşüncesini dönüştürdü, çünkü "erk istenci"nin nihai ölçütüne, sentetik bir ilke dışında, belirli varoluş tarzları içinde rastlanmıyordu. Gerçek bir eleştirel felsefe sadece ölçütlerinin içkinliğince yargılanabilir: Söylediğini yapmalı ve yaptığını söylemelidir. Bir varlık-düşüncesine dönüşür: Bir varlığın düşüncesi ve bir düşüncenin varlığıdır (Alliez, 1993: 102). Bu yüzden, eleştirel felsefenin ikinci sınırı, saf bir içkinlik düzlemidir; bu, "felsefenin sonu"nun tek olası anlamıdır. İçkinlik, belirlenim yokluğu anlamına gelmez; aksine, sonunda kişinin tüm varoluş tarzının, düşünce içindeki karşılaşmalar ve fikirler tarafından değiştirilebilmesi için, kişinin yaptığı her şeyin, kendi düşünme tarzına yerleştirilmesinin gerektiğini ima eder.

İçkinlik ve kaos, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesindeki iki mutlak durumdur. O halde, ortaya çıkan apaçık soru, onların ilişkisi sorusudur – çünkü tanımları gereği mutlaklar, görece ya da ilişkili değildir.[2] Deleuze ve Guattari, kaosu, bir tutarlılık yokluğu, bir ilişki başarısızlığı olarak içkinlik açısından tanımlarlar (1994: 42). Kaos belirsiz değildir; aksine geleceğin muazzam bir "belleği", birbiriyle ilişkiye girerek kristalleşemeyen arzu tohumlarını saklayan bir depo olarak ele alınabilir. Öteki fikirlerle ilişki kurarak bir tutarlılık kazanamadan önce fikirler, ortaya çıkarlar, kendilerini taslaklar halinde ortaya koyarlar ve ortadan kaybolurlar. İçkinlik, diğer tohumlarla olan tutarlılıklarına dayanarak birkaç tohumu seçebilen kaosa karşı yerleştirilmiş bir elek gibi iş görür (1994: 42). Tohumların, kendi hareketlerinin bir yinelenmesi sayesinde büyüyebildikleri ortamı sağlar. İçkinlik, düzenin, farklılaşmalarının tutarlı bir yinelenmesiyle kaostan ortaya çıkmasına izin verir. Spinoza'nın "ortak mefhumlar"ı gibi, aynı oluşlar, hem varoluş tarzında hem de diğerleriyle oluşturduğu ilişkilerde, hem içerikte hem de ifadede yinelenir. O halde bilme edimi, yaratma edimine denk düşer: Doğa ve sanat, varlık ve düşünce karmaşıklığın ortaya çıkışında bir araya gelirler (Alliez, 1993: 44, 95; Deleuze, 1991b: 212). Filozof-sanatçı, bir hakikat yaratıcısına dönüşür: "Yeni'nin yaratılmasından başka hakikat yoktur: yaratıcılık, beliriş" (Deleuze, 1989: 146-7).

O zaman, içkinlik ve kaosun arzu ve toplumsal olanla nasıl ilişki kurduğuna dair soru ortaya atılır, çünkü onlar görünüşe göre, tamamıyla soyut ve formel belirlenimlerdir – onlar düşüncenin "nesneleri" olmak yerine düşüncenin yönünü değiştiren tekil olaylardır. Bu bağ, düşünülebilir bir şeydir, çünkü Deleuze ve Guattari burada, ancak en kısa şekliyle betimleyebileceğimiz bir bilim felsefesine sahiplerdir (1994: 117-43).[3] Guattari, kaos içindeki ontolojik

2. Bu, arzunun nihai sorusudur; *Felsefe Nedir?* içinde derin biçimde araştırılmasa da Guattari, bu sorunu son yapıtında "kaosmoz" kavramı aracılığıyla ele alır (Guattari, 1992).

3. Ne yazık ki, Deleuze ve Guattari'nin yazmayı umdukları doğa felsefesi (Deleuze, 1991b: 212), Guattari'nin ölümüyle engellendi; kesinlikle bu, çağdaş bilim için çok önemli, özgün bir ontoloji sağlamış olacaktı. Bu çalışmanın hazırlıkları, Deleuze'ün Leibniz'i konu alan kitabında ve Guattari'nin son yapıtında gözlenebilir.

katlanmaların çift eklemlenmesi bulunduğunu öne sürüyordu (Guattari, 1992: 153); birincisi maddeyi, ikincisi ise düşünceyi üretiyordu: Bu katlanmalar, "kaosmoz" sürecidir. Kaosun sonsuz hızları, onların tersine çevrilebilir olmalarıyla sağlanıyor – bir fantasma olarak kaos, çizgisel zamanda var olmaz. Ancak, bu tür hızlar, tersine çevrilemeyen zaman içindeki bir çatallanma sayesinde kaostan seçilebilen sonlu hızlarla doludurlar: Birinci ontolojik katlanma, fırıncının bir hamur parçasını yoğurduğu ve tekrar tekrar açtığı dönüştürme sürecine benzer bir şey olan, jeolojik bir katmanlaşma sürecidir (Deleuze, 1991b: 169-70) – matematiksel bir tanıma sahip olmasına rağmen, bu tür bir süreç, zaman içinde tersine çevrilemezdir, çünkü başlangıç koşullarıyla ilişkili enformasyon her katlanmada yıkılır (Prigogine ve Stengers, 1985: 269- 77). Katmanlaşma bir gönderme düzleminin, görece ve tersine çevrilebilen kaostan oluşturulmasına izin verir (Guattari, 1992: 157): Her katman, koordinat eksenlerinin mekân ve zaman gibi, sıcaklık ve basınç gibi, kuvvet ve mesafe gibi, kütle ve yük gibi birbirleriyle eşleştirilerek tanımlandığı, ikili bir eklemlenmeye sahiptir. Bu koordinat ekseni çiftleri, çeşitlenmenin artık mümkün olmadığı mutlak bir sınırla ilişkili olarak tanımlandıkları zaman, gönderme sabitleşir ve anlamlı hale gelir: Big Bang, ışığın hızı, mutlak sıfır ve Planck sabiti (1994: 119). Yeryüzü, astrofizik pıhtılaşmadan ve jeolojik katmanlaşmadan önce var olmaz; bir mutlak gönderme noktası olarak yeryüzü, diğer mutlaklar tarafından bilim içinde yerinden edilmiştir. Mekânsal koordinatlar, zamansal nedensellikler, enerji düzeyleri ve çaprazlama olasılıkları halinde, ilkel kaotik çorbanın kristalleşmesinin, katmanlaşma, karşılıklı belirlenim ve karmaşıklığın belirişi aracılığıyla ilerlemesi nedeniyle, yeryüzü ontolojik bir cinselliği oluşturur: arzuyu (Guattari, 1992: 160). Bilim, sonluluğun ve tuhaf çekicilerin böylesi kristalleri aracılığıyla işlevler, sabitler ve yasalar olarak göstergeleşir (Guattari, 1992: 161). Bu süreçlerin doğada mı yoksa toplumda mı oluştukları önem taşımaz; düşünülebilir hale gelmelerine izin veren bir tutarlılık kazanırlar.

İkinci ontolojik katlanma, düşüncenin kendi kendini konumlandırmasıdır: Nesnesi olarak arzuyu ve toplumsalı alan etkin bir ya-

ratım kuvveti (Guattari, 1992: 160). Çünkü maddenin ilk katlanması her zaman, düşüncenin içeriği olarak ortaya çıkar – fakat düşüncenin kendisi katmanlaştırılmazsa, o zaman bu içerik, bir nesneden çok, içerikte ve ifadede yinelenen bir nakarat olarak alınır. Bu nedenle, maddi dünya, yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yer-yurt edinme hareketleri gibi duygulamları açısından varoluşsallaştırıcı işleve göre kavrandığı sürece, Deleuze ve Guattari sürekli biçimde kavramlarının kaynağı olarak maddi dünyaya başvururlar. Eğer düşünce, esasen düşünülemez olanla karşılaşırsa, henüz ortaya çıkmamış bir dünya-halkına ya da kaos-halkına seslenirse (1994: 218), düşünceyi dolduran bu ötekiler maddi dünyanın, yani varlığın, düşünce içindeki katlanmaları olacaktır. Düşünce ile varlık, kaos ile karmaşıklık arasındaki ontolojik kopukluğu bağlamak üzere, ancak, yeniden katlanma ve bir içkinlik düzlèmi içinde fraktalleşme sayesinde "köprü" kurulabilir.

İçkinlik, bağlantılı tarzlara dışsal olan ilişkilerle ilgilenir sadece. Bu virtüel ilişkiler, gerçek toplumsal-tarihsel alan içindeki uygulamada başarılı olurlar – kaosmoz, cisimsiz değişimler üretmek için, önceden varolan bir düzen üzerine etki yaparak çalışır. İçkin ilişkiler, birbirleriyle varoluş tarzlarını değiş tokuş ederek, karşılıklı katlama aracılığıyla bir tutarlılık kazanırlar. Bu kristalleşme, arzunun toplum içinde kristalleştiği cinsel ittifak halinde en mükemmel şekilde gerçekleşir – her arzu, çabucak ihanete yol açsa bile cisimsiz bir bağın, bedenler için "evlilik" gibi yeni bir statünün yaratımıdır. İçkinlik düzlemi, arzunun tümüyle soyut belirlenimlerini, cinsel bedenlerin tümüyle makinesel belirlenimlerine bağlayan ve bu makinelerin ne yaptığını etkileyen toplumsal bilinçdışıdır. O halde içkinlik, arzuda ve toplumsal olanda tam ifadesini bulur.

İçkinlik, çoğulcu bir mutlak, tekil bir tümel ya da varoluşsal bir ontoloji sağlar. İçkinlik, "neyin", "ne zaman"ın, "nasıl"ın ve "niçin"in ayırt edilemez olduğu anlamına gelir. Varlık her zaman "'tekanlamlılık" (düşünme ile varlık arasındaki bir eşitlik) ve soyut makinenin "kimliği" (oluşum ile işlev arasındaki bir eşitlik) tarafından nitelenirken, düşünce, madde ve varlığın tümüne ait bu tümel sınır sadece, her biri kendi adını ve tarihini taşıyan belirli "varoluş

tarzları" tarafından işgal edilebilir. Bu yüzden, Deleuze ve Guattari'nin içkinlik felsefesi, düşünce ve varlığın tümel sınırlarına bir ses sağlar, ancak sağlanan ses tekildir. Aslında varlığın içkinliği, en az önem taşıyan niteliktir – farklı yoğunluklar tarafından doldurulması gereken boş bir organsız bedendir. İçkinlik sadece, tüm tarzların paylaştığı yoğunluğun sıfır derecesidir. Bu yüzden, eğer Deleuze ve Guattari, "tümel" olan bir ses içindeki varlıktan söz ediyorlarsa, varlığa dair söyledikleri şey, gerektiği gibi söylenebilen şeylerden en az ilginç olanıdır. Bu yüzden Deleuze ve Guattari, düşüncenin saf yaratımı olarak hakikatin mümkün olduğu mutlak içkinlik mevkisini betimlerler; ancak, bu mevkide gerçekleşebilecek diğer yaratım edimlerinin adına konuşmazlar.

Deleuze ve Guattari'nin "arzu felsefesi", eleştirel ve rasyonel felsefenin terk edilmesi değil, tamamlanmasıdır; bu tamamlanma içinde arzu, cinsel bir terim olma ile yersizyurtsuzlaşmış bir terim olma arasında salınıp durur. Bu tamamlama farka, yinelenmeye ve tutarlılığa ait tözsüzleştirilmiş bir metafizik sağlar. Fakat kaos, içkinliğin bir tutarlılık verme çabalarından kaçan, aşırı dirimsel bir öğe olarak içkinliğin yanı başındadır. Kaosun düzlemden kaçması nedeniyle Deleuze ve Guattari'ye ait düzlemin yaşamı ve toplumu bir bütün olarak ne derecede kavrayabildiği sorgulanabilir. Deleuze ve Guattari, sadece, kendilerinin paylaştıkları varoluş tarzından, kendilerine ait düzlem parçasına özgü arzu düzenlemesinden yazarlar; tümel hakikatler adına konuşmazlar. Onların düzlemi, kendi beyinlerinden alınan bir toplum kesitine benzer. Yine de bir anlamda düşünceleri, kendileri dışında varolduğu haliyle toplumu "bilme"ye yönelik iddialar taşır. Bunun nedeni, içkinliği bir sınır olarak almalarıdır: Toplumun yersizyurtsuzlaşma etkileri üretmesi ölçüsünde toplum eninde sonunda, bir içkin varoluş tarzının bu sınırına doğru yönelecektir. Deleuze ve Guattari'ye göre toplum zaten, mutlak yersizyurtsuzlaşma sınırına doğru yönelir. Bu yüzden Deleuze ve Guattari, özgürleşmiş arzu düzlemine erişmesi nedeniyle kendi varoluş tarzlarının, toplumun yöneldiği mutlak ya da nihai sınıra katıldığını örtük biçimde iddia edebilirler. Sırf bundan dolayı, onların kuramsal yaklaşımı, kültürel özgüllüğünü aşan bir meşruluğu iddia

eder. Deleuze ve Guattari'nin ontolojisi, bilgi ya da erk yerine arzu sayesinde bir kendini-meşrulaştırma ya da kendini-konumlandırma iddiasında bulunur. Bu, toplumun, gerçekten onların betimlediği gibi olup olmadığı sorunu değildir; ya da toplumun pragmatik olarak, Deleuze ve Guattari'nin toplum içinde gördükleri teknikler ve stratejiler aracılığıyla işleyip işlemediği sorunu da değildir; toplumun nihai olarak içkinliği arzulayıp arzulamaması, toplumun nihai olarak arzu olup olmaması ya da bir anlamda toplumun arzuyu arzulayıp arzulamaması sorunudur. O halde, Deleuze ve Guattari, bu sınır üzerindeki varoluş tarzından yola çıkarak yazdıkları ölçüde, onların düşüncesi, topluma ait arzu topluluğunu bedenleştirir. Fakat pratikte bu tür bir sınıra ulaşma iddiasında bulunmazlar; yine de, birisi bu sınıra ulaşırsa, o zaman onların düşüncesi, mutlak hakikate ulaşacaktır.[4]

Bu yüzden, içsel olarak ele alındığında Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin, değişken bir statüye sahip olduğunu keşfediyoruz: Bir yandan bu düşünce, içkin arzu düzlemi olduğunu kavradığı, mutlağın bir algılamından [percept] kökenlenir, ancak öte yandan da kendi varoluş tarzı içindeki böylesi bir düzlemi tamamen bedenleştirmeyi de iddia etmez. Bu düşünce, bu tür bir düzlemin varoluşunu gösterse bile içkinlik düzleminden ortaya çıkmaz (1994: 59). Onda etkin olan arzu, bir bütün olarak toplumun nihai arzusu değildir, çünkü toplum bir bütün olarak asla var olmaz.[5] Böylece Deleuze ve Guattari, yapıtlarının nihai olarak, kültürel açıdan özgül olduğunu ve toplumun yalnızca belli bir yer-yurtsal toplanışında işlev gördüğünü iddia ederler: Yapıtları, bu toplumsal oluşuma karşı militan bir saldırı sürdürse bile, demokratik kapitalizm çağına aittir (1994: 99). Bu yüzden, toplumsal rejimlerin bir "evrensel tarihi"ni

4. Bkz. Spinoza'ya yapılan ithaf (1994: 59).

5. Bu yüzden, Alliez'in savunduğu gibi, ontolojiye bir geri dönüş, dikkatle ele alınmalıdır. Varlık tarzlarının yaratıldığı çoğulcu ontoloji, nihai ya da sonul bir doğruluk üretmez. Colombat, Hardt ve Alliez tarafından Deleuze yorumlarına getirilen tamlık ve anlayışın sadece takdirle karşılanabilecek türden olmasına karşın, bu yazarların düşüncesini yönlendiren kavramlar –sırasıyla "biçem", "etkili nedensellik" ve "ontoloji"–, çok bildik ve geneldir, tekilleştirme derecesinden yoksundurlar. Sonuçta onların yorumları, daha öte bir yersizyurtsuzlaşma yardımıyla Deleuze düşüncesini ilerletmek yerine, onun bir ölçüde yeniden yer-yurt edinmesini sağlar.

oluşturmak için kapitalizmin makinesel süreçlerini kategoriler olarak kullanırlar. Bu evrensel tarih, belirsiz statüyü paylaşır: Bir toplumun sınır olarak içkinliğe yönelmesi ölçüsünde bu tarih mutlaktır, fakat kapitalizmin eğilimlerini bedenleştirdiği ölçüde de görecedir.

Felsefenin mutlak olarak yersizyurtsuzlaştırılmış düzlemi olan Yeryüzü, henüz ortaya çıkmamış kişiliklerle doldurulur: O bir ütopyadır. Aslında Deleuze ve Guattari, felsefeyi kendi çağıyla ilişkilendirenin ütopya olduğunu söyler – felsefenin politikleşmesi ütopya ile olur (1994: 99). Kavramsal kişiliklerin topluluk özelliği bir politika ile ortaya çıkar. Deleuze ve Guattari'nin felsefesi, toplumumuzun eleştirel modeline karşıt olarak ütopyacı bir toplumsal kuram olarak okunmalıdır. Eğer devrim, bir içkinlik ütopyasıysa, asla gerçekleşemeyecek bir düş değildir, aksine şimdi ve burada olduğu kadar hiçbir yerde de olan bir şeydir (1994: 100). Ütopya, felsefenin mevcut ortam ile tek bağlantısıdır. Bir kavram ve olay olarak devrim, kendi kendini konumlandırıcı ve kendi kendine göndermelidir – devrimci-oluşun içkin coşkusundan kavranabilir sadece (1994: 101). Yine de Deleuze ve Guattari'ye göre ütopya artık, bir ideal ya da bir güdülenim olarak tarihe bağlı değildir: Bir oluştur, bir dostlar toplumu ya da bir direniş toplumudur (1994: 110). Bir devrimin zaferi, bir sanat yapıtıdır: İçkindir ve yaratılması sırasında erkeklere ve kadınlara sağladığı yeni titreşimlerden, perçinlemelerden ve açıklıklardan, insanlar arasında kurduğu yeni bağlardan oluşur (1994: 177).

Hume, Kant, Bergson, Nietzsche ve Spinoza düşüncesinin radikalleştirilmesi yoluyla bir arzu ontolojisinin üretimine dair tarihsel bir açıklama yaptığımıza göre, bu ontolojiye ait metafizik iddiaların bir eleştirisini yapmış olduğumuz sanılabilir. Bu, hatalı olacaktır, çünkü kendi başına tarih içkinlik üretmez; sadece Deleuze'ün bu farklı düşünürleri okuması, bu düşünürleri bu şekilde birleştirir ve bu okuma, onların kavramlarını içkin bir düzlem üzerinde ele alarak işler. Arzu bir kez açığa çıkarıldıktan sonra, tüm toplum ve tarih boyunca kendisini iş başında gösterir, hatta kendi bastırılmasının sebebi olarak da iş görecektir. İçkinlik ve arzu, Deleuze'ün

düşüncesinin başında olduğu kadar sonunda da bulunur. Deleuze ve Guattari bir içkinlik algılamı ortaya koyduktan sonra, tüm toplumsal kuramlarını, toplumsal bilinçdışı düzlemindeki insanlar arasında kendiliğinden ve dolayımsız ilişkilere izin vererek, arzunun özgürleşmesinin kesin politik projesine göre kurabilirler. Bu devrim, bulaşma ile yayılarak toplumsal, ekonomik ve ekolojik ilişkileri de dönüştürecektir. Deleuze ve Guattari'ye ait düşüncenin başarısı, bu düşüncenin kuramsal yeterliliği tarafından değil, aksine onların ilişkisinde mevcut olan arzu ve bunun bizde üretebildiği arzu tarafından ölçülebilir.

İkinci Bölüm

Erk

IV
Kapitalizm ve şizofreni

Erk nedir? Arzunun içkin düzleminde "erk"in bağımsız ontolojik statüsü yoktur: O ne bir faildir ne de toplumun altında yatan zemindir. Erk, birisinin sahip olabileceği bir nitelik ya da birisine tahakküm etmeye yarayacak bir kuvvet değildir; toplumdaki erk oluşumları, sadece arzunun işleyişlerinin sonuçlarıdır. Erk, toplumsal ilişkilerin niteliğidir ve karmaşık, soyut bir makine tarafından üretilir. Erk, arzudan türer ve arzuyu "bastırına"ya koyulur. Aşağıda taslağını çizeceğimiz gibi, işlemin kendisinin karmaşık olmasına karşın, basit ve kullanışlı bir model yardımıyla genel bir bakış sağlayabiliriz. Deleuze'ün Nietzsche ve Spinoza incelemelerinden türeyen iki erk kavramı arasında ayrım yapabiliriz: Bir ilişkinin kendisine neden olduğu bir özüretim [autoproduction] erki ve üretici ilişkilerin

oluşumlarının engellendiği bir üretim-karşıtı [antiproduction] erk.[1] Üretimde, arzu tümüyle sürece içkindir: Ertelenmiş, gerçekleşmeyen yetenek yoktur ve bir makine, süreç içinde kendisini tüketerek ve dönüştürerek mümkün olduğunca iyi iş görür – kendisini etkiler. Bu, arzunun yaratıcı gücüdür, heterojen öğeleri birleştirerek ortaya çıkan ve bir tür akış üreten kendiliğinden bir ilişkidir. Buna karşın, üretim-karşıtlığında, birbirleriyle karşılaşan toplanışlar arasında tam, tutarlı, karşılıklı biçimde duygulamsal bir ilişki yaratmak için yeterli enerji ya da arzu yoktur. Onun yerine, toplanışların birisinin üretim tarzı, değişmeden kalacaktır: Örneğin kodlar, alışkanlıklar ya da uzlaşımlar yeni bir içeriğe uygulanabilir, fakat onların kodlama tarzı değişmeden kalır; aynı şekilde, oluşlar, değişmeyen bir yer-yurtsal toplanışta yeniden yer-yurt edinebilir. Sonuç, asimetrik bir ilişkidir: Karşılaşan toplanışlardan biri tüm varoluş tarzını değiştirmez; öte yandan diğeri, kendisini koşullandırmak için öbürü tarafından verilmiş kodlar ve yer-yurtlar dizisine dayanır. Bu tür kodlar ve yer-yurtlar artık etkilenemeyeceği ve değiştirilemeyeceği için, üretim-karşıtlığı, koşullanmış topluluğun, özerk bir makine işlevi görmesini etkili bir biçimde durdurur. Örneğin, çalışan bir kişi, işveren tarafından sağlanmış sabit üretim ilişkilerini kabul etmek zorundadır; iş verme ilişkisinin kendisine içkin olan değişim ya da üretim yoktur – ilişkideki kodlar ve uzlaşımlar, değişmeden kalır. Alternatif bir örnek de, ırza geçmedir: Mağdurun bedeni, ırza geçenin dürtülerine teslim olmaya zorlanır, onları biçimlendiremez ve etkileyemez; dürtü sadece ırza geçene aittir ve aralarındaki ilişkide üretilmiş içkin bir arzu değildir.

Bu yüzden üretim-karşıtlığı, geçmiş deneyimde kodlanmış ve yer-yurt edinmiş olan bir ihtiyaç, istek ya da dürtünün harekete geçmesinden kökenlenir ve koşullar arasındaki içkin ve mevcut ilişkiye ait değildir. Bu tür güdülenimler, "arzu"ya benzer görünebilir, fakat kendileri içkin ilişkiler değillerdir. Sabit ve etkilenmeden kalan bir şey saklı tutulur. Olası toplumsal ilişkiler için bir çerçeve sağlayan, ancak olanlardan etkilenmeyen uzlaşımları, kurumları ve

1. Bunlar, Spinoza'nın kelimeleri olan *potentia* ve *potestas*'ından türetilen, Fransızcadaki sırasıyla *puissance* ve *pouvoir* kelimeleridir.

itkileri içerecek şekilde toplumun tüm sabit düzenleri, üretim-karşıtlığının örnekleridir. Ancak, arzu mevcut olduğunda, toplumun bağlantılarını ve toplumsal ilişkilerini değiştiren, tüm sabit sınırları ihlal eden bir süreç olarak var olur. Arzu, özü gereği devrimcidir; devrim istediği ya da özgürleşmiş cinselliği ifade etmek amacıyla kışkırtıcı olabildiği için değil, toplumun her türlü kurulu düzenini etkilediği ve değiştirdiği için devrimcidir. Bu, arzunun içkinliğinden ortaya çıkar: Arzu, toplumun tüm boyutlarını doldurur – toplumdan, arzunun dışında kalabilecek hiçbir ilke ya da düzen çıkarılamaz. Tüm yasalar, haklar, değerler ve düzenler toplum tarafından yaratılabilir ve yıkılabilir; bir köken ya da hedef olarak hiçbir şey dışarıda duramaz. Topluma hiçbir mutlak ayrım ya da sınır dayatılamaz, çünkü bunların, bir aşkın düzen ya da "Tanrı" tarafından haklı çıkartılması gerekecektir; arzu, heterojen koşullar arasında ilişkiler oluşturarak tüm sınırları geçebilir. Aynı şekilde, ister saldırganlığa ister cinsel etkinliğe yönelmiş olsun, toplumu aşan, toplum öncesi içgüdüler ya da dürtüler de yoktur. Aslında bu tür dürtülerin sabitlenmesi, sabit bir toplum düzeninin oluşumunun doğal sonucudur; dürtü, yer-yurt temsiliyetini yineleme arzusu olarak oluşturulabilir sadece. Sabit bir dürtü, yasaklanmış ve toplumun dışında bırakılmış olarak oluşturulur. Dürtü, "bastırılmış olanın geri dönüşü" olarak var olur sadece; bastıran yapının imgesi halinde, bastırılması tarafından biçimlenir. Arzunun devrimi, sabit toplumsal yapıları kaldırdığı gibi, patolojik dürtüleri de ortadan kaldırır.

Bu düşüncelerin sonucunda, hiçbir kurulu toplum düzeninin arzunun bastırılması olmaksızın oluşturulamayacağı çıkar. Bu "bastırılma", kendisinden önce gelen Freud'cu modelden farklı bir strateji yoluyla işler. Freud'cu düşünceye göre arzunun, "gerçeklik" ile karşılaşması yoluyla bastırılması gerekir. Bu bastırmanın paradigmatik formu, Oedipus kompleksidir: Çocuk, annesiyle cinsel olarak yeniden birleşmeyi arzular, fakat (bilinçli fanteziye karşıt olarak) bu bilinçdışı fantezinin gerçekleşmesi babasının gerçek ve ürkütücü mevcudiyeti tarafından engellenir. Aksine, Deleuze ve Guattari için, arzunun kendisi tüm gerçekliğin ve doğruluğun kaynağıdır: "Eğer arzu üretiyorsa, onun ürünleri gerçektir. Eğer arzu üret-

kense, sadece gerçek dünyada üretken olabilir ve sadece gerçekliği üretebilir" (1984: 26). Arzu, gerçeklik tarafından bastırılmaz; onun yerine, arzunun, başka bir bedenle karşılaşma aracılığıyla dolayımlanmış, toplumun erk oluşumları tarafından bastırılması gerekir. Baba, toplumsal otoriteyi bedenleştirir. Sınırlamalar her zaman dışarıdan türer: Psişik bastırma, toplumsal bastırmaya bağlıdır: Toplumumuzda bireylerin anksiyete, suçluluk ve depresyonla giriştikleri iç ve özel mücadeleler, bir bütün olarak toplum içinde işleyen toplumsal bastırmadan kaynaklanır. Toplum, kendi üretim ilişkilerini, kendi ihtiyaç ve dürtülerini bize dayatır. Deleuze ve Guattari, Oedipus kompleksine her yerde rastlayan psikanalistle hemfikirdirler; bu kompleks, kapitalist toplumda iş gören psişik bastırma için başlıca mekanizmadır; ancak, bu kompleksin insanlık açısından evrensel olmadığını, sadece kapitalist toplum içinde işleyen bastırma tarzının bir ürünü olduğunu ileri sürerek farklı biçimde düşünürler. Enseste yönelik esas içgüdü yoktur; onun yerine enseste yönelik dürtü, kapitalist toplum tarafından üretilir. Deleuze ve Guattari için, neredeyse tüm kişisel ve özel sorunların, özellikle zihinsel sağlık ve refahla ilgili olanların toplumsal, politik ve ekonomik kaynakları vardır. (Bu, yoksulluk içinde yaşayan açlık ve salgın hastalık mağdurlarına uygulanacaktır özellikle). Bu yüzden *l'Anti-Oedipe*'in büyük bir bölümü, farklı toplumsal oluşumların "evrensel tarihi"ne ve onların bastırma tarzlarına dayanarak Oedipus kompleksine ait bir sosyopolitik "jeoloji" sağlanmasına ayrılmıştır.

Bu yüzden, toplumdaki erkin işleyişini analiz ederken Deleuze ve Guattari'nin temel sorunu arzunun erke nasıl yol açabildiğini gözlemlemektir (1984: 29). Arzu kendisine karşı gelebiliyormuş ve kendi bastırılmasını arzuluyormuş gibi görünebilir. Fakat arzu, ne bir dürtüdür ne de kendisini bastırmak için kendisine karşı gelebilen bir kuvvettir; kendi karşıtına dönüşebilen gizemli bir töz değildir. Arzunun bastırılması, sadece karmaşık toplumsal toplanışlarda oluşan bir toplumsal ilişki niteliğidir. Arzunun bastırılmasıyla ilişkili ikili başlangıç vardır. Bir yandan toplum gerçekten de bir baskıcı gizilgüç ile yapılandırılır. Eğer Oedipus, toplumumuzdaki bastırma tarzıysa, o halde toplum, üretim ilişkilerinde virtüel bir Oedi-

pal yapı içermelidir. Öte yandan, psişenin, kendisini, baskıcı toplumsal oluşuma yatırma yeteneğine sahip olması gerekir; Oedipus'u kendi içinde gerçekleştirme yeteneğine sahip olması gerekir. Oedipus'un, bağımsız, ikili bir başlangıcı vardır: Toplumsal ve psişik bastırma birbirine eklemlendiği, içerik olarak birbirini aldığı zaman, Oedipus kristalleşir. Ayrıca hem psişik hem de toplumsal üretim, şizofrenlerin hezeyanlarında açığa çıkarılır; Deleuze ve Guattari tarafından kullanılan psişe ve toplum kuramları, Guattari'nin klinik deneyimlerinde karşılaştığı, düzenli yapılar, temalar ve örüntüler taşıyan bu tür psikozlu hezeyanların yanı sıra, akademik psikanaliz ve etnoloji çalışmalarından da devralınmıştır. Deleuze ve Guattari *l'Anti-Oedipe*'e, Oedipus oluşumunun bir psişik "jeoloji"siyle başlarlar.

Problem 6: Psikojenez ve sapkınlık hakkında

Arzu felsefesi, durumların adının konmasını, kişisel tarihlerin belirtilmesini ya da komplekslerin anlamını dikkate almayan cinsellik düşüncesinden hoşnut değildir (Deleuze, 1990b: 92). Eğer cinsellik düşünceyi kuşatıyorsa, düşünme ediminde katlanan ve yeniden katlanan yüzey olarak, düşüncenin işleyişlerine bağlı bir dış öğenin karşısında yer alan düşünce öğesi olarak olacaktır bu (Deleuze, 1990b: 242). Cinsellik, fantezinin konuşmayı kuşatmasına benzer bir şekilde düşünceyi kuşatır – kimi dolaylı ifadeyi araştırmak için olsa da kişi, düş-benzeri niteliğinden dolayı söylenemez olan şey tarafından konuşmaya itilir. Kişi, psikanalizin amaçladığı üzere, ister kendine ister başkalarına ait olsun, arzu hakkında hakikati söylemek yerine, bir cinsel boyutu olan düşünceyi "sahte olanın erkleri"yle –dolaylı iletişime katılan dilin tüm kaynaklarıyla– donatır.

Bir bebek, düşünme yeteneğini nasıl kazanır? Genel olarak, fiziksel bedenler, bunların eylemleri ve tutkuları nasıl doğrudan dü-

şünceye girebilir? Psikojenez sorunu, arzunun içindeki düşüncenin dinamik başlangıç sorunudur, bu düşüncenin kökeninin ve sonunun sorunudur (Deleuze, 1990b: 217). Bu sorun, iki olasılık sunar: Ya düşünce, Deleuze'ün *Logique du sens* (Deleuze, 1990b: 181-249) başlıklı yapıtında giriştiği gibi, psikanalizin tavrından sonra kendi psikojenetik kökenini göz önünde tutacak ya da arzu, Deleuze ve Guattari'nin *l'Anti-Oedipe*'te yaptıkları gibi, düşüncenin kendi arzularını etkilemesi için düşünceyi doğrudan kuşatacak. Kavramların kullanımında çok fazla süreklilik olmasına karşın, sadece üç yıl ara ile yayımlanmış bu kitaplar arasındaki fark çarpıcıdır: Deleuze, Klein'cı ve Lacan'cı psikanalizle yoğun biçimde uğraştıktan sonra, psikanalize ve diğerlerine ait biçimleri sınırlandırmaya ve reddetmeye koyulmuştur. Deleuze psikoz ve şizofreniyi sürekli gerileme tehdidi olarak ele almaktan vazgeçip (Deleuze, 1990b: 82-93), açık biçimde şizofrenik bir düşünce imgesi benimsemeye başladı; konuşma ve düşüncenin gelişiminde Oedipus'a ve iğdiş edilmeye çok önemli bir rol yüklemeyi bırakıp (Deleuze, 1990b: 200-9), bunları düşünme karşısındaki başlıca engeller olarak ele almaya başladı. *Logique du sens*'da Deleuze, olmayan ancak hatırlanan ideallerin esinlediği bir Platonik yükseklikler felsefesine karşıt olarak Stoacıların cisimsizler kuramının esinlediği bir yüzeyler felsefesini ve bedenlerin dayanaklarını ve karışımlarını araştıran Sokrates öncesi derinlikler felsefesini tanımlamıştır (Deleuze 1990b: 127-133). Bunlar, Melanie Klein'ın bebeklikteki üç psikoseksüel evresiyle bir benzerlik taşır: sırasıyla, Oedipal evre, manik-depresif evre ve paranoit-şizoit evre (Deleuze, 1990b: 186-201; Klein, 1969). Bu şemaya göre Deleuze ve Guattari'nin *l'Anti-Oedipe*'te bedenlere ve onların karışımlarına ait Oedipal yüzeyden şizofrenik bir gerileme gerçekleştirdikleri görülecektir. Bu iki kitap arasındaki fark, Deleuze'ün düşüncesindeki en geniş süreksizliği gösterir; bu durum, önceki yayınları üzerine yorum yapmayla ilgili olarak Deleuze'ün tipik ağız sıkılığınca daha da keskin hale gelir.

Psikojenez sorunu, bu iki kitap arasında bir köprü olarak iş görebilir. Arzunun düşünceye yatırımıyla ilgili olduğu için, soyut bil-

gi kuramı ile erke yönelik stratejik bir saldırı arasında bir köprü olarak da hizmet edebilir. Bu sorunla ilgili bu tartışma, Deleuze'ün erken felsefi çalışmalarına ait kavramların, Guattari'yle birlikte yaptıkları yayınlarda yeniden canlandırıldığı mekanizmayı araştıracaktır.

Bu süreksizlikle ilişkili anahtar sorun, derinlikler, yükseklikler ve yüzeylerin psikoseksüel evreleri arasındaki farkın doğası sorunudur: Bu düşünce imgeleri, yüzeyde, farklı olanın bir görünüşünü sunan, fakat aslında birinin diğerine dönüşmesiyle sonuçlanacak şekilde, derinlikte karışık halde olan simulakrumlar mıdır? Eğer öyleyse, *l'Anti-Oedipe*'te süt, idrar ve dışkı akışlarından oluşmuş, arzu üretiminin bedensel dünyasına geri dönme (1984: 1), Deleuze'ün önceki konumunun hicivsel bir yıkımıdır. Alternatif olarak, bu imgeler, her durumda hareketin, öncekiyle çelişen yeni bir modele ironik bir dönüş olarak görüleceği, açıkça sınırlandırılmış ve özel olarak ayrılmış ideal düşünce modelleri olarak kabul edilebilir. Ancak, tutarlı çözüm, bu imgeleri fantasmalar, erojen bölgeler ya da yer-yurtlar olarak kabul etmektir; aralarındaki ilişki bir karışım ya da ayrım sorunundan çok bir koordinasyon sorununa dönüşür. *l'Anti-Oedipe*, bu yüzden *Logique du sens*'ın mizahi bir sapkınlığı olarak, bu evreleri cinsel cazibenin nesneleri olarak kabul eden, derinlikler ve yüksekliklere başvuran yüzeyler felsefesinin bir devamı ve gerçekleşmesi olarak kabul edilebilir. Arzu, bir içkinlik düzlemine çevrilir (1988: 284).

Başlangıçta tüm bunlar açık görünmeyebilir. Yine de bu iki kitabın kavramsal çerçeveleri, Deleuze'ün filozoflara dair daha önceki çalışmalarıyla tutarlı olan kavramlara dayanarak psikojenez sorununun incelenmesi sayesinde eşgüdümlü hale getirilebilir. Bir beden, besine, ışığa, sese ve benzerlerine ait maddesel akışları çekip çıkaran ve işleyen organlardan oluşur. Her organ, bir işlev tarafından, eylem ya da tutku için, bir maddi akışı defetmek ya da yutmak için belirli bir yetenek tarafından tanımlanır. Hume'cu senteze göre, bu maddesel süreçlerin her biri, bir beklenti halinde büzüşür – bir bebeğin ağzı, memeden süt bekler. Bu yüzden, maddesel nesne-

lere ek olarak, bebekliğin zihinsel dünyası organların süreçlerine denk düşen kısmi nesneler ya da simulakrumlar ile doludur. Bu düzeyde neden ile sonuç ya da etkin veya edilgin roller arasında ayrım yoktur (Deleuze, 1990b: 3), çünkü beklenen süreçler, ancak birbirleriyle kombinasyon içinde var olurlar ve belirli kişilere ya da nesnelere bağlanamazlar: Yeme ve yenilme, tahrip etme ve tahrip olma, sevme ve sevilme ayırt edilebilir değildir – bebek kendi eylemleriyle ötekilerin eylemleri arasında ayrım yapamaz. Bu simulakrumlar dünyasında, bir bebeğin dürtüleri, sıklıkla kösteklenir: Bir meme yok olabilir ya da geri çekilebilir ve memenin iyi görünümü kötü bir bölümü gizleyebilir ya da aşırı süt kusmaya ya da sindirim güçlüğüne neden olabilir – bir bebek, bir anksiyete dünyasında yaşar çünkü yeme, sevme ve tahrip etme dürtüleri her zaman birbirine karışmıştır. Klein'ın, bebeğin bu soruna getirdiği şizoit çözümüne dair açıklaması, çocuğun kısmi nesneleri iyi ve kötü olan, ideal, ayrı nesnelere ayırmasıdır, sonunda çocuk, annesine ait memelerin cisimleştireceğini beklediği ideal iyi bir memeyi imgeler; fakat şizofren Antonin Artaud'nun yazılarına dayanarak Deleuze, daha ilkel bir çözüm keşfeder. Kısmi nesnelerin belirsizliği, onların tarafgirliğinden kaynaklanır – onlar belirli işlevlere ayrılmış organların simulakrumlarıdır, ancak her zaman şaşırtıcı ilave işlevler içerebilirler. Fakat karışımın tam olduğu bir koşulu imgelemek mümkündür: Kısımları olmayan bir organizma, deliklerden yoksun olan tam bir beden – gizli derinlikleri olmayan bir yüzey ya da bir deri olarak bu organsız beden, tamamen üfleme, solunum, buharlaşma ve sıvı iletilmesi sayesinde iş görecektir (Deleuze, 1990b: 88). Onun işlevi, kodlar ya da nitelikler olmaksızın tümüyle niceliksel olacaktır. Dahası, yansıtma ve kendisini başka biri zannetme, yeme ve yenilme paradokslarından kaçacaktır, çünkü sadece yemenin yoğunluklarını ölçecektir.

Bu yüzden bir bebek, organsız bir beden yaratmak için bir dürtüyü deneyimler. Bu muhteşem beden, daha sonraki psikoseksüel evreler için destek işlevi görür. İyi göğüs sadece eksiksizliğinden dolayı iyi olacaktır, sonunda artık kötü ya da zehirli bir bölümü gizle-

mez olur; eğer bir eylem ya da tutku olarak gerçeklikte karşılaşılan meme, her zaman kendi belirsizliğinin olasılığını içeriyorsa, o zaman, iyi meme üretken olmayan, mevcut olmayan ve geri çekilen bir ideal olacaktır. Bundan dolayı, iyi ya da kötü ayrımlarının yapıldığı eksiksizlik modeli organsız bedendir. Aynı şekilde, bir deliğin yakınındaki erojen bölge olarak deri yüzeyinin yapısı, haz akışının, onu üreten eylemler ve tutkularla ilişki halinde görece bir özerklik kazanmasını gerektirir. Tabii ki haz, bedenlere ait eylemlerin ve tutkuların bir etkisidir; eğer bir cinsel dürtü Eros'u olan Eros gibi, bir eylem ilkesine dönüşürse, bu etkinin bir sözde neden olarak oluşturulması gerekir – dürtü, belirli bir eyleme değil, eylemden türeyen hazza yöneltilir. Bu, ifadesel, cinsel bir yer-yurt ya da fantasma olarak Bergson'cu bir bellek oluşturma sorunudur. Yüzey narindir ve ona neden olan derinliklerin içine soğurulma riskini her zaman taşır (Deleuze, 1990b: 95); görece bir özerklik kazanması için, eylem ya da tutku olmayan, her zaman kendi yerinden yoksun bir paradoksal öğeye yaklaşarak, imgelem aracılığıyla öteki yüzeylerle eşgüdümlü hale getirilmesi gerekir – bu eşgüdümleyici öğe, sürekli hareket halinde tutulmalıdır, çünkü bir an için bir yüzeyde ya da organda sabitlenecek olursa, tüm sistem gerisin geri derinliklere düşecektir. Libidonun, besleyici ve tahrip edici dürtülerle karışık halde bulunduğu bedensel derinliklerden özgürleşmesi, özerotizm yoluyla olur (Deleuze, 1990b: 199): Belki yüzeylerle temas sayesinde, dolaysız olarak ya da Lacan'ın ayna-evresindeki gibi dolaylı olarak (Deleuze, 1990b: 200); her halü kârda hem etkin hem de edilgin olması nedeniyle haz, haz arzusunun sözde nedeni olarak ortaya çıkmak için kendisini konumlandırır.

Özerotizm, en ilkel biçimiyle, organsız bir beden olan saf bir haz bedeninin kuruluşuyla ilişkilidir; bu tür bir beden içinde, hem eylem hem de tutku olan haz bölgelerinin eşgüdümü, kendisini kendi sözde nedeni olarak ürettiği görülen bir yüzey etkisi olarak bir fantasmayı özgürleştirir – kişi haz uğruna eylemde bulunur; eylem nedendir, akıl ise sözde nedendir. Bu, mutlak bir yersizyurtsuzlaşma eşiğini geçme örneğidir: Bir yandan fantasmalar ve travmalar, be-

densel olaylar tarafından yaratılır – çocuklar kendilerine dokunurlar, ebeveynlerinin bedenlerini gözlemlerler, baştan çıkarma nesnelerine dönüşürler ya da tehlikelere maruz kalırlar (Deleuze, 1990b: 210); öte yandan, üretilen fantasmalar, sadece tatsız anılar olarak kalmayıp, bedenlerin eylem ve tutkularını içeren sonraki yaşamların belirlenmesinde yol gösterici role sahip içtepilere [compulsion] dönüşürler. Yüzeylerin genel eşgüdümünün genital bölgede olması mümkündür; fallus fantasması (kısmi bir organ ya da nesne olan penisten farklı olarak) genital hazzın sözde nedeni olarak genital bölgeye yansıtılır (Deleuze, 1990b: 200). Fallus, erojen bölge dizileri arasında dolaşan, her zaman aşırılık halinde ya da eksik olan paradoksal bir öğeye dönüşür. Ancak, saf durumunda fantasma, organsız bedenin kendisidir.

Organlar, dürtüleri ifade ettikleri için iş görürler – örneğin muhafaza için, cinsel haz için, ya da tahrip etmek için. Bu dürtüler, eylemlerin ya da tutkuların aksine, "ilkeler"dir: Kendileri kuvvet olma yerine, kuvvetlerin nasıl işlediğini belirlerler. İlkeler, eylemlerin ve tutkuların etkileri olarak yüzeylere ait oldukları için yüzey, derinliklerin işleyişinde zaten mevcuttur. Muhafaza dürtüsü, yani bir organın işlevini sürdürme çabası, kendi özerotizmine, kendi işleyişinden çıkardığı hazza bağlıdır. Bir organın maddesel açıdan amaçladığı tek şey, bir akıştan bir ürün üretmektir; bir kısmi nesne ya da arzu-makinesi olarak, organ kendisini çoğaltmayı amaçladığı ölçüde bir dürtüyü ifade eder.[2] Bilinçdışı, çeşitli ritimler halinde gıcırdayıp duran, dürtülerini vura vura biçimlendirip kaydeden makinelerle dolu matbaa gibi bir endüstriyel fabrikadır (1984: 113). Amacı, üründen çok üretimdir; bir dürtü her zaman kendi kendini konumlandırır. Ancak, muhafazaya yönelik bu tür dürtüler, sürekli bir anksiyete durumunda yaşayarak her zaman temellerinden tehdit edilir; çünkü bu dürtüler, gerekli olan dışsal gerçek nesnenin yerine içsel kısmi nesneyi geçirir (Deleuze, 1990b: 198-9). Dürtülerin, gerçekte asla bulunamayan bir fantezi nesnesinin peşine düşmelerinin sebebi, yalnızca, gerçek organ nesnesi ile kısmi dürtü

2. Žižek'in Lacan'daki dürtü açıklamasıyla karşılaştırın (Žižek, 1991: 5).

nesnesinin doğaları gereği aralarında fark olması değil, amaçlanan eylem veya kısmi dürtü nesnesi ile onun gerçek sonucu ya da ürettiği olay arasında da doğaları gereği bir fark olmasıdır (Deleuze, 1990b: 207). Travmatik fantezilerce belirlenmiş eylemler, sadece, durumun değişmesi ölçüsünde bir transfer ürettikleri için değil, daha çok, fantasma, maddi organlardan farklı olduğu için, kaçınılmaz olarak yanlış sonuç üretirler. İyi niyetler, kaçınılmaz olarak cezalandırılır; fakat bunun nedeni sadece, dürtünün, gerçek olandan farkının apaçık kılınmasını başaramamasıdır – aslında bunun nedeni sadece dürtünün, kendi yerinden yoksun olmayı beceremememesidir ve bedenlerin derinliklerine doğru geri çekilmeksizin bir dürtü olarak oluşturulabilmesidir. "Arzu-makineleri, sadece bozuldukları zaman ve bozulma sürecinde çalışırlar" (1984: 8). Narsis bir yara ya da iğdiş edilme izi –fallusun, tüm erojen bölgeleri eşgüdümleyen genel fantasma olduğu ölçüde– arzunun önkoşuludur. Organsız beden, bir ölüm dürtüsünü, Thanatos'u içerir (Deleuze, 1990b: 199); bu, bilinçdışındaki bir ölüm deneyimidir (1984: 330).

O halde, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi kendisini, arzunun sadece eksiklik, güçsüzlük ve iğdiş edilme koşulları altında mümkün olduğu Lacan'cı psikanalizden nasıl ayırır? İğdiş edilmenin, fantezi halinde anlaşılabildiği farklı yollar vardır. Organsız bedenin ya da iğdiş edilmiş bedenin üç farklı evresi vardır. Birincisi, derinlikte, toplam bir karışım, tam bir simulakrum olarak işlev görür. Beklenti ve anksiyete ürünü olarak, organların kısmi nesne işlevi görmelerine yönelik bir paranoyak bastırmayla uğraşır (1984: 9); bir ölüm modelidir (1984: 329). Fallusun fantasması, bir başka beden, soğurmayı toplayan organsız beden tarafından öteki organlarla birlikte yutulan ya da soğurulan penisin kısmi nesnesine başvurabilir. İkinci olarak, yüksek bir konumdan organsız beden, üretimin sözde nedeni olarak iş görür (1984: 11-12). Sadece yüksekliklere çekildiği ölçüde kendisini veren, olmayan bir idealdir – iğdiş edilme, geri çekilmeye, yokluğa ya da eksikliğe dönüşür. İyi bir nesne oluşturduğu ölçüde, çelişkili ve geri çekilmiş bir öğe işlevi taşıyan ve her zaman yerinden yoksun olan fallus gibi ayrıcalıklı bir

bölgeye yapışacaktır mecburen. Burada iğdiş edilme, yoksunluk ve hüsran aracılığıyla işler: Geri çekilen ve fallusun sahibi olan kişi babadır ve hem arzuyu oluşturan hem de arzuya erişimi engelleyen şey ise, Oedipal evredeki babanın yasasıdır. Lacan'cı psikanaliz, bilincin psişik alanı araştırması sayesinde, iyi nesneyi Gösteren modeliyle özdeşleştirdiği ölçüde yüksekliklerin felsefesine yapışık kalır. Arzu, psikanalizde iğdiş edilmenin despotik göstereni altında kendisine karşı döndürülür, çünkü kendisi arzu olmayan bir çileci bakış açısından –psikanalistin ya da dil yapısının duyguları açığa vurmayan perspektifinden– anlaşılır.

Üçüncü olarak, yüzeye ait olan bir iğdiş edilme biçimi vardır: Adsorpsiyon, gazın bir yüzeyde yoğunlaşması, bir içkinlik düzleminde dönüştürüm. *Logique du sens*'de Deleuze Lacan'cı psikanalizi kendisine karşı çevirmiştir: Sadece kendi iğdiş edilmesiyle oluşturulan fantasma olan fallus, organsız bedenin yüzeyine yazılmış bir iğdiş edilme izi halinde dağıtılır (Deleuze, 1990b: 206). Sadece arzunun bilinci, adsorpsiyonun iğdiş etmesinde kendi sınırıyla karşılaşır; arzu tekrar iki misline çıkarılır.

Yüzeyde organsız beden bengi dönüş sınavıyla karşılaşır: İlan ettiği ölüm, organların ya da dürtülerin ölümü değil, kendi ölümüdür – model ile ölüm deneyimi arasında salınarak, kendi başına arzuyu oluşturur (1984: 331). Burada ölüm, bir sınır olarak kendimle ve bedenimle aşırı ve kesin bir ilişkiye sahip olmak yerine, gayri şahsi, bedensiz ve sınırsız bir saf olaya dönüşür – ölüm olayında, ölen ben değilim, çünkü artık ben yokum (Deleuze, 1990b: 151). Ölüm, gayri şahsidir: Ya zaten gelmiştir ya da henüz ortaya çıkmamıştır, çünkü kendi ölüm olayımı asla gösteremem. Eğer organsız beden, artık, yüzeyin perspektifinden bir yüzey olarak görülüyorsa, kendisinde tekrar iki misline çıkartılır ve saf bir gayri şahsi olaya dönüşür:

> Ölümün ölüme karşı çevrildiği nokta budur; ölme, ölümün olumsuzlanmasıdır ve ölmenin gayri şahsiliği, artık sadece, kendimin dışında gözden kaybolduğum anı göstermez; daha çok, ölüm kendisi içinde kendini kaybettiği anı ve kendisini benim yerime geçirmek için en tekil yaşamın takındığı figürü gösterir (Deleuze, 1990b: 153).

Bu evrede organsız beden, artık kısmi nesnelere karşı çıkmaz ya da bu nesnelere neden olur gözükmez, tersine onlarla yeni bir ittifak oluşturur (1984: 17). Burada niyet ile sonuç arasında, dürtülerin kısmi nesneleri ile etkin biçimde üretilmiş olan arasında bir ayrım yapılmalıdır. Sonuç ne eylemdir ne de tutkudur, çünkü bir yüzeye yansıtılır; fakat bu, arzulanmaz da çünkü bir dürtünün kısmi nesnesi değildir. Onun yerine, artık cinsel bir yüzeye değil, metafizik ya da aşkın bir yüzeye dayanan, saf bir olaydır. Kısmi nesneden saf olaya doğru bir yüceltme [sublimation] vardır (Deleuze, 1990b: 208). Olayın kısmi nesneden farklılaşması ölçüsünde düşünce açısından bir sorun oluşturur: "Ne oldu? Nasıl meydana geldi?" Düşüncenin enerjisi, bu tür bir süreç yoluyla arzu içinde oluşturulur – olay, düşüncenin enerjisini simgeleştirmeye başlar (Deleuze, 1990b: 208).

Psikojenezde dürtü ve kısmi nesne halinde ifade edilmiş cinsellik enerjisi, düşüncenin enerjisi olarak yüceltilir. Bu süreç iğdiş edilme tarafından oluşturulsa bile, enerji azalması yoktur; çünkü adsorpsiyon aracılığıyla iğdiş edilme, sadece, cinsel enerjiyi düşünce enerjisine çevirir. Düşünce, ürettiği olayın bir maddi nesne ya da bir fantezi nesnesi olarak nesnenin statüsünden doğası bakımından farklılaşması ölçüsünde, erotik nesneyi araştıran bir spekülatif yatırım tarafından başlatılır (Deleuze, 1990b: 238). Düşünmedeki psikoseksüel yatırım açık olmalıdır: Hakiki bir sorun, bir sonuç elde etmek ya da gizli bir amacı yerine getirmek yoluyla iş gören bir şey değildir, ya da toplam dünya görüşündeki tutarsızlıkları uzaklaştırmayı düşünen bir sorun da değildir; sağladığı esas haz için üstlenilen bir süreç hiç değildir. Kaotik gerçekliğin küçük bir bölümü kişinin kafasına sızıp, kodları, alışkanlıkları ve beklentileri kesintiye uğrattığı, arzuyu yücelttiği ve simgeleştirdiğinde, hakiki bir sorun her zaman, düşünmeye yönelik bir zorunluluktur ya da dayanılmaz bir istektir. Hakikat ile ayrıcalıklı bir ilişkiyi reddetmiş olan sorunsal düşünce, gerçeklikle ilişkisini koparmak yerine gerçek olanı kendi kontrol fantezilerine bağlı kılmaya çalışan bir kurama göre daha doğrudan, kaotik ve şaşırtıcı bir gerçeklikle uğraşır. Düşünce bir cinsel ilgi nesnesine yeniden yetki verir ve bu nedenle onu, ye-

ni bir tarzda yeniden cinselleştirir (Deleuze, 1990b: 243). Sonuç olarak, düşüncenin uygun nesnesi, yani bir olay için yeterli neden, belirli bir maddesel beden türünün cinsel arzuya neden olmasından başka bir şey olmayan bir önerme biçiminde bildirilebilen basit bir durum, bir bilinçdışı fantasmadır.

Arzudaki ölüm içgüdüsüne yönelik bu açıklamaya göre, *jouissance*, yani arzunun yerine getirilmesi, mümkün değil gibi görünüyor. Bu görünüş, –ister bir nesneden yoksun olarak, ister bir yasayı ihlal eden ya da izleyen olarak, ister bir gösteren yapı ya da komplekse göre biçimlendirilmiş olarak varsayılsın– yine de arzunun kavranma tarzına bağlıdır (1984: 111). Cinsel yatırımın çeşitli türleri, çekimine kapıldıkları kişi ya da nesne türüne –benlik, aynı cins, karşı cins, çocuk, hayvan, fetiş, vb.– göre değil, fantezi yaşamını düzenledikleri tarza göre en iyi biçimde düşünülebilir. Bedenlerin ve birbirlerine nüfuz etmelerinin, genellikle genital temas üzerinde odaklaşmış tek amacı fiziksel zevk olan ve derinliklerden gelen bir cinsellikleri vardır. Bu cinsellik, arzunun kısmi nesnesinin her zaman ötekinin bedeninde eksik olması ölçüsünde, değişkendir; çoğunlukla çeşitli bedenlerin bir dizi yatırımına yol açar; ya yükseklerden ödünç alınmış bir ideale uygun olan birisini araştırır, ya peş peşe farklı türden bedenleri keşfeder ya da çeşitli karışımlar ve kombinasyonlar halinde besleyici, cinsel ve tahrip edici dürtüleri bir araya getirir. Ayrıca, Oedipal ailenin ya da özneselleştirilmiş çiftin, vaatler, ilkeler ve karşılıklı beklentiler üzerine kurulmuş ahlâki ideallerini yeniden yaratmayı amaçlayan bir yükseklikler cinselliği vardır. Bu platonik aşkın, erotik olmaması ya da eksik olması gerekmez; sadece, onun özü başka bir yerde bulunur. Amaç, cinsel dürtüleri, tüm yozlaşma ve tahrip güçlerinden yalıtmak ve korumaktır. Burada, dile getirilmemiş sözleşmelere ve örtük beklentilere uyma yükümlülüğünü de içeren tek bir arzu nesnesine sadakat, arzulanan kişi ya da nesne türünden daha büyük önem taşır: Üçgen çekirdek aile modelini yeniden yaratmaya çabalayan Oedipal eşcinsellikler, Oedipal gruplar ve Oedipal meseleler vardır (Deleuze, 1991b: 21). Dinsel sebeplerle edilen evlenmeme yeminlerinin kimi

türleri, bu kategoriye girebilir. Ayrıca bu ayrı cinsellik türleri birbirine de karışabilir ya da yükseklikler derinliklere sığınabilir. Deleuze, yıkıcı suç davranışının çoğunlukla, yukarıdan gelen bir sesten, hoşça vakit geçirmeye yönelik bir süperego emrinden ayrılamaz olduğunu belirtmiştir (Deleuze, 1990b: 245).[3] Yasaların, tabuların ve saflık standartlarının ihlal edilmesi etrafında oluşturulmuş cinsellik, ahlâki bir ideali izleyen bir cinsellikten aşağı kalmayan bir yükseklikler cinselliğidir.

Bu türden cinsellikler, tam *jouissance*'a ulaşmayı başaramaz. Sonuçta, bedenlerin nüfuz etmelerinde ya da ebedi bir evlilik idealinin taklit edilmesinde mükemmelleşmeyi aramayan, yüzeylerin cinselliği vardır: Bu içkin cinsellik, yoğunluk yaylalarının –bir zirve noktasına ya da dışsal bir sona doğru her türlü yönelimden kaçınan sürekli, kendi kendine titreşen bir bölgenin– oluşturulmasını amaçlar (1988: 22, 158). Bu tür bir cinsellik, sürekli olarak kendi yoğunluklarını her ana, her sözcüğe ve her dokunuşa taşır: Amacı, bedenlerin ya da vaatlerin değiş tokuşunda gerçekleşen bu fantasma olmaksızın, "her atomu doyurarak" her harekette yaşayan bir fantasma olarak cinsellik olayını yalıtmaktır. Aslında her arzu, bedenlerin derinliklerinde yakalanmadan ya da ideal yüksekliklere geri çekilmeden önce, başlangıçta bu doğaya sahiptir. Yüzeylerin cinselliği, sapkınlık aracılığıyla iş görür (Deleuze, 1990b: 133, 206): Bir yüzey, her zaman bir başkasının yerine geçer – fantasmayı aramak, kendi sonucu olarak, farklı bir doğaya sahip başka bir şey üretir; fakat bu sonuç, yeni fantasmalar üreten, yoğunluk yaylasını sürdüren yeni arzu nesnelerine dönüştürülebilir.

Arzu ile donatılmış düşünce, bir önermenin örtük anlamına ek-

3. Burada Deleuze, Žižek'in daha sonraki Lacan'da bir alternatif Oedipus-karşıtlığı [anti-Oedipus] olarak keşfettiği, "hoşça vakit geçirmenin müstehcen babası"nı önceden tahmin ediyor (Žižek, 1991: 24). Žižek'in kendisi, herkese ait arzular hakikati, *bilincin berrak ışığı altına* getirildiği zaman, özgürleşmeyi ümit eden yükseklikllerin düşünürüdür. Bu yüzden Žižek'in yapıtı okura, diğerlerinin arzularıyla ilişkili, kendi analitik her şeyi bilme durumuna katılım sayesinde daha fazla müstehcen hoşça vakit geçirme imkânı sağlıyor; ancak yüzeylerin ve yüzeylerin ikamelerinin önemini kavrayamadığı için, hoşça vakit geçirmenin olanaksızlığı ile müstehcen bir hoşça vakit geçirme ikileminde arzuyu özgürleşmeden bırakıyor.

leme yapmasına ve anlatmak istediğinden daha çok şey söylemesine yarayacak sapkın aygıtlara da sahiptir. Hiciv, derinliklerden gelen bir konuşmadır; bu derinliklerde bedensel dürtüler ve işlevler, cinsel ve anal göndermeler taşıyan, kastedilmiş anlamları içine çekmek ve yıkmak için yükselirler, onları gerileyici dürtüler yatırımı olarak gösterirler (Deleuze, 1990b: 246). İroni ise yükseklik, belirsizlik ya da benzeşim ilişkileri yoluyla bir ideali anıştırarak, yükseklikleri yardıma çağıran konuşmadır (Deleuze, 1990b: 247). Burada sorun, kişinin sürekli olarak, kendi etrafında geçip giden olayların farkında olmayan dramatik ironinin cahil konumunda sıkışıp kalmasıdır. Fakat mizah, sapkınlık gibi, bir yüzeyler sanatıdır (Deleuze, 1990b: 248): Bir fantasma ya da yüzeyin bir başkasının yerini aldığı sürekli bir yer değiştirme vardır. Belirli bir anlamda, tüm arzu sapkındır, çünkü başka bir şey her zaman fallusun ya da arzulanmış bir nesnenin yerini alır. Bu anlamda tüm arzu, cinselliğin nihai olarak bin cinsiyet üretimine dönüşmesi için ikinci cinsiyetin ikili yersizyurtsuzlaşma süreci içinde yer değiştirmesi gerekse bile, en azından iki tür fantasmanın ya da arzu nesnesinin eşgüdümünü içermesi nedeniyle, doğası gereği biseksüeldir (1988: 278). Aynı şekilde mizah, her soruya yabancı bir kategoriye ait bir öğe ile cevap vererek bir sorunu inceleyen bir düşüncenin sapkınlığıdır (Deleuze, 1990b: 136). Burada amaç, hem derinlikleri hem de yükseklikleri engelleyerek, durumlardaki gerçekleşmeden her zaman kaçan saf olayı serbest bırakmaktır. Deleuze ve Guattari, doğa ve tarih alanlarındaki yaratıklar ve karakterler hakkında yazdıklarında, kendi düşüncelerine yönelik temel bir sapkınlık ortaya çıkar – saf olayı serbest bırakmak için, bu karakterlerin, onları mevcut bedenler ya da ideal kategoriler olarak varsaymaksızın, yoğunluk halinde tepki verdikleri psikoseksüel ve spekülatif sorunları keşfetmek gerekir. Mizah, bir yüzeydeki yoğunluğu ifade etme sanatıdır; burada bir çelişkiye rastlanmayacaktır; çünkü anlam her zaman, düşünce alanından – yine de bizleri düşündürten düşünülemez olandan – kaçan, paradoksal bir fantasmadır.

Deleuze ve Guattari'nin içkin yaklaşımları yardımıyla sorguladıkları en anlamlı ikili karşıtlık kümesi, sözcükler ile şeyler, kuram ile uygulama, anlam ile madde, zihin ile beden, yapay ile doğal, toplumsal ile fiziksel arasındaki karşıtlıklardır; artık bir ayrımı sürdüren aşkın bir ilke olamaz (1984: 2). Freud'cu devrimin ardından, psişenin artık, temsiliyetlerine dair sabit, akılcı, Kant'çı kategoriler kümesini dayatarak toplumsal deneyimle ilişkili olduğu varsayılamaz (1984: 25). Deleuze ve Guattari'ye göre psişe, bir görüngübilimsel öznenin varsayımları aracılığıyla kendi deneyiminin temsilini üreten yorumsal bir bilinç alanı olarak da varsayılamaz. Sonuçta psişe, toplum ile aynı tür malzemeden oluşur: Bedenler, ilişkiler, üretimler, olaylar – Deleuze ve Guattari, bunlara "arzu-makineleri" diyorlar. Psişenin, toplumun üretildiğine benzer şekilde üretilmesi gerekir; psişenin deneyimle ilişkili olarak önceliği ya da özgünlüğü yoktur. Psişe herhangi bir şeyin herhangi başka bir şeyle rastlaşabildiği karşılaşmalar ve ilişkilerle doludur.

İçsel ile dışsal arasındaki engel kaldırıldıktan sonra, fikirler, mantık modelinden kurtulmuşlardır ve bedenler gibi davranmaya başlayabilirler. Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, kendisine "şizofrenik" diyor, çünkü onların fikirleri, bu paradoksal davranışı izliyor (Deleuze, 1990b: 129). Yeme ve konuşma ya da düşünme ve olma arasında bir ayrımın artık kalmadığı temel "orallik" sürecine ulaşma sorunudur bu (Deleuze, 1990b: 186-95; Guattari, 1992: 123-4). Bir sözcük, göstermeyen bir maddi töze dönüşür. Ardından onların, "arzu-makineleri"ne, "organsız beden"e ve "arzu-üretimi"nin canlandırıcı enerjisine dayanarak bir şizofrenik deneyim görüngübilimi oluşturdukları görülüyor. Şizonun bir postmodern kahramana dönüştürülmesi kastedilmiyor burada; onun yerine, şizoanaliz, psikoz ışığı altında varlığın tüm tarzlarını ele almayı amaçlıyor (Guattari, 1992; 118, 92). Psikoz üzerindeki vurgu, Deleuze'ün Nietzsche'ci ve Spinozacı ontolojisinin Guattari'nin klinik deneyimiyle birleştirilmesinden kaynaklanıyor.

Kişi bu psişe modeli içinde arzunun bastırılmasını mümkün kı-

lacak temel bastırmayı düşünebilir. Açıklama, şuna benzer bir şeye yönelir: Bir arzu-makinesi, kısımlarını oluşturacak öteki makineleri birbirine bağlayarak iş görür; ortaya çıkarılmış sentez olan kendine ait bir akış üreterek, onları "seyreden" bir tin gibidir. Üretken bir makine, bu birinci edilgen zaman sentezini izler; kendi perspektifinden dünyayı seyreden ve bir çıktı üreten göze benzer bir organdır. Bu anda, üretim süreçleri içinde arzu, çıktı akışları üretmek için makineleri birleştirdiği zaman, kendisi de üretim olan süreç, sürecin çıktılarından biri olarak makinelerin yanı başında varolan bir üründür (1984: 6). Deleuze ve Guattari, bu görüngüye yönelik ifade kategorilerini reddederler; üretim, sadece sürece eklenmiş bir fikir değildir. Aksine, ima edilen şey, makinenin, yani şizofrenik nesnenin, kendi başına ontolojik statüye sahip olmadığıdır; onu üreten süreçlere göre ele alınabilir sadece (1984: 6). Şeyleri ve sözcükleri, kendilerine denk düşen fikirleri taşıyan nesneler olarak tözleştirmek yerine, işleyen bir makineye ya da organa, iki perspektiften bakılabilir: Oluşum süreci ve işleyiş süreci; kendi başına var olan bir nesne olarak bakılamaz. Ardından, Deleuze ve Guattari, varoluş ile öz arasındaki ayrımı silerek, bu iki perspektif arasında da ayrım yapmayı reddeder: "Burada üretim ile onun ürünü arasında ayrım yapmaya gerek yoktur" (1984: 7). Oluşum süreci de, makinenin işlevidir, çünkü çalışan tek bir sentez vardır.

Deleuze ve Guattari, makinelere ilişkin üçüncü bir terim ya da perspektif daha çıkarırlar: Oluşuma ve işleve ek olarak, ikisini tanımlayan perspektif vardır. Üretme olayı üretimin, ürünlerinden biriyle olan paradoksal bir özdeşliğidir; başka makinelerin yanı başında uzanmasına, pürüzsüz ve hareketsiz olmasına karşın, o da bir bedendir. Deleuze, buna "organsız beden" diyor; bilinçdışında bir üretim-karşıtlığı an'ı ya da bir ölüm modelidir, çünkü kendi başına hiçbir şey üretmez – üründen yoksun oluşu, organlardan yoksun oluşudur (1984: 7). Bu, tamamen şizofrenik bir mantıktır: Kasten sözcükleri ve şeyleri karıştırır, aşkın kategorileri ampirik olaylara dönüştürür: Görünürde, bir süreç fikri olan "üretim", bir bedene dönüşür. Bu, birinci ayrıma izin verir: Birbirleriyle bağlanarak varoluş haline gelen ve işleyen kısmi arzu-makinelerinden oluşan bir

farklar alanını, makine sürecini bir kimlik olarak aynı anda kavrayan bir alanla karşı karşıya getirebilir. Bu sonraki perspektif, bir nitelik ve bir dürtü üreten, Bergson'cu ayırıcı sentezin [disjunctive synthesis] perspektifidir: Alan, bir bütün olarak gözden geçirilir ve ifadesel niteliğe sahip bir yer-yurt olarak oluşumun perspektifinden değerlendirilir; buna karşın işlevin perspektifinden, bir dürtü olarak ele alınır. Bu yüzden, çalışan parçaları olmayan bu bütüne ya da "organsız beden"e yönelik iki kutup vardır: üretimi hiçbir şekilde etkilemeyen boş bir beden ya da nitelik ve arzu-makinelerine başvuran eksiksiz bir beden ya da dürtü.

Deleuze ve Guattari, bu üretim sürecine dair iki iddiada bulunur: Organsız beden, sadece, üretimden çıkarılmış üretken olmayan bir beden değildir – tüm süreci "bir an için" durdurabilecek şekilde, üretimin tümünü kuşatır (1984: 7); ayrıca, bu durdurma, tüm sürecin işlemesini sağlar (1984: 8). Eksiksiz beden, bir yineleme ilkesidir (Deleuze, 1994: 108-9) – bir kez daha organsız bedeni üretmeyi amaçlar ve bu yüzden üretken olmayan bedeni üretecekleri bir tarzda işleyecekleri şekilde üretken makineleri koşullandırır. Arzu-makineleri, kendilerinin feshine yönelik bir arzu tarafından taciz edilir. Sürekli olarak üretim yapma dürtüsü, üretim-karşıtlığını yaratmak için dolaylı bir araçtır sadece. Bu şekilde dürtü, üretimi "bastırır": Yineleme aracılığıyla kişi, yinelenmesi gereken bir fikir olarak ölüm modelinden, ulaşılması gereken bir durum olarak ölüm deneyimine geçer (1984: 330). Arzu-makineleri sadece bozarak ve bozma sürecinde iş görür (1984: 8); arzu, sadece "bastırma" aracılığıyla dünyaya gelir.

Bu yüzden, organsız bedenin iki işlevi olduğunu buluyoruz: Bir yandan ölü beden, makineleri, bir an için çalışmalarını durdurarak püskürtür ya da bastırır; öte yandan, makineleri kendisine çektiği, onları kaydettiği ve onların işlemelerine yol açtığı, onları bir yer-yurt olarak sentezlediği görülür. Ayrıca üçüncü bir işlevi daha vardır: Çekimin ve itimin aynı kaynaktan kaynaklanmasından dolayı, bunlar ileri bir evrede uzlaştırılabilirler:

Ölüm deneyimi, bilinçdışındaki olayların en yaygınıdır; çünkü her ge-

çişte ya da oluşta, bir geçiş ya da oluş olarak her yoğunlukta, yaşamın içinde ve yaşam için oluşur.... Her yoğunluk, kendi yaşamında ölüm deneyimini kontrol eder ve onu kuşatır. Ve kuşkusuz bu, her yoğunluğun, sonunda sönüp gittiği, her oluşun, bir ölüm-oluşa dönüştüğü durumdur! O zaman ölüm gerçekten de meydana gelir (1984: 330).

İki dürtü, bir yoğunluk olarak ölüm deneyiminde uzlaştırılır.[4] Burada üçüncü bir senteze ulaşıyoruz: İki tür organsız bedenin özdeşleştirilmesi olarak deneyimlenmiş bir bağlaç: "İşte sonunda olan oldu!" Birleştirici sentez [conjunctive synthesis] artakalan bir özdeşleşme öznesi üretme etkisine sahiptir, "İşte, o benim!" Bu özne, doğrudan bir tensel haz alarak, bağlaç tarafından üretilmiş ilişkiyi tüketir. Ancak, onun tükettiği şey, bir süreç ya da bir nitelik değil, bunların bir bağlacıdır – bir yoğun nicelik deneyimidir. Yoğunluklar, niteliklerin ya da saf duygulamların arasındaki geçiş durumlarıdır:

Saf hallerinde neredeyse tahammül edilemez bir noktaya gelen bir şizofrenik yoğun nicelikler deneyimi vardır – yaşam ile ölüm arasında asılı kalmış bir çığlık gibi, dolu dolu deneyimlenmiş bakir bir sefalet ve görkem, yoğun bir geçiş duygusu, tüm şeklinden ve biçiminden soyulmuş saf, çıplak yoğunluk durumları (1984: 18).

Deleuze ve Guattari, tahammül edilemez yoğunlukların şizofrenik deneyimini varoluşun temel düzeyi olarak ele alırlar (1984: 19). Çünkü sadece bu düzeyde özne, varsaydığı kopuşlarla özdeşleştirilir ve bu kopuşlarda içkindir.

Bu yoğunluk deneyimi, arzu-üretiminin ve ona ait makinelerin mizah içeren, soyut ve ölü modeline anlam kazandırır ve bunun tersi mümkün değildir – Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, bir yoğunluklar deneyiminin sonucu olarak üretilir ve sadece bir "yoğunluk" kavramını taklit eder. Aslında fikirlerin bedenler gibi davranmalarını sağlayacak şekilde zihin ile madde arasındaki ayrımın çöküşü sadece, dışsal ilişkiler olarak yoğunlukların davranışını yansıtır. Sonuçta, onların kuramı, şizofrenik deneyimin bir görüngübili-

4. Guattari'nin daha sonraki yapıtlarında "ölüm"ün yerine kaos geçer; sonunda üretim sadece kaos içine "atılma" sayesinde gerçekleşir (Guattari, 1992: 109-22).

mi değildir; şizofrenik deneyimi ifade eden bir sayıklamadır.

Toplumla ilişkisinin kesilmesi yerine şizo, temeldeki toplumsal ilişkileri ve kuvvetleri aşkın düzeyde deneyimleyebilir. Çünkü bir yoğunluk, gerçek olandan çıkarılmış, içsel, tüketilmiş türden bir ürün değildir; aksine, psişik ile toplumsal ya da virtüel ile gerçek gibi bölümler arasındaki çekimin ve itmenin gerilimidir. Bu tür yoğunluklara eşlik eden sayıklama, doğaya ve tarihe ait tüm alanlar boyunca beklenmedik sıçramalar ve geçişler yaparmış ve, "irrasyonel"miş gibi görünse de, bunlar, psişeyi etkileyen gerçek üretim ilişkileridir: Yoğunluklar süreçleri ve nitelikleri birleştirerek, geçişleri ve karşıt kuvvetleriyle birlikte tüm üretim sürecini kendi içlerinde kuşatırlar. Şizofren, kendi bedeni üzerinde etki yapan arzuya ve bastırmaya ait soyut toplumsal süreçleri en iyi şekilde adlandırabilen kişidir; aslında şizo, toplumsal alan içinde kurulu olan bireyleşmiş bir ego adına konuşmaz artık; tersine, kolektif sözce topluluğu adına, yaşamında yer alan ve odaklanan toplumsal ilişkilerin özgül toplanışı adına konuşur. Örneğin pek çok şizofren, televizyon sayesinde gizli iletiler göndererek düşüncelerini kontrol eden yabancı bir erkin ajanlarının var olduğuna inanır – bu tür sanrılar, bir yandan kendi düşünceleri üzerinde kontrolü kaybetmeleri nedeniyle şizofrenlerin kendi zihin durumu hakkında, öte yandan düşüncelerin, büyük ölçüde dışsal etkiye bağlı olması nedeniyle gerçek toplumsal süreçler hakkında derin simgesel doğruları dışavurur.

Bu yüzden, bir bastırma açıklaması, yoğunluklar düzeyinde ele alınmalıdır: Burada artık bu, bir "açıklama" değil, bastırmanın üretimi ve deneyimidir. Arzu, ürettiği tahammül edilemez etkilerden ve yoğunluklardan dolayı kendisini bastırmaya yöneltilir; bastırma, nihai olarak tahammül edilemez etkilerden bir korunma yoludur. Esas bastırma, arzunun işlevsel bir parçasıdır; fakat tahammül edilemez hale geldiğinde esas bastırma kendisini bastırmak için kendisine geri dönebilir. Ölüm modelini bir ölüm deneyimine döndürmek yerine, dürtü şimdi karşıt biçimde çalışır: Soyutlamada acı çekmekten korunmak için deneyimi modele dönüştürmeyi amaçlar. Dürtü, canlı, bilinçdışı bedene karşıt olarak ölü ve soyut bedeni

kendine amaç edinir, sonunda bilinçdışı beden kanserli bir beden olarak çoğalmaya başlar (1988: 163). Pratikte bunun anlamı, bir yoğunluğun, toplumsal üretim koşullarını "bastırmak" için "kendisine döneceği"dir: Yoğunluk kendisini, üretimin toplumsal-tarihsel koşullarından ayrılabilen özerk bir ürün olarak ele alır. Kişi, düşünceyi kontrol eden gerçek kuvvetlere dair görme yetisini kaybeder ve sanrıya sığınır. Bileşenlerini makinelerin ya da organların oluşturduğu üretim süreci ile organsız bedenin üretilmiş niteliği arasına bir kopuş girer – organlar, artık düşman muamelesi görürler.

İlk sonuç, hiçbir şey üretemeyen, nitelikler olarak tüketilmiş yoğunlukların şizofrenik serbest bir oyunudur; bunların, artık üretim koşullarına sahip olmadıkları için, zamanın geçişine dışsal, nihai olarak simetrik ve tersine çevrilebilir oldukları görülür (Lyotard, 1993'de olduğu gibi). Bu düşünme biçimi, kaotik sayıklamalara yol açar. Arzu felsefesinin içine dalmak, tarihi yok etmek ve üretim ile kendisi arzu olan ürün arasındaki gerilimi sürdürmek çok kolaydır. Aksine arzunun bastırılması, onun üretimi açısından ele alınmalıdır. Tüm yoğunluklar olumludur ve bu yoğunlukların, üretimlerinin olumlu süreçlerine göre ele alınmaları gerekir; ancak kimi süreçler azalan yoğunluklar üretir. Bu tür süreçler, arzudaki "ölüm içgüdüsü"dürler ve nihai ürünleri, organsız bedendir, yoğunluğun sıfır noktasıdır (1984: 19). Böylece, "bastırma" gerçekte azalmanın olumlu üretimidir; o, arzunun bir ürünüdür.

Bu, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin altında yatan, arzunun psişik bastırılmasına dair kuramsal modeldir. O halde bu modelin sonuçları, yoğunluktaki bir azalmanın temelinde, psişik bastırmayı üreten bilinçdışının sentezlerinin farklı türden kullanımlarına dayanarak incelenebilir (1984: 68-112). Her durumda, üretimin içkin düzleminden bir şey çıkarılır, üretken olmayana ya da "aşkın"a dönüştürülür. İlk olarak, bastırma, birleştirici sentez ile başlar; çünkü arzu, toplumsal alanla ilişkisini bu sentez aracılığıyla kurar. Birleştirici sentezin yoğunluğu, her zaman bir politik, kültürel, dünya tarihine ilişkin ya da ırksal bir içeriğe sahiptir: Olayları, değişimleri ve geçişleri gösteren özel isimlerden ve bu olayların şizofreni etkilediği tarzdan oluşur (1984: 85-6). Toplumsal bilinçdı-

şı, yoğunlukları gösteren özel isimlere dayanarak, organsız bedenler üzerinde haritalandırılır. Üretim-karşıtlığı hâkim olmaya başladığında, yoğunluklar arasındaki geçiş durur ve simülasyonun yerini belirli bir politik, kültürel, dünya tarihine ilişkin ya da ırksal içeriğe sahip, tekil nitelikte bir özdeşleşme alır. Bağlaç artık, bir anlamlar çokluğu arasındaki sürekli geçişe ait çokanlamlı bir süreç değildir; gösteren ve gösterilen tarzında ikili-tekanlamlı bir birleştirmeye ya da akışlar çiftine dönüşür. Gösterilen, kişide ırkın, kültürün ya da toplumun bir cisimleşmesidir; sabitlenmiş yoğunluk, ona denk gelen aşkın bir gösterene dönüşür. Toplumsal ile psişik alanlar arasında arzu ya da oluş ilişkisi yoktur artık; şimdi dürtü, toplumsal alanın sabitlenmiş ya da aşkın ifadesinde "yatırılır". Bu gerici yatırım, ayrımcı bir hal alır, doğrudan üretilmiş arzu, yatırım tarafından değiştirilmeyeceği için, burada üretim ilişkisi olmayacaktır: "Ben, üstün ırk, sınıf, cinsiyet ya da politik inançtanım". Bu, temel bir gerçeği gizler: Üretim-karşıtı toplumsal oluşum, kendisine yatırılan arzunun kaynağı değildir, fakat kaynağıymış gibi görünür. Geriye yönelik bu arzu yatırımı kendi fantezisini bir toplumsal oluşuma dayandırır; bu toplumsal oluşum hem arzu tarafından üretilemediği ya da değiştirilemediği anlamında arzuyu aşar, hem de arzuya neden olurmuş gibi görünerek, bir özdeşleşmeye yol açar. Arzunun bu ayrımcı ya da faşist yatırımı, geriye yönelik diğer yatırımlar için temel oluşturur.

İkinci olarak, ayrımcılık yerleştikten sonra, ayırıcı sentezin farklı bir kullanımı gelir. Eskiden organsız beden üzerindeki kaydın dağılımı, üretimi etkilemezdi: Bir dağılım, sonuç açısından diğer bir dağılımla aynı şey olurdu. Ayırıcı sentez, canlı ya da ölü, erkek ya da dişi, ebeveyn ya da çocuk gibi terimleri ayırır; fakat bunlar bir geçişin kutupları ya da sınırları olarak durur. Şizofren, aynı anda her ikisiyle özdeşleşmez, fakat her zaman bir geçiş evresindedir: "Yalnızca biseksüel ya da iki şey arasında veya cinsiyetlerarası değildir. Şizofren, transseksüeldir. O, trans-canlıölü, trans-ebeveyn-çocuktur" (1984: 77). Bu durumlar, bir bütün olarak şizonun yaşadığı alandaki farklılaşan konumlardır. Üretim-karşıtlığı makinesel süreci durdurduktan sonra, artakalan özne, artık iki kutup arasında-

ki bir geçiş durumunda değildir. Ayrımcı kuvvet, mutlak sınırların, farklılaşan konumlar arasında kurulabilmesi anlamına gelir. Ayrımlar, dışlayıcı olur: Kişi "ya/ya da"dır (1984: 76). Terimler arasındaki sınırlar sabitleşir; dünyaya bir düzen ya da şablon dayatılır. Bu tür sınırlar, arzu üzerine bir yasa dayatma etkisine sahiptir: "Sınırı geçmeyeceksiniz." Aslında sınırın, gösteren tarafından izi sürülür: Yasa, bir anlam ürünüdür. Sonuçta, bu tür sınırları dayatan toplumsal oluşum, dünyadaki ilkelerin, sınırların ve düzenin yaratıcısı olan ve gerek doğaya, gerekse topluma ait sınırların herhangi bir şekilde ihlalini önlemek için yasa koyan aşkın bir Tanrının konumunu benimser. Daha doğrusu yasa sınır yaratıyormuş gibi görünür, çünkü ihlal yüzünden cezalandırılıncaya kadar kişi neyin yasak olduğunu keşfetmez. Ancak, bu tür bir yasa, sadece arzu ürünüdür.

Bu dışlayıcı ayrım, arzu üzerine ikili bir bağ dayatır: Ya dayatılmış farklılaşmaları kabul edeceksiniz ya da farklılaşmamış olanın veya gösterilen-olmayanın [non-signified] dipsiz çukuruna geri çekileceksiniz (1984: 78). Dayatılmış düzen alanının dışında olmak, delilik ya da kaos halinde dağılmaktır. Ancak, burada delilik tehdidi, düzenle aynı zamanda icat edilir. Dışlayıcı ayrım, aklın ve kültürün dışarısına dair kendine ait bir temsiliyet yaratır; ancak, bu temsiliyet, anlamdan önce varolan şizofrenik arzu-üretimi süreçleriyle bir benzerlik taşımaz. Arzu, şu şekilde aldatılabilir ya da ele geçirilebilir: Temel bastırmanın acısı, yasayı ihlal etmenin sonucu olarak temsil edilir; o halde, yasaya itaat edilirse üretim, ona eşlik eden temel bastırmayla birlikte sona erer. Acı, bir günahın cezalandırılmasıdır. Sınırların deneyim tarafından haklı çıkarıldığı görülüyor, çünkü onlar acı çekmeye anlam katıyorlar – açıklanamaz ve kaotik olmak yerine bu durum, anlama ilişik olan ihlalin sonucudur. O halde arzunun bir seçimi vardır: Ya bir ürünün veya bir hareketin ihlal olarak temsil edileceği bir yasanın ayırdığı ilişkilerin biriyle nevrotik bir özdeşlik kurması; ya da kişinin, toplumsal alan üzerine ötekilerin arzusunu bastıran yasayı yeniden dayatması için, anlamla özdeşleşerek yasayı "içselleştirmesi". Kültürel yeniden üretim, içselleştirilmiş yasaların ve yasakların devam etmesinden kaynaklanır; yasaya aykırı hareket edenlere karşı yöneltilen şiddet teh-

didi, şimdi temel bastırmanın yerini alabilir. Bu ikili bağ içindeki yasanın ya da ilkenin seçeneklerden birine girdiğine dikkat edilmelidir: Ya kişi yasayı içselleştirir ya da onun cezalarına katlanır. Dışlayıcı ayrım sadece, kendi aşkın statüsünün bir yanılsamasını üretir; aslında tüm ayrım ya da ikili bağ, terimlerinden birinde içkindir.

Üçüncü olarak, bu tür yasaklamalar ve dışlamalar, eksiksiz nesnelerin ya da kişilerin oluşum kaynağıdır. Bu tür yasaklamalardan önce adlar, toplumsal alandaki tekillikleri ya da olayları veya arasından arzunun *kalıntısal öznesinin geçebileceği yerleri gösterir*; tüm arzu-makineleri, sadece ötekilere bağlandığında işleyecek kısmi nesnelerdir. Yine de yasaklamalar, bireyleşmiş nesneleri ya da kişileri oluşturur; bir "ben"i ötekilerden ayırırlar (1984: 70-1). Bu "ben" sadece temsiliyetlere dayanarak düşünebilir; düşüncesi, hiçbir şey üretmez. Nesneleri ve kişileri ayrı, bireyleşmiş ve tam olarak temsil eder. Bu nesneler ve kişiler, bağlı oldukları temsiliyetlere aşkın olarak kabul edilirler ve bu aşkınlık, temsiliyetlerde eksik olan kendilerine ait "gerçekliğin" yanılsamasını üretir. Bu, bizim normal, bilinçli düşünce tarzımızdır: Küresel nesnelerin ya da kişilerin temsiliyetlerini birleştirdiğimiz zaman, bir şey üretmek üzere birlikte işlemezler; fakat atıl düşünceler olarak bir arada bulunurlar. Aslında bizim temsiliyetimizde, onlarda bir şeyin eksik olduğu görülüyor: gerçekliğin tam mevcudiyeti – nesne, kendi temsiliyetinde hiçbir zaman yoktur. Arzu bu şekilde temsil edildiği zaman, arzuladığı şeyden yoksun olduğu görünür: O zaman arzu, yoksun olduğu görülen bir şeyin aranması olarak kabul edilir: Temsiliyet içinde *asla gerçek kılınamayacak bir kayıp bütünün ya da birliğin* aranması. Egonun oluşumu, bir yoksunluğun arzuya girmesiyle aynı zamanda gerçekleşir: Ego, bir iğdiş edilme kompleksi tarafından, sadece bir kayıp gerçekliğin göstereni olsa bile eksik olan bir şey tarafından tanımlanır.

Mevcut insani durum, sentezin "aşkın" ya da sabit kullanımları yoluyla bir arzu bastırılması üzerinde kuruludur. Düşünme tarzımız bu kullanımlara dayanır: Belirli bir fantezi içeriğini sabit bir temsiliyet ile özdeşleştirerek, gösteren ile gösterilen arasında ikili-tekanlamlı doğa temsiliyetleri üretmek için akışların birleştirilmesi ve sabitlenmesi; temsiliyet alanını bölmek için ilkelerin, yasaların ve sınırların ortaya konması; ve kendileri eksik olan ya da asla temsil edilemeyecek, eksiksiz ve yalıtık nesneler ya da kişiler arasında hayali ya da temsili ilişkilerin kurulması. Ayrıca aile kurumu, aynı sentezlerle düzenlenir: Arzunun üremeden daha az önemli olduğu, bireyleşmiş kişiler arasındaki sabitlenmiş bir birleşme, dışlayıcı ayrım tarafından yeni bireylerin hısımlığına yol açar. Gebelik, doğum ve büyüme, salt, bir dizi arzu-makinesinin üretiminden ve yayılmasından başka bir şeye dönüşür: Çocuk, annesini'n bedeninden, kendi ayrı kimliklerini kuran, toplumsal olarak dayatılmış yasaklamalar yardımıyla ayrılır. Aynı yasaklamalar dizisi sonra, eksiksiz, yalıtık kişiler arasında yapılabilen olası ittifakları belirler. Sentezlerin, yasanın, eksikliğin ve gösterenin bu aşkın kullanımları, arzunun psişik bastırmaya maruz kalabildiği üç örnektir (1984: 111). Fakat biri diğerine bağlıdır: Arzunun, nesnesi yasaklanıncaya kadar hiçbir şeyi eksik olamaz; ve yasa, temsiliyeti sağlayan bir anlamlama yapısı üzerinde kurulmadıkça arzu bir yasaya maruz kalamaz. Gösterenin yapısı, arzunun bastırılmasının merkezinde yatar. Bu yüzden erk, toplumumuzda, anlam yapıları aracılığıyla işler. Arzunun devrimi, arzunun egemen anlam yapılarına meydan okumasına dek gerçekleşmeyecektir.

Arzunun bastırılmasının psişik ve toplumsal boyutları, birbirinden ayrılamaz. Eğer psişe, bir anlamlama yapısı olarak oluşturulursa, potansiyel olarak bastırılabilirdir; fakat arzu, bir toplumsal ürünün bu yapıyı harekete geçirecek ve üretecek gösterenin rolünü oynamasına kadar gerçekten bastırılmayacaktır. Gerçek baskıcı toplumsal oluşum, gösterenin psişik yapısına kendi biçimini ödünç verir; ancak gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin keyfi olması

nedeniyle, çözülmeyi imkânsız kılarak psişeyi, bastırma ile hayali nedenler arasında ilişki kurmaya yöneltecek bir ikame mümkündür. O halde, temsiliyet aracılığıyla işleyen psişik bastırma, dörtlü bir yapıya sahip olabilir: arzu; arzunun temsilcisi; baskıcı temsiliyet ve yerinden edilmiş temsil edilen (1984: 164). Kendi başına bir içeriği ya da anlamı olmasa bile bastırma için biçimcilik, çok önemlidir. Egemen bir toplumsal oluşumun bastırmayı ortaya koymak için yapması gereken tek şey, yerinden edilmiş bir temsiliyet aracılığıyla erkin işleyişlerini gizlemek üzere, acı çekmeyi cezaya dönüştüren kendi yaptırımlarını üreterek, anlamın ya da "gösterilen"in keyfi bir şekilde yerinden edilmesini sağlamaktır. Erk, en düşük düzeyde bir "kuvvet"e gerek duyar; erk, anlam yapıları aracılığıyla iş görür. Arzu, egemen bir toplumsal oluşum tarafından kendisine sunulmuş anlamlama yapılarını kucaklaması ölçüsünde, kendisini bu oluşuma yatırır ve kendi bastırılmasını arzular.

Tam bir anlamlamanın en iyi örneği, Lacan'cı psikanalizde üretilmiş Oedipus figürüdür. Lacan, anlamlama ya da simgesel yapısını hayali öyküden çekip çıkararak Freud'un Oedipus kompleksi modelini, hayali bir tarihe bağlı olmaktan ve de şovenizmin en kötü aşırılıklarından korumuştur. Lacan'a göre bilinçdışı, bir dil gibi yapılanır; ailenin üçgen ilişkisi, hayali içeriğinden yoksun bırakılmış bir simgesel yapıya dönüştürülür. Oedipus'un kararlılığı, yapısının arzu içinde içselleştirilmesi ve arzunun her zaman bir şeyden, onu gerçekliğe geri gönderen aşkın gösterilenden yoksun olacağının kabul edilmesi anlamına gelir. Kendisini aşkın gösterilenin araştırılmasına yatırarak, arzu, Oedipus kompleksinin dışında yaşar. Bu nevrotik araştırmaya yönelik çözüm, gösterilenden yapıya doğru bir gerilemedir: Arzu, Oedipal yapıyı toplumun yasası olarak kapsadığı zaman, Oedipus'u karara bağlar ve içselleştirir. Karara bağlanmış ve içselleştirilmiş Oedipus, hem topluma katılımımızın hem de düşünme tarzımızın temeli olarak işleyebilir.

Deleuze ve Guattari, bu yapısal *Oedipus versiyonunu, toplumu*muzdaki başlıca bastırma faili olarak ele alır. Hayali öykülere ya da özdeşleşmelere göndermne yapmak yerine Oedipus, anlam yapılarının daha ilksel düzeyinde açıklanır. Yine de özgül toplumsal ku-

rumlarda gerçekleştirildiğinde sürdürülebilir; bir anlamlama yapısı, kendisine neden olan toplumsal oluşum olmaksızın hiçbir şeydir. Deleuze ve Guattari, aileyi, toplumumuzdaki psişik bastırmanın görevlendirilmiş faili olarak ele alır: "Aile, kendisini arzunun kayıt sürecine kazıyarak ve her şeye el atarak, üretici güçleri geniş ölçüde sahiplenir; arzu-makinelerini niteleyen bağlantılar ve aralıklar bütünlüğünü kendi tarzında yerinden eder ve yeniden düzenler" (1984: 124). Aile arzuyu, aile-içi hale dönüşmek üzere yeniden düzenler. Ensest arzusu, yasaklanıncaya dek ve ebeveynlerin yalıtık ve eksiksiz kişiler olarak bölünmesine dek oluşmamıştır. Kişi Oedipus'u, sunduğu arzu yapılarını içselleştirerek karara bağlar; o halde kişi, bir model olarak aile aracılığıyla toplumun geri kalanına katılabilir; böylece, sonunda otorite figürleri babanın uzantılarına dönüşür ve cinsel cazibe, kişinin annesine yönelik arzunun bir yinelenmesidir. Çocuğun, sonunda kendi Oedipal ailesini kurmasını sağlayacak şekilde bu yapı, kişinin geri kalan deneyiminde yinelenecektir.

Aileler, Oedipus kompleksini yeterince başarılı biçimde içselleştirme konusunda yeterince iş görmedikleri zaman, çocuklar topluma tam olarak uyumlu olmayan yetişkinler olarak büyüyecektir. Nevroz ya da takıntılı iğdiş edilme korkusu konularında sıkıntı çekebilirler. Psikanaliz, nevrotiğin sona erdirilmemiş Oedipal çatışmalarını çözerek ailenin görevini tamamlayabilir. Eğer psikanaliz başarılı olmazsa, o zaman toplumdan tecrit edilme –ya bir psikiyatri hastanesinde, ya bir hapishanede veya teskin edici ilaçlar, yoksulluk ya da işsizlik gibi alternatifler aracılığıyla– gerekli olabilir. Oedipus'un yerleşmediği yerde, şizofreni ortaya çıkacaktır. Arzunun özgürleşmesi, toplumun egemen yapıları tarafından normal sayılmayan ya da kaydedilmeyen bir fantezinin gelişimine izin verir. Deleuze ve Guattari'ye göre şizofreni, her şeyden çok, bir süreçtir – arzu-üretimi sürecidir. Bir tıbbi tanı değildir. Deleuze ve Guattari'ye bir şizofren görüp görmedikleri sorulursa, yalan söylerler (Guattari'nin yıllarca sürdürdüğü klinik çalışmalara rağmen): "Hayır, tabii ki hayır" (1984: 380). Psikiyatri hastanelerinde karşılaşılan katatonik ya da otistik insanların süreçleri kesintiye uğratılmış,

arzuları durdurulmuş hatta yeniden Oedipalleştirmiştir. Hiçbir şey üretmezler. Deleuze ve Guattari'ye göre gerçek şizo yoğunluk bakımından geçici olarak bir sürece, bir geçişe giren ya da bir yolculuğa çıkan kişidir. Şizofreni, farklı bir bilinç niteliğine doğru bir harekettir: Arzu-üretimi fantezisidir.

TOPLUMSAL BASTIRMA

Erk, şiddet yoluyla fiziksel biçimde ortaya konur; aslında, erkin özünün şiddet olduğunu varsaymak mümkündür. Fakat toplumsal bastırma, şiddet eyleminden daha çok şiddet tehdidiyle yaygın biçimde işler. Bu yüzden anlamın psişik alanı tarafından dolayımlanır; toplumsal bastırma, psişik bastırmadan ayrılamaz. Ancak, bir psişe, kendi toplumsal deneyimi sayesinde özgül bir tarzda oluşturulur; aslında şiddete yönelik tüm itkiler, toplumsal olarak üretilmiş bir tür anlamdan ortaya çıkar. Toplum ve psişe, karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdır; eğer kişinin, temel, yansız, toplum öncesi bir kuvvet kullanması gerekirse, bu, rastlantısal acı çekme olacaktır. Bu yüzden, erkin işleyişi, süreçler, göstergeler, olaylar ve ilişkiler birliğinden çıkarılmış bir anlam öğesi olarak keşfedilecektir (1988: 445); erkin işleyişi belirli toplumların özgül içeriklerinden görece bağımsızdır. Deleuze ve Guattari'nin toplumsal oluşumlara dair açıklaması, oluşumların çeşitli içeriklerinden, psişe ve toplumun karşılaştığı ve ayırt edilemez olduğu ifade rejimlerine doğru yönelir. Farklı toplumların evrensel anlam yapılarını paylaştıkları değil, aksine ifade üretimine yönelik evrensel makinesel süreçleri paylaştıkları iddia edilir. Aynı türden sentezler, arzuyu üretmek ve bastırmak için farklı toplumlarda iş başındadır.

l'Anti-Oedipe'te Deleuze ve Guattari, bu tür toplumsal ifade makinelerinin üçünü inceler. Bunlar az rastlanan bir niteliği paylaşırlar: Her bir toplumsal oluşumda ekonomik üretim tarzı, temsiliyet tarzı ve yeniden üretim tarzı, her topluma tutarlılığını veren tek bir makinesel oluşumdan türer. Bu yüzden bir toplum, maddi ekonomik üretim ve değiş tokuş ilişkilerinden daha çok, ifade makine-

si ya da "göstergeler rejimi" tarafından verilen temsiliyet tarzınca tanımlanır. Bundan dolayı, Deleuze ve Guattari'ye göre toplum, esas olarak değiş tokuş ya da dolaşım ortamı değil, aksine "temel şeyin işaretlemek ve işaretlenmek olduğu bir kayıt socius'udur" (1984: 142). İnsanlar nihai olarak, bir ilkel iletişim ya da ifadesellik yardımıyla birbirleriyle ilişki kurarlar.

Toplumsal makinenin ilk biçimi, ilkel kaydın yer-yurt makinesidir (1984: 139-65). İlkel erkin kullanımı, yani şiddet, bir kayıt yaratırsa anlam kazanır. Dövme yapma, kesip çıkarma, kazıma, oyma, yaralama, sakatlama, kuşatma ve gruba kabul etme gibi çeşitli işlemler, bedenin ya da tekil organlarının tüm kabileye ait olan kolektif arzu yatırımına girmesini sağlar. İşaretler, bedenlerin toplumsal statü ve rollerini gösterecek kodlar olarak iş görür. Bu tür uygulamaların amacı, kabile ile her türlü arzu dalgalanmasından bağımsız olarak devam edecek, işaretlenmiş üyeleri arasında bir ittifak yaratmaktır. Ancak, bu evrede bastırma yoktur. Deleuze ve Guattari, Nietzsche'den acı vermenin hazza yol açması kavramını ödünç alır: Kabile, işaretleri gözlemekten belirli bir haz alır (1984: 191). Nietzsche'ci düşüncede, birisinin üzerinde erk uygulama, ilksel bir haz biçimidir.[5] Burada arzunun karşılıklı duygulamsal ilişkisi yoktur, çünkü mağdura ait acının dışavurumları sadece onun erkinin failinin güvenini tazeler. Bu, tuhaf bir sonuç taşır: Mağdur, faille aynı şekilde düşünmek üzere normalleştirilir. Çünkü her iki taraf için de deneyimin farklı bir duygulamsal içeriğe sahip olmasına karşın, geriye kalan görülür yara, failin erkini kodlaştırır; mağdur tarafından tutulan travmatik bellek, failin erkine yönelik bir inancı pekiştirir. Yara, her iki tarafı da olayın olası bir yinelenmesine dair uya-

5. Bu tür bir hazzın toplumsal olarak koşullanmadığı görülecektir. Ancak, bir sadistin eylemlerinin uslamlamasının bir ispatını oluşturması ölçüsünde, de Sade'a başvurulabilir (Deleuze, 1971: 18). Bu tür bir uslamlama hâlâ açıklanmamıştır. Onun yerine, Nietzsche'ci tiplerin bir birleşmesine başvurmak daha iyidir – eylem sayesinde kendi erkini dışavurmaktan haz alan soylu ile bir içsellik oluşturan rahip: Zevk duygusu, tepkisel bir duygudur; burada mağdurun ıstırabı, artık etkisiz duruma getirilmiş ve hiç kimseye zararı dokunmayan, ilksel ıstırabın yerinden edilmiş bir temsiliyetidir. Bu yüzden bir anlamda, hükümdarlığın despotik biçimi, toplumsal bir makine olarak olmasa da, ilkel yer-yurt temsiliyetinden önce var olur.

nır. Artık, kodların tümüyle ifadesel düzeyinde, olaylardaki fail ile mağdur arasında ayrım yapmak imkânsız kalınır (Deleuze, 1990b: 33). Bu yüzden bir anlam ittifakı, ötekiler üzerinde böyle bir işaretleme sürecini yineleme eğilimiyle birlikte, bir kodun ya da uzlaşımın duygulamsal-olmayan [non-affective] biçiminde yaratılır. Deleuze ve Guattari bunu, çok önemli bir ekonomik örnek olarak yorumlarlar: İşaretleme olayında, izleyenler kodun bir "artıkdeğeri"ni elde ederler. İşaretleme, gerçek ya da potansiyel borçlulara karşı harekete geçirilmez, ancak borcun ilksel yaratımıdır: Borç, ortak bir yinelenme beklentisidir. Paradoksal bir biçimde, değiş tokuş yasalarına karşı olarak, mağdur kabileye borçlu hale gelir; haz, işaret ile değiş tokuş edilemez, çünkü hazzın tek dışsal ve değiş tokuş edilebilir temsiliyeti işarettir. İşaretleme, mağdurun kabile tarafından verilen çizgiler boyunca tutarlı, uzlaşımsal davranış geliştirebilmesini sağlayan bir bellek yaratır. Bu şekilde, işaretleme, yeni keşfedilmiş bir yer-yurt üzerine bir bayrak dikme ya da özel bir mülkiyet parçası üzerine birisinin ismini yazması gibi bir tür ilksel mülk edinmedir. Her bir üyenin aldığı işaretleri yinelemesi ölçüsünde bu tür işaretleme davranışı alışkanlığa dönüşünce, işaretsiz fail kalmaz ve hepsi, kabilenin "socius"unun ya da kolektif belleğin mağdurlarıdır. Kabilenin kolektif belleği, kabile içinde işaretlerin, ittifakların ve üretimin kutsal bir sözde nedeni olarak iş görür.

İşaretleme, bir tür mülk edinmedir: Mağdur, kabile içinde mülk edinilir. Aslında kişi, insanları olduğu kadar nesneleri de işaretleyebilir: İşaretler, işaret koyucunun mağdur üzerinde erke sahip olduğunu gösterir. Kodlama, bu yüzden ilkel toplumun ekonomisi için temel oluşturabilir. Kabilelerin politik ekonomisi, kadınlar, tüketim malları, tüketiciler, eşya, ayin nesneleri, haklar, prestij ve statü gibi farklı türlerde değiş tokuşlar aracılığıyla işler. Aslında bu tür değiş tokuşlar, birikerek artan kodlamalar olarak kabul edilebilir: Mülkünün işaretlemesiyle aynı biçimde bir erkek kendi mülkü tarafından da kodlanır ve yaraları onun mülküdür. Bu yüzden, armağan vermek, armağanı alan kimse üzerinde erk kullanımının bir başka yoludur: Maddi düzeyde verme, mülk bağışlamaktır; psişik düzeyde ise verme zorunluluklar bağışlamaktır. Bir yara gibi mülk de bir ar-

mağanı ve veren kişiye yönelik bir "borcu" ya da yükümlülüğü kaydeder: Bu tür armağanlar ve kodlamalar, insanlar arasında ittifaklar yaratır (1984: 150). Toplumsal bağlar ve zorunluluklar, işaret rolü oynayan armağanlar tarafından yaratılır. Bu, değer ekonomisinden, değiş tokuşu eşitleme ve iptal etme amacının olmaması bakımından farklıdır; armağanların çoğunlukla, daha fazla erk kazanma çabası içinde borçlar doğrultusunda verilmesine karşın, borçlar, geri ödenmekten daha çok, diğerlerine geçirilir ve sistem, sonuçta ortaya çıkan, üretim ve dolaşımla birlikte, asimetri durumunu sürdürmek üzere işler. Örneğin, bir şef ortaya çıkar: Onun zenginliği, armağanlar verilmesi gereken kişinin o olduğunu gösterir. Değiş tokuşta eşitsizlik ve kimileri tarafından kazanılmış zenginliğin ve prestijin artıkdeğeri, bu tür bir ekonomik makinenin işlemesi için gereklidir; bir arzu-üretiminin ekonomisi gibi, sadece bozarak işlev görür (1984: 151).

Kabile üyelerinin ittifak ve hısımlık yoluyla yeniden üretimi benzer borç değiş tokuşları sayesinde işler. Bir bütün olarak toplumsal düzen, evlilik birleşmeleri ve üremeye yönelik hısımlık ile ilişkili olarak bireysel üyelerin statüsü tarafından belirlenebilir (1984: 146). Hısımsal soy, hem hiyerarşik hem de idaridir: Hiyerarşik bir soylar düzeni vardır ve her soya, kabile içinde belirli bir rol ya da işlev verilir. İttifak kurmaya yönelik evlilik ilişkileri, bunlardan bağımsızdır ve soylar arasındaki en önemli değiş tokuşları oluştururlar: Borç ve ittifak ilişkilerine dayanarak bir dolaşımsal değiş tokuş örüntüsü izlerler çoğu kez. Aslında, yeniden üretim sadece ilkel ekonominin parçası değil, ayrıca yer-yurt temsiliyeti makinesinin de parçasıdır. Çünkü ittifak ve hısımlık, işaretleme sürecini oluşturur: Bir beden, bir kabile soyunun hısımsal stokundan koparılır ve bir işaret kabilede kullanılan işaretlerin anlamlama zincirinden koparılır; sonra da her ikisi birleştirilir. İşaret, bağlayıcı sentezin ayrımcı bir kullanımına göre socius'taki bedeni gösterir: "İşte, o budur!" Ayrıca işaret, kabilenin evlilik değiş tokuşları içindeki bir bedenin yerini gösterir; soyları ve ittifakları kodlar. Burada kayıt, ilkel socius'u toplumsal üremenin kutsal sözde nedeni, ittifak ve hısımlığın kaynağı yapar ve bu yüzden bütün kabilenin an-

nesi olarak *mitsel* biçimde ifade edilebilir.

Bu ilkel yer-yurt makinesinin direnmesi gereken sınırlar vardır. En büyük tehdit, kapitalizmde olduğu gibi, toplumsal kontrolden kaçan, kodları çözülmüş akışların varlığı olacaktır. İkinci bir tehdit ise, şefin şahsındaki, sömürgeci bir sisteme yol açan kodun aşırı artıkdeğer birikiminden ortaya çıkar; bundan ötürü, çoklu hısımlık yoluyla soyların bölünmesi ve şefin, gruba oranla görece erksizliği toplumsal düzeni sürdürmek için gereklidir. Fakat, büyük ölçüde, sistemin bozulmasına yönelik bu tür eğilimler, kodlanmış değiş tokuş sistemleri tarafından kolaylıkla yeniden cisimleştirilir: Şef öldürülebilir ya da kodları çözülmüş akışlar işaretlenebilir. Son bir tehdit, dolaşım sistemindeki bir kesintidir: Eğer ittifaklar, ensest durumunda olduğu gibi, bir hısımsal soy içinde yapılırsa, o zaman hiçbir dolaşım ya da kodlama gerçekleşmez. İttifak, socius'un dışında gerçekleşir; çünkü socius içindeki işaretler ve borçlar tarafından belirlenmez. Bir akış, socius'tan tamamen koparılır. İttifak ve hısımlık yeniden birleşince, artık bağımsız olmazlar; akış artık, dışlayıcı ayrımlara bağlı değildir. Bu yüzden ilkel toplum, enseste karşı bir yasaklama yardımıyla bu tür akışlardan kaçışı önlemelidir.

Eğer ensest oluşursa, üzerinde kurulduğu temsiliyet bozulur. Ensest kavramı, dışlayıcı bir ayrım üzerine kuruludur; bir kere pratikte bozulunca, temsiliyette de parçalanır (1984: 161). Bu tür "ensest", birbiriyle ilişki halinde özgül rollere sahip olarak kodlanmış ve adlandırılmış yalıtık ve eksiksiz kişiler arasında olasıdır sadece. Ensest yardımıyla insanlar bu rollerden kaçarlar. Ensest, ittifak ve hısımlık arasında ayrım yapmaması nedeniyle, arzunun kendisini ürettiği süreç olan arzunun temel özüretimini [autoproduction] temsil etmek üzere kullanılabilir. Aslında ilkel söylencelerin, çoğunlukla kabilenin kökeni olarak yoğun bir hısımlığı ya da özüretimi betimlemesine karşın, bu özgürleşmiş arzu artık, socius'un kodlamaları içinde işlemez. Toplum, arzunun özüretiminin nerede ve ne zaman oluşacağını, ensesti arzunun yerinden edilmiş temsilcisi gibi kullanarak belirler (1984: 166). Ensesti yasaklayan yasa, tüm üretken bedenleri kabile içerisinde kodlanmış üretim, hısımlık ve ittifak ilişkileri içine sokan işaretlemeyi yerinden eden ilkel toplu-

mun temeliymiş gibi görünür. Fakat, bu evrede enseste yönelik gerçek yasa, bastırma ya da arzu yoktur; sadece kabileyi kuran ve üreten makinesel ilişkiler vardır.

Bir sonraki toplumsal oluşum türü ensest aracılığıyla meydana gelir: "Sömürgeci, despotik makine" (1984: 192-216). Despot, kabilesel socius'un dışına sıçrayarak, kendisini ufka ya da sınıra yerleştirir. Kız kardeşiyle evlenerek işe koyulur; bu içevlilik, onu kabilenin dışına koyar çünkü bu, ayrı hısımsal zincirler arasındaki bir ittifak değildir. Bu şekilde borcun kodlamalarından kaçar ve kabile içinde herhangi bir yerde yeni birleşmelere girebilir. O zaman annesiyle evlenir; bu, kabilenin annesiyle evlenmiş olması gibidir, çünkü doğrudan, yoğun bir hısımlıkla sonuçlanır (1984: 200-1). Despot, tanrıça yeryüzü ile onun soyundan kişiler arasındaki söylencesel ittifakı taklit eder. Kendi kodlamasına göre despot, kabilenin babasına dönüşür. Artık, kabile içindeki herhangi bir yerden koda ait bir artıkdeğer çıkarabilir; despota olan borç, bitimsiz bir hal alabilir. Bu yüzden despot, iki kutup tarafından oluşturulur: Bir büyücü-imparator olarak despot, hısımlığın bir temsiliyeti yoluyla insanları doğrudan kendisine bağlar; ve bir hukukçu-rahip olarak, anlaşmalar ya da sözleşmeler gibi yeni ittifaklar yaratır (1988: 351).

Despot, kendi üretimlerini gerçekleştirmek için özgürlük kazanır. Bu ikili ensest, kodlar düzeyindeki yer-yurt temsiliyeti içinde gerçekleştirilmektedir: Bu, er geç bir temsiliyet rejimi üretecek olmasına karşın, başka bir temsiliyet rejimini gerektirmez; her ne kadar işine gelse de, gerçek bir ensesti gerektirmez – ensest ittifakları, kodların psişik düzeyinde gerçekleştirilmelidir. Sonuçta despot, eski ittifakların ve hısımlıkların yerine geçmez; ancak, onları yeni bir ittifak ve hısımlık taşıyan ilave bir kodlamayla, bir üst-kodlamayla [overcoding] karşı karşıya getirir. Despot, kendi kodlarının bir özüretimini yapabilmesi nedeniyle, kabilenin tanrısıyla doğrudan bir hısımlık ilişkisi içinde olur; despotun kabile içinde herhangi bir yerde bir ittifak ilişkisi oluşturabilmesinden dolayı, kodun tüm artıkdeğeri despotun mülk edinmesi için bir nesneye dönüşür. Önceki ittifaklar, artıkdeğer malzemesini sağlar; fakat şimdi bu,

despota yönelik haraç biçimindeki borcu oluşturur.

Despotik üst-kodlama makinesi, temsiliyet düzeyinde, çifte ensesti yineler. Artık bu üst-kodlama, ürettiği organlar ve bedenlerle birlikte borçları yeryüzüne değil, yalıtık ve kodları çözülmüş bir akış üzerine kaydeder: Despot, kendi bedeninin göstergeleriyle işaretlenmiş, kodları çözülmüş soyut göstergeler akışını öne sürer. Metal, ilkel socius'un kodlamalarından kaçar, çünkü eritilebilir ve yeniden kodlanabilirdir: Despot, metal akışım kendi göstergeleriyle kodlayarak kendi mülkiyetinden bir akış üretir, kendi kız kardeşiyle evlenmesinin temsili eşdeğerini yerine getirir. Ardından bu yeni kayıt, önceki ittifakları ya da borç ilişkilerini üst-kodlamak için kullanılabilir. Despot, toplumun kurucu anını yineler: Sanki tüm borçlar despota aitmiş gibi, borçların tümünü para karşılığı ödeyip borçları kaldırmaya başlar. Diğer artıkdeğerlere karşıt olarak despot, karşılığında para şeklinde bir armağanın geri verilmesini bekler; para, anneyle evlenmenin temsili eşdeğeridir, çünkü tüm değiş tokuşlar artık para yardımıyla toplumsal ilişkilerin bir sözde nedeni olarak üst-kodlanabilir ve değerlendirilebilir. Ancak, borçların ödenmesinin görünürdeki armağanı, despota ya da onun Devletine, genellikle vergi şeklindeki sonsuz hizmet görevini başlatır. Paranın dolaşımı yoluyla, Devlet vatandaşlarının yükümlü olduğu bir varoluş borcunu talep eden sınırsız bir alacaklıya dönüşür (1984: 197). Devlet, vatandaşlarının arzulama ekonomisini üst-kodlayarak güç kazanır; fakat vergilerin despotik makinedeki arzu yatırımını sağlamaya yeterli olmadığı noktada, ilkel zulüm yöntemi –vatandaşlarının bedenlerine yasasını kaydetme sayesinde infaz– yoluyla düzeni güvenceye alabilir (1984: 212). Böyle bir socius içinde yaşamak, belirsiz bir erteleme altında, infaz tehdidi altında yaşamaktır. Despotun erkinden kimse kaçamaz; çünkü despot, kabilenin her iki sınırında da durur: Başlangıçta, tanrıyla doğrudan bir hısımlık ilişkisi halinde ve sonunda ise kabilenin dışında, kodları çözülmüş bir akış olarak. Hem armağan hem de zulüm, hem yaratım hem de yıkım, bir despotik socius inşa etmek için gereklidir. Bu sömürgeci oluşum, kendi soyut akışı sayesinde, öteki kabilelerin özel kodlarını üst-kodlayarak, kendisini onlara dayatma yeteneğine sahiptir.

Bu sömürgeci oluşum, ilkel toplumlardan farklı bir ekonomik rejime göre işler. Devam etmeyi hedefleyen ve kodun artıkdeğerini çoğaltan, işaretlenen borçların farklılaşan değiş tokuşuna göre ilerleyen ittifak yerine, değiş tokuş artık tek bir koda, paraya ait artıkdeğerin üretimi yoluyla ilerler. Bu sömürgeci oluşum, çıkartacağı artıkdeğeri üretmek için üst-kodladığı yer-yurt oluşumlarının sürekli varoluşuna gerek duyar. Ancak, bedenler artık, sadece kabileye ait değildir; Devlete de aittirler. Despot, tüm üretimin bir sözde nedeni olarak, tüm nimetlerin kaynağı olarak iş görür; bunun nedeni, bütün üretim süreçlerinin Devlet tarafından verilmiş üst-kodlama açısından temsil edilmesidir. Burada farklı bir temsiliyet rejimi iş başındadır. Ensest, arzunun baskıcı temsiliyetine dönüşür (1984: 201). Toplumun her üyesi, despot ile sınırsız bir borç ittifakı içindedir ve her üye, görünüşte, despottan gelen doğrudan bir hısımlık yardımıyla varolur. Toplumun her üyesinin arzusu, şimdi despota yatırılır – despotun görkemini ve parlaklığını paylaşma arzusu, onun istencine boyun eğme arzusu, onun cömertçe bağışladığı armağanları geri verme arzusu. Bu arzu esasen ensestvaridir. Temsiliyet yapısı içinde ensestin bu göçü, sadece, yeni bir kayıt rejiminin girişiyle olasıdır. İlkel rejimde işaretleme, gösterilen ile gösterenin her zaman birleşeceği şekilde doğrudan bedenler üzerine yazılıyordu; buna karşılık, sömürgeci oluşumda ise yazı yersizyurtsuzlaştırılır; metal, papirüs, parşömen, kâğıt gibi maddelerin kodları çözülmüş akışları üzerinde gerçekleşir. Yasama, bürokrasi, muhasebe, vergilerin toplanması, Devlet tekeli, sömürgeci adalet ve tarihyazımı, Devlet'in gerçekleştirdiği yazma tarzlarına dahil edilir. Bu tür yazma, üst-kodlama aracılığıyla işler: Göstergeleri, bedenlere kazınmış işaretlere ya da göstergelere göndermede bulunur. Bu tür göstergeler, sömürgeci socius tarafından düzenlenir: Bunlar artık bedenlerde değil, kararnameler yayımlayan, yukardan gelen, yalıtık ve kurmaca bir ses üzerinde hizaya sokulur (1984: 205). Yazma, yazma yolu dışında kendisini ifade etmeye artık gerek duymayan bir kurmaca ses tarafından yayılan göstergelerden, yani bir vahiyden oluşur.

Bu sömürgeci yazma biçimi, kendisini ilkel socius'un işaretlerinden koparark, bütünüyle yersizyurtsuzlaşmış hale gelebilir. Bu eksiksiz yersizyurtsuzlaşma için elverişli durum, bir egemen sistemin diğerini üst-kodladığı sömürgeci oluşumlar arasındaki karşılaşmadır. Artık, egemen dilin gösterenleri, öteki dilin gösterenlerine gönderme yapar; gösteren ile yeryüzü arasında artık temas bulunmaz. İlk kez, temsiliyet hakkında "Ne anlama geliyor?" diye soru sormaya başlanabilir (1984: 206). Anlamın özgül işaretler ve olaylar tarafından üretilmesi yerine, bu tür kodlar unutulabilir ve kodların, aşkın sesin kendisinden yayıldığı görülür. Bir gösterenler zincirinden, daha egemen bir dilin gösterenler zincirine doğru hareket edilir, en sonunda ise, gösterenler zincirinin ötesine, onları üreten sese dikkat edilir. Arzunun despotik gösterene yatırılmış olması nedeniyle, kişi, anlamı, tüm zincirlerin sınırında duran bu aşkın gösterende bulmayı umar. Bu aşkın gösteren, ensestten başka bir şey değildir; gösterenin gösterilenleriyle arasındaki taklit evliliktir. Tam anlam, sadece ensestçi despota aittir; bu tür ilişkiler diğerlerine yasaklanmıştır, çünkü, ensestvari arzularının nesnesi olan despot her zaman onların üstünde ve ötesinde kalır.

Despotun vatandaşlarına cömertçe lütfettiği anlamlar, tamamen taklitten ibarettir: Gerçek anlamların yerine geçmezler, fakat görünürdeki anlamlar olarak üretilirler. Despot tarafından yayımlanan bu anlamlar, yasa biçimini alırlar; bu, sonsuz borç tarafından varsayılan yasal biçimdir: Kişinin, yasaya uygun olarak hareket etmesine yönelik sonsuz yükümlülüğü vardır. Yasa, gösterenin dilidir de: Yasa, hiçbir şey göstermeksizin gösterir; soyut sınırlar buyurur, fakat bu tür sınırların ne zaman geçildiğini göstermez. Zulmün borç yaratımı olduğu noktada, ceza, peşin olarak uygulanmış bir öç olarak yerini alır. Sömürgeci oluşum, gücünü bu tür cezalandırmalar çıkarmaktan sağlar; başlangıçta, dayattığı cezalandırmalar yardımıyla, önceden bilinemez olan yasasını yazar – bu, öteki halkların fethedilmesi ve boyunduruk altına alınmasıyla gerçekleşir. Bu tür cezalandırmalar, artık özgül bedenlerin başına gelen rastlantılar ya da olaylar olarak yorumlanmazlar; alışkanlıklar, kodlar ya da uzlaşımlar olarak da yorumlanmazlar. Aksine, artık bunlar gösterilen-

dir: Her cezalandırma, evrensel bir kuralın konulmasına yol açar. Zulmün hâlâ bir arzu üretimi olduğu noktada, yasa kabul edilir edilmez, tehditleri sayesinde sömürgeci oluşumun dışında akan arzuyu ve üretimi ezer. Her şey öç ve karşı-öç, yani *hınç* gizil evresine taşınır. Bastırma, yalnızca bu evrede başlar.

Bu tür emperyal durumlara, gerçek tarihte az rastlanır (1984: 217-21). Onun yerine, bu durumlar ideal oluşumlar olarak işlerler. Despot, socius'tan yollarını ayıran ve üst-kodlamadan kaçan herhangi bir organ tarafından tehdit edilir. Başlangıçta despotun ilkel socius'tan kopmuş olmasına benzer bir şekilde, özel yurttaş da Devlet'ten kopabilir ve despota karşı ayaklanabilir. Yasa artık sadece, çıkarılmış cezalandırmalar halinde, gösterenin sömürgeciliği tarafından buyurulmaz; toplumun işleyişinin endeksleneceği bir bellek olarak kaydedilir. Yasanın neyi gösterdiği, yorumu ve hakiki anlamları sorusu, despotun da yasaya itaat etmesini talep eden hukukçular açısından önem kazanır. Demokratik gösterilen, kendisini despotik gösterenin karşısında kabul ettirebilir. Bu tür bir özelleştirmeden ortaya çıkan toplumda tümüyle farklı bir erk dağılımına sahip olabilmemize karşın, aynı göstergeler rejimi iş başındadır. Sonsuz borç, sadece içselleştirilir ve tinselleştirilir – kişi, her zaman kendisiyle birlikte taşıdığı aşkın gösterene bir borç yükümlüdür; despot, sadece bedensiz ve görünmez hale dönüşmüştür. Devlet, farklı, özel bireylerin çokluğu halinde parçalara ayrılır; bunların her biri, bir despotun özgürlüğüne sahip oldukları kendi alanları olarak özel mülkiyetleri üzerinde sonsuz bir talepte bulunurlar. Bu tür mülkiyet ilişkileri, kişinin kendi mülkiyetine yönelik belirli bir sorumluluk ve yükümlülüğü içeren ilkel mülkiyetten oldukça farklıdır. Devlet bu yüzden, mevcut toplumsal oluşumları üst-kodlayarak kendisini gerçekleştirmeye çabalayan bir toplumun ideal kökeni kadar gerçek bir toplumsal oluşum değildir. Sadece içselleştirilmiş bir soyutlama olarak gerçekleştirilebilen bir soyutlamadır; egemen sınıfların çıkarları gibi öteki çıkarlara hizmet ettiği zaman somut bir varoluş kazanır ancak. Artık saf bir gösterene bağlı olan aşkın bir yasa değildir; yasa, içkindir, kendi gösterilenlerinin peşinden gider. Bu soyut Devlet, özel mülkiyet, meta üretimi ve sınıf

ilişkileri gibi kodları çözülmüş toplumsal kuvvetler alanında içselleştirilebilir; ayrıca, her şeyi üst-kodlayan bir metafizik ya da dinsel sistemde tinselleştirilebilir. Despot, demokratikleştirilir, oligarşikleştirilir, bölümlere ayrılır, monarşikleştirilir, içselleştirilir ya da tinselleştirilir; "doğal hak"ka, "özel mülkiyet"e, "us"a ya da "Tanrı"ya dönüşür. Her yerde arzu bastırılır, ancak Devlet arzusu ve Devletin fiili hale gelmesi arzusu sayesinde iş görür. Arzu, kendi bastırılmasına doğru döner.

Yasanın içselleştirilmesinden kaynaklanan parçalanma ve kodların çözülmesi, bir sonraki rejime yol açar (1984: 222-61). Satılan mülkiyetin kodları çözülmüş akışları, dolaşım halindeki para, toplumsal ve teknik makineler ve yersizyurtsuzlaştırılmış işçiler, yeni bir sistem olan kapitalizmin doğmasına izin veren olumsal bir bağlaç halinde bir araya gelebilirler: Kapitalizmin. Akışların, bu genelleştirilmiş kod çözümü, yeni bir arzu-makinesi ve yeni bir toplumsal üretim biçimi oluşturmak için gereklidir. Deleuze ve Guattari, Marx'ın *Kapital*'indeki [Das Kapital]* ilki "ana" öğe arasındaki karşılaşmaya gönderme yapar: Bir soyut emek akışı yaratarak kendi emek yeteneğini satabilen yersizyurtsuzlaşmış işçi; kapitale dönüşmüş ve onu satın alabilen, kodları çözülmüş paranın akışı (1984: 223-4). Toplum, ilkel yer-yurt makinesinde olduğu gibi üretim ilişkileriyle ya da kaydetmenin ayrımlarıyla işlemez artık; tüketim birleşmeleriyle işler. Üretim, bir yönetici sınıf tarafından tüketilmek yerine, görünüşe göre kapitalin yersizyursuzlaşmış bedeni tarafından tüketilir. Önceden paranın değeri sadece, bağımlı kılındığı üst-kodlayıcı kayıtlardan türerdi. Esas olarak, genel bir değer eşitliğine göre, üst-kodlayan bir ittifak ya da değiş tokuş kapitaliydi. Para kendi artıkdeğerini ürettiği zaman kapital başlar: Para parayı çeker, özüretim yapabilir hale gelir. Kapital sadece, hısımsal olduğu, kendini ürettiği zaman, yeni bir yersizyurtsuzlaşma eşiğinde işleyen bağımsız bir töze dönüşür, üst-kodlayan socius'tan ayrılır. Burada yeni socius'a, tüm üretken kuvvetleri mülk edinen sözde nedene dönüşür. Kapitalin hısımsal niteliği, arzunun özüretiminin

* *Kapital: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili* [*Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie*, çev.: Alaattin Bilgi, Sol Yay., 2000].

bir simülasyonuna dönüştürür onu.

Tabii ki kapitalin kendisini üretebilmesi mefhumu, bir yanılsamadır; bunu, ancak, üretim ilişkileriyle birleştirildiği zaman yapabilir. Öncelikle, emek, kodları çözülmüş bir akış olarak işleyemez; ilk önce ilkel bir yer-yurtsallık tarafından kodlanması gerekir; bir ittifak kapitali tarafından üst-kodlanmadan önce, özel bir görevi yerine getiren özgül bir emek türüne dönüştürülür. Bu evrede emek, para ile değiş tokuş edilir. Soyut emek, daha sonra, kapital olarak ele alınabilir. Bir kodun artıkdeğer üretimi, artık kapitalde bir artış olarak görülür; kodun artıkdeğeri, paranın artıkdeğerine, kodları çözülmüş bir akışa dönüştürülür. Kapital, değiş tokuş aracılığıyla emek ile bir ittifak yaparak yatırılır; emek tarafından üretilen kod artıkdeğeri, yatırılan kapitale dönüş halinde bir artışa yol açar. Kapital, bu yüzden önceki yer-yurtsallık ve üst-kodlama toplumsal sistemlerini kullanmalıdır ve bu sistemlere bağlı olmalıdır.

Deleuze ve Guattari'ye göre, kapitalist makinenin motoru olarak iş gören bir gizleme vardır burada (1984: 229). Aslında iş başında olan iki farklı kapital türü vardır ve bunlar iki farklı değiş tokuş rejimi halinde iş görürler. Değiş tokuş ve ödeme şeklinde dolaşan ittifak kapitali, yatırımlar ve kazançlar şeklinde dolaşan hısımsal kapitalle aynı değildir. İşçilere ödenen para, kendisini çoğaltamaz; sadece tüketici malları için değiş tokuş edilebilir. Oysa, bir ticari girişimin bilançosuna kaydedilen para, yatırım aracılığıyla bir zaman diliminde kendisini artırabilen mali kapitaldir. Mali kapital, farklı bir kaydetme tarzına sahiptir; daha sonraki bir tarihte faiz ile dönebilmesi koşuluyla bankalar tarafından yaratılmış kredi şeklinde borç verilebilir. İşaretlenmiş bir metalin ya da kâğıdın sayılabilir akışı üzerine kayıt düşmeye gerek duymaksızın, maddi niteliklerinden yoksun bırakılır. O halde kapitalizm, bu tamamen ayrı kayıtlara sahip akışların çevrilebilirliği ilkesine göre işler. Bu kayıtlar farklı oyunlara aittir; farklı oyun tahtalarında ve yer-yurtsallıklarda oynanırlar. Birleşme, değiş tokuş ile mali kapital arasında gerçekleşir; ittifak ile hısımlık akışları arasındaki bir ittifaktır o – kapitalin özüretimi, soyut, kodları çözülmüş akışlar tarafından işlenen "ensest"tir. Ensest arzusu, kapitalist socius'un merkezinde yatar; en

sonunda, ensest arzunun hakiki temsilcisine dönüşür, çünkü arzu ensestin yapısını almaktadır artık.

Tüm bunların birçok sonucu vardır. İlk önce Marksizm'in, ücretlerin toplam kapital ile ilişkili olarak artmasını sağlayan düşen kâr oranına doğru eğilim sorununu çözer (1984: 230). Farklı bir para türü söz konusu olduğu için, ücretler, toplam mali kapital miktarını geçmeyecek şekilde artabilir; çünkü bu, farklı bir oyun tahtası üzerine kaydedilir ve farklı bir oyun oynar. Mali kapitalin değeri, asla sabitlenmez, aksine artış oranı tarafından belirlenir; yatırıma bir dönüş olduğu ölçüde, bu yatırım belirsiz biçimde artırılabilir. İki tür kapital arasında ortak bir ölçü yoktur. Bu yüzden, sınır içseldir ve yaklaşıldığı her keresinde kolaylıkla yerinden edilebilir. İkinci olarak, paranın artıkdeğeri, sonuçta, kârını çıkarttığı kodun artıkdeğerine bağlıdır. Bu yüzden, hısımsal kapitalin kodun bir artıkdeğerini çıkartabildiği daha geleneksel sektörleri ya da arkaik yer-yurtsallıkları açmak üzere kendisini ihraç etmesi gerekir. İlkel birikim, sürekli olarak kendisini "küreselleşme" biçiminde ya da daha fazla sektörün kapitalist ekonomiye katılmasıyla çoğaltır. Üçüncü olarak, üretim, üretim ihtiyacını sürdürmek için tüketilmeli ya da paraya çevrilmelidir; çünkü kapitalistlerin mali kapitalin birikimini hedeflemesine karşın, bu tür birikim, değiş tokuş edilebilir ürün toplamlarına karşıt olarak kredi ve kâr oranlarına bağlıdır. Soğurma ya da üretim-karşıtı mekanizmaların, kapitale çevrilebileceğinden emin oldukları artıkdeğeri ortadan kaldırmaları gerekir (1984: 235). Reklamcılık, hükümet, militarizm ve emperyalizm, üretimin tüketilebildiği görünür biçimlerdir. Kapitalizm tek başına işlemez bu yüzden; çevrilemeyen kodun artıkdeğer birikimini önlemek için bir üretim-karşıtlığı kaynağı olarak Devlet'e gerek duyar.[6] Kapitalizm, üretimi soğurmak için, yeniden yer-yurt edinmenin anakronik kesimlerini sürdürmeye gerek duyar. Deleuze ve Guattari'ye göre vergiler ve savaşlar kapitalist ekonomi için yararlıdır; kapitalizmin gücü, içindeki çelişkileridir. Tüketici toplum, benzer bir üretim-

6. Kapital, tek küresel erk değildir. Ayrıca arkaik temsiliyetlerce harekete geçirilmiş, terör sayesinde erk üreten askeri-endüstriyel yapılar da vardır (Bkz. Guattari ve Negri, 1990: 53-66).

karşıtlığı oluşumudur; hısımsal kapitale ait akışların farklılaşan ilişkisini artırmak için yeni ihtiyaçlar ve istekler yaratır. Aynı şekilde, durgunluklar da kapitalist ekonomi için yararlıdır; çünkü istihdamın istikrarsızlığı, ücretleri düşük tutabilir ve kâr oranlarını artırabilir. Kapitalizm, meydana gelen hemen hemen her şeyden güç kazanabilir; idealleştirilmiş devlet sadece, kapitalist ekonominin üretim-karşıtı kutbudur. Sonuçta, kapital, hem üretim araçlarını kolaylaştırmak hem de yeni tüketim ihtiyaçları yaratmak için, yeni teknolojilerin icadı biçiminde, öğrenim üretimini koşullandırır; ancak bu anlayış, teknolojik araçları askeri yayılma gibi yararsız hedeflere doğru yönelten bir bilgi aptallığı ya da üretim-karşıtlığı tarafından tüketilir (1984: 235-6).

Kapitalist temsiliyet, kodlara ya da gösterenlere göre işlemez; kodları çözülmüş akışların birleşmesi yoluyla iş görür. Bunlardan biri ifade rolü alırken, diğeri ise içerik rolüne soyunur; artık bir anlam belleğiyle ilişkili olarak tanımlanmış, gösterilenler ya da gösterenler yoktur. Onun yerine, sadece noktalar-göstergeler, "taslaklar" [schizzes] (akışın ayrı akışlar halinde bölünmeleri) ve noktalar-aralıklar vardır (1984: 242). Elektrik, bu tür belirsiz akışların gerçekleşmesi, bilgisayar ise akış kodlarının bu tür bir çözümünü işleten teknik olarak olarak varsayılabilir. Soyut emek ve kapital, elektrik potansiyeli gibi potansiyel hazneleri olarak ele alınabilir. Kapitalist toplumda üretilen göstergeler, anlamlamayandır; bunların üretimi ve kaydedilmesi, kapitalin çoğalması ihtiyacı tarafından belirlenir. Bir reklam sadece, bir şirketin kendi kârlarını artırmaya çalıştığı anlamına gelir. Bu tür göstergeler, arzu tarafından belirlenmiş kapitalist üretim tarzı altında akar, parçalanır, bölünür ve birleşir. Sadece ikincil olarak, reklamcılığın ve enformasyonun ilettiği gösterenler ve imgeler üzerinde yeniden yer-yurt edinirler. Kapitalist temsiliyet, sadece simülasyon ile işler: Onun simülasyonları, kendilerine özgü anlamlar taşımazlar, çünkü onların dağılımı tümüyle, onları üreten kapitalist üretim ilişkileri tarafından belirlenir. Kapitalist temsiliyetin malzemesi, farklılaşan ilişkidir; bir ittifak akışı ile bir hısımlık akışı arasındaki birleşmedir. Fakat, öteki toplumsal oluşumlardan farklı olarak, kapital kendisini doğrudan eko-

nomik bir durum olarak varsayar (1984: 249). Kapitalist temsiliyette hiçbir şey saklı kalmaz. Onun simülasyonları, üretim-karşıtıdır, çünkü kendi başlarına üretim ilişkilerine giremezler; sadece, ekonomik bir makinenin parçaları olarak iş görmek üzere yaratılabilirler. Üretim-karşıtlığı, üretime ilave edilmiş aşkın bir faktör olmayı bırakır; onun yerine, tüm üretimi istila eder ve üretimle örtüşür hale gelir. Üretim sadece, kapital akışlarının ve artıkdeğer çıkarmasının olduğu yerde gerçekleşir.

Kapitalizm, "evrensel tarih"in sınırıdır, tüm toplumların dışıdır; çünkü kodları çözülmüş ve yersizyurtsuzlaştırılmış akışların socius'udur. Kendi sınırlarını çevirebilme ve yeniden bütünleştirebilme açısından benzersizdir: Her zaman kendi sınırlarını geçebilir ve hayatta kalabilir; çünkü öteki yeniden yer-yurt edinmeler aracılığıyla onları ortadan kaldırılabilir. Ancak, kapitalin bir dış sınırı vardır: şizofreni (1984: 246). Kapital, kodları çözülmüş akışların sınırsız niceliklerini üretirken, bu tür akışların miktarını belirlemek için yeni bir aksiyom icat ederek gerekli olduğunda bunları kendisine bağlar. Hiçbir akış tamamen üretken ya da hısıınsal değildir; akış, kapitalist rejimin parçasını oluşturan bir eşitlik rejimine ya da üretim-karşıtlığına bağlanır. Ancak kapital, yersizyurtsuzlaştırılmış akışların birleştirilmesini ve yeni arzu-makinelerinin yaratımını önlemede güçsüzdür. Aslında kapital, herhangi bir şey üretir gibi, içkin arzu-makineleri olan şizofrenleri yaratır (1984: 245). Kendisinin, şizofreni ve serbest arzu-üretimi uygulaması tarafından altüst edilmesini önlemek için kapital, arzuyu ele geçirmenin bir yolunu bulmak zorundadır. Kapitalin erki, ne şiddete, ne ideolojisine duyulan inanca ne de üretkenlik gösterilerine bağlıdır. "Amerikan düşü" ve daha iyi bir hayat fantezileri, üretim engellendiğinde ortaya çıkar. Kapital, üretim-karşıtlığını her yere; aile, kişisel yaşam, boş zaman ve belki de fantezi ve düşler gibi her özel alana sokmanın yollarını arar; sonunda arzu, üretimin tek mevcut tarzı olarak kendi sürecine yatırılacaktır (Guattari ve Negri, 1990: 25). Bunun anlamı Oedipus'tur (1984: 262-71).

Kapital kendisini doğrudan, ittifak ve hısımlık ilişkilerine yükler – ilişkileri ve üremeyi yönetir. Temsiliyet, artık farklı nesnelerle ya da kişilerle ilişkili değildir; aksine, üretim güçleri ve araçları üzerine doğrudan kaydedilir. Üretim, tamamen ekonomiktir; artık, aile tarafından sağlanan toplumsal biçime gerek duymaz (1984: 263). Aile özelleştirilir ve üretim süreçleri için sadece insani madde ya da emek havuzu sağlayarak, ekonomik üretim alanının dışına yerleştirilir. Bir yandan, aile soyut emek akışı tarafından üst-kodlanacak arkaik bir yer-yurtsallık olarak kalır; öte yandan, iç ilişkileri, kapitalist socius'ta doğrudan rol oynamaz. Bu "özelleştirme" süreci, kapitalizmin bir ürünüdür: Aileler, bir yer-yurt socius'u ya da anlamlayan socius dışında olan ve toplumun örgütlenmesiyle ilgili olmayan, insani maddenin yersizyurtsuzlaşmış ve kodları çözülmüş akışları olarak üretilir. Ailenin artık toplumsal üretime katılma yeteneği yoktur; ailenin özelleşmesi, aileyi ittifaklarıyla ve hısımlıklarıyla birlikte ekonomik ilişkilerin üretken birleşmelerinden koparan bir "iğdiş edilme"dir. Ancak, arzunun insani üreme ilişkileri, kapitalin kontrolünden bağımsız olarak kendi arzu-makinelerini ve alternatif socius'unu yaratabildikleri ölçüde, kapital açısından bir tehlike oluşturabilirler. Emeğin kodları çözülmüş akışlarının, öteki toplumsal oluşumların gelişmesini önlemek için özel, çekirdek aile üzerinde yeniden yer-yurt edinmeleri gerekir. Bu yüzden kapital, ailenin kendi haline bırakılmasından hoşnut değildir; ailevi üremeden kendi kârını çıkarmalıdır. Bir somut kurum olarak aile parçalansa bile "yeniden aileleştirme" sürecinde bir ideal ya da bir gösteren olarak daha güçlü hale gelir (Guattari, 1989b: 63). Ailenin soyut makinesi, kendisini üretmez; toplumsal bilinçdışındaki gerçek üretim ilişkileri tarafından üretilebilir ancak.

Kapitalist temsiliyette kişiler, ilk önce soyut rolleri açısından bireyleştirilir: Kapitalist, işçi, bankacı, sendikacı, avukat gibi. Bu imgelerin her biri, bir "gösterilen"dir, ancak bu tür gösterilenler, üst-kodlamayla değil, kişinin katıldığı üretim akışları tarafından dağıtılır. O halde ekonomik alanın dışına yerleştirilen aile, kendisini im-

gelerin imgeleri ya da simulakrumlar yoluyla oluşturan kapitalist temsiliyete göre biçimlendirebilir: Ailedeki roller, kapitalist socius'un çoğalmasına yönelik özerk ihtiyaçlara göre dağıtılabilir. Özelleştirilmiş aile içinde baba, anne ve çocuğun ayrı rolleri, tek başlarına bir öz taşımaz – kapitalist makineye ait imgelerin simulakrumlarına dönüşürler; baba kapitalin simulakrumuna, anne yeryüzünün simulakrumuna ve çocuk da işçinin simulakrumuna dönüşür (1984: 264). Kapitalin, işçinin yeryüzü kaynaklarına erişimini yönetmesi gibi, baba da bir çocuğun annesiyle olası üretim ilişkilerini eşgüdümler; sadece bir simülasyon olmasına karşın aile, kapitalizmin her bireysel psişeyi sömürgeleştirmesini mümkün kılar.

Rollerin bu üretimi, arzunun sömürgeleştirilmesine uzanır: Bir bütün olarak toplumsal alan, aileye uygulanır; sonunda, bir yassılaştırma ve katlama işlemiyle aile, kapitale yatırılmış arzunun bir temsiliyetine ya da simulakrumuna dönüşür (1984: 265). Önceki oluşumlar, bir ensest temsiliyeti içeriyordu, fakat bu türden bir arzuya bağlı değillerdi. Ancak, artık kişinin, fantezi dışında elde edilemez bir şeyi arzulaması ya da gerçekleşmesi haz veremeyen bir fanteziyi arzulaması esastır. Hazzın ertelenmesine dayanan, kapitalist üretimi harekete geçiren her arzu, Oedipal yapıyı yineler. Çocuk, imgelemdeki anneyi arzular ve imgelemdeki baba tarafından iğdiş edilmeyle tehdit edilir; çocuk simgesel bir yapı olarak Oedipus'u içselleştirmek için, Oedipus kompleksini kendi imgeleminin iğdiş edilmesini kabul ederek karara bağlar. Simgesel yapı elde edilir edilmez, kapitalist temsiliyet makinesi –bir göstergeler rejimi olarak– yeniden üretilmiş olur. Sonuçta her fantasma, üretim koşullarına gerisin geri tepki vermeyen bir simulakrumdur sadece. Her imge, düşünce ve kişi bölümlere ayrılır – arzunun bastırılması, artık, faillerin ve imgelerin kendilerini değiştirememeleri için kendi üretim koşullarından koparılıp "iğdiş edildikleri" tüm toplumsal alanı kaplar.

Kapitalizmin mağdurlarının kimler olduğu merak edilebilir, çünkü hiçbir şey gizli kalmaz: İşçilerin ücretleri ödenir, tüketim dağıtılır ve arzu socius'a yatırılır. Ancak kapital, önceki toplumsal rejimleri kendi bünyesine katmıştır ve sonunda küresel sınırlarındaki

kodu çözülmüş her türlü akışı bastırarak sömürgeci bir oluşum gibi çalışır. Ancak artık socius, tümüyle ekonomiktir: İnsani kişiler alanı üzerine yayılmaz. Aslında soyut emek olarak üst-kodlayamadığı insani maddenin yersizyurtsuzlaşmış akışlarını çıkarıp atar ve üretim araçlarını bunlardan mahrum bırakır. Ücretleri olabildiğince düşük tutarak kâr oranlarını en üst düzeyde tutacak durumdadır; çünkü gönülsüz işçiler her zaman, ekonomik socius'tan ihraç edilmeyle tehdit edilebilir. Kapital, ilkel ya da despotik rejimlere göre işleyen arkaik ekonomik kesimlerin bir arada bulunuşuna tahammül edebilmesine ve onlardan kazanç sağlayabilmesine karşın, ayrıca dışarıda bıraktığı yersizyurtsuzlaşmış akışlara etkili bir üretim-karşıtlığı da uygulayabilir. Sonuç olarak, ekonomik büyümeye, küresel düzeyde, kıtlık, işsizlik, marjinalleştirme, çocuk-emeği ve kadınların durumunda gerileme biçimindeki soyut ve tersine çevrilemez yoksullukta bir artış eşlik eder (Guattari, 1989b: 14-19). Belki de emek akışlarının süprüntü akışlarıyla birleşmesi, kapitalist ekonominin kenarlarında belirli bir üretim seviyesini mümkün kılar; fakat yeni bir toplumun kuruluşu için burada yeterince üretim aracı yoktur (Guattari, 1989b: 62).

Arzu düzeyinde de benzer bir etki üretilir. Kapital, arzu yatırımını davet eder, çünkü arzu doğal olarak akışların üretimini ve birleşmesini ister. Fakat üst-kodlanamayan ya da satın alınamayan arzu-üretiminin bastırılmasıyla meşgul olduğu ölçüde arzu, kendisini kapitale yatırılabilir sadece. Kapitalist makine, imgelerin temsiliyetleri açısından işleyen bir arzu üretir; biçemin ve reklamcılığın kamusal imgeleri ile düşlerin ve fantezilerin kişiye özel imgeleri arasında etkili bir ayrım yoktur. Üretim, imgelerin tüketimiyle koşullandırılır; özel fanteziler, geç kapitalizmin başlıca metalarından biridir. Ancak, herkesin edimde bulunduğu ve kolektif sözce faili olarak edimde bulunulan toplumsal alan olan bu arzu düzeyi ile herkesin iki tür bireysel öznelliğe bölündüğü Oedipus arasında radikal bir ayrım vardır şimdi. "Önerme öznesi", söylemde temsil edilen "ben"dir, imgelerin kolektif oyununda paylaşılan bir kamusal ve toplumsal kişidir; aksine "sözce öznesi" ise, özel kişidir, fantezi imgelerinin özel dünyasında yaşayan ve konuşan "ben"dir. Bu

özneler arasındaki tek fark, onların üretim araçlarına erişimleridir. Kişi, kolektif arzu rejiminden bireysel arzu rejimine, iğdiş edilme, Oedipus'un içselleşmesi yoluyla geçer. Oedipus, sadece, kapitalist üretim ilişkileriyle birleşebilen imgelerin arzu-üretimini kabul eden seçici bir elek olarak iş görür; bunlar, kamusal dünyanın unsurlarına dönüşür. Üst-kodlanamayan ya da kapital yatırımına bağlı olmayan geri kalan imgeler, imgelemin özel dünyasını oluşturur; yassıltıcı, yorumlayıcı erk yardımıyla psikanaliz, özel aile romansının önemini kurmak için tüm bu imgelerin şablonunu Oedipal üçgen üzerine çıkartabilir. Burada iş başında olan ikili bir yerinden etme vardır: Arzunun imgesel temsiliyetlerine ilk önce "özel" denilir ve bunlar toplumsal alandan ayrılır; sonra Oedipus üzerinde şablonlanarak bastırmaya maruz bırakılırlar. Burada sonunda, arzunun bastırılmasına yönelik karmaşık mekanizmayı açığa çıkartmış olduk. Kendi aleyhine işleyecek temel bir içgüdü olmak yerine, arzu kendisini, toplumsal üretime ve tüm toplumsal alana tek erişim tarzı olan Oedipus'a yatırır.

Kapitalist toplum içinde deneyimlenen Oedipalleşmiş bilinç tarzı, tamamen imgelerden ve imgelerin imgelerinden oluşur. Önceki temsiliyet biçimlerinde, düşüncenin tüm toplumsal alana ve erk ile arzunun iş başında olduğu ilişkilerine bağlanmasına karşın, artık imgelerin imgeleri, sadece bireyin özel alanıyla ilişkilidir. Kitle iletişim toplumunda, birey kamusal imge akışı bombardımanına uğradığı zaman, bunlar sadece bir an için süren bir tür sözde sonsuzluk kazanır; çünkü birey, ayrı üretim süreçlerine karışan bu tür imgelere tepki veremez ve onları değiştiremez (Guattari, 1989b: 45). Sonuçta, birey sadece kapitalist bastırmanın bir ürünüdür; yaratıcılığın ve imgelemin özerk kaynağı değildir. Bireyin imgeler üretme ve toplumsal temsiliyet ve anlam dünyasına katılma tarzı, kapitalist ekonomik socius'un seçici eleği ve onun sömürgeleştirme ve bastırma faili Oedipus tarafından belirlenir. Düşünme tarzlarımız ve imgelerin tüm kültürel üretimi son kertede, bu tür düşüncelerin kapitalist ekonomik makineye katılma olasılığı tarafından belirlenecektir: Kişi, alınıp satılabilen fantezilerle iş görebilir sadece. Topluma ve devrimci söyleme yönelik eleştirel kuramlar bile, alınıp sa-

tılan metalar olarak kapitalist toplumun bünyesine dahil edilecektir. Bunların, arzu açısından, toplumu temsil etme, yasama ve yorumlamadaki doğrulukları ya da yanlışlıkları sorusu, söz konusu değildir. Ödipalleşmiş bilinç, ekonomik üretimin, gösterge üretiminin, erk ilişkilerinin ve arzu-üretiminin gerçek dünyasından, iğdiş edilme yoluyla ayrılır; bu bilinç, dilin yetersizliği, erkin her yerde hazır ve nazır oluşu ya da düşünce ile gerçek arasındaki herhangi bir bağlantıyı önleyen gerçek dünyanın kurmaca statüsü durumundan ibaret değildir. Aksine bilinç, gerçek olanı üretir; fakat sadece belirlenmiş üretim koşulları altında yapabilir bunu. Kuram özel birey tarafından Oedipalleştirildiği, konuşturulduğu ve mutlak bir değer olarak bir ütopya göstereni üzerinde yeniden yer-yurt edindirildiği sürece, bu, kapitalist üretim yönetimi altında bir imgeler oyunu olacaktır sadece.

Bu yüzden Deleuze ve Guattari, yersizyurtsuzlaştırılmış akışların sınırsız birleşimi aracılığıyla imgeler üreten bir kuram olan "şizoanaliz"i Oedipal baskıdan kaçış yolu olarak görürler. Üretimin ve arzunun soyut akışları açısından toplumun "evrensel tarihi"ne sahip şizoanaliz, kapitalin socius'u tarafından özbilinçli biçimde –fakat her türlü yeniden yer-yurt edinmeden ve üst-kodlamadan kaçan bir dış sınır olarak– üretilir. Deleuze ve Guattari'nin toplumsal kuramına ait mantığın, sonsuz yinelenmeye uyan bir kısırdöngü mantığı olduğu keşfedilir: Kapitalizm ve arzunun tabakalaşması, şizoanalizi üretir; fakat sadece şizoanaliz bu üretimi tanımlayabilir. Şizoanalizin ölçütleri tamamen içkindir: Şizoanaliz bir "hakikat" modeline uyup uymadığını anlamak için eleştirel olarak değerlendirilemez; aksine, sadece bir arzu üretimini etkileyebilmesine göre değerlendirilebilir. Kanıt, olağanüstü başyapıt *Bin Yayla*'dan gelir: Mevcut bir söylem tarzına göre anlaşılmaktan ve kayıt edilmekten kaçar.

Kapitalizm ve Şizofreni'nin içerdiği kuram, bu yüzden sadece bir simülasyondur, bir çift "şizo"nun sayıklamasıdır; ancak, bu simülasyon tamamen içkindir. İddialarını haklı çıkarmak için "gerçek bir dünya"nın aşkın gösterilenine ya da uygulamasını meşrulaştırmak için "hakikat", "Varlık", "Ben" ya da "Gösteren" gibi aşkın bir gösterene başvurmak yerine, bu yapıt, yoğunlukların içkin de-

neyimine ve arzu üretimine ait koşullara erişir. Taklit edilmiş kuramın herhangi bir "hakikat"i, varlığın psişik malzemesindeki kendi içkinliği tarafından verilir (1984: 87; 1988: 3-5, 11). Meydana getirebileceği herhangi bir toplumsal dönüşüm, bir düşünürün öznelliğinin dönüşümü ile başlar. Entelektüel artık, toplum için eleştirel bir vicdan olma hakkını iddia etmez; öznelliğin kolektif üretiminde sadece bir işçiye dönüşür (Guattari, 1989b: 25; 1992: 179-80).

V
Egemen söylemlerden kaçış

Deleuze ve Guattari, baskıcı üretim-karşıtlığının etkilerinden kurtarılmış devrimci bir söylem kurarak erkin etkilerine karşı koymayı hedeflediler. Erkin temsiliyet aracılığıyla dolayımlanması nedeniyle, toplumun baskıcı yapılarının ortadan kaldırılabileceği tek yol, düşünme tarzımızı ve dolayısıyla erkin toplumda işleme tarzını değiştirmektir.[1] Bu strateji –*Bin Yayla*'da kanıtlandığı gibi–, Deleuze ve Guattari'nin düşünme biçemini er ya da geç tüm çağdaşlarının düşünme biçeminden uzaklaştıracaktır. Düşünceleri, temsiliyet, yasama, eleştiri ve yorum bakımından kendisini özgürleştirmesi açı-

1. Guattari, daha sonraki tüm yayınlarında, yapıtının, yeni öznellik türleri ve diğerleriyle sahici ilişkiler yaratmayı amaçladığını vurguluyor (Bkz. örneğin, Guattari, 1992: 18).

sından kayda değerdir. Onun yerine, Deleuze ve Guattari, söylemin çok çeşitli farklı alanlarından ve biçemlerinden olumlu bir güç çıkarmayı amaçlarlar. Bu bölümde, onların düşüncelerinin, etkileştikleri diğer çağdaş kuramsal seçeneklerden nasıl ayrılabileceğini inceleyeceğiz. Bunların çoğu, Deleuze ve Guattari tarafından çekip çıkartılan ve kullanılan üretken bir güç taşır; ancak, üretim-karşıtlığını düşünce alanıyla bir arada tutan egemen bir söylem tarzı vardır. Ödipalleşmiş temsiliyet, üretimi engelleyen tek düşünce tarzıdır ve bu yüzden doğrudan eleştiriye maruz kalır.

OEDIPALLEŞMİŞ TEMSİLİYET

l'Anti-Oedipe aslında psikanalize karşı doğrultulmuş değildir; tüm düzeylere bastırmayı sokan, üretim, temsiliyet ve arzunun egemen kapitalist ekonomisine karşı yöneltilir. Bir kuramsal metin olarak, insanların egemen düşünme biçime saldırır. Ödipalleşmiş temsiliyetin analizi, artık kapitale, Oedipus'a, arzuya ve bastırmaya değil, göstergelerin ve saf, soyut çizgilerin içkin rejimine dayanan, farklı bir kavramsal söz dağarcığına göre, *Bin Yayla*'da sürdürülür. Çünkü *l'Anti-Oedipe*'in söylemi, kendisini emek, üretim, kapital ve arzu gibi soyut niceliklerle ilişkili olarak konumlandırır. Arzu-üretimi, nihai bir zemin oluşturmak yerine, hiçbir şey açıklamaz olur ve sadece, kapitalist temsiliyetin sonunda, özgürleşmiş ve dışarı atılmış bir akış olarak ortaya çıkar (1984: 101). *Bin Yayla* ise, farklı bir teknik kullanır: Arzu-üretiminin tekçi bir düzleminde bir araya gelmek yerine, tekçi kavramları çıkararak, toplanışları parçalarına ayıran kaçış çizgilerini izleyerek işe koyulur. Çünkü Oedipus'un her yerde olduğunu ileri sürerek hiçbir şey üretilmeyecektir – sadece ölü bir makineye dönüşür. Bir bastırma makinesi olarak Oedipus'un en önemli gücü, göstergeler oluşturma işleviyle ilişkili olarak analiz edildiği zaman yeniden elde edilebilir. *Bin Yayla,* hâlâ kapitalizm ve şizofreni ile ilgilidir; çünkü incelediği erk tortulaşmaları, kapitalizme özgüdür ve arzunun üretildiği çokluğun pürüzsüz mekânı, şizoanalitik bilinçdışıdır.

Bin Yayla'da egemen bir öznellik tarzının üretimi, "yüzsellik"e dayanarak tanımlanır: Yüzsellik, bedenlere belirli bir görünüşü dayatma ve ardından özneyi üreterek içselleştirmedir (1988: 167-91). Kodları çözülmüş akışların geçmesiyle, elektrik akımının nasıl da kapitalist temsiliyet tarzına örnek oluşturduğunu daha önce belirtmiştik. Bilgisayar, akım akışları aracılığıyla değil, kesintiler yardımıyla anlamı kurar; üretim-karşıtlığı yardımıyla temsiliyeti kurar. Ödipalleşmiş temsiliyet, bilgisayarlara uygulanabilen enformasyon kuramının ikili mantığına dayanarak ele alınabilir. Buradaki iddia, bilgisayarın teknik makinesindeki toplumsal temsiliyetin yeniden yer-yurt edinmesinin, bizleri bilgisayarlarla benzer biçimde düşünmeye koşullandırdığı yolunda değildir; aksine kapitalist toplumda bilgisayarın gelişimi ve aşırı yararı, önceden var olan Oedipalleşmiş temsiliyete uygun olması yüzündendir. Bu, kitle iletişim toplumunda işleyen "enformasyonelleştirilmiş öznellik"tir (Guattari ve Negri, 1990: 58).

Ödipalleşmiş temsiliyet, insanlara yüzler vererek işler; kişi, socius'a kaydedilir ve ona verilen ve tanınmasını sağlayan görünüşe göre topluma katılır. Kapitalist kültür büyük ölçüde, yüzlerin üretimi, kaydedilmesi ve tüketimindeki arzu yatırımı ile ilgilenir. Kapitalist özne tanınmak ve beğenilmek için, kendisine ait bir yüz üretmeyi ister; filmler, televizyonlar, gazeteler ve dergiler, "medya" olmaktan çok, yüzler üreten ve kaydeden makineler olarak iş görürler; tüketici, ona iliştirilen "ün"ün esrarlı niteliğinden dolayı, ünlü bir yüzün tanınmasından ve tüketilmesinden doğrudan bir haz alır. Deleuze ve Guattari, yüzlerin üretimini, enformasyon kuramından çıkardıkları iki öğeye dayanarak analiz ederler. İlk olarak, birbirlerini dışlayıcı alternatiflerden oluşan bir şablon kurulur: Bir yüz, ya bir erkek ya da bir kadındır, yoksul ya da varsıldır, yetişkin ya da çocuktur, lider ya da tebaadır, heteroseksüel ya da homoseksüeldir (1988: 177). Alternatiflerin tek bir ayrıma gönderme yapmaları anlamında, bu ayrım "ikili-tekanlamlı"dır [biunivocal]. Yargılayan ve tanıyan özne, her zaman bu ayrımın bir tarafına yerleştirilecektir. İkinci olarak, ikili seçim şeklinde, seçici bir yanıt vardır: Bir yüz, basit bir "evet" ya da "hayır" ile ya onaylanır ya da reddedilir. Da-

ha uzak bir düzeyde bu iki işlem bir hoşgörü oluşturmak üzere birleşebilir: Bir yüz ne beyaz ne de siyahtır, Asyalı mıdır? Yoksa Arap mı? Bir yüz ne erkek ne de dişidir, travesti midir? İlk ayrımdan geçemeyen yüzler daha sonraki bir seçim düzeyinde, kabul edilebilir ve tanınabilir hale gelebilir. Bu düşünce tarzı, majöriterdir: Her yüze, başlıca Avrupa dillerinden birini konuşan, beyaz, yetişkin, rasyonel, erkek, heteroseksüel, evli bir kent sakini gibi, her zaman olumlu bir değerlendirme sağlayan sabit bir normla ilişkili olarak bir yer tayin edilir. "Majörite" kelimesinin kullanımı, çoğu insanın bu türden olduğunu ifade etmez, aksine onun, yüzselliğinin tanımlandığı ve herkesin ona göre yerleştirildiği egemen bir norm olduğunu ima eder. Bu düşünce biçimi, üretken değildir: Bu tür simulakrumlar, üretken bir makine oluşturmak üzere birbirlerine bağlanamazlar. Onun yerine, ikili-tekanlamlılaştırma ve ikileştirme süreçlerinin, kendi çıkarları için onları sömüren aşkın bir makinesel aygıt tarafından benimsenmesi gerekir.

Yüzsellik, iki düşünce doğrultusunu izler. Bir taraftan toplum, daha sonra istatistiki olarak ele alınması gereken enformasyona dayanarak kayıt edilebilir. Çokboyutlu makinesel süreçleriyle birlikte, toplumu oluşturan gerçek üretimin ilişkileri görünmez kalır; toplum, istatistiklere ve eğilimlere, çok geniş molar kümelerin hareketine göre tanımlanır. Kişi, çok sayıdaki öznenin bir yüzden diğerine doğru akışına dayanarak bir toplum "bilgi"si kurar. İkinci olarak, yüz, yüzsel temsiliyeti açısından tanımlanmış bir özne oluşturmak üzere içselleştirilebilir: Yüz, bir perspektife dönüşür, öyle ki herkesin, kendi görüşlerine ve tercihlerine sahip olması gerekir. Kapitalist demokrasilerde, herkesin her şey hakkında bir bakış açısına, bir görüşe sahip olması istenir; herkes kendi kimliğini, yaptığı tercihlere dayanarak ifade eder. İkinci bir toplumsal kuram, çoktan seçmeli anketlere dayanarak elde edilen görüşlere göre, öznelerin, yani içselleştirilmiş yüzlerin istatistiki analizidir. "Bilmiyorum" yanıtını verenlere bile yüzler verilir.

Daha sonraki bir söyleşide Deleuze, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Foucault'nun "disiplin" toplumundan bir "denetim" toplumuna geçiyor olabileceğimizi ileri sürer (Deleuze, 1991b: 240-7). Ai-

le, okul, psikiyatri kliniği, hapishane ve fabrika gibi kapatma kurumları kriz içindedir ve onların yerine, rollerinin dağılması geçirilir. Tahakküm tarzları, öznenin içinde sağlam biçimde içselleştirilir; öyle ki, sonunda parçalı bir Oedipus, arzunun kişiye özel ilişkilere yatırılmasında, eğitimi sürdürmede, normalleşmiş rasyonalitede, yasalarla işbirliğinde ve özel girişimlerde daha çok etkili olur. Denetim tarzı artık kapatma değil, yüzsellik ya da kredi kartlarının üzerlerine basılanlar gibi bir sayı olan, yüzselliğin enformasyonal biçimidir. Egemen temsiliyet tarzı, paroladır: Bir yüz ya da bir sayı, basit bir ikili şablona göre, üretim, enformasyon ve tüketim araçlarına erişimi sağlar. Parolanın kendisi mali ya da kültürel birikimin derecesine, kişinin, ücret ve enformasyon üretimine erişim derecesi tarafından düzenlenebilen itibarına ve güvenilirliğine ait soyut bir nicelemeyi temsil eder. Toplumsal olan, veriler biçiminde kurulabildikten sonra, dış makinesel aygıtlar tarafından bilimsel olarak kullanılabilir ve denetlenebilir (Guattari ve Negri, 1990: 49).

Deleuze ve Guattari'ye göre, bu basit düşünme süreçleri ve öznellik biçemleri, karmaşık gösterge rejimlerinin birleşmesinden oluşturulur. Bu tür makinesel süreçlerin enformasyona dayanarak temsil edilemeyecek olmalarından dolayı, Oedipalleşmiş temsiliyet içinde, gereğinden fazla enformasyon ya da yinelenme olarak ortaya çıkarlar. Yüzün bir bileşeni, gösterenin despotik rejimidir.[2] Bu kavramı uygulayarak, yüzler, yinelenme sıklığına göre kültürel birikim ya da "ün" kazanırlar (1988: 115); pek çok insanın evinde sıklıkla yinelenen bir yüz, kültürel kodun belirli bir artıkdeğerini kazanır.[3] Fakat yüzler, gösterenler gibi, birbirlerine gönderme yapabilir: Bir yüz, daha ünlü yüzlerin yanında görünüşünün yinelenmesiyle artıkdeğer biriktirebilir. Bu yüzden sohbet programlarının su-

2. Deleuze ve Guattari'nin "yüzsellik" tartışmasının Lévinas'ın etik bir karşılaşma olarak "yüz yüze" kavramıyla ilişkisi olmadığı düşünülebilir. Aslında Lévinas açıkça, yüzü, aşkın bir gösteren, "bağlamsız bir anlamlandırma" olarak adlandırır (Lévinas, 1985: 86). Guattari, Lévinas'ın etik bir paradigmadan ontolojik bir paradigmaya doğru hamlesini takdir etse de, yüz yüzenin etik ilişkisi Oedipalleştirilir ve iğdiş edilir.

3. Bourdieu'nun "kültürel kapitalizm" kavramı, burada uygun olmayacaktır, çünkü kapitalin hısım erkinden daha çok üst-kodlama işlemiyle ilgileniyoruz. Ayrıca pratikte tek bir eşitlik ölçeğine indirgenmeyen çok farklı türden kültürel kodlar vardır.

nucuları, kodların en yüksek artıkdeğerlerine sahiptirler; yüzleri kendi programlarına davet ederek, barbar despotlar gibi bu tür değeri ihsan edebilirler. Tüm bu yüzler, aşkın gösterende, yani boş projeksiyon perdesinin beyaz duvarında, kendisini seyrettirmekten bıkmayan, tersine çevrilmiş Büyük Birader'de kaydedilerek üst-kodlanırlar.

İkinci bileşen ise, ağdalı bir öznelliğin oluşumundaki öneminden dolayı ayrıntılı olarak tanımlayacağımız, öznelleştirmenin anlamlama sonrası rejimidir [post-signifying]. Bu rejim, üst-kodlamanın anlamlama rejimini bozarak işe koyulur: Aşkın gösteren, üst-kodlamayı beceremez, despotun yüzü, başka yöne çevrilir ve bir göstergeler paketi bir günah keçisi tavrıyla dışarı atılır (1988: 123). Bu göstergeler grubu, hâlâ bir anlamlama yapısı taşır; fakat hiçbir yeni üst-kodlama mümkün değildir, despot tarafından uygulanan cezalandırmalar, belirsiz olarak ertelenir ve gösterilenin ya da yasanın anlamı, despotun aleyhine dönebilir. Özne, mevcut olmayan despota karşı sürdürülen tutkulu bir yakınma ve içerleme olarak işe başlar. Arzu, tümüyle intikam amacına, despotik erki mahkeme önüne çıkarma girişimine yatırılır. Bir tür ayna-imge [mirror-image] ya da içselleştirilmiş despotik rejim, önceki toplumsal oluşumdan uzaklaştırılır; yine de önceki rejim tarafından belirlenir. Üst-kodlaması ve cezalandırmalarıyla birlikte despot, bir öznelleştirme noktası olarak davranır; bu aşkın gösteren, despotun özgürlüğü olmaksızın sabitleşir. Devlet, kendi günah keçileri üzerinde etkili bir baskı uygular; çünkü öteki akışlarla karşılaşma ve üretken ilişkiler oluşturma olasılığını bırakmaksızın onları yalnız akışlar olarak yayar. Artık yeni yasalar çıkaramaz: Devlet, kişinin sadece yeniden kurmaya çalışacağı bir soyutlamaya, kayıp bir kökene dönüşmüştür. Bu, aşkın gösterenin bir içselleştirilmesidir; konuşan "Ben"e, sözce öznesine dönüşen sabit bir anlamlar kaynağıdır. Bu özne, yasayla aynı anlamlama dilini kullanır, fakat sadece yakınmasını despot işitsin diye konuşur; üretim-karşıtlığı tarafından hâlâ bastırılıyor olmasına karşın özne yayılır. Özne, sadece kayıp bir köken olarak içsel Devlet'in soyut erkine bağlı olacak şekilde, Devlet'in erkinden kurtulabilir. Yine de, aşkın gösterenin biçimlen-

dirdiği bu "ben", sabit bir nokta olmasından dolayı, kendi yasalarını ya da anlamlarını üretmeye muktedir değildir. O, anlamlama sonrasıdır. Ayrıca, bu sabit sözce öznesine denk düşen aşkın bir gösterilen, dilde temsil edilen "ben" vardır. Bu, önermenin öznesidir. Anlama sonrası rejimi, bu yüzden üç noktadan oluşur sadece: Bir öznelleştirme noktası, bir sözce öznesi ve bir önerme öznesi. Bu özne, öznelleştirme noktasına iliştirilen rejim tarafından verilmiş bir temsiliyet dünyasında ya da egemen gerçeklikte yaşar.

Bu tür süreçler, hem bilinci hem de tutkuyu yapılandırabilir (1988: 131). Her özne, kendi dünya görüşünü, perspektifini ya da anlam rejimini taşır. Kişi kendisinin ve kendi uslamlama erkinin kölesi haline gelir (1988: 130). Fakat öznelleştirme, sadece bir kez olabilen bir süreç değildir: Egemen özneler, ötekiler için yeni öznelleştirme noktaları olarak işlev görebilirler. Öznelerin kodları çözülmüş akışları arasındaki karşılaşmalar mümkündür, fakat birbirleriyle üretim-karşıtı rejimleri sayesinde ilişki kurarlar. Bu süreç eğitimde gerçekleşir: Bir öğretmen, özneleri karşılıklı değişebilir olan ifadeler üretecektir, öyle ki "böyle düşünüyoruz"un yerine her zaman "böyle düşünülmektedir" geçebilir. Bu önermeler, sözce öznesinin ifadenin öznesine geri çekilmesini sağlamak için yeni öznelleştirme noktaları olarak iş görebilir ve öğrenci, öğretmenlerle paylaşılan egemen gerçeklik içine dahil edilmiş olur. Kişiye "sen" diye hitap edildiği zaman öznelleştirme başlar (1988: 130); ifade, "ben" yerine geçen öğrenen özne tarafından tekrarlanır; sonunda bu ifade, bu tür ifadelerin anlamlama rejiminden kendi perspektifini yaratan, yeni sözce öznesi verebilir. Perspektif olarak içselleştirilmeden önce yüzler her zaman dışarıdan verilir. Eğitim, egemen gerçekliğe dahil edilme sürecidir, öyle ki sonunda hangi tür yüze sahip olursa olsun, majöriteye karşı bir hınç beslemiş olsa bile, kişi majöriter gibi düşünmeye zorlanır. Ağdalılık, burada, bir yankılanma sorunudur: Bir özne, diğerinde yankı bulur ve bir perspektif de diğer perspektifte. Majörite bu yüzden sıklıktan daha çok yankılanma ile tanımlanır.

Öznelleştirme noktası her zaman, bir tür itki ya da işaretleme yoluyla iş görür: Yani, kendi egemen rolünü oluşturduğu bir şok,

güç ya da cezalandırma yoluyla. Ürettiği yeni ittifakın bir sonucu olarak, bir armağan, zihin karıştırıcı bir etki de taşıyabilir. Daha sonra, gözdağı vererek önceki bir acıyı ya da umut vererek önceki bir armağanı hatırlamak yeterli olacaktır. Bu tür noktalar her zaman olumsuz bir tepki almazlar: Despotik rejimde olduğu gibi, üst-kodlama sürdüğü zaman, öznelleştirme noktasına, tutku ya da olumlu arzu yatırımı yapılır. Fakat, despot geri çekilmiş olduğundan, arzu sadece aşkın bir gösterenin kara deliğine yatırılır; hiçbir şey üretemez. Ödipalleşme sürecinin, çekirdek ailenin kapalı, despotik rejimi içinde gerçekleşmesine gerek yoktur; herhangi bir öznelleştirme noktası, aşkın bir gösteren ya da başka bir insan yüzü için bir tutku uyandırabilir. Tutkulu öznelleştirme, çok çeşitli biçimler alabilir: Kişi, her bir öznenin kendisini özdeşleştireceği bir diğeri için ifadeler sağlayan bir evlilik ilişkisindeki aşk-çiftini oluşturabilir; kişi, bir özneden diğerine geçen, fakat aradığı aşkın göstereni hiçbirinde bulamayan, bölümlü bir tutkular zincirini takip edebilir; sonunda tutkusu ihanete götüren, her bir noktanın, yeni bir öznelleştirme noktası, yeni bir egemen gerçeklik sağladığı benzer bir bölümlü zinciri takip edebilir; mağdur ya da despot olarak talihsiz yinelenmeye yol açan, özellikle travmatik bir öznelleştirme noktasından kendi cinselliğini kurabilir; hatta, kişi, kendisini hem despot hem de mağdur yapmak üzere, yakınmasını kendisine karşı yöneltecek şekilde travmatikleştirici öznelleştirme noktasını içselleştirebilir; son olarak da, kişi, arzuyu doğrudan gösterene yerleştirebilir, öyle ki sonunda yakınma, öteki tarafından kendisine karşı yöneltilir, bu da ötekine yönelik sonsuz etik sorumluluğa yol açar. Tüm bu cinsellikler, parçalanmış bir Oedipus'tan geliştirilir; heteroseksüel, homoseksüel, biseksüel, bakire, geçici ya da sürekli olmalarının önemi yoktur – Oedipus'u üreten aynı makinesel süreçler tarafından üretilirler.

Ödipalleşmiş temsiliyet, düşünceyi ve cinselliği yüze doğru yöneltir. Hem düşünce hem de arzu, aşkın gösterenin beyaz duvarı ile aşkın gösterilenin kara deliği arasında tuzağa düşürülür (1988: 167-8). Bu koşullar altında, arzu iğdiş edilir ve kısırdır: Ya yoksun olduğu şeyi, ya yasayı, ya göstereni, ya da bu üçünün birleşimini ku-

şatır. Bu üretim-karşıtlığı, bir çözülmedir: Düşünceler, öteki düşüncelerle, arzular da öteki arzularla karşılaşmaktan acizdirler; çünkü onların akışları, beyaz duvarlar ile kara delikler tarafından durdurulmuştur. Düşüncenin ve arzunun sadece bir artıkdeğer çıkarmak üzere üretim yapmalarına izin veren dışsal makinesel süreçler tarafından tabakalılaştırılırlar. Kapital, Oedipalleşmiş temsiliyeti kendi üremesi uğruna, düşünce ve arzuyu kontrol etmek için kullanır. Bu tür bilinç ve tutku tarzı aracılığıyla iş gören üretim güçleri, tümüyle dışsaldır; arzu içeriğinde belirgin olmayacaklardır. Bu demek değildir ki makinesel bilinçdışı gizlenir, sansürlenir ya da başka bir şeyin altına saklanır; kastedilen şey, daha çok, bilincin içinde kendisine ait bir imge türü sunmaya ihtiyacı olmadığıdır. Düşünceler ve tutkular, her türlü yöne çevrilebilir, her türlü meseleyle, fanteziyle, gereksinimle ve özneyle ilgili olabilir; fakat hiçbir üretken ilişki kurulmaz.

Deleuze ve Guattari, kendisini öznel, imgesel, içsel bir dünyayla, düşünceye içsel olan bir dünyayla ilişkilendiren düşünce tarzına olduğu kadar, kendisini nesnel, gerçek bir dünyayla, düşüncenin dışındaki ama düşünce tarafından belirlenmiş bir dünyayla ilişkilendiren düşünce tarzına karşı da kötümserdirler. Bunun nedeni, epistemolojik olmaktan daha çok politiktir: Dışsal gerçekliğin ya da içsel imgelemin yaklaşık davranış modellerini kuramayacağımız ya da enformasyon ve görüşlerimizin doğruluk değerlerini test edemeyeceğimiz iddia edilmiyor; fakat bu tür akıl yürütme tarzının kendine ait üretken gücünün olmadığı iddia ediliyor. Bu yüzden, sadece artıkdeğer çıkarma amacıyla, egemen kapitalist toplumsal makine tarafından müsamaha gösterilen koşullar altında kendisinin üretilmesine izin veriyor. En devrimci görüşler, devrimci yatırımdan ya da üretkenlikten yoksun, "iğdiş edilmiş" olarak kalıyor.

Ödipalleşmiş temsiliyette, düşünce bir melodram ya da bir fars olarak sahnelenir. Temsiliyetten geri çekilen kendiliklerin varoluşu üzerinde, metafizik gerçekçiler ile gerçekçilik-karşıtları arasında, geleneksel değerleri destekleyenler ile nihilistler arasında tuhaf tartışmalar gerçekleşebilir. Politik ve ahlâki görüşler üzerine tartışmaların çoğu, çeşitli peynir türleri üzerine yapılan tartışmalardan daha iyi değildir. Bu tür tartışmalarda, konuşmanın yemeyi olanaksızlaş-

tırması ve temsiliyetin de üretimi maskelemesi yüzünden sonuçta hiçbir şeye karar verilemez. Pragmatistler bile, hakikatleri ve değerleri meşrulaştırmak için, yapma ediminin pratik sorunlarıyla yüzleşmeksizin, yapılan şeylere başvururlar.

KURAMSAL SÖYLEMLER

Fransa'da Deleuze ve Guattari'nin çağdaşı olan çok az akademik söylem, Oedipalleşmiş temsiliyet denli üretim-karşıtıydı. Deleuze ve Guattari, çağdaşlarının çoğunun kuramsal ürünlerini ele alıp kullandılar. Pek çok okur açısından, Deleuze ve Guattari, düşüncelerin açımlanan tarihine bir katkı yaparak, kuramsal kültürlerine tümüyle gömülüyormuş gibi görünebilir. Bu görünüm, bir içkinlik felsefesinden bekleneceği gibidir; tümüyle yeni kuramlar ya da görüşler bulmayı beklememek gerekir. Buna karşın, Deleuze ve Guattari'yi anlamaya yönelik kültürel, tarihsel ya da sosyolojik yaklaşımlar, onları çağdaşlarından ayıran çok önemli iki ayrımı gözden kaçıracaktır. İlk olarak, Deleuze ve Guattari, çok sayıda benzer sözcük kullanılsa bile çağdaşlarıyla aynı konular hakkında nadiren yazarlar. Bilgiyi kurma ve seçmeleri açısından kendilerine özgü biçimleri vardır, şöyle ki sadece yoğunluklar, kodlar, yer-yurtlar, makinesel toplanışlar ve soyut makineler gibi şeylerle ilgilidirler (bkz. Bölüm 1, "Arzunun Ortaya Çıkışı"). Düşüncelerinde ortaya çıkan her isim, kavram ya da sorun, kendi deyimlerine ya da dillerine çevrilmiştir. İkinci olarak, düşünceleri, öteki kuramsal söylemlerden farklı bir biçimde işleyen, fark edilmez bir soyut makine tarafından yönetilir (bkz. Bölüm 2, "Soyut Makine"). Kullandıkları stratejileri ve arzuları ele almak, düşüncelerinin, kendi tarihsel bağlamı dışından ortaya çıktığı izlenimini verir – düşüncelerinin kökenleri Hume, Bergson, Nietzsche ve Spinoza'da aranabilir. Bu yüzden, Deleuze ve Guattari'nin yapıtında çağdaş kuramsal perspektiflere yönelik açık tartışma, tefsir, yorum ve eleştiri nispeten çok az bulunur – onların dikkati, kuramın içsel kavgalarından uzaklaşıp politikaya, sanata ve yaşama yoğunlaşmıştır.

Aşağıdaki kısımlarda, Deleuze ve Guattari ile ötekı önemli kuramsal söylemler arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz. Amaç, farklı duruşlar arasında bir tartışma başlatmak değil, Deleuze ve Guattari tarafından seçilip kuramsal makinelerin bünyesine katılmış üretken öğeleri ve ayrıca kendi deneyimleme çizgilerini izleyerek bu tür söylemlerden kaçma yollarını belirtmektir. Yapısalcılık, Marksizm, psikanaliz ve Nietzsche'cilik, kolektif sözce toplulukları olarak kabul edilir – bunların işlevi ve pratiği makinesel karmaoluş sürecinde, birinin bir diğerini, kendine içerik edinmesi sayesinde değiştirilebilir.

YAPISALCILIK

1950'lerde ve 1960'larda Fransa'da ortaya çıkan ve "yapısalcılık" olarak adlandırılan entelektüel hareket, ardından gelen tüm toplumsal ve felsefi kuramlar için başlıca gönderme noktası oldu. Yapısalcılık, düşünceyi, öznelliğin özgürlüğünü, deneyimini ve ilerlemesini araştırma düşüncesine dayandıran varoluşçuluk, görüngübilim ve Hegel'ci tarihselcilik gibi önceki egemen, hümanist düşünce tarzlarına tepki olarak gelişti.[4] Yapısalcılık, insan kültürünü öznel deneyimleme olarak incelemek yerine, kültüre, yapısal özellikleri incelenecek bir "nesne" olarak geri dönmüştür. Benzer sorun ve yöntem dizileri farklı alanlarda araştırıldı; sonunda yanlış ya da doğru olarak, dilbilimde Roman Jakobson'ın, antropolojide Claude Lévi-Strauss'un, psikanalizde Jacques Lacan'ın, tarihte Michel Foucault'nun, Marksçı politik kuramda Louis Althusser'in ve yazın kuramında Roland Barthes'in yapıtları, "yapısalcılar" olarak bir araya getirildi. 1967'de Deleuze "A quoi reconnaît-on le structuralisme?"* başlıklı bir makale yazdı (Deleuze, 1972); burada Deleuze, daha sonra *Différence et Répétition* ve *Logique du sens* adlı yapıtlarında kullandığı farklı bir ontolojiye ve epistemolojiye dayana-

4. Bu erken hareketlerin Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi üzerindeki olumlu etkilerini araştırmak da ilgi çekici olacaktır; ancak, burada bunları araştırmak için yeterli yere sahip değiliz.

* "Yapısalcılığı nasıl tanırız?" (y.h.n.)

rak yapısalcılığın genel niteliklerini tanımlar. Yapısalcılığın ana niteliği, kültürel deneyimi meydana getirmiş üçlü bir yapıdır; bu yapıya göre, dışsal, nesnel bir gerçekliği gösteren ve içsel, öznel bir imgelemi belirten insani verilere ek olarak, sadece verili terimler arasındaki farklılaşmış ilişkilerden oluşan üçüncü bir simgesel boyut vardır. Deleuze'e göre bu simgesel boyut, kendi gelişimi sayesinde edimsel deneyimi üretebilen ilişkilerin ve tekil noktaların virtüel, topolojik bir mekânıdır. Deleuze, bu farklılaşmış alanı tanımlamak için Bergson'cu ontolojiye güvenir. Sadece veriler arasındaki ilişkilerden oluşmuş bu simgesel boyut, araştırma alanından bağımsız olarak ele alınabilir. Etnoloji, psikanaliz ve ekonomi gibi farklı alanların yapısal ilişkileri, yapısalcılığı evrensel bir beşeri bilim olarak oluşturan simgesel bir alana dayanarak ifade edilir.

İnsani veriler, bu dil kimi kez gizli ya da sözsüz bir dil olsa da, sadece dil aracılığıyla iletilebildikleri için, dilbilim, yapısalcılığın bütünü içinde egemen hale geldi. Simgesel ilişkiler, ilk kez Ferdinand Saussure tarafından ana hatları çizilen, dilin anlamlama yapısına dayanarak ele alındı; burada bir gösteren, onun yerine geçebilecek sözcüklerle kurduğu farklı ilişkiler aracılığıyla çağrışımsal anlamlarını kazanıyordu. Bu düşünce biçiminin sonucu, eylemlerin, artık bireysel faillere atfedilememesiydi; çünkü birleşimler, roller ve tavırlar, dile, kültüre, politik ekonomiye ve benzeri şeylere ait olan simgesel alandaki bir öznenin yeri tarafından haritandırılıyordu. İnsani özne, şimdi bir ürün olarak, dil içinde üretilen ve dilbilimsel gösteren "ben" tarafından belirlenen bir yer olarak ele alınıyordu.

Deleuze'ün, Hume, Bergson, Nietzsche ve Spinoza üzerinden geliştirdiği kendi seçici ontolojisiyle, yapısalcılığın rastlaştığı olumlu yollar kolaylıkla görülür: Sadece ilişkileri, farkları ve yer değiştirmeleri ele alır; insani öznenin özmevcudiyetini ve failliğini reddeder; tarihi ve Hegel'ci diyalektiği bertaraf eder; çeşitli bağlamlarda kullanılabilir gösterge rejimleri oluşturarak, disiplinlerarası kaynaklara yönelir; ve ona ait olan yapılar, kendi kendini düzenleyici, doğurgan ve dönüşümselidir. Yine de, "simgesel" olarak ele alınan öğe her kuramcı için oldukça farklı bir şeye dönüştüğü

zaman "yapısalcılık" gruplamasının çok geniş ve genel olduğu ortaya çıkar. Dünyanın İngilizce konuşulan kesimlerinde kabul edildiği gibi, yapısalcılık insan deneyimine ait sabit, tekbiçimli, evrensel ve eşzamanlı yapılar bilimi olarak düşünülmüştür çoğu kez. Böyle olunca, yapılar, sadece insani kültürel ürünlerin maddesine bir biçim vermiştir. Yapıların kendileri, ya şeylerin doğasına ya da dünyanın anlaşılmasına yarayan, idealar doğasına ait, aşkın örnekler olarak ele alınıyordu. Simgesel olan, bağımsız bir alan olarak varsayılmıyor, aksine gerçek ya da imgesel olanın formel bir adlandırmasına gerisin geri kayıyordu. "Yapısalcılık", değişimi açıklamak için yetersiz hale gelmişti; yapısalcılığın, Deleuze'ün ampirizmi, dirimselciliği ya da Nietzsche'ci kuvvet ve oluş felsefesiyle ilişkisi yoktu. "Yazma", "iktidar", "arzu" ya da "kültür" gibi terimlerde simgesel ya da yapısal üçüncü boyutun rolüne ait üretken ve dönüşümsel anlayışı geliştiren düşünürler, İngilizce konuşulan kesimlerde "postyapısalcılar" olarak adlandırıldı; buna karşın, Fransa'da çoğunlukla hâlâ "yapısalcılar" olarak kabul ediliyor. Dolayısıyla, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, kendi kuşaklarına ait öteki düşünürlerden, virtüel, bilinçdışı ya da yapısal öğenin işleyişini farklı biçimde anlamaları nedeniyle ayırt edilebilir. Deleuze ve Guattari, daha sonra makinesel bilinçdışını oluşturacak olan, kültürün ifadesel göstergelere dönüşmesini yapısalcılıktan aldılar. Ayrıca, yapısal dilbilimciler tarafından geliştirilmiş anlamın mantığına göre, Devlet biçimindeki erkin işleyişini yorumlamayı öğrendiler. Ancak, dilin güncel kullanımları içinde bulunan değerleri ve çağrışımları içermekten öteye gitmeyeceğinden dolayı, dilbilimsel bir yaklaşıma kalkışmadılar. Çünkü yapısalcılık, kendi terimleriyle anlaşılacaksa eğer, gösterenlerin paradigmatik ve sentagmatik zincirleri hiçbir ayrıcalığa sahip olamaz; fark ve yinelemenin örnekleri olarak sadece tekillikleri ve topolojik ilişkileri kalır geriye.

Yapısalcılık, Oedipalleşmiş temsiliyette bulunduğu gibi, belirtilmiş niyetlere ya da adlandırılmış nesnelere sahip göstergelerin sabit birleşimlerinden kaçan, bir gösterenden diğerine doğru ilerleyen, üretken, çağrışımsal, yatay bir harekete izin verdi. Bir kültürel ürünün anlamı, sadece onun açıkça söylediği ya da gizlice niyet ettiği şey tarafından değil, ayrıca gösterenlerinin birbirlerinin yerine geçebilirliği aracılığıyla taşıdığı tüm çağrışımlar tarafından da verilir. Saussure, bu tür gösterilenleri dilbilimsel "değerler" olarak tanımlamıştı; Barthes ve Althusser ise, ideolojilerin anlam aracılığıyla nasıl işlediklerini araştırdı (Althusser, 1971; Barthes, 1972; Saussure, 1974): Bir demet kırmızı gül buketi, bir tutkuyu gösterir; selamlama, ulusun büyüklüğünü gösterir. Bundan dolayı, farklı ilişkilerin yapısal alanı, yansız değildir; fakat erkin her türlü işleyişi ve etkileriyle donatılmıştır. Bu, bir gösterenin çağrışımsal olarak bir başkasının yerine geçmesine belirli bir yönün yerleştirildiği anlamına gelir; anlam zincirlerinden oluşmuş bir metnin dokusu, "majörite"nin yönü dediğimiz, belirli bir yöne çevrilmeye eğilimlidir. Anlamları sabitleyerek üretilmiş bu tür ideolojik önyargıların nihai sonuçları, hakkında doğru varsayımların formüle edilebildiği gerçek bir dünya varsayımı ve kendisini mevcut kılan ve kendisinden sorumlu olan bilinçli bir özne varsayımıdır. Bu varsayımlar, Jacques Derrida'nın yapıçözümcü düşüncesinin hedefleri olarak ele alınır.

Eğer dil tümüyle anlam zincirlerinden oluşuyorsa, o halde dil, sınırsız bir anlam hareketini kışkırtır – Derrida'nın yöntemi, her gösterenin kapatılmış anlamlarını açığa çıkarmaktır. Kendisine mevcut olan bir özne, farklı bir yapı içinde asla gösterilemez ya da mevcut kılınamaz; gerçekten mevcut olan bir nesne de gösterilemez. Bu yüzden, hem özneler hem de nesneler, dilin anlamlama etkileri açısından aşkın olarak kalır. Aşkın gösterilenler olarak tasarlanabilirler, ancak asla mevcut kılınamazlar. Bunun olması için, "olmak" fiilinin anlamı ilk ve son kez sabitlenmek zorunda kalınacaktır; ancak bu şekilde bir nesnenin "o buradadır" ve bir öznenin "ben buradayım" şeklinde belirtilmesini anlayabiliriz. Derrida, an-

lam akışının etkisine önem vererek, "mevcudiyetin metafiziği"ni yapıçözüme uğratmıştır: Anlam asla mevcut değildir, çünkü her zaman öncekinden farklı olan başka bir gösterenin olası bir yer değiştirmesiyle verilir; ya da anlamı, daha fazla yer değiştirmeler yapılana dek ertelenir. Bu açıdan Derrida, Martin Heidegger'in Varlık'ın anlamını yakalamaya yönelik kahramansı çabasını yorumlayarak Heidegger'in sonraki yapıtlarındaki bu araştırmanın nasıl boşa çıktığını ve sonunda Varlık'ın ancak üstü karalanarak yazılabileceğini buldu (Derrida, 1976: 18-26). Varlık, aşkın gösterilendir; dilin içinde asla mevcut olamayacak anlamdır o. Derrida'nın yapıtının bu kısmı, yapısalcılıkla uyum içindedir.

Ancak Derrida, anlamlama yapılarını kendi konumlarında bırakmadı; etkin biçimde onları parçalarına ayırdı ya da yapıçözüme uğrattı. Çünkü yapılar, belirli ayrımlar ve değerlendirmeler üzerinde inşa edilmiştir; bu değerlendirmeler, yeniden değerlendirmeye tabi tutulacaktır (Derrida, 1981). Konuşmaya yazma üzerinde ayrıcalık tanımak buna bir örnektir (Derrida, 1978); konuşmada, konuşulan şeyin doğru anlamını açıklayabilen konuşmacının mevcut olduğu varsayılır. Aksine yazmada, konuşan kişi mevcut değildir, anlamların ve yorumların kendi başlarına her yöne doğru dolaşmasının önüne geçemez. Mevcudiyetin metafiziğini yapıçözüme uğrattığı zaman Derrida, "yazma"yı, aşkın bir yazar tarafından önceden belirlenmeksizin, kendine ait ikamelerin serbest oyununu işletebilen bir anlamlandırma alanının metaforu olarak ele aldı. Konuşma ile yazma arasında yapılandırılmış ayrımı yapıçözüme uğratmak için Derrida, konuşmanın, anlamını biraz olsun gösterebilmesi için nasıl da a priori bir anlam alanına ya da "kökensel-yazı"ya [archi-writing] bağlı olduğunu gösterdi (Derrida, 1978). Bu yüzden, yapıçözüm, hiyerarşik yapıları biçimlendiren sabit sınırların çözülmesini içeren politik bir etkinliktir. Hakikat ya da mevcudiyet arayışının olanaksız olduğunu açıklamanın yanı sıra yapıçözüm, bu tür bir arayışın peşine düşecek arzuyu da çökertir.

O halde yapıçözümün, anlamın serbest oyununa ya da anlamın üretildiği "yazma" öğesine ayrıcalık tanıyacağı düşünülebilir. Bu durum, aşkın bir gösterileni, farklı olma ve erteleme süreci anlamı-

na gelen "*différance*"* gibi bir gösterene bağlamayı içerecektir. Mantık, *différance*'ın mevcut olmayan sürecinin tüm anlamları yarattığı bir tür olumsuz teoloji mantığı olacaktır (Derrida, 1982: 6). Bu ayrıcalığa Derrida'nın okurlarında bazen karşılaşılır, ancak bu ya da başka isimlerle *différance*'a gönderme yapmayı sürdürmeyen Derrida'nın yazılarında rastlanmaz. Aksine Derrida daima, belirli bir zamanda gözden geçirdiği metnin içinde çokanlamlı gösterenler keşfeder. Hatta yapıçözüm bile yapıçözüme uğratılmalıdır. Sonuçta, anlamlama alanına, koşullandırıcı ya da aşkın bir statü verilmez. Bu inceleme boyutu, gerçeklik ve imgelem boyutu kadar verimsiz olacaktır. Fakat, pratikte, anlamlama alanı, bir düşünceyi, nesneyi, ya da kültür ürününü kendi çağrışımlar zinciri içine dahil edebildiği ölçüde, yapıçözümde belirli bir ayrıcalık kazanır. Yapıçözüm sadece, etkili biçimde anlam alanına ayrıcalık tanıdığı ölçüde işleyebilir, çünkü başka olası anlam alanı tanımaz. Bu yüzden, her zaman kendini yapıçözüme uğratan, özbilinçli ve kasıtlı bir edimsel çelişki içine düşer.

Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, Derrida'nınkine paralel olarak gelişmiştir. Bu düşünce kimi açılardan, kendi söyleminin kökenlerini yapıçözüme uğratmayan nahif bir yapıçözüm gibi görünür. Deleuze ve Guattari, sadece hiyerarşik ikilikleri yapıçözüme uğratmakla kalmazlar, ayrıca onları, en düşük terime ya da minöriteye değer vermek üzere de altüst ederler. Kaçış çizgileri boyunca, kendilerini meydana getiren aşkın alana doğru yola çıkarmak üzere anlam zincirlerini tersine çevirirler. Aşkın gösterilene ayrıcalık tanımak yerine, aşkın gösterene, gösterenler zinciri ile gösterilenler zinciri arasında dolaşan, tekillikleri ve rolleri dağıtan boş mekâna ayrıcalık tanırlar. Ancak, pratikte, kullanılan anlam alanı, tümüyle farklı bir doğaya sahiptir. Deleuze ve Guattari'ye göre, dilin anla-

* Bu kitabın kaynak metninde, Fransızcadan gelen ve yapıçözüme ait bir terim olan "*différance*" kavramının yanı sıra, kaynak dil olan İngilizce aslıyla geçen ve tüm kitap boyunca Deleuze ve Guattari felsefesi dahilinde kullanılan "difference" kelimesi ve "postmodernizm" başlığı altında, Lyotard düşüncesi bağlamında kullanılan "*differend*" (bkz. sayfa 223) kelimeleri yer alır. Bu kavramların çevirileri sırasında *différance* terimi, değiştirilmeden, olduğu gibi bırakılmış; "difference" kelimesinin karşılığı olarak "fark" kelimesi kullanılmış, "*differend*" ise "uzlaşmazlık" şeklinde çevrilmiştir. (y.h.n.)

mı, gösterenler ile gösterilenler arasındaki yapısal ilişkiler alanı tarafından üretilmez. *Logique du sens*'da Deleuze, yapısalcı dil erkleri üçlemesine ilave etmek üzere bir dördüncü boyut ayırmıştır (Deleuze, 1990b: 17). Nesnelerin gösterilmesi, öznelerin belirtilmesi ve kavramların anlamlandırılmasının yanı sıra Deleuze, "duyu" olarak adlandırdığı bir başka boyut bulmuştur. Bu, içkin bir yöntembilimden kaynaklanır: Dilin, içeriden a priori iş görmesi gereklidir. Deleuze, bu dördüncü boyutu göstermek için iki savı birleştirir. Aşkın alan, dil tarafından kuşatılamaz, çünkü ekonominin ve kültürün maddi alanını da içerir. Pratikte, sözcüklerin ya da önermelerin alanı, bedenlerin ya da görünürlüklerin alanıyla bir tür ilişki içerisindedir. Dil işler. O zaman Deleuze bu ilişkinin, gösterilme ya da belirtilme tarafından verilemeyeceğini ileri sürmüştür, çünkü bunların her ikisi de anlamlandırmayı gerektirir, fakat her ikisi de tek başına anlamlandırmaya bağlı olamaz; çünkü bu, bir gösterilenin bir nesneyle ilişkilendirilmesini varsayar. Deleuze'e göre, içkin ve aşkın alan, etkin ikame etme erkleri taşıyan anlam değil, "duyu"dur (Deleuze, 1990b: 105). Duyu, anlama ait olan ve sadece belirsiz bir gerileme tarafından sağlanan, kısır ve verimsiz bir yüzey etkisiymiş gibi görünür (Deleuze, 1990b: 28). Ancak, pratikte duyu, anlamlama yapıları boyunca dolaşan boş yerdir. Duyu bir saçmalıkmış, anlamda bir bozulmaymış gibi görünür, fakat dil ile bedenler arasındaki pratik ilişkiyi mümkün kılan terimdir o. Duyunun, ayrıca bedenlere ait bir yüzey etkisi olduğu da görülüyor: Saf bir olaydır; bir değişimin geçeceği yoğunluğu olmayan bir zardır. Örneğin, "ağaç yeşerir" (yapraklanır) kendi duyusunu taşıyan bir olaydır (Deleuze, 1990b: 6). Bir ağacın "yeşermesi" özgül bir yere ve zamana yerleştirilemez; onun yerine, bir bedende fiili hale gelmesinden çıkarılan bir anlamdır. Deleuze ve Guattari'nin makinesel bilinçdışı, sadece duyu olayları ile ilgilidir: Bunlar, söz verme, düzene sokma, tavsiye etme, bir güvence verme, övme, ciddiye alma ya da önemsememe, küçümseme ve benzerleri gibi mikropolitik örneklerdir – anlama indirgenemeyen bir anlamlamayan semiyotik aracılığıyla bedenleri düzenlerler (Guattari, 1984: 104). Deleuze ve Guattari, dilin bedenleri ve toplumsal varsayımları et-

kilediği pragmatik jestler taşıyan anlam zincirlerini artırarak yapısalcılıktan kaçarlar (Guattari, 1992: 23).

Aşkın alanın merkezinde, anlam üretmek amacıyla, gösterenler ve gösterilenler dizisi boyunca dolaşan aşkın bir gösteren ya da boş yer vardır. Dolaşan öğe, gösterenler ile gösterilenler arasındaki farklı ilişkileri oluşturur. Burada, *différance*'ın mantığını sergiler; fakat can alıcı bir farkla: "*Différance*", anlamın farklı olduğu ve ertelendiği yerin boşluğunu gösterirken, Deleuze, terim dizileri arasındaki anlamları ve ilişkileri fiilen ürettiği ölçüde boş yerle ilgilenir – bu tür anlamlar, dil önermeler halinde fiilen kullanıldığı zaman belirgindir ancak. Gösteren ve gösterilen dizileri arasında dolaşmasından daha da önemlisi, boş mekânın, anlam ile bedenler arasında dolaşmasıdır. Bu tür heterojen diziler, birlikte işlemeye başladıkları zaman, yapı sadece, makinesel sonuçları ifade eder. Anlam asla bu şekildeki dilden gelmez; bir dil dışından –yer-yurtlara dayanarak kolayca tanımlanabilen gerçek toplumsal erk oluşumlarınca– belirlenir (Guattari, 1984: 169). Boş yer, tek başına hiç bir anlam taşımaz; bir anlam gerekli olduğunda, bir bedenin ikamesiyle iş görür sadece. Deleuze, kendisine "Felsefe nedir?" diye sorulduğunda, misinanın ucundaki bir morina balığını taşıyan antik filozof Kinik Diogenes örneğini aktarır (Deleuze, 1990b: 135). Bu, yapıçözümcü sorular sorulduğunda verilen, uygun bir Deleuze'cü yanıttır. Ayrıca *l'Anti-Oedipe* boyunca izlenen işlem de budur: Anlam içindeki boş bekân olan "üretim" ürünü, "organsız beden"e dönüşür. Tabii ki, bir "dışarı"yı gösteren önermeleri kullandıkları ölçüde Deleuze ve Guattari'nin metinlerini yapıçözüme uğratmak da mümkündür. Ancak, anlama yönelik bu tür bir ilgi, metinlerinde sözceleştirilmiş konuşma edimlerinin ve parolaların anlamını gözden kaçırır.

Deleuze ve Guattari her dilin, kökenlendiği bir "yazma" sistemini varsayması bakımından Derrida ile aynı fikirdedirler. Fakat organsız beden üzerine kayıt sentezi olarak yazılan yazı ile bir majör dilin gösteren yapısı arasında kesin bir ara vardır. Anlamlandırmanın mantığını sergilemeyen "yazma" türleri vardır: Bir beden üzerine yazılı işaret, bir göstergenin göstergesi değil, kendi kendi-

ni geçerli kılan bir olaydır. Bir majör dilin anlamlama yapısı, farklı bir göstergeler rejimine aittir; farklı bir makinesel düzenlemeye ve farklı bir bastırma sistemine sahiptir (1984: 202-6). Tüm göstergelerin işaret ettiği aşkın gösteren, despotun bedenidir, şimdi bir sözde neden olarak iş gören boş mekândır. Aslında Deleuze ve Guattari, aşkın gösterene ayrıcalık tanımazlar – devletin anlamlama yapısı içinde bastırmanın sözde nedeni olarak görürler onu. Göstergeler arasındaki üretken ilişkiler karşılaşmanın içkin süreçleri tarafından oluşturulabilsinler diye, hiyerarşiyi tersyüz ederek bu despotik erki devirmeyi amaçlarlar. Yapısalcılık ile Deleuze ve Guattari arasındaki başlıca fark, bu yüzden, yapısal ya da aşkın alanın doğasının anlaşılmasındaki farktır. Yapısalcılar açısından bu, bir anlam sorunu ya da bir temsiliyet tiyatrosudur. Deleuze ve Guattari açısından ise, makinesel bilinçdışı, sadece kullanım sorunları yaratan, bir üretim meselesidir ancak.[5] Makinelerin bir "yapı"ya, belirli bir parçalar düzenlemesine ya da toplanışa sahip olacağının varsayılabilmesine karşın, Deleuze ve Guattari için bir makine, parçalarından daha çok özüretim süreciyle tanımlanır. "Bir makine, kendilerini bir toplanış içine sokan bir dizi keskin ağza benzer" ve "toplanışın çeşitlemelerini ya da mutasyonlarını çizer" (1988: 333). Bu yüzden Deleuze ve Guattari, "yapma" ile "düşünme" arasındaki tüm ikili karşıtlıkları alt ederek, kendini üreten ve kendini dönüştüren hale gelmesi için yapısal alanı mutasyona uğratırlar (Guattari, 1984: 100). Bu, bir Nietzsche'ci oluş düzeyine ulaşır. Durağan yapılara, "katmanlaşmalar" adı verilir; Deleuze ve Guattari, "Ahlâkın jeolojisi" biçimindeki baskıcı toplumsal oluşumları incelemek için yapısalcılığı kullanırlar. Ancak, yapısalcılık, bize arzu ve arzunun özgürleşmesi hakkında bir şey anlatmaz. Yapısalcılığın ötesinde, Marx'a ve üretim süreçlerine geri dönerler.

5. Deleuze ve Guattari, – Marksist "üretim" kavramını insani varoluşun anlamına yeniden dahil ederek, anlamlandırma açısından, varlığı tanımlayan – Roy Bhaskar'ın "dilbilimsel yanıltmaca" olarak adlandırdığı hamleye karşı koyarlar.

Deleuze ve Guattari, kültürün aşkın alanına yönelik Marksist bir kavrayışı araştırır.[6] Üretim, soyut bir emek sürecine dayanarak ele alınır; üretim üç asal sürece, üretim, kayıt ve tüketime ayrılır. Politik ekonomi alanının anlam alanıyla tek bir içkin düzlem üzerinde ilişkilendirilmesi için, üretim gerçek ve hayali olandan soyutlanmış bir biçimde ele alınmalıdır. Deleuze ve Guattari, anlamlı olaylar üretmeleri durumu dışında, tekil fabrikalarda ve kültürlerde malların maddi üretimini ve tüketimini göstermekle ilgilenmez. Deleuze ve Guattari, üretken emeğin "tür-varlık"ına dayanarak insanlığın özünü anlamayla da ilgilenmez. Onlara göre, üretim, nesnelerle ya da öznelerle değil, üretim ilişkilerinden oluşmuş soyut bir makinesel alanla ilişkili olarak düşünülür. Öteki makinelerin parçalarını oluşturabilmeleri dışında, bu tür makineleri kimin işlettiğiyle ya da ne üretildiğiyle ilgilenilmez. Yapısalcılık ve Marksizm, birbirleriyle karşılaşıp, birbirlerini dönüştürürler: Yapısalcılık, sadece, ekonomik üretim alanında yeniden yer-yurt edinmek için, dilin egemenliği altındaki anlam alanından yersizyurtsuzlaşır. Şimdi anlam, kayıt sentezinden sağlanan, toplam sürecin bir parçasıdır sadece; üretimi ve tüketimi kuşatmaz. Politik ekonomi, aşkın alanın olasılıklarını önemli ölçüde genişletir.

l'Anti-Oedipe'de Marx, sık sık yetkili bir kaynak olarak aktarılır ve az rastlanır bir saygıyla ele alınır. Deleuze ve Guattari'nin kapitalin işleyişine yönelik Marksist analize bağımlılığı, burada tüm ayrıntılarıyla ele alınamayacak kadar belirgindir. Birkaç nokta üzerinde durulabilir. İlk önce, Marx gibi, Deleuze ve Guattari de, kapital tarafından sağlanan kategorilere dayanarak farklı toplumsal oluşumların "evrensel bir tarihi"ni kurarlar. Bu durum ancak, kapitalin tüm toplumların yöneldiği sınır olması dolayısıyla olanaklıdır; bu yüzden önceki toplumların işleyiş tarzlarına yönelik ayrıcalıklı bir kavrayış sağlar. Yine de, buradaki savın dairesel olduğu açıktır: Kapitalizm, kendi küreselleştirici terimlerine göre bir sınırdır sadece; kapitalin tüm toplumları deşifre ederken etkili olması gibi, kapitalizmin kavramları da tüm toplumsal oluşumları temsil ederken et-

kilidir. Bu Marksist izlek, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinde iş gören bir maskedir sadece; Marx'ın ve kapitalin gerisinde, Spinoza'ya ve içkinlik figürüne rastlanır. Kapital, bir Spinozacı içkinlik düzleminin çarpıtılmış ikizidir; tüm belirlenimleri paranın tekil, birci, niceliksel eşdeğerine dönüştürür. Şizofrenik arzunun içkinliği, toplumun hakiki sınırıdır. İkinci olarak, Deleuze ve Guattari, soyut emek açısından Marksist makineler anlayışına güvenirler. Makineler, tümüyle bilimsel ya da teknik bir koda göre anlaşılamazlar, ayrıca yapabildikleri "iş" açısından da yorumlanırlar. Bu, Deleuze ve Guattari'nin insanlık ile makine, doğal ile yapay, hümanizm ile materyalizm arasındaki ikiliği parçalamalarına izin verir. Ayrıca ürünün üstünde olmayan fakat onun tarafından etkilenebilen bir süreç olarak, üretimin bir içkin faili olarak, bir "makine" kavramı oluşturmalarına da izin verir. Sonuçta, sömürü, emeğin "yabancılaşması"yla gerçekleşebilir; fakat emek asla, önceden varolan bir insani ya da başka türlü özden yabancılaşmaz. Emeğin "yabancılaşması", sadece makinesel üretimin bir başarısızlığı olan üretim-karşıtlığıdır. Üçüncü olarak, Deleuze ve Guattari, parasal değiş tokuşların sahte eşitliğine çok önem yüklerler. Marx'a göre, değiş tokuş ilişkisindeki para ile mallar arasındaki sahte eşitlik, artıkdeğerin çıkarılmasına izin verir, çünkü ücretler, arz ve talep yasasına göre parayla ilişkili olarak belirlenir. Deleuze ve Guattari bu sahte eşitliği, bankacılık uygulamasında kredi parası ile değiş tokuş parası arasındaki farklı bir sahte eşitlik keşfetme fırsatı olarak kullanırlar; bunu, Marksist para kuramına bir dönüş olarak düşünürler (1984: 230). Maddi ya da gerçek paranın, farklılaşmış ya da yapısal bir ilişki için değiş tokuş edildiği bu sahte eşitliğe dayanarak, kapitalist sistemin özünü, ölçülebilir nesnelere artık kaydedilmeyen yersizyurtsuzlaşmış akışa ait bir artıkdeğer çıkarımını bulurlar. Dördüncü olarak, kapitalin gelişimi ve yatırımı için bir önkoşul olarak Marksist ilkel birikim mefhumuna dayanırlar. Bu ilkel birikimi, Avrupa tarihi içinde tamamlanmış yeni bir evre olarak varsaymak yerine, kapitalizmin kenarlarındaki gelişmekte olan ülkelerin ekonomilerinde ilkel birikimin nasıl da devam ettiğini gözlemlerler. Kapital, kredinin yersizyurtsuzlaşmış ve kodları çözülmüş akışını üreterek iş gö-

rürken, bunu ancak, metaların üretimi ve dağıtımı şeklindeki diğer, üst-kodlanmış akışların yersizyurtsuzlaşmasıyla yapabilir. Bu yüzden, sömürgecilik günlerinde olduğu gibi, gelişmekte olan ülkeler, gelişmiş ülkelere refah sağlamayı sürdürürler. Sonuçta, Deleuze ve Guattari, Marx tarafından tanımlandığı gibi, azalan kâr oranlarına doğru eğilim şeklindeki kapitalizmin ekonomik sınırlarıyla ilgilenirler. Ancak, kapitalin bir anlamda kendi sınırlarıyla karşılaşıp bu sınırları alt ettiği tarihsel bir seyir noktasından yazarlar. Yatırım kapitalinin sahte eşitliği yoluyla kuramlaştırılması olarak, kendi iç sınırlarını yerinden etmesine yönelik bu eğilim, Deleuze ve Guattari açısından kapitalist toplumun temel özelliklerinden birine dönüşür. Kendi sınırlarının görece olması nedeniyle kapital artık, tüm toplumların yöneldiği bir sınıra dönüşür. Kapital, bir sınıra yaklaştığı her keresinde, en düşük ücretlerde bir düşmeyle birlikte ortaya çıkan bir gerileme gibi, çeşitli araçlarla bu sınırı yerinden edebilir. Kapital, klasik Marksist açıklamada olduğundan çok daha alt edilemezdir, çünkü iç çelişkileri artık onu daha da güçlü kılmaktadır.

Yukarıdaki noktalar, klasik Marksizmin sadece farklı türleridir. Ancak, devrimci bir eylem programına gelindiğinde Deleuze ve Guattari, Marksizmi çok daha önemli bir biçimde çökertir. Belki de eleştiri, belirtik hale getirilmemesi yüzünden çok şeyi etkileyebilir: Marksizm, kendisine dayanarak analiz edildiğinde yersizyurtsuzlaşır – sınıflar, parti, ideoloji ve yabancılaşma gibi Marksizm kategorileri, üretim, kayıt ve tüketimin makinesel süreçleri açısından açıklanacaktır. İlkin, devrimci eylem artık, toplumun "gerçek" bileşenlerine dayanarak ele alınmaz: Erk ilişkileri artık, sınıf mücadelesi terimleriyle yorumlanmaz (Deleuze, 1988d: 25). "Kapitalist" ve "işçi" sınıflar sadece, kapitalin işleyişi tarafından tayin edilmiş rollerdir; işçilerin üretim araçlarına erişmesini sağlayan sınıf devrimi, üretimin makinesel tarzını değiştirmez. Erk, egemen sınıflar aracılığıyla işlemez; aksine sadece, kendi sonuçları gibi sınıflar üretir. Bu yüzden, sınıf mücadelesi, egemen erk rejimlerine meydan okumada etkisiz olacaktır. Kolektif çalışma deneyiminin yeniden biçimlenmesinden doğan yeni bir öznel bilincin yaratımında sınıf

mücadelesi yerine devrimci dönüşüm oluşur (Guattari ve Negri, 1990: 19).

İkinci olarak, Devlet'in tarihi kapitalist sistemden önceye dayandığı halde, Devlet aygıtı, kapitalin etkilediği üretim-karşıtı bir fail olarak işlev gören baskıcı bir oluşumdur. Devlet aygıtının imgesinde oluşturulmuş ve açıkça devlet aygıtının kontrolünü ele geçirmeye yönelik amaç taşıyan herhangi bir taraf, benzer baskıcı ve üretim-karşıtı bir niteliğe sahiptir. Devrimci eylem, kitleleri bir politik taraf halinde bir arada topladığında etkisiz olacaktır; çünkü bu kitlesel davranış, direnç gösterilmesi gereken erk sisteminin bir parçasıdır. Erkin bir devlete yerleşmesi yerine, erk her öznenin Devletin ideal biçimini ürettiği toplumsal alan boyunca yayılır, dağınık ve mikrofizikseldir (Deleuze, 1988d: 25). Deleuze ve Guattari, devrimci eylemin altında yatan motiflere yönelik örtük bir Nietzsche'ci meydan okuma geliştirirler: Marksizmin büyük bir kısmı hınçtan kaynaklanır (Lyotard, 1977: 17). Burjuva Devleti tarafından gerçekleştirilen sömürü, bir öznelleştirme noktası olarak işler ve devrimci, Devleti yıkmaya ve kontrolü ele geçirmeye çalışarak Devlete karşı yakınmasını uygular. Komünist Parti, devrimci işçilere kendi egemen gerçekliğini telkin ederek, kapitalist sisteme karşı, hınçtan özneler oluşturur. Ancak, hınç ve karşıtlık, üretim-karşıtıdır: Toplumdaki erkin makinesel işleyişini değiştirmezler.

Devrim, sınıf mücadelesinin ve özneler arasındaki erk ilişkilerinin gerçek alanında mücadeleyi sonuna kadar sürdüremez; ideolojinin hayali alanında da mücadelesini sonuna dek devam ettiremez. Deleuze ve Guattari, insanların düşünme biçimlerinin, üretim süreçlerindeki konumları tarafından belirlenmesine yönelik Marksist ideoloji ilkesini kısmen destekler. Ayrıca, belirli bir egemen "majörite"nin, kişinin topluma tam olarak katılması için nasıl düşünmesi gerektiğini belirleyebildiğini ve bu burjuva dünya görüşünün etkili hakikat değerinin olmadığını da kabul ederler. Ancak, reddettikleri şey erkin, ürettiği yanılsamalar aracılığıyla işlediğidir. Çünkü belirli bir kaydetmeyi üretme tarzının egemen olduğu yerde, alternatif düşünce stratejileri mevcut olmayacaktır. Erk, yanlış bir bilinç sürdürerek değil, bilinci ürettiği tarz aracılığıyla işler (Deleuze, 1988d:

28). Artık kapitalin egemen toplumsal gerçeklik olması için ona inanılmasına gerek yoktur; hatta kişi, kendi hakiki sınıf çıkarları doğrultusunda eğitilse ve kendi düşüncesinin, üretimdeki kendi ekonomik ve maddi mevkiinden oluşturulmasına izin verse bile, kendi bastırılmasını arzulamayı hâlâ sürdürebilir. Fransa'da Mayıs 1968 sonrasında durumun böyle olduğu görülüyordu: İnsanlar artık ideoloji tarafından aldatılmıyordu, ancak hâlâ gerici bir hükümet lehinde oy kullanıyorlardı. Kapitalizm kinizm çağıdır: Kapitalizmle işbirliğinin kişinin doğrudan ekonomik çıkarlarını yerine getirmek için en kolay yol olduğunu görmek için kişi sisteme inanmak zorunda değildir. Tüm kaydedilme, ideoloji ve imgelem, toplumdaki egemen üretim tarzı tarafından üretilir – erk, ideolojiden daha çok simülasyon aracılığıyla işleyebilir. Özgürleştirici bir hakikati içeren Marksist "bilim" yoktur; çünkü bu tür "hakikatler", üretimin egemen makinesel tarzını yeniden üreten pragmatik terimler halinde ifade edilecektir (Guattari, 1984: 106, 163). Erk, ideoloji yerine, arzu aracılığıyla işler. Bu, parti memurları ve muhbirleri aracılığıyla propagandanın ve gizli polisin yayılmasını ve molekülerleşmesini sağlayan Stalinci rejimlerle karşılaştırıldığında yok denecek kadar az sansüre sahip olan, kapitalist rejimlerin başarısında görülebilir. Bastırılma arzusu, bilinçli bir istek ya da ihtiyaç değildir –insanlar bastırılmayı istemezler– ama ihtiyaçları ve istekleri olan özneler olarak oluşumları tarafından bağlı kılındıkları durum, toplumsal bilinçdışının bir durumudur. Devrimci kuram, politik ekonomi hakkında "hakikat"i söyleyerek hiç kimseyi özgürleştiremez; tek hakiki özgürleşme, arzu düzeyinde gerçekleşir.

Deleuze ve Guattari, Marksist politik ekonomi kuramının güçlü bir yersizyurtsuzlaşmasını gerçekleştirirler. Erk ilişkilerini makinesel bilinçdışının yapısal alanına yerleştirmek için sınıf mücadelesinin nesnel alanı ile ideolojinin öznel alanından bunları uzaklaştırırlar. İlk bakışta bu, Marksizm ile yapısalcılık arasında bir karşılaşma olarak görülebilir. Ancak, Louis Althusser daha önce, sınıf mücadelesinin ve ideolojinin işleyişlerine dair yapısalcı bir açıklama sağlayabilmiştir (Althusser, 1969). Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinde yapısal düzen, Marksist bir ekonomik altyapı lehine yerin-

den edilmekle kalmaz, bu ekonomik altyapı ayrıca, arzunun makinesel bilinçdışı lehine de yerinden edilir (Deleuze, 1988d: 26-7). Yapısalcılık ve Marksizm maskelerinin arkasında bir başka mantık iş başındadır: Gerçek, imgesel, yapısal ve üretken olanın ötesine yayılan bir materyalizm. Erk, bu düzeylere dayanarak anlaşılamaz; çünkü arzunun mantığı aracılığıyla işler. Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, psikanalizle bir karşılaşma sayesinde Marksizmi yersiz-yurtsuzlaştırır. Yine de, kimi çok önemli Marksist izlekleri benimserler: Kapital, baskıcı bir toplumsal düzendir; kapital, zorunlu evreler içinden geçmeksizin, evrensel bir toplum tarihi için kategoriler sağlar, bu tarih keyfi, olumsal ve tekil olsa bile; düşünce, üretim düzeni içindeki özgül bir sözce mevkiinden kökenlenir; ve devrim, özgür bir "sanatçılar toplumu"na yol açan, kolektif eylem sayesinde mümkündür. Deleuze ve Guattari tarafından hedeflenen devrim türü, sonraki bölümlerde incelenecektir.

PSİKANALİZ

Deleuze ve Guattari'nin psikanaliz eleştirisi, sözünü sakınmaz ve başından sonuna kadar aynı güçle sürdürülür. Bu, onların düşüncelerinin özellikle Jacques Lacan'ın psikanalizine bağlı olduğunu gizleyen ve Fransız kültürünün içindeki karşıtlarının önemini abartır görünen ikili etkiye sahiptir. Belirttiğimiz gibi Guattari, Lacan'ın yanında psikanalist olarak eğitim almış ve La Borde Clinique adındaki bir psikiyatri kurumunda neredeyse kırk yıl boyunca çalışmıştır; burada deneyler, personelin hastalarla birlikte katıldıkları "kurumsal analiz" ile gerçekleştiriliyordu. Bu yüzden, Guattari'nin psikanalize saldırısı, bir bakıma onu reforma uğratıcı ya da ona içeriden yeni bir yön kazandırıcı bir çaba olarak sayılabilir. Freud'u izleyerek Deleuze ve Guattari, özellikle bir cinsel enerji etkinliği olan arzuyu tüm toplumsal, politik ve psikolojik süreçlere uyguladılar. Marksist üretim, arzu üzerinde yeniden yer-yurt edinir. Arzu, ne bir biyolojik itki, ne metafizik bir enerji, ne de simgesel bir yapıdır. Arzu, bir içkinlik düzlemidir: Üretim, dış faillere ya da

malzemeye bağlı değildir; aksine, özüretimdir – belirli makinesel parçaların birbirleriyle ilişkiye sokulmasıyla kendisini üretir. Ayrıca Deleuze ve Guattari, içgüdüleri iki temel ilkeye, cinsel içgüdü ve ölüm içgüdüsüne, yani Eros ve Thanatos'a ayıran, Freud'un son dönemdeki bir metnine de dayanırlar (Freud, 1955). Onlar için, bu iki içgüdü, aynı içkin kökene sahiptir: Üretim-karşıtlığı her zaman, üretimin yanında üretilir ve arzunun kendisine aittir. Deleuze ve Guattari'nin Freud'dan aldıkları ikinci bir öğe, psikopatolojilerin, düşlerin, fantezilerin ve sayıklamaların arzu tarafından üretildiği ve arzunun güncel durumunun bir belirtisi olarak iş görebildiğidir. "Arzunun özgürleşmesi," toplumsal yapıda olduğu kadar psişik yapıda da fazlasıyla etkili olacak psişik bir yeniden canlanma sürecidir. Deleuze ve Guattari'nin Freud'dan aldıkları üçüncü öğe ise, burjuva, kapitalist yurttaşın gündelik yaşamındaki Oedipus'un önemidir.

Psikanalizin Oedipus kompleksini abartmış olduğuna inanmak kolaydır. Psikanaliste sağlanan arzuların çokluğunu kavrayamayan indirgeyici bir yorum formülü olarak, Deleuze ve Guattari'nin Oedipus'a saldırmalarının, bu inançla uyumlu olduğu görülür. Yine de onların görüşü, çok daha fazla nüans taşır: *l'Anti-Oedipe*, sadece, psikanaliz içinde, Oedipus kompleksinin önemi üzerine bir iç tartışma değildir; onun yerine, çağdaş bilincin temel yapısına bir saldırıdır. Deleuze ve Guattari neredeyse, psikanalistlerin yorumlarıyla hem fikirdirler: Oedipus, "normal" insanlar arasında her yerde bulunur; ancak, psikopatolojilerde mutlaka bulunacak diye bir şey yoktur. Bu uyuşma, çok daha çarpıcıdır, çünkü Deleuze ve Guattari, bu tür yorumların üretilmesinin ardında yatan kuramsal temeli reddederler: Psikanalizin, çeşitli "paralojizmler"e [paralogism]* ya da iç çelişkilere dayandığı gösterilir (1984: 68-129). Ardından, kapitalist toplumlarda bulunan toplumsal bastırmanın çekirdek aile içinde oluşturulmuş Oedipus aracılığıyla işlediğini de ileri sürebilirler. Oedipus'un psikanaliz içinde tamamen despotik bir statüye sahip olmasına karşın, toplumsal kuram içinde mükemmel bir ha-

* Paralojizm: Biçimsel olarak yanlış olan akıl yürütme ya da genel olarak akıl yürütmede söz konusu olan herhangi bir yanlış. (y.h.n.)

yati işlevi vardır. Daha doğrusu o, Deleuze ve Guattari'nin saldırabildiği en önemli düşmana dönüşür.

Deleuze ve Guattari, yapısal bir Oedipus anlayışının öneminin vurgulanması bakımından Lacan'ı izlerler. Bu, Freud tarafından kuramsallaştırıldığı gibi, babanın ilksel öldürülmesi şeklinde Oedipus kompleksinin gerçek, tarihsel bir başlangıcına duyulan ihtiyacı önler (Freud, 1950). Daha da önemlisi, belirli bir içerikler kümesi barındıran bir psişik yer olarak bilinçdışına ait metafizik ve hayali kavramlardan uzaklaşır; çünkü tanımı gereği bu tür bilinçdışı, bilincin içinde belirginleşemez asla. İnsan doğasının derinliklerinde gizlenmiş bir tinsel ya da öte dünya âlemine yönelik gizemli, Jung'cu bir araştırma yoktur. Lacan'a göre, bilinçdışı, bir dil gibi yapılanmıştır ve sadece kullanılan edimsel konuşma aracılığıyla psikanalitik oturumda açık hale gelir (Lacan, 1980). Bilinçdışı, tek bir özneye ait değildir, aksine söylem içindeki anlam oyunları ve sürçmeleri aracılığıyla mevcut kılınır. Bilinçdışı, artık yer değiştirmeler ve yinelemeler dizilerine dayanarak ele alınabilir. Bu yüzden Lacan, bir simgesel yapı olarak Oedipus'u nevrotikler tarafından deneyimlenen ensestçi arzuların imgelemlerinden ve fantezilerinden ayırır. Arzu, kısır, simgesel yapıyı izler; ancak, yapının kendi başına arzu taşımaması nedeniyle, bunu asla tümüyle elde edemez. Simgesel yapı, arzunun, asla ulaşamayacağı ve yerinden edilmiş sınırıdır; arzu, iğdiş edilme tarafından anlamlama yapısından ayrılır. Bu yüzden, Oedipus, bir erkek çocuğu annesini gerçekten ya da bir fantezi nesnesi olarak arzuluyor diye ortaya çıkmaz. Onun yerine, Oedipus'un simgesel yapısı, ailede temsil edilir. Arzu, babanın yasası tarafından yasaklanmış olanı arar; çünkü arzu, yasanın yapısıyla aynıdır: Her zaman bir başkasının arzusudur. Bu yüzden, kişi Oedipus aracılığıyla bir başkasının arzusunu içselleştirebilir, hatta bu, Devlet'in arzusu olsa bile. Arzu her zaman, dışarıdan gelir – bedenler arasındaki bir ilişkiden ya da öznel bir fantezi alanından gelmez. Yapısal bilinçdışının keşfedilmesiyle birlikte, öznenin özerkliği paramparça olur.

Deleuze ve Guattari Freud'cu pratikle uyum göstererek, Lacan'ın kuramı ile "çömezleri" tarafından izlendiği haliyle psikana-

liz pratiği arasında açık bir ayrım yaparlar (1984: 52-3). Bu tür psikanalitik oturumların amacı, Oedipus kompleksini "çözerek" psişik ilerleme kaydetmektir. Bu çözüm, nevrotik fantezileri terk etmek için simgesel yapıyı içselleştirme anlamına gelir. Pratikte bu tür psikanalitik tedaviler, bitimsizdir – kişi, yapısal düzeye asla tam olarak varamaz. Ayrıca, Oedipus'un "çözümü", etkilerinin bir yoğunlaştırılmasıdır: Bu, kişinin iğdiş edilmeyi kabul etmesi ve ardından da yaşamını Oedipal yapıya göre düzenlemesi demektir. Bu yüzden psikanaliz, yurttaşlarını normalleştirip zorunlu psişik bastırmayla uzlaştırarak kapitalist socius'un bir dayanağı olarak davranır (1984: 119). Çömezlerinin aksine Lacan, Deleuze ve Guattari tarafından bir aşkın gösteren olarak –her zaman kendi yerinden yoksun olan öğe olan– "fallus" biçimindeki Oedipal yapının nedenini keşfetmek üzere simgesel düzene bir "gerileme"yi yerine getiren biri olarak ele alınır (1984: 217). Gösterilen anlamdan anlamlama yapısına doğru seyreden bu gerileme, Oedipus'u kendi özeleştirisi noktasına dek taşımaya her zaman yeterlidir.

Deleuze ve Guattari'nin Lacan'a saygısı açık olmakla beraber, Lacan'ın düşüncesi üzerine kanıları da belirsiz değildir (1984: 217, 268). Lacan, erkin kendi baskısını yürütmek üzere Oedipus'u kullandığı semiyotik rejimi keşfetti; bu tür bir rejimi yıkmadı ya da arzunun hakiki doğasını keşfetmedi. Deleuze ve Guattari, çelik bir telgraf direğini yıkmak isteyen, bu direği havaya uçurduktan sonra gerisin geri kendi çukuruna düşürecek şekilde plastik patlayıcılar yerleştiren direniş savaşçılarının öyküsünden söz ederler (1984: 268). Lacan, artık bilinçdışını gizli anlamlara dayanarak analiz etmemesine, onun yerine, bir anlamlama yapısı aramasına karşın, bu tür bir yapı aracılığıyla iş gören erk ilişkilerine bakmaya yönelmiştir. Bilinçdışı artık, anlam sorularını ortaya atan bir temsiliyet tiyatrosu değildir; öte yandan, kullanım sorularını ortaya atan bir fabrikaya ya da makineye de dönüşmemiştir: Oedipus kapitalizmde nasıl kullanılır? (1984: 109). Bu, Deleuze ve Guattari'nin psikanalize en güçlü karşı çıkışıdır: Psikanaliz, erkin ve üretimin, bilinçdışında iş gören ve örneğin cinsellik biçimlerini üretebilen pragmatik ilişkilerini incelemez (Deleuze, 1988d: 76). Bilinçdışını toplumsal ala-

na tam olarak bağlamaz. Lacan'cı anlamlama yapısı arzuyu içkinlik alanından koparark, üç şekilde bozar. İlk olarak, arzu her zaman eksik olmaya mecburdur ve her zaman kendisinde eksik olanı arzulayacaktır; bir eksiği olmaksızın hiçbir şeyi arzulayamaz. İkinci olarak, baskı kaldırıldığında yatışacağını ve tatmin olacağını varsayarak, sadece yasaklanmış olanı arzulayacak ve bu yüzden sadece bastırıldığı zaman arzulayacak şekilde arzuyu bir yasaya bağlı kılar. Üçüncü olarak, bu yasa, bir aşkın ideal olarak gösteren tarafından kurulur, öyle ki sonunda arzu her zaman kendisini aşan ve asla mevcut olamayan bir haz arayışındadır. Aşkın gösteren, arzunun kendisine içseldir (1988: 154). Arzu gerçeklikten ve bilinçten kaçmasına karşın, bilinci yapılandıran sınır olarak olumsuz biçimde tanımlanır; kendi olumluluğu içinde, öznenin dışında, makinesel toplumsal bilinçdışı olarak rastlanmaz ona.

Deleuze ve Guattari, despotik ve kapitalist toplumlarda erkin işleyişlerini analiz etmek için arzunun Oedipal yapısının Lacan'cı açıklamasını uyarlarlar. Marksizm ve toplumsal bastırma sorunlarıyla birleştirmek için psişik bastırmanın psikanalitik açıklamasını yersizyurtsuzlaştırırlar. Bu bakımdan, psikanalizden daha önce kopmuş bir kişi olan ve psişik bastırmayı toplumsal bastırmaya bağlı olarak açıklayan ve bunun aksini savunmayan Wilhelm Reich'ı izlerler. Reich, cinsel arzunun bastırılmasına dayanarak toplumdaki erkin işleyişini yorumlamış, psişik ve toplumsal devrimin anahtarı olarak bir cinsel devrim önermiştir (Reich, 1969). Pek çok yönden Deleuze ve Guattari, Reich'ın düşüncesini yakından izlerler: Bu, kitlelerin kendi bastırılmalarını arzulama noktasına nasıl da götürüldüklerine, faşizme dair ortaya koydukları temel politik soruna yol açar (1984: 29). Fakat, Deleuze ve Guattari, arzu-üretimi kavramları bakımından Reich'tan ayrılırlar: Arzu, toplumsal alanı doğrudan kuşatabilme yeteneğine sahiptir. Sonuçta, herhangi bir devrimci program, toplumsal alanda yaygın olan libidinal yatırımların şizoanalizini gerektirir. Aksine, Reich, kendi arzu psikanalizini psişik bastırmanın öznel, olumsuz ve engellenmiş nitelikleriyle sınırlar ve toplumsal alandaki gerici yatırımları açıklamak için Marksist ideolojiye dayanır (1984: 118-19). Deleuze ve Guatta-

ri'nin düşüncesinde bir erk işlemcisi olarak bastırmanın rolü merkezi bir konumda değildir; ancak, Reich'ta böyledir. Reich'a göre arzu, bir tür ilksel ve evrensel içgüdü olarak işler; evrenin kozmik enerjisidir (1961). Deleuze ve Guattari, oldukça farklı bir arzu kavramına sahiptir: Onlara göre arzu, önceden var olan, bastırmaya bağlı bir içgüdü değil, aksine toplumsal üretimin içinde üretilmesi gereken bir şeydir. Bilinçdışı, bir aşkın enerji kaynağı değil, aksine toplumsal ilişkileri kuşatmasıyla aynı anda yaratılması gereken bir içkin "fabrika"dır. Bu yüzden, Deleuze ve Guattari'ye göre, bilinçdışı öznel ya da içsel bir alana gönderme yapmaz; onun yerine, içsellik, üretim-karşıtlığının içselleştirilmesinin bir sonucudur.

Bu nedenle, Deleuze ve Guattari pek çok bakımdan, Oedipus ile ilgili psikanalitik öğretiyi kabul ederler. Oedipus'un değerlendirilmesi ve bir bütün olarak psikopatolojiler birbirlerinden farklıdır; çünkü Deleuze ve Guattari, Oedipus'u tamamen farklı bir alanla ilişkili olarak değerlendirirler. Psikanalizde, psikopatolojiler, "gerçeklik" ile ilişkilerine dayanarak yargılanabilir: Nevrozda, gerçekliğin gerekliliklerine itaat edilir ve ego, id'in dürtülerini bastırmak zorundadır; aksine psikozda, dürtüler hükmetmeye başlar ve gerçeklikle bağlarını koparırlar (1984: 122). Bu yüzden psikanalizin amacı, dürtülerin bastırılmasına yardım etmek ve egonun gerçekliğe uyarlanmasını güçlendirmektir. Fakat, Deleuze ve Guattari'ye göre bu tür bir "gerçeklik"in ontolojik statüsü yoktur: O sadece, Oedipalleşmiş bilincin bir etkisidir. Bu yüzden psikanaliz, nevrotiklerde "egemen gerçeklik" yanılsamasını yerleştirmeye çalışır. Deleuze ve Guattari'ye göre, nevroz ile psikoz arasında mutlak bir ayrım olmayacaktır (1984: 125-7). Daha doğrusu, şizofren teşhisi konulan hastalarda karşılaşılan "gerçekliğin kaybı" etkisi, arzunun özgür oyununun bir ürününden daha çok, onlara tatbik edilmiş Oedipalleşmelerinin bir sonucudur. Bunun nedeni, bağlı olmaları gereken "egemen gerçeklik" içinde üretmemeleri ve paylaşmamalarıdır; bir hastalık olarak şizofreni, toplumsal üretimin egemen tarzı tarafından arzu-üretimi süreçlerininin kesintiye uğratılmasından ortaya çıkar, otizm ve psikoz tepkilerine yol açar (1984: 135-6). Guattari şizofreniyi, şizo süreçte olduğu gibi, insanlara kendi yurtları-

m yapmalarına izin vermek için egemen gerçekliklerin "sökülmesi" olarak düşündüğü politik devrimle ilişkilendirir (Guattari ve Negri, 1990: 141). Çünkü düşünceyi ve arzuyu biçimlendiren anlamlama yapıları, toplumdaki makinesel süreçler tarafından etkin biçimde üretilirler. Anlamdan ayrı olarak, bu arzu fabrikasını doğrudan, yoğunlaşmış halde deneyimleyen şizofren, bu yüzden gerçekliğin kendisiyle temas halindedir (1984: 19, 26-7, 87).

Deleuze ve Guattari'ye göre, psişik arzu ve toplumsal emeğin soyut akışlarının bir birleşimi olarak işleyen, "arzu-üretimi" dedikleri gerçekliğin köklerinin, Marksist ya da Freud'cu düşüncede olmadığı açıktır. Tam ve olumlu haliyle "gerçeklik", psikanaliz içinde geliştirilmiş arzu kavramında bulunmaz; çünkü burada arzu, Oedipus temelinde oluşturulmuş bir "gerçeklik ilkesi"ne bağımlı kılınır; tam ve olumlu haliyle "gerçeklik" Marksizm içinde geliştirilmiş üretim kavramında da bulunmaz; çünkü bu, üretimin sosyoekonomik alanındaki arzu yatırımını açıklamaz. Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, Freud'cu-Marksist bir birleşimden de türemez; çünkü bir ontoloji, kendileri tam bir gerçeklik taşımayan öğelerin birleşiminden türeyemez. Bu yüzden, sentetik bir terim olan "arzu-üretimi", Freud'cu ve Marksist izlek dizilerinin içinde dolaşan boş bir mekânın maskesidir sadece. Deleuze ve Guattari'nin, Oedipus'un soykütüğünü açıklamak için etnolojiye dönüşü, düşüncelerinin altında uzanan ontolojiye işaret eder: Üretim ve cinsel arzu, toplum içindeki insanlar arasında mevcut olan erk ilişkilerinin sonuçlarıdır sadece. Bu evrede Marx ya da Freud'dan daha da önemli olan, Nietzsche'nin etkisidir.

Şimdi Deleuze ve Guattari'nin, psikanalizi ele alışlarındaki bir anomaliye geri dönebiliriz: Kapitalizm tarafından kullanılan psişik bastırmanın yapısı olarak Oedipus'un rolü üzerinde dururlar ve Oedipus'un oluşumunu tanımlayan psikanalitik kuramı reddederken psikanalizin önemini fazlasıyla abartırlar. Oedipus maskesi altında, öteki karakterlerin biçimlerini ayırt etmeye başlayabiliriz. *l'Anti-Oedipe* başlığının, Nietzche'nin bir yapıtının başlığını hatırlatması boşuna değildir; Nietzsche'nin "özyaşamöyküsü", *Ecce Homo*'nun son paragrafını yeniden ele alıp başlığa taşımışlardır:

"Anladınız mı beni? Çarmıhtakine karşı Dionysos..." (Nietzsche, 1979: 134).

NIETZSCHE'CİLİK

Deleuze ve Guattari'nin "Nietzsche'cilik" denilen egemen bir söylem tarzından farklılaşmasını incelemek tuhaf gelebilir, çünkü Georges Bataille, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Michel Foucault, Jacques Derrida, Sarah Kofman ve diğerleri gibi önemli figürler sayesinde Nietzsche'ye yönelik ilginin Fransa'da yeniden canlanması, başkalarına olduğu kadar Deleuze'ün Nietzsche üzerine yapıtına da çok şey borçludur. Ayrıca "Nietzsche'cilik" Marx ve Freud'un birçok kuramcı için yetkin metinlere dönüştüğü şekilde tutarlı bir okula ya da harekete asla dönüşmemiştir; bunun nedeni bir ölçüde Nietzche'nin metinlerinin, sistematik bir okumayı heveslendirmemesi (gerçi Deleuze'ün yapıtı, sistematik bir okumaya en yakın olanıdır) ve kısmen de bu metinlerin, apaçık bir "hakikat"e, özellikle de kendi hakikatlerine duyulan güveni ve inancı heveslendirmemeleridir. Dolayısıyla bu anlamda, 1960'larda ve 1970'lerde Fransa'da yok denecek kadar az gerçek "Nietzsche'ci" olmuştur ve Nietzsche'yle ilginenlerin çoğu, Nietzsche'nin kendi görüşleriyle doğrudan bir tezatlık içinde solcu ya da feminist bir politik inançla ilgilenen kişilerdir. Ancak, Deleuze'ün Foucault ile karmaşık ilişkisini açıklamaya dönük bir hazırlık olarak ve Nietzsche'ci olmayan bir politika biçimine bir geçişi incelemenin bir yolu olarak, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesini Nietzsche'ci toplumsal kuramdan farklılaştırmak yararlı olacaktır.

Deleuze ve Guattari'ye göre Nietzsche, şizofreninin başta gelen kuramcısıdır. Felsefesi, gerçekliğin yanılsamasını oluşturan tüm dindar metafizik inançlara karşı güvensizlik taşıyan içerimleri araştırır. Bunlar uzaklaştırıldığı zaman, kişi sabit kimliklerin bulunmadığı, sadece oluşların, sıçramaların, geçişlerin, çatışmaların, şansın ve kaosun olduğu bir akış denizine yelken açar. Bir yazar ya da sözcenin öznesi olarak Nietzsche, sıklıkla paradokslara ve çelişkilere

başvurarak ve kendi "hakiki" niyetlerini ve anlamlarını deşifre edilmeden bırakarak sayısız ironik geçişler ve sıçramalar içinde hareket eder (Nietzsche, 1973: 203-4). Nietzsche'nin bengi dönüşe dair içerimleri araştırmasında ve "kopuşu"nun ardından gelen mektuplarda, Deleuze ve Guattari, şizofrenik düşünce belirtisi bulurlar (1984: 21). Ancak, bu tür şizofrenik düşüncenin, bize tutarlı bir toplumsal kuram vermediği görülür. Deleuze ve Guattari, ayrıca Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü* adlı yapıtını "modern etnolojinin büyük kitabı" olarak tanımlarlar (1984: 190). Nietzsche'nin etkisi en açık biçimde, Deleuze ve Guattari'ye ait, Oedipus'un gelişiminin "evrensel tarihi"nde görülebilir. Oedipus'un arkasında Nietzsche'nin *hınç* insanı, Hıristiyan durmaktadır (1984: 215). Bir bastırıcı temsiliyet olarak işlememesi nedeniyle bu karakter, psikanalitik Oedipus ile aynı olmamasına karşın, Oedipus'un soykütüksel kökenidir.

Nietzsche'nin etnolojisi, bir başka gerilemeyi izlemek amacıyla Deleuze ve Guattari tarafından kullanılır: Gösterenin yasası aracılığıyla özel fantezilerden, bedenleri işaretlemenin zalimliğine doğru yönlendiririz. Bu aşkın alan artık, bedenler arasında mevcut olan fiziksel erk ilişkileri üzerine çevrilir. Gösteren, sadece önceden varolan kodların ya da bedenlerin üzerindeki işaretlerin bir etkisine dönüşür. Burada Nietzsche'ci "soykütük" yöntemine bir bağlılık olmasına karşın, onun nasıl kullanıldığına dair açık olmak önemlidir. Soykütük, soya ya da hısıma gönderme yapar: "Atalar" şeklindeki geçmişin, şimdiyi etkilemeyi sürdürdüğünü ima eder. "Öz" ve "kökenler" nosyonlarının yerini "tarih" alır: Hıristiyanlık gibi bir görüngünün doğası, onun işaretleri –"Ahlâktaki bir köle ayaklanması" gibi onu biçimlendirmiş olan ve geçmişte yer alan, olumsal olaylar– tarafından belirlenir (Nietzsche, 1973: 100). Nietzsche'nin metinlerinde bir role sahip olduğu görülen bu soykütük kavramı, sürekli tarih, anı ya da geleneğin bir biçimine bağlı olan görüngüleri tanımlamak için geçerlidir sadece. O halde soykütükçü, politik tarihinin bir bilgisi aracılığıyla bir görüngü hakkındaki saklı "hakikat"i çıkarabileceği ayrıcalıklı bir yorumlama mevkii kazanır. Deleuze ve Guattari, bir bütün olarak toplumsal kuramları için bu ta-

rihselcilik biçimini benimsemezler; onlara göre, bir görüngünün doğası, onun belleğini ya da özünü oluşturan olayların biriktiği tarihsel katmanlar tarafından tamamen belirlenmez. Onlara göre, soy ve ittifak açısından soykütük, sadece tekil bir toplumsal makinedir: Yer-yurt temsiliyetidir. İlkel socius anlayışları, neredeyse tamamen Nietzsche'den türer.

Yer-yurt temsiliyetinin amacı, üremedir: Bir insanlık belleği oluşturmak ve sözler verebilen insanları üretmek için bedenler üzerine işaretler konulur (1984: 144). Bu bellek, kaydedilmenin ilkel socius'u olan yer-yurdun kendisidir. Deleuze ve Guattari, toplumun değiş tokuşçu değil, kaydedici olduğunu ve toplumun ilk kayıtlarının, bedene açılan ağrılı yaralar şeklini aldığını ileri sürerler. Aksine, Nietzsche'nin *Soykütüğü*'nün rastgele okunuşu, bu tür cezalandırmaların sözleşmeye bağlı ve değiş tokuşçu ilişkiler bağlamı içinde ortaya çıktığını gösterir (Nietzsche, 1956: 194-8). Bu yüzden, Deleuze ve Guattari'nin, Nietzsche'de açık olmayan, işaretlemenin borca göre öncelikli olmasına ilişkin fikirler ilave etmeleri gerekir (1984: 191). Ancak, kasıtlı acı verme, Nietzsche'nin belleğin üremesine yönelik açıklamasında daha erken ortaya çıkar ve sözleşmeye dayalı ilişkiler, belleğe dayandırılmak zorundadır (Nietzsche, 1956: 189-94). Bu yüzden Deleuze ve Guattari, Nietzsche'den, keyfi zulüm uygulanmasından oluşan bir toplumsal kuram türetirlerken haklı temellere dayanırlar; bu, Nietzsche'nin erk istencinin ontolojisi halinde örneklendirilir. Yine de, düşüncelerinde yer-yurt toplumunun, fiziksel şiddet eylemlerinin kendisi tarafından değil de bir işaretler belleği tarafından kurulduğuna dikkat etmek önemlidir. Bu yüzden bir şiddet ontolojisi alanında değil, aksine temsiliyet alanındayız; üretken bir makinenin aksine bir "zulüm tiyatrosu" alanındayız (1984: 189). Bu temsiliyet tarzı, soykütüksel yöntemi olası kılar: Yer-yurt edindirme edimlerini ya da mevcut toplumsal oluşumları kuran işaretlemeyi arar.

Michel Foucault, Nietzsche'nin yönteminde soykütüğe ikinci bir bölüm ayırır: Nietzsche "soy"un *(Herkunft)* yanı sıra, "meydana çıkma"yla da *(Enstehung)* ilgilenir (Foucault, 1968a: 80). Farklı belleklere sahip toplumsal oluşumlar arasındaki olumsal tarihsel

karşılaşmalar aracılığıyla, yeni erk ilişkileri etkileşime girebilir. Deleuze ve Guattari, Nietzsche'nin "devletlerin kuruculan" tanımlamasını aktarırken bu ikinci öğeyi ele alırlar (1984: 191). Bu despotlar her zaman, kabilenin yer-yurdunun dışında ortaya çıkarlar ve çok sayıda farklı kabileyi üst-kodlayabilirler; Deleuze ve Guattari bu despotların başlangıçlarının izini sürerek, onları derhal kabilenin dışına ve kökenine yerleştiren ensest aracılığıyla hısımlık ile ilişkilendirirler. Bu tür despotlar, kendi fetihleri aracılığıyla, radikal süreksizliklere ve yersizyurtsuzlaştırmalara neden olabilirler. Ancak, pek çok bakımdan üst-kodlama, kodlamanınkine benzer bir erk işleyişi kullanır: Şiddet, genellikle gizli ve gözdağı verici olmasına karşın, üst-kodlamanın gerçekleşeceğinden emin olmak için geçmiş şiddetin belleğine başvurur. Bir bakıma, despot figürü, yeni belleğe dönüşür. Temsiliyet, ardışık üst-kodlamalarla kurulur ve bir görüngünün anlamı, bir kodu (ya da göstereni) bir başkasıyla değiştirme süreci aracılığıyla, egemen üst-kodlama tarafından sağlanır. Despotun her zaman dışarıdan gelmesi ve bir bakıma soyut olasılık olarak yer-yurt temsiliyetinden yoksun kalması nedeniyle, egemen kodun kendi aleyhine işlemesini sağlayacak bir "ahlâkta köle ayaklanması"nın ortaya çıkacağı şekilde, egemen kodun içselleştirilmesi ve vicdan azabı, çileci ideal, Hıristiyan olan ve Oedipus gibi görüngülerin gelişmesine yer kalır.

Soykütük, burada farklı bir role sahiptir. İşleyiş halinde olan egemen kuvvetin belirtileri olarak göstergeleri yorumlamayı amaçlar. Bu amaca ulaşmak için, bir üst-kodlamadan ya da gösterenden diğerine giden bir zincir şeklindeki olumsal karşılaşmaların tarihini izler. Amaç, tüm üst-kodlamaların altındaki ilk yer-yurt temsiliyetini keşfetmek değildir; çünkü bu artık, toplumsal görüngülerin özünü vermez. Aksine amaç, en yakın çatlakların ve üst-kodlamaların oluştuğu yeri tespit etmektir. En yakın ve egemen despot figürünün açık biçimde ortaya çıkabilmesi için karışık rejimleri ayırma sorunudur. Soykütük artık, bir bellek oluşturmaya çalışmaz; aksine, despottan gelecek daha öte yersizyurtsuzlaşmayı etkileyecek bir "karşı-bellek" kurmaya çalışır. Bir gizli anlamın kodlarını çözmek ya da aşkın göstereni adlandırmak için değil, bu tür bir rejim için-

de işleyen erk ilişkilerini keşfetmek için güncel despot tarafından üretilmiş temsiliyetleri inceler. Tabii ki erk ilişkileri, bir üst-kodlama rejimi içinde gizli olan yer-yurt işaretlemeleriyle ilgilidir. Özgül zulüm edimleri ile onların yer-yurt belleği arasındaki ayrım, burada ilişkili hale gelir, farklı soykütüğü politikalarına yol açar.

İlk yaklaşımda, egemen kuvvetleri yorumlayacak soykütüksel çaba, önceki rejime karşıt olan yeni bir temsiliyet tiyatrosu kurma çabasıdır; despot, şimdi, soykütükçü tarafından tüm çıplaklığıyla temsil edilebilir. Bu, önceki despotu zor kullanarak yenme ve ona hükmetme çabasıdır; soykütük, kendi anlamlar ve değerler skalasını topluma dayatmayı isteyen bir erk istenci tarafından harekete geçirilir. Nietzsche'nin metinlerinin önemli bir kısmı, bu yönü izler: Nietzsche, erklerin ve yöneticilerin keyfi tarihsel ardışıklığını ilkel bir yurtsal toplanışa bağlamayı amaçlar. Daha doğrusu bu, kuvvet ilişkilerine dayanarak görüngüleri yorumlamanın soykütüksel yönteminin amaçladığı şeydir: Despotik bir üst-kodlama rejimini bir soy ya da ilkel bir rejim hizmetinde kullanmaktır. Nietzsche'nin "üstinsan"ı, üremeyle oluşturulması gereken yer-yurt temsiliyetinin despotudur: Nietzsche, devletlerin kurucularını üretmeyi amaçlar ve böylece tarihin süreksizliklerine bir sürekliliği yeniden dayatmayı hedefler. Deleuze ve Guattari, bu despotik "Sezarlar" zincirinden oluşan Nietzsche'ci, aristokratik politikayı reddederler (1984: 215). Ayrıca, ondan ayrılamayan soykütüksel yöntem olan, erk ilişkilerine dayanarak toplumu temsil etme yöntemini de reddetmek zorundadırlar. Deleuze ve Guattari, ne üstinsanlar üretme ile ne de yeni devletler kurma ile ilgilenirler (1984: 199).

Deleuze ve Guattari, bir erk istencinden ayrılamaz olan Nietzsche'ci soykütüğü, toplumdaki erklerin olumsuz ve baskıcı işleyişlerini tanımlamak için kullanırlar sadece. Çünkü zulüm tarafından elde edilen haz bile olumsuz bir erk istencinin sonucudur. Bu olumsuz erk istenci, bizim farklı temsiliyet tarzlarımızın kaynağıdır ve bu yüzden erk istencinin tanınabilmesi açısından tek tarzdır. Üretim şeklindeki erk, temsiliyetten kaçar. Bu yüzden, Deleuze ve Guattari, farklı bir perspektiften ele alınması için, Nietzsche'nin düşüncesinin görelileşmesini ve yerinden edilmesini etkileyeceklerdir; ya-

pısalcılığın, Marksizmin ve psikanalizin kuramsal yer-yurtlarından kaçmalarına benzer şekilde, Nietzsche'ci kuramsal yer-yurttan da kaçarlar. Artık hısımlık ile ilgili olmayan ve bu yüzden bir ölçüde anakronistik olarak sadece adı kullanılan farklı bir "soykütük" biçimi hâlâ, erk ilişkileri açısından toplumu ele alabilir. Ancak bu, ilkel yer-yurt temsiliyetinin ötesine, onu oluşturan kayıt ya da şiddet edimlerine gerilemeyi gerektirir. Erk artık, zulüm tarafından açılmış yer-yurt yaralarının perspektifinden ele alınmaz; onun yerine, işaretleyici temsiliyetlerin ya da "önermeler"in stratejik dağılımına göre ele alınır. "Evrensel tarih"lerinde Deleuze ve Guattari, sadece dil ve temsiliyet alanında değil, ayrıca eşzamanlı olarak politik ekonomi ve biyolojik üretim alanlarında da iş gören, üretimin tekil makinesel işleyişlerini ararlar. Burada, Foucault tarafından sunulan alternatif "soykütük" biçimine bir bağlantı vardır. *Kelimeler ve Şeyler*'de* Foucault, üç alanda, felsefede, ekonomide ve biyolojide önerme rejimleri arasındaki ilişkiyi incelemiştir (Foucault, 1966). Yine de Foucault, bu üç "beşeri bilim"de iş gören tekil bir söylemselliği ararken, Deleuze ve Guattari, içeriğe dönerek, dilde, üretimde ve bedenlerde bu söylemler tarafından ifade edilmiş alanlar içinde iş gören tekil bir soyut makineyi bulmaya çalışırlar.

FOUCAULT

Deleuze ve Foucault, dost olmuşlar ve birbirlerinin yapıtlarının en hararetli hayranları arasına girmişlerdir (Deleuze, 1991b: 128; Foucault, 1977: 165, 196). Karşılıklı etkilerinin boyutu, çözülmesi güç niteliktedir ve çok büyüktür. Foucault'nun akademik kariyeri *Raison et déraison. histoire de la folie á l'âge classique* [Deliliğin Tarihi]* başlıklı yapıtının yayımlanmasının ardından, Deleuze'ün kariyerine göre daha hızlı biçimde ilerlemiştir. Foucault, Deleuze'ün gelişmesine yardım edecek bir konumda bulunuyordu, ayrıca Foucault'nun yapıtı, daha fazla erişebilirliğe sahip olması nede-

* M. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev.: M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 1994.
* M. Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev.: M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 2000.

niyle çok daha geniş kabul görürlüğe ulaşmıştı; bu iki sebepten ötürü, Deleuze bazen Foucault'nun "çömezi" olarak düşünülmüştür. Bu görüş, Hume ve Nietzsche üzerine yapıtları gibi çok önemli yayınlarının yanı sıra Deleuze'ün felsefi gelişiminin, Foucault ile dostluğundan önce gerçekleştiği gerçeğini göz ardı eder. Ortaklaşa çalıştıkları çeşitli fikirlerin "yazar"ının kim olduğunu araştırmak pek de ilginç değil. Fakat onlar arasında 1977 yılında gerçekleşen kesin kopuş çok daha dikkate değerdir; bu kopuştan sonra bir daha birbirlerini asla görmediler (Erebon, 1992: 258-62). Gerekçesi, görünüşte saçma bir politik farklılıktı; zaman geçtikçe her iki taraf da bu kopuştan yoğun bir pişmanlık duydu; fakat birbirlerinin duygularını yanlış anlamış olmaları, karşılıklı hayranlıklarını kesintiye uğratmadan, ilerideki temaslarını önlemiştir. Belki de bu kopuş, Foucault'nun *Histoire de la Sexualité* [Cinselliğin Tarihi]* başlıklı yapıtının birinci cildinin yayımlanmasına kadar tamamen ortaya çıkmayan kuramsal bir farklılığın belirtisidir. Foucault'nun ölümünden sonra, Deleuze'ün hâlâ Foucault'nun düşüncesini "günümüzün en büyük felsefesi" olarak tanımlamasına karşın, Deleuze bir "yöntem ve belki de hedef farklılığı"nı kabul eder (1991b: 128, 117).

Bu farklılığın ortaya çıkışının izini sürmeyi, onların erk düşüncelerinden başlatabiliriz. Foucault'ya göre Nietzsche'ci kuvvetler ve tahakkümler oyunu, ilişki-olmayanlar [non-relation] tarafından oluşturulmuştur:

> Nietzsche'nin, iyilik kavramının ***Enstehungsherd***'i dediği şey, özel olarak güçlünün enerjisi ya da zayıfın tepkisi değildir; yüz yüze gösterildikleri bu sahnedir. Onları ayıran sadece mekândır, tehdit edici jestlerini ve konuşmalarını değiş tokuş ettikleri boşluktur... düşmanların ortak bir mekâna ait olmadıklarını gösteren bir "yer-olmayan"dır [non-place], saf bir mesafedir. Sonuçta, hiç kimse bir ortaya çıkıştan sorumlu değildir; onunla kimse övünemez; çünkü o, çatlakta oluşur her zaman... bu tahakküm ilişkisi, oluştuğu yerin bir yer olmaması gibi, artık bir "ilişki" değildir; ve kesinlikle bu yüzden, tarihi boyunca, ritüeller halinde, haklar ve yükümlülükler dayatan çok titiz işlemlerde sabitlenir. Şeyler üzerine ve hatta bedenlerin içine erkinin işaretlerini kurar ve bellekler oyar (Foucault, 1986a: 84-5).

* *Cinselliğin Tarihi*, çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003.

Bu pasajın öne sürdüğü sav, erk ilişkilerinin, üst üste bindirilmiş rakiplere ait yer-yurt temsiliyetlerinin ve pratiklerin "dışarısı"ndan ortaya çıktığıdır. Foucault her zaman, aklın ve toplumun dışarısındaki bir delilik şeklinde, sınırlayıcı ve disipline edici erk rejimlerinin "dışarısı"na merak duymuştur (Foucault, 1989). Burada bilgi ve temsiliyet alanı dışarısında işleyen erk ilişkilerini keşfeder. Aşkın alan, zalimliğin fiziksel işleyişlerine dayanarak ele alındığı zaman gerçekten de aşkınlaşır. Yine de bu "dışarı"sının akla dayanarak temsil edilebileceği bir yol yoktur; çünkü tüm akıl, bu tür erk ilişkileri tarafından kurulur (Boyne, 1990). Dışarısı kaosun alanıdır, olumsalın, keyfi olanın ve tekilin alanıdır; düşünceyi koşullandıran bir düşünülemezdir. Fakat Deleuze, bu tür bir düşünülemezin düşünülebileceği koşulları araştırmıştır: Foucault tarafından tanımlanan "saf mesafe" ya da "yer-olmayan", *Différence et Repetition*'da Deleuze tarafından ayrıntılı biçimde incelenmiş "fark" kavramından geliştirilir.[7] Sınırı geçmeye ya da dışarıya girmeye ilişkin sorun yoktur; onun yerine kişi sadece yüzeyin haritasını çıkarmalıdır. Erk düzlemi, dışsal ilişkiler düzlemi ya da içkinlik düzlemidir; Deleuze'ün, Foucault'nun yapıtında farkına vardığı güç budur. Kişi, dışarıdan ortaya çıkan "kuvvetler"e herhangi bir öz, anlam ya da temsiliyet atfetmemelidir; kişi, sadece onların etkilerini işaretler ve stratejik dağılımlarını inceler. "Kuvvet" sadece, boşluğu çevreleyen belirli bir ortaya çıkış stratejisinin ismidir.

Soykütük, burada farklı bir politik strateji benimser. Kişi, bilgi alanından kaçamaz; Foucault daha sonra soykütüğü "mücadelelerin tarihsel bir bilgisini kurmamızı ve bu bilgiyi taktiksel olarak bugün kullanmamızı sağlayan, bilginin ve yerel belleklerin birliği" olarak tanımlar (Foucault, 1980: 83). Nietzsche'nin tüm temsiliyeti üst-kodlayabileyecek tekil despotu üretmek üzere düşünceyi dışarıya açmasına karşın, Foucault düşünceyi, despotik üst-kodlamaya direnen yerel söylemsellikler ya da bilgi stratejileri oluşturmak üzere farklı mevkilerden oluşan bir çoklukta dışa açmayı amaçlar. Dire-

7. Foucault'nun, Nietzsche üzerine yazmış olduğu yukarıdaki denemesinden kısa bir süre önce yazılan ve bu yapıtı konu alan "Theatrum Philosophicum" adlı denemesi bu bağlantıyı kanıtlar.

niş, erkin gerekli bir parçasıdır: "Erk ilişkilerinde rakip, hedef, destek ya da kulp" rolü oynar (Foucault, 1979: 95). Erkin, dayanıklı özü yoktur ve kendisine direnemez; kuvvetin ve direnişin stratejisidir. Mikropolitika, bir üst-kodlayıcı hakikatin kuşatıcı iddialarına direnen yerel ve kısmi "hakikatler"in oluşumuyla ilgilenir. Devletin kontrolünü ele geçirmeye çalışan tek bir soy yerine, yerel belleklerden ve soylardan oluşan bir çokluk, Devletin üst-kodlayıcı erkine karşı direnmeye başlar. Bu, "kabileler"in ve kodların çoğalmasıyla sonuçlanır; mücadeleler, gündelik deneyimin farklı boyutlarında sürdürülür. Amaç, erk ilişkilerinden kaçmak değil, taktiksel karşıtlıkları ve özgürleşmeleri harekete geçirmektir. Bu düşünce tarzı, hâlâ "soykütük"tür: Kurulan soylar, yerel ve kısmidir, fakat yine de belleklerdir.

Arzunun yeri, bu tür bir stratejinin içinde ortaya çıkar. Deleuze ve Guattari'ye göre, ilkel yer-yurt rejimi açıkça, arzunun temsil edildiği yerinden edilmiş olarak, ensest yasağını kullanıp, arzunun bastırılmasını etkilemiştir. Bu şekilde ilkel socius, ittifakları kontrol edebilir ve cinsel ilişkilere nerelerde izin verileceğini belirleyebilir. 1977'de Foucault, "bastırıcı hipotez" adını verdiği şeye saldırmaya başlamıştır: Özgürleşmenin, cinsel yasalar ve tabuların bir ihlalinden kaynaklanacağı sonucuyla, erkin cinsellik üzerindeki kontrolünün, yasaklama şeklinde, tamamen olumsuz olması (Foucault, 1979). Foucault, Deleuze ve Guattari'yi ismen açıklamasa da "Reich'çılar" ve psikanaliz ile etnoloji arasındaki bağları araştıranlar olarak gönderme yapar. "Arzu devrimi"ni vaaz edenler, hatırı sayılır eleştiriden paylarına düşenleri alırlar.[8] Deleuze ve Guattari'yi çevreleyen, 1970'lerin başlarında moda olan hareket, esas hedeflerden biridir. Foucault daha sonra da, cinselliğin tamamen bastırılmadığını, erk işleyişlerinin cinselliğin oluşumunda olumlu ve üretken bir role sahip olduğunu ve kendisini baskıya yönelten eleştirel söylemin açığa vurduğu şeyle aynı erk ağının bir parçası olduğunu ileri sürmeye devam eder (Foucault, 1979: 10). Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* adlı yapıtının farklı ciltleri, erkin bir düzen olarak, fi-

8. Görünüşe göre, Foucault'nun eleştirisi (Foucault, 1980: 91, 139-41), Deleuze ve Guattari'ye yöneltiliyor.

ziksel pratikler kümesi ve cinsel cazibeler kümesi olarak cinselliği üretebilme ve biçimlendirme stratejilerini araştırır.

Bu noktalar Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinde kendi izlerini bırakır mı? Kesinlikle, *Bin Yayla*'da "arzu-makinesi" gibi kavramlardan da arzuya ve bastırmaya yapılan neredeyse tüm göndermelerden de vazgeçilir. Bunu sağlam bir kuramsal değişim olarak ele almak yerine, *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin iki cildi arasındaki sürekliliği korumak ve Deleuze ve Guattari'nin sadece, "arzu" –yoğunluklarıyla, çizgileriyle ve soyut makineleriyle içkinlik düzlemiderken tam olarak neyi kastettikleri hakkında daha da kesinliğe vardıklarına inanmak mümkündür. Arzu, asla bir içgüdüsel ya da metafizik kuvvet olmaması nedeniyle, onların düşüncelerinde kesinlikle "bastırılamaz"; geleneksel psikanalitik dili kullanmaları, talihsizliktir ve yanıltıcıdır. *l'Anti-Oedipe*'teki organsız beden, sırf, pürüzsüzlüğü, organlarının yokluğu ve diğer bedenlerle üretken ilişkileri olmaması nedeniyle arzu-makinelerini "bastırır." Organsız beden, erkin ortaya çıktığı, aynı yer-olmayanda konumlanır: Ayrı oluşumlar arasındaki bir boşluk ya da ilişki-olmayandır. Dışsal ilişkilerin bir içkinlik düzlemidir. Aslında Deleuze ve Guattari, Foucault'nun eleştirisinin gücünü kabul edip, kendi içkin arzu felsefelerinde büyük bir değişiklik yapmaya gerek duymadan, sonraki dillerini bu eleştiriye göre değiştirirler. Foucault'nun, "baskıcı hipotez"in temsilcilerine karşı yönelttiği suçlamalar, Deleuze ve Guattari ile birlikte hedeflerini ıskalar: Baskı, yasa ve söylem aracılığıyla işleyen erk stratejisine aittir, fakat Deleuze ve Guattari yasa ve söylemi gerisin geri bedenler üzerindeki yazıya çevirir; ensestin yasaklanması, psikanaliz ile etnolojiyi birbirine bağlayan baskıcı hipotezlerdeki temel yasadır, fakat Deleuze ve Guattari, bu yasaklamayı, şiddetli işaretleme ile üretilmiş borçtan kaynaklanan bir ittifak ve hısımlık rejiminin ürünü olarak ele alır. Bu yüzden Deleuze ve Guattari'ye göre, belirli söylem ve cinsellik türlerinin üretimi için normatif stratejiler vardır; erk sadece olumsuz ve üretim-karşıtı olmakla kalmaz, ayrıca katmanların yaratımında da olumlu bir rolü vardır. Deleuze ve Guattari Foucault'ya, bazen inanıldığından çok daha yakındır.

Ancak, dışarısının doğasına ya da kuvvetler arasındaki ilişki-olmayana dair bir kalıcı fark vardır. Foucault sadece iki tür erk ilişkisini düşünmüştür: Reich'çı bastırma hipotezi; ve "erk ilişkilerinin temelinin, düşman kuvvetlerin çatışmasında yattığına" dair Nietzsche'ci hipotez (Foucault, 1980: 91). Foucault retorik bir soru yöneltir: *Erk sadece, savaş benzeri bir tahakküm biçimi değil midir?* (Foucault, 1980: 123).[9] Bu yüzden, Nietzsche'nin, olumlayıcı bir erk istenci arayan, Deleuze'cü yorumunu reddeder ya da unutur (Deleuze, 1983: 175-94). Foucault'nun ontolojisinde, ilişkinin tek olası temeli düşmanlık ve direniştir.[10] Yine de yerel söylemsellikler, tahakküm ilişkilerinden ayrı olarak, birbirleriyle çakışıp çakışmayacağı ve etkileşime girip girmeyeceği merak konusudur: Kısıtlı bir temsiliyet mekânı için rekabet halinde olmayan farklı minöriteler arasında ittifaklar mümkündür. Bu, kuvvetin ortaya çıktığı yer-olmayanın, yani dışarısının, farklı bir ilişki türü olan, arzunun ortaya çıkması için özgül bir yere dönüşebileceğini ima edecektir.

Foucault'nun düşüncesi, bir "dışarısı"yla, yani söylem aracılığıyla erkin dışlayıcı ve disipline edici işleyişleri tarafından kurulmuş, *aklın ve toplumun dışında bir yer ile derinden ilgilidir.* Aynı erk, cinsellik gibi şeyler için formatif bir ağ olarak, söylem tarafından dolayımlanmaksızın, bedenlerde de iş başında olabilir (Foucault, 1980: 186). Bu "dışarısı"nın dışlama aracılığıyla erk tarafından kurulmuş olması nedeniyle, dışlanmış "ötekiler"i bilgiye geri getirmek olanaksızlaşmıştır. Foucault sadece, sınırları izleyebilir; erk tarafından bilgiden dışlanmış olanın olası bilgisi yoktur. Bu yüzden sonuçta, yarışan kuvvetler arasındaki bir yer-olmayan, bir ilişki-olmayan olma dışında, "dışarısı" gerçekte var olamaz. Foucault daha sonraki yapıtında, öznellik ve özhâkimiyet biçimlerinin kuruluş olasılığını araştırır (Foucault, 1987, 1988). Burada amaç, özhâkimiyet kazanmak, egemen bir kuvvete ve kendine karşı direnme stratejisine dönüşmektir. Foucault, erk ilişkileri ağı üzerinde özerklik sağlayan *bir cinsellik disiplinini araştırır;* bu erk ilişkileri ağın-

9. "Kuvvet ilişkilerinin çokluğu" olarak erk için bkz. Foucault (1979: 92).
10. Tüm ahlâki değeri ve duygudaşlığı, sarsıcı biçimde ihlal eden bu tür bir Nietzsche'ci kötümserliğin, Foucault'nun arzu devrimini vaaz edenlerde saptadığıyla benzer olan bir "konuşanın yararı"nı gözettiği kuşkuludur.

da kişi kendisini bulur ve bu ağ sadece egemen bir kuvvet olarak davranması için değil, aynı zamanda kendi bedeninde hazzın ortaya çıkışını kontrol etmesi için de kişiye mekân sağlar. İlginç biçimde Deleuze'ün, Foucault'nun daha sonraki kitaplarını ve röportajlarını okuması, sevinç doludur: Foucault, "dışarının çizgisini katlama"nın yolunu, dışarının küçük bir kısmını benlik içinde bir bellek olarak içerecek şekilde öznelliği üretmenin yolunu keşfetmiştir (Deleuze, 1988d: 97). Bu, ussallıktan dışlanmış alana ulaşmak için çizgiyi geçme sorunu değildir artık; aksine kuvvet ilişkilerinin ortaya çıkmasını kontrol edebilecek ve erk ilişkilerine dahil olabilecek şekilde çizgiyi katlama sorunudur. Deleuze'e göre, kuvvet çizgisi, kendisine geri döndüğü zaman, artık bir erk sorunu olmaktan çıkar (Deleuze, 1991b: 150). Onun yerine, bir yaratıcılık sorununa, kendisi içinde düşüncenin ortaya çıkışı sorununa dönüşür: Yeni varoluş tarzları, yeni yaşam olasılıkları icat etme sorununa dönüşür (Deleuze, 1991b: 156). "Düşünmek", yaşamı bir sanat yapıtı olarak üretmek için, aklın delilikle, yaşamın ölümle yüzleştiği yerde, kişinin kendisine karşı uyguladığı bir şiddet halinde, dışarıyı yaşanabilir, uygulanabilir ve düşünülebilir yapmak üzere dışarının çizgisini katlamaktır (Deleuze, 1991b: 151, 140, 127). Bu düşünce pratiği, bilginin ve erkin dışarısında uzanır.[11]

Deleuze ve Guattari, yerinden edilmiş ya da katlanmış bir sınır olarak dışarı ile aynı mücadeleye sahip değillerdir. Düşüncelerindeki örtük olan şeyi açabiliriz. Onlara göre, erk sadece arzunun sıfır derecesidir; bir yokluk değildir; fakat katmanlaşma ve ölüm içgüdüsüne dayanarak ölçülebilen kendi yoğunluğu vardır.[12] Dışarısının sınırı ya da çizgisi sadece, katmanlaşma tarafından üretilmiş bir etkidir; Deleuze ve Guattari'ye göre, dışarısı sadece, çokluklann pürüzsüz mekânıdır. Arzu düzlemi, erk ilişkilerinin dışarısında uzanır; arzuyla sadece, "kaçış çizgileri" boyunca erkten kaçtığı ölçüde kar-

11. Foucault'nun bu yorumunda Deleuze, Foucault'nun adına konuşmaya çalışmaz; ancak, Foucault'dan kendisine doğru "zorla gelen bir köşegeni" izlemeye çalışır: Deleuze, algılayabildiği kadarıyla, Foucault'nun düşünce edimlerini tanımlar (Deleuze, 1991b: 121).

12. "Stratometreler" ve "deleometreler" (1988: 4). *Bin Yayla*'dan gelen "yavaşlık" kavramı, burada "hız"ın ya da özüretken oluşun bir yokluğuna uygun düşüyor.

şılaşılabilir. Bu yüzden, sadece minöritelerin, arzuya erişimleri vardır. Bundan dolayı, erk tarafından kurulmuş ve kişinin bilgiye sahip olabileceğiyle ilgili cinselliğin katmanlı biçimleri ile çokluklaın karşılaştığı ve yaratımlarn erk üretimlerinin yerini doldurduğu "yoğunluk yaylaları" arasında ayrım yapmak gerekli olacaktır (1988: 35). Deleuze ve Guattari, Foucault'nun düşüncesi içinde kurulmuş sınırları ihlal ederler: Arzunun lehine bilgi ve erk ilişkilerini yerinden edip, göreceleştirirler. Foucault ile anlaşamadıkları noktaları şu şekilde sıralarlar: (1) Toplanışlar, erke değil, arzuya ilişkindir; (2) soyut makineler, direniş görüngülerine değil, birincil olan kaçış çizgilerine sahiptir (1988: 531). Arzu, çokluklarn anlaşmalara ve oluşlara katılmalarıyla keşfedilir.

FEMİNİZM

Deleuze ve Guattari, "dışarı"ya, aklın narsis aynasının öbür tarafına erişim olduğunu iddia ederler. Burada, her zaman saf aklın majöriter idealinden dışlanmış olan minöritelerle karşılaşırlar ve bunların arasında ilk yeri kadın hareketi tutar. Deleuze ve Guattari'nin değerlendirmesi büyük ölçüde olumludur: "Kadınların Özgürleşme hareketleri, az ya da çok muğlak bir durumda, özgürleşmenin tüm gereksinmelerini içerir: Bilinçdışının kuvvetini, toplumsal alan arzusunca yatırım yapılmasını, baskıcı yapıların yoksunlaştırmasını içerir" (1984: 61). Kadın hareketi, Deleuze ve Guattari'nin aradığı üretim kavramının toplumsal alan ile yeni sentezini çok başarılı biçimde geliştirmiştir (Guattari ve Negri, 1990: 44). Kadınların özgürleşme hareketlerinde bulunan kolektif eylem ve bilinç uyandırma biçimleri, arzu devrimi için örnek teşkil eder: Kadınlar, kendi arzuları adına konuşmayı öğrenirler. Deleuze ve Guattari'nin, erkin düşünce ve toplumdaki işleyiş biçimlerine yönelik analizleri, pek çok bakımdan feministlerinkiyle uyuşur: Erkin iş başındaki stratejileri, özellikle şiddetli ve erildir. Ancak diğer minörite ve devrimci hareketler gibi kadınların hareketine ait pek çok kol, kendileri içinde baskıcı yapılar taşırlar: Toplum içine özerk bir özne olarak

katılarak, Oedipalleşmiş kadının özgürlüğünü ararlar sadece. Kimlik, özcülük, haklar, eşitlik, karşıtlık, hınç ya da mutlak ve ilksel toplumsal cinsellik ayrımına dayalı özgürleşme söylemlerinin, Deleuze ve Guattari düşüncesiyle etkileşimleri yoktur. Deleuze ve Guattari, kadın mücadelelerinin kabul görmesi için bu tür düzeylerde ilerlemesi gerektiğini kabul etmelerine karşın, daha gizli yapılan bir mücadeleyle ilgilenirler (1988: 471).

Erkek kuramcılar açısından cinsel fark sorununa yönelmek özellikle zordur, çünkü kadınların sesini örtme riskini taşırlar: Ya kadınların lehine konuşarak; ya da kadınların seslerinin yokluğunu sürdürüp sessiz kalarak ve meseleyi göz ardı ederek; veya "iyileşme"nin ardından, kadınların düşüncelerini dinleyip erkek söylemi içinde yeniden yazarak. Deleuze ve Guattari, bu üçlü ikilemden sakınırlar; sonuçta onların yapıtları, pek çok feminist tarafından bir özgürleşme kaynağı olarak ele alınmaz (bkz. örneğin, Braidotti, 1991; Irigaray, 1985; Jardine, 1985; Spivak, 1988). Bazı açılardan bunun nedeni, yapıtlarının, kendisine yüklenen tüm beklentileri yerine getirememesi ya da böyle bir niyetinin olmamasıdır: Yapıtları, kadın seslerinin diğerleri arasında bir yer iddiasında bulunabileceği bir temsiliyet forumu değildir; yerler, roller, stratejiler ve taktiklerden vazgeçen amirane bir politik program değildir; tüm gerçekliğe dair hakikati söylemeyi iddia eden, bir efendi söylemi değildir; deneyim ve arzuyu dışta bırakarak iş görmez, onun yerine diğer minörite söylemlerini, deneyimleri ve arzuları kendi kuramsal toplanışlarına davet eder. Deleuze ve Guattari, "kadın"ın doğası hakkında yazmazlar, ya da bir "kadın" olmanın neye benzediğini bize anlatmazlar; burada işleyen bir yüceltme, gizemlileştirme ya da kara çalma yoktur.

Ancak, "kadın-oluş" hakkında yazarlar. Amacımız, kadın hareketleriyle ilişkili olarak bu tür bir kavramın kullanımını ya da tehlikesini araştırmak değil.[13] Bu tür bir kavramın ortaya çıkardığı düşmanlık, kadın özgürlüğünü daha geniş bir özgürleşmenin parçası

13. Bu tür araştırmalar, diğerleri tarafından yapılmıştır (bkz. Boundas ve Olkowski, 1994 içindeki Braidotti ve Grosz'un denemeleri; Braidotti, 1991: 108-32; ve Irigaray, 1985: 140-1).

olarak kabul eden, çoğu feminist söylemin iddialarını göreceleştiren ve yerinden eden kuramsal bir söylemde bu mefhumun rolünü yansıtabilir – aslında bu şekilde, tüm feminizmlerle uyumlu hale getirilemez. Yine de kimi çarpıcı paralellikler vardır, özellikle Luce Irigaray gibi kuramcılarla. Irigaray, erkekler ile kadınlar arasındaki cinsel farklılığın doğasını araştırmıştır: Belirttiği ilk farklılık, erkek cinselliğinin tek bir organda, penisde merkezlenmesine karşın, dişi cinselliğinin tek bir karşılığı olmamasıdır – psikanalizin kuramsallaştırdığı gibi, bir yokluk ya da bir delik olması yerine, birbirine dokunan iki dudak vardır. Bakireye özgü, dişil cinselliğin dışavurulması için güdümlemeye ya da dolayıma gerek yoktur. Kadınların cinselliği, "tek" değil, en azından ikidir; ayrıca bir kadının zevk alabileceği ilave erojen bölgeler, dişi cinselliğinin çoklu olduğunu gösterir (Irigaray, 1985: 29). Bu yüzden cinsel farklılık, kadınlar tarafından deneyimlenen şekillerde "ötekilik"i düşünmeye yönelik eril yeteneksizlik halinde açığa çıkartılır: Kadınların erkeklere göre ötekiliği, cinselliğinden dolayı bir kadının kendi içinde içerdiği ötekilik, anne-kız ilişkisi biçiminde kadın nesilleri arasındaki ötekilik, genel olarak kadınların birbirlerinden farklı olmasının ötekiliği ve söylem içindeki kadının ötekiliği; bu yüzden kadınlar "söylemek istediklerini asla söylemezler".[14] Kadınların cinsel çokluğu, varolan farklı feminizm biçimlerinin çeşitliliğinde açığa çıkar; sonuçta Deleuze ve Guattari'nin düşüncesini bir toplayıcı "feminizm"den ayırt etmek mümkün olmayacaktır.

Bu cinsel çokluk ve fark temaları, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinde de yer *tutar*. *Onlara göre* "kadın-oluş," oluşun ilk türüdür; çünkü bir çokluk dünyasına, işledikçe değişen kolektif sözce toplanışlarının dünyasına giriştir. Irigaray, cinsel farklılığı, kadın hareketi tarafından kurulması gereken bir şey olarak ele alarak, biyolojik özcülükten kaçınırken, Deleuze ve Guattari "kadın-oluş"u, hem kadınlar hem de erkekler için zorunlu bir görev olarak düşünür (1988: 470). Cinsiyetler arasındaki Oedipalleşmiş eşitliği amaçlamayan pek çok feminizm biçimi için cinsel farklılığın mutlak ve

14. Bkz. Braidotti'nin yazdığı, Irigaray düşüncesinin özeti (Braidotti, 1991: 248-63).

indirgenemez olmasına karşın, Deleuze ve Guattari için bu tür indirgenemez farklılıklar yoktur. Onun yerine, bulaşma ile yayılabilen duygulamlar ve oluşlar vardır; "kadın"ın bir özü yoktur, ancak, o bir yer-yurdu ve yersizyurtsuzlaşma süreçlerini ifade eder. Son zamanlarda ortaya çıkan bazı feminizm türleri, cinsel farkın çizilebileceği farklı bir alana doğru bakarak, toplumsal cinsiyet ve biyolojik özcülüğün toplumsal kuruluşuna özgü kutuplardan kaçınmaya çalışırlar: Belki de kadınların potansiyel bir oluşuna, kadınlar için cinsel bir bilinçdışına, kadınlara açık olan farklı bir konuşma ve düşünme biçimine ya da tarihsel olarak yaşanmış farklı bir deneyime.[15] Ancak, Deleuze ve Guattari, özcülüğün terk edilmesinden tutarlı bir sonuç çıkartırlar: Cinsel fark, indirgenemez değildir ve kadın-oluş, kadınlar için olduğu kadar erkekler için de elde edilebilir olmalıdır. Cinsiyetlerin sınırsız bir çokluğu, "kadın"ın sadece ilk tutarlı çokluk olmasının çokluğu vardır. Feminist yorumcular bu soyutlamayı, kadının özgüllüğünü yeniden silen tek bir cinsiyetin sömürgeci yayılımına, bir "cinsiyetsiz" cinsiyete doğru hareket olarak ele alır (Irigaray, 1985: 140-1).[16] Bu kesinlikle yanlış bir yorumlamadır; çünkü Deleuze ve Guattari, tekçi bir "cinsiyetsiz" cinsiyete değil, cinsiyetlerin çokluğuna dair yazarlar; farkları silmeyi değil, çoğaltmayı amaçlarlar.[17] Cinsel fark ortadan kaldırılmaz; sadece diğer farklar sürüsü tarafından göreceleştirilir ve yerinden edilir. Bu itirazlardan kazanacağımız şey, belki de Deleuze ve Guattari'nin soyutlama yöntemine karşı bir protestodur: Eğer erkekler, bir "kadın-oluş" deneyimleyebilirlerse, bu kadın-oluş, gerçek kadınlar tarafından deneyimlenen yaşanmış başkaların tarihleriyle artık bağlantılı değildir. Belirli bir kuramsal ve cinsel söylem, kadının eril bir duyarlılık ve usdışılık stereotipi içine asimilasyonunu sürdüren, gerçek kadınlar tarafından işgal edilmiş mevkinin yerine geçer. Soyut kuramsal söylemin, kadınları kendi seslerinden bir kez daha yoksun bıraktığı görülür (Braidotti, 1991: 119-24).

15. Feminizmlerin soykütüğünde Braidotti tarafından sunulan görüşler (Braidotti, 1991).
16. Irigaray'ın yorumunu Jardine ve Braidotti de izliyor.
17. "Çoklu yapmak" için ilk önce "bir" çıkarılmalıdır – bir oluşun "öznesi" yoktur (1988: 8-9).

Bu nedenle, Deleuze ve Guattari'ye karşı yöneltilmiş feminist itham, etkisel olarak, Foucault tarafından yöneltilen ithama benzer: Arzunun soyut felsefesi, sadece, kesin bir tarihsel analizin yerine geçen kimi olumlamalara ve şemalaştırmalara dayanır (Foucault, 1980: 139). Deleuze ve Guattari'nin en skandallaşmış kuramsal hamlesi, her ne kadar tekil ve olumsal olsa bile, sağlanan verilere yönelik kesin bir analiz ihtiyacının önünü kesen bir "evrensel tarih" üretmeleridir.[18] Görünüşe göre, Deleuze ve Guattari, tüm soyut makinelere ait bir a priori şablon kurabilecekleri, kendi içkin mutluklarını keşfetmişlerdir. Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, soyutlamanın ya da mutlak yersizyurtsuzlaştırmanın aşırılıklarına çözülmezcesine bağlı kalır. "Gerçeklik ilkesi"nin parçalandığı şizofrenik arzu durumunun kasten izini sürer; gerçek, tarihsel, yaşanmış deneyim hakkında söyleyecek bir şeyi yoktur. "Kadın"ın konumu, şizofrenik konum tarafından göreceleştirilip yerinden edilir. Ancak, Deleuze ve Guattari soyut makineler düzlemini doğanın ve tarihin "gerçek" alanlarından koparmaya kalkışmaksızın, onların soyut değil daha gerçek olduklarını iddia ederler.

Burada düşüncelerinin dönüm noktasını hatırlamamız gerekiyor (bkz. Bölüm 2). Soyut makineye ulaşmak için, makinesel toplanışlar, parçalarına ayrılmalıdır. Bir soyutlama düzlemine dair oluşturduğumuz imge, ölüdür; gerçek içkin düzlemi kurmak için, çeşitli oluşlardan geçerek, bu tür bir soyutlamadan uzaklaşacak bir kaçış çizgisi izlenmelidir. Deleuze ve Guattari için sorun, "kadın-oluş"un kadınların gerçek, yaşanmış, tarihsel deneyimini temsil edip etmemesi değildir –bu tür niyetleri yoktur–; etkin biçimde üretilip üretilmediğidir. Feministlerin bu "kadın-oluş"un işleyip işlemediğini değerlendirmelerini isterler. Örneğin Braidotti, Irigaray'ın saptadığı, kadınların oluşunun birtakım "izleri"ni listeler: "(anlamın ciddiliği yerine) oyun ve gülmeyle, yakında olanla, (bakış yerine) dokunsal kavrayışla, dokunmayla, (almak yerine) dokunmayla, özellikle okşayışla [aynen böyle] ve normatif birleşmeye direnmeyle ayrıcalıklı bir ilişki" (Braidotti, 1991: 259). Bu izler, Deleuze ve

18. Bu sadece, *l'Anti-Oedipe*'te örneklendirilen bir evre değildir, ayrıca tüm soyut makinelerin tarihlendirildiği *Bin Yayla*'da da yinelenir.

Guattari'nin düşündükleri ve yazdıkları biçemde mevcut mudur? Deleuze ve Guattari kuşkusuz, dilin "dışında"ki bir anlamlamayanı vurgulamaktan asla vazgeçmezler (Deleuze, 1993: 16). Metinlerini okumanın tek sadık yolu, anlamın dışındaki bu alanı aramaktır.

Bu yüzden Deleuze ve Guattari ile pek çok feminist arasındaki temel ayrım esas olarak, toplumsal cinsiyet farklılığının mutlak mı görece mi, özsel mi kültürel mi olduğu üzerinde değil; tekilliğin somut, yaşanmış, tarihsel deneyimde mi yoksa oluşlar aracılığıyla bir "tekilleşme" süreci tarafından mı kurulduğu üzerinde gerçekleşir. Bu bir ontoloji sorunudur: Varoluş, mekânsal, zamansal, bedensel, tarihsel, toplumsal ve kültürel koordinatlar tarafından önceden mi verilir yoksa "varoluşsallaştırıcı" bir işlev tarafından mı kurulması gerekir (Guattari, 1989a)? Guattari'ye göre yukarıdaki varoluşsal konumun eksenleri, "cisimsiz göndermenin tümelleri" ya da fikirler tarafından verilir ve böylece genellemelerin en genişine dayanır. Somut bir baskı tarihine sahip bir kadın olarak bile yaşamak, ne tekil bir varoluşa, ne mutlak bir farka, ne de majöriter aklın dışındaki bir konuma ulaşmaktır – bu tür kadınlar, henüz eksiktir; onların bastırılması, yokluklarını oluşturur. Aksine, tekil bir varoluş, oluşun tarihdışı ve makinesel süreçleri tarafından kurulmalıdır.

Daha sonraki bölümlerden birinde arzunun bu tür oluşlarını inceleyeceğiz. Fakat oluşlar, kendi başlarına gerçekleşmezler: Dışsal ilişkilere, karşılaşmalara, antlaşmalara, yersizyurtsuzlaşmalara, kolektif sözce toplanışlarının kuruluşuna ihtiyaçları vardır. O halde Deleuze ve Guattari'nin kolektif sözce toplanışlarında ne kadar gerçek kadın bulunduğuna dair soru kalır geriye. Kolay yanıtlanacak bir soru değildir bu, çünkü ismen açıklanmazlar.[19] Ancak, Alice Jardine'nin gözlemi gösteriyor ki, Deleuze ve Guattari, kadın yazarlardan hemen hemen hiç alıntı yapmazlar (Jardine, 1984). Onların kolektif sözce toplanışlarında kadınların rolünün en düşük düzeyde olduğu varsayılabilir; onlar, makinesel düzeyde "temsil" edilmezler. Bu, Deleuze ve Guattari'ye yönelik feminist eleştirinin

19. Örneğin, Deleuze'ün yazılarında, eşi Fanny'den ve kızından, nadiren söz edilir; ancak onlar, kendi toplumsal topluluğunun oldukça önemli bir parçasını oluşturmuştur.

en güçlü noktalarından biridir: Kadınların düşünceleriyle karşılaşmayarak, yeterince yersizyurtsuzlaşmamışlardır.

POSTMODERNİZM

Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, söylemin diğer anlamlı türleri arasında ortaya çıkan bir kaçış çizgisini izler. Bu nedenle, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin, uzlaşımsal türden bir tarihsel, sosyobiyolojik ya da kültürel bağlamsallaştırma sayesinde değil; sadece, kendisinin sağladığı kültürel kurama göre tam olarak anlaşılabileceğine inanılabilir. Fakat diğerleri de, bu çeşitli söylemler toplanışından bir düşünce biçemi oluşturmuşlardır. Pek çok bakımdan bu tür düşünme tarzı, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinde bulunan etkileri taklit edecektir. Eğer kişi, arzunun yaşamsal yaratıcılığına ait fark edilmez bir konumdan yazmazsa, düşünce, anlam, erk ve arzu için bir temel oluşturmayacaktır artık. Düşünce kendi tutarlılığını kaybedecek ve bir kara deliğin etrafında dolaşacaktır. Deleuze ve Guattari'nin düşünce ve deneyleme çizgisi, bazı bakımlardan, üretken olmayan "postmodernizm" kara deliği etrafında dolaşan çağdaş kuramsal projeler tarafından çoğaltılır.[20] Deleuze ve Guattari tarafından açılan zor patikanın üstünü örten bu tür düşünce biçemlerinin, içeri doğru patlamalı ve içine çeken kuvvetinin, İngilizce konuşulan dünyada çok çekici bulunduğu kanıtlanmıştır – düşüncelerinin, Jean-François Lyotard ve Jean Baudrillard'm postmodernizmini öncelediğine ve andırdığına inanılması nedeniyle Deleuze ve Guattari'nin şimdilerde sıkça okunması, eğlendirici sonuçlar taşır.

Deleuze ve Guattari gibi Lyotard'ın düşüncesi de, benzer pek çok formatif etki tarafından, özellikle Marksizm, psikanaliz ve Kant tarafından koşullandırıldı. Lyotard, Deleuze ile aynı üniversi-

20. Biz burada, postyapısalcılığın Amerikan alımlanışından daha çok, düşüncelerini "postmodern" olarak tanımlayan Fransız yazarlarla ilgileniyoruz. Ronald Bogue gibi kimi yorumcular Deleuze'ü de bir postmodern filozof sayıyorlar (Bogue, 1990). Bu, tartışmalı bir tarihsel dönemleştirme adına, kavramsal kesinliği feda etmektir.

tede felsefe profesörü olarak çalışıyordu. Deleuze ve Guattari'yle aynı zamanda, arzunun toplumsal alana yatırılmasını inceleyerek kendi "arzu felsefesi"ni üretti (Lyotard, 1971, 1993). Deleuze ve Guattari özellikle, Lyotard'ın "gösterenin ilk genel eleştirisi" olan yapıtlarından etkilendi (1984: 243). Anlam ve anlamlandırma alanının altında Lyotard, anlam alanına girmeye gerek olmadan, düşlerde doğrudan bir manipülasyona bağlı olan, –hem görülebilir hem de plastik – figüratif bir düşünme boyutu keşfetti. Bu figüratif alan, arzunun, düşünmeye gerek olmadan "işlediği", arzu süreçlerinden kuruludur (Lyotard, 1989a: 19-55). O halde arzunun "işleyişi", bir libidinal ekonomi kurmak için kullanılabilir. Lyotard daha sonraki yapıtında, diğer sorunları ele almak için arzu felsefesini terk etmiş olsa da, bu erken çalışmanın izlerine Lyotard'ın düşüncesi içinde hâlâ rastlamak mümkündür. Örneğin, anlatılar ve dil oyunları üzerine yapıtı, bu tür anlatıların gönderme ve meşrulaştırımıyla ilgili sorular atar ortaya; yargı üzerine yapıtı, söylemler ile anlatılar arasındaki indirgenemez uçurumları (*différends*)* araştırır; modern sanat ve yüce olanın estetiği üzerine yapıtı, uzlaşmazlıkları üretebilen heterojen yargıların sunulamaz olan kaynağına ait sunumla ilgilidir. Önceden olduğu gibi Lyotard'ın, düşüncenin dışında uzanan arzu işleyişini aramasına karşın, sonraki düşüncesi, düşünce ile daha şimdi, daha gerçek, daha olaya ait olan ve düşünceden daha farklılaşmış bir dışarı arasındaki sınırın aşılmasıyla ilgilidir (bkz. Lyotard'da "mikroloji"nin kullanımı, 1989a: 208). Bu dışarı sadece, düşünceden farklılaşarak mevcut hale gelir: Bu yüzden Lyotard, önceki biçimlerinden farklarını göstermeyi amaçlayan, yeni sanat yapıtlarının, yeni söylemlerin, yeni anlatıların ve yeni yargıların yaratımından yanadır. Bu, kapitale direnmenin tek biçimidir; çünkü kapital, tüm belirlenimleri paranın aynı anlatımına indirgeyerek, aldırmazlık ile iş görür (Lyotard, 1989a: 353).

Düşüncenin dışarısına yönelik bu ilgi, Lyotard'ın düşüncelerinin Foucault ve Deleuze ile paylaştığı ortak araştırmayı gösterir.

* *Différends, différend* kelimelerinin karşılığı olarak bu metinde "uzlaşmazlık" kullanılacaktır. *Différence, "difference"* ve "differend" kelimelerinin bu metindeki çevirileriyle ilgili ayrıntılı açıklama için bkz. s. 188. (y.h.n.)

Dikkatli bir okur Lyotard ve Deleuze'de, her ikisinin de daha sonraki yapıtlarında birbirlerinden bağımsız olarak ortaya çıkan ortak meselelerin olduğunu gözlemleyebilir. Görsel sanatlarda zamanın saf biçiminin sunumuyla ilgilenmelerinin yanı sıra anlamların ve yargıların bir arada bulunamaz dünyaları biçiminde, farkın varoluşu bunun örneklerindendir (bkz. Deleuze, 1981 ve Lyotard, 1989a: 196-211; ayrıca Deleuze, 1988c ve Lyotard, 1989b). Yine de, onları ayıran bir uzlaşmazlığın izini sürmek mümkündür; Deleuze ve Guattari'den çıkarılan bir dil oyununda burada biz de böyle yapıyoruz. Deleuze ve Guattari *l'Anti-Oedipe*'te, Lyotard'ın erken yapıtı *Discours, figure*'ü, düşüncesinin, yetersiz olduğunu gösterdiği anlam alanını terk etmesini önlediği, arzuya bir eksiklik ya da bir yokluk soktuğu için eleştirmişlerdir (1984: 244). O halde arzu, düzensizlik ve ihlal etme açısından görülür; yine de, ardında bıraktığı perspektiften yargılanmalıdır. Belki de bu tür bir yokluğun, Lyotard'ın daha sonraki yapıtı içinde de işlediği görülebilir: Anlatılardaki meşrulaştırmanın yokluğu, bir yargılamadaki uzlaşmazlığın yokluğu ve yüce olandaki olayın yokluğu. Foucault'da olduğu gibi, Lyotard'ın yapıtı da bir yer-olmayan, bir ilişki-olmayan ya da bir boşluk etrafında yoğunlaşır: O halde kişi, toplumsal bağı düşünme ve kurma sorunu ile karşılaşır (Lyotard, 1989a: 193). Dil ve toplum içindeki farklılıklar boyunca ilişki, bir "iç savaş" durumudur (Lyotard, 1989a: 357). Yokluk ya da "yoksunluk", Lyotard'ın düşüncesinin etrafında dolaştığı bir kara deliğe dönüşür; Lyotard'ın bununla başa çıkma tarzı onu parçalamak, çoğaltmak ve yüce olan biçiminde görülebilir ve düşünülebilir hale getirmektir. Fark, toplumsal bağı parçalar ve her yere geçmesi sağlanır.

Bu tür düşünüşler, Guattari'nin, Lyotard ve Baudrillard'ın düşüncesi şeklindeki "postmodernizm"e yaptığı öz, fakat ateşli saldırının kaynağıdır: Guattari, farkları çoğaltarak politik eylemi imkânsızlaştıran "toplumsal vazgeçicilik"e saldırır (Guattari, 1989a: 55-7). Burada, bir arzunun ortaya çıkması olasılığı yoktur. Toplumsal bağ, sürekli olarak eksik ve ertelenmiş olarak kalır. Lyotard, bir içkinlik felsefesine sahip değildir: Düşünmek üzere seçtiği kategoriler her zaman, aşkın bir şeye göndermede bulunur. Anlatı, kayıp

nesnelere, olaylara ve kişilere gönderme yapar; yargı, kayıp bir özneye gönderme yapar; ve yüce olan, kayıp bir anlama göndermede bulunur. Yine de bu yoklukların her birine ait mevki, bir uzlaşmazlıktır – farklılaşan temsiliyet rejimlerinin, farklı şekillerde kurdukları bir mekân üzerinde çatıştıkları ve çeliştikleri yerdir burası. Aksine, Deleuze ve Guattari, yer-yurtlar arasındaki örtüşme ve rekabetle, bu tür farklı yer-yurtların birbirleriyle etkileşebildikleri, birbirlerini etkiyebildikleri ve yersizyurtsuzlaşabildikleri tarzlarla ilgilendiklerinden daha az ilgilenirler. Öte yandan, Lyotard ile Deleuze ve Guattari arasındaki fark, stratejik bir vurgu konusudur bu yüzden: senteze karşı fark. Deleuze ve Guattari'ye göre, tüm arzu alanının sentez ve üretime ait olması nedeniyle, bu fark, her iki taraftan farklı biçimde ele alınacaktır.

Lyotard'cı söylemde, Deleuze ve Guattari'nin kendi arzu felsefelerinin üstanlatısım nasıl meşrulaştırmaya çalıştıkları sorulabilir. Hatta meşrulaştırmanın tepkisi paralojiyle formüle edilebilir. Deleuze ve Guattari'ye göre, tüm meşrulaştırma, yargı ve üstsöylem sorunları, yanlış bir aşkınlığa işaret edilerek bir kenara bırakılır. Deleuze, "bir sokak çöpçüsü olmak yargıç olmaktan daha iyidir" der (Deleuze, 1987: 8). Deleuze ve Guattari'nin söylemi sadece, dünyaya eklenir; dünyayı kuşatmak için onun üstünde ya da ötesinde durmaz (1988: 23). Onun tek meşrulaştırımı, var olduğu gerçeğidir. Onun olası kullanımı, yanı başında bir şey işletip üretebilen, bir düşünme-makinesinin parçası olarak ona ilave olan ve arzunun yoğunluk yaylalarını yaratan kişilerce değerlendirilebilir sadece. Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, dünyaya soktuğu yaratıcılık, canlılık, yoğunluk ve yaşam derecesi ile ölçülebilir ancak.

Jean Baudrillard'ın düşüncesi, semiyotik analizi Marksist politik ekonomiye uygulamasından ortaya çıkar. Onun düşüncesinde, iletişim aracı, yani gösterge, ister bunlar düzen kurumları, sınıflar, anlamlar, üretim, erk ya da isterse arzuya ait olsunlar, göndergelerinin üzerinde giderek önem kazanır. Sonuç olarak her şey, içkin bir simülasyonlar ve baştan çıkarmalar düzlemi üzerinde serilidir; bu düzlem, Deleuze ve Guattari'ye ait içkin arzu düzleminin bir benzerini oluşturur. Onlar arasındaki fark, bir yön sorunudur: Deleuze

ve Guattari, belirli bir "tutarlılığı" olan, şeylerin arzu bağlarına göre birlikte asılı olduğu bir düzlem kurmayı amaçlarlar; Baudrillard'ın düzlemi ise, tutarsızlığın, kurulmaya çalışılan olası anlamları saptıran baştan çıkarma erkinin bir kutlanmasıdır. Bu tür simülasyonun ve ayartmanın kutlanması, Deleuze'ün düşüncesine yabancı değildir: Sadık kopyalara rakipler olarak Platon'cu simulakrumlar kuramını ilk inceleyenlerden ve simulakrumlar ile onların Platon'cu hakikati saptırma yeteneklerinin serbest oyununu gerçekleştirerek Platon'culuğu tersine ilk çevirenlerden biridir Deleuze (Deleuze, 1990b: 253-79). *Logique du sens,* fantasma ve simulakrumlar biçiminde bir yüzeyler felsefesi kurmuştur. Fakat *L' Anti-Oedipe*, bedenin, bedenin duygulamlarının, yoğunluklarının ve arzularının yeniden keşfedilişini ve kendine ait simülasyonlar ve halüsinasyonlar üretme yeteneğini yerine getirir. Arzu tarafından üretilen düşünce, bir simülasyondur; ancak, gerçekle aynı düzeyde olan bir simülasyon – gönderme yaptığı, eksik olan hiçbir şey yoktur; yargılanabileceği düşüncenin dışında hiçbir şey yoktur (1984: 87). Deleuze ve Guattari'nin kavramları, fantezinin ürünleridir.

Deleuze ve Guattari'nin fantezi üzerine dayattıkları koşul, onun bir "grup fantezisi", bir kolektif sözce toplanışı ürünü, özgül bir zaman ve mekânda işleyen, heterojen arzulara bağlı makinesel bir toplanışın ürettiği bir şey olmasıdır. Bu yüzden tüm düşüncenin kökleri, onu belirleyen ve koşullandıran etmenlerdedir ve bu tür koşullandırıcı etmenler açısından ele alınır, anlam kazanır. İşte bu özgüllüğe, Lyotard ve Baudrillard'ın yapıtlarında rastlanmaz. Lyotard'a göre, dili kullanmanın üç konumu –kim, kimin hakkında ve kime– anlatının kendisi tarafından üretilir ve bu yüzden birbiriyle değiştirilebilir hale gelir (Lyotard, 1989a: 188). Bir anlatı, süreç içinde farklı isimlerin yerini alan diğerleri tarafından alınıp yeniden anlatılabilir (Lyotard, 1989a: 122-54). Anlatının göstergelerini araştırmak için, bir üstanlatının, kimin ne söylediğine, kimin hakkında söylediğine ve kime söylediğine dair kuralları vermesine gerek olacaktır. Bu üstanlatının kendisi, birbiriyle değiştirilebilir göstergelere sahiptir; bu yüzden Lyotard, anlatıların, mevcut olamayan bir özgüllüğe yönelik iddialarını değerlendirmek için yargı sorunu-

na döner. Bu şekilde düşünmenin sonucu, başlıca niteliği tersinebilirlik olan satirik bir söylemdir: Konuşmacı, alıcı ve gösterge birbirleriyle yer değiştirebilir. Ancak bu tür keyfi, satirik yer değiştirmenin, kişinin belirli bir zamanda ve yerde bir şey söylemesine yol açan gerçek kuvvetlerle, yani kolektif sözce toplanışıyla ilgisi yoktur.

Benzer bir tersinebilirlik, Baudrillard'ın düşüncesinin de başlıca niteliğini oluşturur. Kitle iletişim kültüründe iletişim, gerçek olanın yerine göstergeleri geçirir. Bu tür göstergelerin, özgül bir gerçekle ilişkisi yoktur, çünkü her zaman bir eşdeğer çoğaltma tarafından yerlerinden edilebilirler (Baudrillard, 1983: 146). Başlangıçta, Baudrillard'a göre, simülasyonlar, işleyimsel makinesel süreçler tarafından üretilir (Baudrillard, 1983: 3). Bu simülasyon süreci, şimdi öylesine kapsamlı hale gelmiştir ki tüm gerçeği simülasyon modelleriyle çakıştırmayı tasarlamaktadır (Baudrillard, 1983: 2). Fakat dönüm noktası, simülasyon ile gerçeklik arasında ayrım artık mümkün olmadığında ortaya çıkar: Kişi gerçek hakkında ancak onu taklit ederek düşünebilir (Baudrillard, 1983: 41). Bu yüzden "hakiki" ile "sahte" arasında yargıda bulunmak için gerekli ölçütlerin tesis edilmesi imkânsız hale gelir; çünkü gerçek olan, artık karşılaştırma için mevcut değildir. Sonuç olarak, tüm göndergeseller, kaybolur: Üretim, anlam, duygulam, töz, tarih, vb. (Baudrillard, 1988: 125). Her birinin yerini bir simülasyon alır. Lyotard'ın anlatılar düzlemine hareket etmek gibi, simülasyonlar düzlemine hareket etmek, bir özgüllük bağını ortadan kaldırır. Bu yüzden, Baudrillard artık, bizim taklit edilmiş toplumumuzu protesto edemez; çünkü onun protestosu, bir simülasyondan başka bir şey değildir, bir gerçek değer özgüllüğüne erişim sağlayamaz. Hiçbir olası diyalektik kutupluluk var olamaz ve her şey yerini kendi tersine bırakabilir: Hipergerçek alanında her şey, kendi karşıtına eşittir, çünkü aynı ayrım tarafından taklit edilir (Baudrillard, 1988: 120). Var olan erek yapısının ister yanında, ister karşısında olsun, her türden politik eylemin eşdeğer bir etkisi vardır: Simulakrumlara dayanarak işler ve bu yüzden simulakrumları üreterek iş gören egemen semiyotik rejimi yoğunlaştırır (Baudrillard, 1983: 28). Arzu, kapital ve ya-

sa eşdeğer hale gelir (Baudrillard, 1983: 35). Baudrillard, Deleuze'deki arzunun bu çokyönlülüğüne ve tersinebilirliğine şu şekilde işaret etmiştir: "'Kendi başınayken –ve sanki gönülsüzmüşçesine– istediğini isteme konusunda devrimci olan' bu arzunun kendi bastırılmasını istemesine ve paranoyak ve faşist sistemlere yatırılmasına yol açan esrarengiz bir tersine dönüş" (Baudrillard, 1983: 35; 1988: 124).

Simülasyon, gerçeğin bir imgesini kurarak işler ve baştan çıkarır. Yön ve değer yanılsaması verir. Kişinin onun oyunlarını oynamak için ona inanması gerekir. Baudrillard, daha yoğun bir düzeyde simülasyon oyunu oynayarak özgürleştici bir strateji bulmayı umar: Simülasyonların tersinebilirliğini göstererek kişi, simülasyonların değer yanılsamasını yıkar (Baudrillard, 1988: 123-4). Kişi, ancak sırası geldiğinde simulakrumların erkini ayartmak için, kendisinin de simulakrumlar tarafından ayartılmasına izin verir. Baudrillard'a göre, her şey gerçeğin yokluğunun yani ölümün etrafında döner. Ayartma, libidinal harcama sayesinde değil, oyun oynama ve blöf yapma sayesinde gerçekleşir. "Ölümümüzle, kurılganlığımızla ve bizi rahatsız eden boşluk ile ayartılırız" (Baudrillard, 1988: 162). Gerçeğin olmadığını gizleyerek simülasyonun bir gerçeklik yanılsaması ürettiği yerde, ayartma, kendi cazibesi olarak bu anlamsızlığı açığa çıkarır. Her şey sonunda boşluğa geri döner (Baudrillard, 1988: 163).

Simülasyonların dünyası ve anlatıların dünyası ortak bir şeyi paylaşırlar: Simülasyonun ve anlatının içeriği, ürettiği özgüllükten koparılır. Bu söylemler, birinin arzusu adına konuşmaz; ürettikleri etkiler açısından ele alınırlar sadece. Ölüm üzerindeki bu vurgunun anlamı açıktır: Kişi, kendi arzusunun "iğdiş edilmesi" sayesinde simülasyona, ayartmaya ya da anlatıya ulaşır sadece – konuşmacı her zaman, konuşmada kayıptır. Lyotard ve Baudrillard, sözce öznesini önerme öznesinden ayırır – fakat ardından, ortaya çıkabileceği bir başka önermeyi arayarak sözce öznesini iğdiş ederler. Bir anlamda kendi öykülerine ve simulakrumlarına gerçekten inanıp, bunlar tarafından baştan çıkarılırlar: Gerçek ve metafizik değerlerin cazibesini izlemeleri anlamında değil, anlatı ve simülasyon dı-

şındaki bir başka söylem rejimini anlayamamaları durumunda olur bu. Pratikte belirli bir tür dil metafiziği, toplayıcı kapsamına tüm konuşmacıları katarak, düşüncelerinde yer bulur. Ancak Deleuze ve Guattari, önerme öznesinin anlamına karşıt olarak, sözce öznesinin pragmatiğine dönerek bu tür bir toplayıcı ve iğdiş edici kapsamdan kaçarlar. Düşüncelerinin her zaman taklit edilebilir olmasına karşın, kişinin arzu ve üretim hakkında önermeler ortaya koyabilmesi nedeniyle, düşünceleri sadece sözceleştirilerek üretilebilir. Deleuze ve Guattari tarafından arzu hakkında ortaya konan önermelerin hiçbir değeri yoktur; tüm yoğunluğuyla, yarattıkları yeni kavramlar halinde ifade edilen, ürettikleri arzu, pratikte bir simulakrumlar dünyasında yaşamadıklarını göstermektedir.

SONUÇ

Fransa'da yapısal devrimi izleyen kuramsal düşünce, düşüncenin merkezinde bir yokluk, bir dış, boşluk, yerinden edilme ya da ölüm ile karşılaşmıştır (1994: 55). Bu da, "postmodernizm" denilen hareketin kıyametimsi tonlarına yol açmıştır: Modernitenin tüm projeleri terk edilir, çünkü bu içsel sınıra karşı dikilirler. Postmodernizm, artık kendi hakikatimizi ilan edemeyeceğimizi ya da kendi arzularımız adına konuşamayacağımızı söyler bize: Etkin biçimde, iğdiş edici bir yasa çıkarır. Kinik gerçekçilik duruşuyla, sadece bize, artık arzulayamayacağımızı, ümit edemeyeceğimiz ve önceden yapmış olduğumuz şeyleri tasarlayamayacağımızı söyler sadece. Genellikle kanıt ya da argüman olmaksızın sunulan bu retoriğin ayartıcılığı, iğdiş edici erkinden kaynaklanır. Ancak sınırı içselleştirip yerinden ettiği zaman kişi düşünceye ulaşır; belirsiz bir erteleme altında kişi düşünür. Postmodern düşünce, öznelleştirme kara deliği etrafında dolaşır; yerinden edilmiş bir sınırdan diğerine bölümlü bir çizgiyi izleyerek kişi düşünür. Oedipus, özneyi parçalarına ayıran ve belirtik biçimde reddeden düşünürler arasında bile capcanlı ve yerindedir. Ödipalleşmiş temsiliyet, yüzselliğin basit düşüncesiyle sınırlı değildir sadece; en sofistike, ironik ve kinik ku-

ramsal görüş açılarına sızarak bunları üretebilir. Kişinin, kendi kolektif sözce toplanışına ait bir önermeyi iğdiş etmesi, arzudan yoksun bırakılması nedeniyle, kişinin kendi söylemi, sonuçta egemen kapitalist rejim tarafından manipüle edilebilir. Postmodern söylem, kapitalizmin baskıcı ve üretim karşıtı soyut makinesini ifade eder – bu söylem, akademik kitapların piyasasından akademik kariyerlere, araştırma alanlarına ve hatta mali kapitale dönüştürülebilen kuramsal kapitaldeki üssel büyümeye yol açar.[21] Kişi sadece, bu tür bir kuram topluluğunun toplumsal verimliliğine ya da etkililiğine dair tahminlerde bulunabilir.

Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, düşünce içindeki düşünülemez olanın bu sınırına karşı da dikilir. Hatta onu organsız bir bedene dönüştürürler, içselleştirirler ve düşüncelerinin temel bir bileşeni haline getirirler. Düşünme artık, kendisini parçalama ve sökme dışında iş görür. Fakat Deleuze ve Guattari'ye göre, "yokluk", "ölüm", "eksiklik" ya da "boşluk" yanılsamadır. Bunlar sadece, soyut makinenin aşkın alanı ile düşüncenin şimdiki alanı, kaosun etkisi arasındaki farkın gölgeleridir (Deleuze, 1994: 55; Guattari, 1992: 86, 109, 116). Spinoza'dan kökenlenen tümüyle olumlu, olumlayıcı bir ontolojiye sahiptirler. Kuramsal etkilere ait tüm maskelerin ötesinde, düşünceleri, Spinoza tarafından tanımlanmış saf içkinlik alanına kaçış çizgisini izler. Üzerine tüm olayların yazıldığı mutlak sınır, tutarlılık düzleminin organsız bedenidir. Bu dışarısı, "ölüm" değil, arzudur.

21. Daha doğrusu, bu kitabın da içine yerleştirildiği makinesel toplanıştır bu.

VI
Katmanlara karşı

Deleuze ve Guattari, toplum içinde işleyen egemen erklerden bir kaçış kuramı kurarlar. Arzuyu, üretildiği toplumsal oluşum içine yeniden yatırarak onu özgürleştirmeyi amaçlarlar. Çünkü arzunun bastırılması, kendisi dışında bir şey isteyen arzu yanılsamasını üretmiştir – bir "yerinden edilmiş temsil"i. Katmanlaşma, bu yerinden etme aracılığıyla iş görür; çünkü arzu bir temsile yatırıldığı zaman, artık işleyimsel öğelerini bir arada toplayamaz. Simulakrumlar, arzuyu üretmiş olanlardan daha çok, makinesel oluşumlar tarafından üretilmiş göstergelerdir. Bir arzunun bir yüz gibi, bir simulakrumla birleşmesi, ikisi arasında içsel bir üretken ilişki inşa etmez – çünkü arzu, bu tür bir yatırım aracılığıyla ne yüzü, ne de kendisini değiştirebilir. Sonuçta, dışsal makinesel toplanışlar, arzu ve yüzün kendi

üretimlerini yineleyerek erki uygulayabilir; arzunun ve yüzün, Tanrının bir emri, bir yargısı gibi hazır olduğu gözüken bir sabit olarak oluşturulmalarıyla arzuların ve yüzlerin bir tortulaşması meydana gelir sonuçta (1988: 40). Bu tür sabitler, tortulaşma katlarını ya da katmanlarını oluşturunca, artık bu tür katmanlar, katlanabilir, bozulabilir ve birbirleriyle yeni dışsal ilişkiler içine yerleştirilebilir. Bu yüzden toplum, arzu birleşmeleriyle bir arada tutulan, farklı biçimde dokunmuş malzemelerin bir dokusu olarak ele alınabilir. Bu birleşme ilişkileri üretim-karşıtıdır; çünkü bir arzu asla bir başka arzuyla değil, sadece simulakrumlarla ilişkilendirilir. Toplumun dokusu, kendi akışkan "tutarlılık"ına değil, sadece sabitler arasındaki iç ilişkilerin sabit bir yapısına sahip olur.

Bin Yayla'nın temelini oluşturan, katmanlaşma süreci yoluyla erkin işleyişi, *l'Anti-Oedipe*'in temelini oluşturan, arzunun kendini bastırması yoluyla erkin işleyişiyle aynıdır. *Bin Yayla*'da Deleuze ve Guattari, arzuya ve bastırılmasına dayanarak değil; akışların ve araların, çizgilerin ve kesintilerin dinamik koşullarına dayanarak yazmayı yeğlerler. Aynı birleşme süreci ikisini birleştirir (1984: 90; 1988: 220): Birleşme sırasında, bir akış karşılaştığı akış üzerinde yeniden yer-yurt edinir; başka deyişle, koşullarına yeni varoluş tarzı olarak, yer-yurt olarak karşılaştığı akışın ifadesini alır. Birleşme [conjugation], bağlantıyla [connection] zıtlık halindedir: Her iki ilişkinin de dışsal ve keyfi olmasına karşın, bağlantı, karşılıklı bir yersizyurtsuzlaşmayı içerir. Birleşmede arzu bastırılır; bağlantıda arzu çoğaltılır (1988: 220). Bağlarına tabakalaşmayı bozar, çünkü yersizyurtsuzlaştığı zaman bir arzu bir sınırı geçmek ve tümüyle farklı bir şeye dönüşmek için önceki katmanlar tarafından verilmiş sabit doğayı terk eder. Arzunun özgürleşmesi, aynı zamanda katmanlarla ilişki olarak bir katmansızlaşmadır ve bilinçdışıyla ilişkili bir oluştur. Katmansızlaşma süreci, izleyen bölümlerde oluşlara değinilmeden önce, bu bölümde incelenecektir.

İnsanlığın jeolojik öğeleri olarak iş gören üç ana katman, biyolojik organizma, dil ve öznelliktir. Deleuze ve Guattari'ye göre bunlar, sırasıyla toplumsal örgütlenme süreçleri, anlamlama [significance] ve öznelleşme [subjectification] aracılığıyla kurulur (1988:

159). Erk, nadiren bedenler üzerinde doğrudan bir kuvvet işleyişidir; tersine erk, iletişim ve anlam kanalları, belirli bilinç türlerinin kurulması, belirli dil kullanımları ve bedenlerin ve organların örgütlenmesi ve dağılımı aracılığıyla işler. Deleuze ve Guattari, erk analizlerini, öznelliğin, dilin ve örgütlenmenin kurulmasına dek genişletirler. Bu katmanların her birinde, arzu, üretildiği toplumsal toplanışlardan mahrum bırakılır ve bir dışsal belirlenim halinde yeniden yetkilendirilir.

Problem 7: Maddecilik hakkında

Deleuze ve Guattari soykütüğün yerine jeolojiyi geçirirler (1988: 40; 1994: 44). Çünkü arzu, hakikat ya da simülasyonla ilgili bir bilgi şekline yönlendirilmek yoluyla özgürleşmeyecektir; arzu kendi mikro-tahakkümlerini ürettiği sürece, egemen erklere yönelik stratejik direniş ile de özgürleşmeyecektir. Arzunun, üretildiği düzeyde –soyut makineler düzleminde– özgürleşmesi gerekir. Simülasyona geri çekilme tehlikesi her zaman vardır: Kişi, sadece hakkında yazarak bir soyut makine inşa etmez. Deleuze ve Guattari, düşünce ile madde arasında yeni bir ilişki inşa etmeye gerek duyarlar. Ödipalleşmiş temsilde bu ilişki, maddebiçimci ikicilik [hylomorphic dualism] üzerinde modellenir (1988: 408); burada, tıpkı Descartes'ın balmumu topuna biçim vermesi gibi, düşünceyi biçimlendiren, önceden varolan bir biçim, süreduran bir maddenin biçimlendirilmesine uygulanır. Tersine, yapısalcılık ve onu izleyen Fransız kuramlarının çoğu, bir ifade tarzının, maddenin örgütlenmesini yönetebildiği yolları araştırmak için düşünce ile madde arasındaki sahici bir karşılık olasılığına dair inanışı terk ettiler. Sonuç, düşünce ve toplumun örgütlenmesini biçimlendiren düşünce, dil ya da bilgiye bir "dış"ın izdüşümüdür.

Soykütükten jeolojiye dönüş, bu tür bir izdüşümün, hiç değilse

kısmen de olsa, önüne geçebilir. Deleuze ve Guattari'nin jeolojiye dönmesi, katmanlaşmanın katmanları biçiminde maddeye geri dönüş çabasıdır. İlk bakışta bu, kristalleri, genleri ve dili içerecek şekilde ardışık örgütlenme katmanları aracılığıyla, yeryüzünün evrim tarihine dayanarak insani durumun zeminlerini tarihselleştirme girişimi olarak görünebilir. Eğer öykü bununla kalsaydı, katmansızlaşma aracılığıyla organsız bir beden yapmak, basitçe tüm gezegeni buharlaştırma sorunu olacaktı. Onun yerine Deleuze ve Guattari, katmanlaşmanın mevcut makinesel süreçlerini alıkoymayı isterler; buna karşın daha fazla öğe ilave ederek, yeni bir üretken makineye dönüşmek üzere insani organizmaların yersizyurtsuzlaşma eşiğini geçmelerine izin verirler. Organsız beden, tüm organlarını yeni makinenin işlevsel parçaları olarak alıkoyacaktır (1988: 158).

Bu yüzden, jeolojiye başvurma, sorunsaldır: Deleuze ve Guattari jeolojinin, gezgin maden bilimciler gibi peşine düşer; toplumun insani, dilsel, kurumsal ve biyolojik maddesini geçerek buradalıkları, tekillikleri ve *Terminatör 2*'nin gelişmiş robotu gibi, organsız bir beden halinde eritilip bir silah ya da makine halinde inşa edilebilecek bir metalik elementin değişken yoğunluklu etkilerini keşfederler. Amaç, tekillikleri ve ifadenin özelliklerini aktaran, hareket halindeki madde olan makinesel bir filum ya da teknik bir soyu keşfetmektir (1988: 406, 409). Toplumun insani maddesini yönetecek ya da bu maddeye direnecek bir söylem oluşturmak yerine, jeolojiye dönüş maddeyi, bir kolektif sözce toplanışına dönüştürme, maddenin ifade özelliklerini özgürleştirme, hayvanlara, bitkilere ve kayalara insanlık içinde bir ses verme girişimidir. Çeşitleme, oluş ve yersizyurtsuzlaşma ile tanımlanan örgütlenme, tekilleşmenin ve öznelliğin minör biçimlerini üretmek için toplumda işleyen makinesel filumu elde etme girişimidir.

ÖZNELLEŞME

Öznelleşme, şu şekilde işler (1988: 75-85, 119-34): Bir sözce öznesi ya da konuşan bir özne kendisini özgül önermeler biçimindeki dil halinde ifade eder: "Düşünüyorum..; inanıyorum..; istiyorum..; seviyorum.."Aksine önermenin öznesi ya da konuşulan özne, yani dilde mevcut olan "ben", önermedeki öteki sözcüklerle girdiği sözdizimsel ilişkiden anlamını elde eder. Girebildiği ilişki türleri, sözdizimi tarafından yönetilir; dahası, önermenin öznesinin düşünebildiği, inanabildiği, isteyebildiği ya da sevebildiği ilişki türleri, önermenin nesnesinin ikame edilebilirliğe ait paradigmatik ilişkileri tarafından verilir – kişi, Tanrıya, romansa ya da bağlılığa inanabilir; ancak karış ölçüsüne inanmaz. Bu yüzden dilde, önermenin öznesi, seçim tercihleri dağılımını betimleyen, önceden tanımlanmış bir koordinat düzlemi araştırır; izin verilebilir tercihlerin hiçbiri, sözdiziminin kuruluşu açısından fark yaratmayacaktır. Erk, gramer aracılığıyla işler.

Öznelleşme süreci, bir sözce öznesi, yani konuşan, önermenin öznesinin içine geri çekildiği zaman gerçekleşir (1988: 130). Onun egemen gerçekliği, onun için mümkün olan önermeler dağılımı tarafından verilir. Kişi, toplum içinde verili olanlardan, düşünmesine, inanmasına, istemesine ya da sevmesine izin verilen olası seçenekler dağılımını öğrenir: Bir sözce öznesi, bir önerme öznesi olarak kurabildiği önermelerden, kendi bilincini oluşturur. Çoğunlukla modern öznenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes'ın *cogito*'su, bu bakımdan örnektir: "Düşünüyorum (nesnesinden bağımsız önerme öznesi) o halde (geri çekilme hareketi) varım (şimdi önerme öznesi, sözce öznesini gösteriyor)." O halde konuşan, kendisini bir düşünen özne olarak bilir. "Olmak" fiili, her zaman, bir "gerçeklik" veren, ifade edilmiş bir önermeden yola çıkan bir yön değiştirici olarak iş görür; bu hareket, modern düşüncede, konuşanın verili bir gerçekliği önerme ile özdeş tuttuğu öznelleşme süreci tarafından dolayımlanır. Böylece, gerçeklik, sanki önermeleri doğruymuş gibi özneler tarafından kurulmaya başlanır.

İnsani öznelerin özbilinci, taklit edilmiş bir dil ürünüdür. Bir ki-

şi kendisini, kurabildiği önermelerin öznesi ile özdeş tutar. Ancak, dilde ifade edilmiş "ben", sadece bir sentaks işaretidir (1994: 17); bilincin değil, dilin ürünüdür. Özne kendisinin, üretildikleri sentaks ve paradigma koşullarına gönderme yapmaksızın, sözceleştirilen önermelerin yazarı olduğuna inanır. Kişinin, düşüncelerine, inanışlarına, isteklerine ve sevgilerine dayanarak ifade edilebilen bir özbilinç taşıyarak, biricik bir bireysel kimliğe sahip olduğu görülür. Bu özbilinç, ilk önce bir "sen" olarak hitap edilmesi üzerine türer (1988: 130). Çünkü oluşturduğumuz önermeler asla kendimize ait değildir; onlar bize zaten verilmiştir. Deleuze ve Guattari, eğitimin, bu süreç içindeki rolü üzerinde dururlar (1988: 75-6). Bir öğretmen, ister kişisel ister kişisel olmayan türden olsun, daha sonra öğrenciler tarafından benimsenip tekrar edilen önermeler üretir. Bu süreç aracılığıyla, öğretmen, daha sonra öğrencilerin kendilerine aitmiş gibi düşünmeye başlayacakları egemen bir gerçekliği iletir. Öznelliğin konumları, bir önerme içinde eşdeğer bir konuma sahiptir; sonuçta önermeler, bir kişiden diğerine kolaylıkla çevrilebilir. Örneğin, eğer bir öğrenci öğretmenin "çok çalışmak iyidir" dediğini işitirse, bu, bir dizi önerme aracılığıyla çevrilebilir: O zaman "çok çalışmanın iyi olduğunu düşünmek istiyorum", "çok çalışmanın iyi olduğunu düşünüyorum", "çok çalışmak iyidir"e dönüşmek üzere "öğretmen çok çalışmanın iyi olduğunu düşünüyor", "eğer onu hoşnut edersem, benden hoşlanacak" ile birleşir. Bu süreç alışkanlık haline gelir gelmez, kişi dosdoğru, önermeleri işitmekten önermeleri tekrar etmeye doğru hareket edebilir. Önermeleri üretenlere duyulan inanç, öznelleşmenin bir önkoşulu değil, bir ürünüdür. Aynı şekilde inanmayış, önerme, konuşana karşı yapılan olumsuz bir tavır ile birleştiği zaman aynı süreç tarafından üretilebilir.

Katmanlaşma sürecinin her zaman bir birleşme olması nedeniyle, bu süreç en azından iki önermenin çifte eklemlenmesini içerir. "Düşünüyorum", "varım" ile birleştirilir. Sözce öznesi, bir önerme öznesinin, bir başka önerme öznesinin üstünü örtmesinden oluşturulur; burada amaç her iki önermenin dışında uzanan bir dış kimliği belirtmektir. Bu birleşmenin koşulu, aynı "ben"in hakkında konuşulduğunu öneren, bir tür yankılamadır: Önermeler, dilin dışın-

daki bir tür kara delik olarak aşkın bir sözce öznesi etkisi üretir (1988: 79). Her bir önerme öznesi, kendi gösterilenini böyle bir yerle özdeşleştirerek, bu boş yer ya da kara delikle yanılanır. Bu şekilde oluşturulmuş bir öznenin bilinci ya da arzuları, kendi üretim koşullarından koparılır. Çünkü özne, kendinden eminliğin aniliği aracılığıyla düşünür ve arzular; düşüncelerinin ve arzularının, kendisi olan kara delik tarafından üretildiğini zanneder. Sonuç, bu tür bir özneye ait "arzu"nun sadece bir arzu simülasyonu olmasıdır; arzu, özelleştirilir, kendisini üreten toplumsal toplanıştan koparılır. Kendi başına bir arzu olmadığı için öteki arzularla üretken ilişkilere giremez; etkin biçimde iğdiş edilir. Sonuçta, bu tür iki Oedipalleşmiş özne birbirlerine döndüklerinde ve birbirlerine karşı bir tutku geliştirdiklerinde, birbirlerini elde edilemez bulurlar (1988: 131). Arzunun öznesinin, sonsuza dek kaybolduğu görülür.

Öznelleşme katmanı, oldukça akışkan ve devingen görünür. Çünkü her bir özne, farklı bir merkezdir ve farklı bir önermeler kümesi tarafından üretilir. Gereken tek şey, bir tür sabit önerme üretmek için bir öznelleşme noktası ve bu noktanın üzerinde yeniden yer-yurt edinecek yeni bir önermedir. O zaman farklı özneler, aynı türden koordinat düzlemleri üzerindeki bir kültür içinde sınırları çizilmiş olsa bile, farklılaşan yüzlere ve görüşlere sahip olmaya yönlendirilir. Ancak, öznelleşmenin bu çevikliği, kültür aracılığıyla erkin küresel bir işleyişi olmaktan onu alıkoymaz.

Deleuze ve Guattari, öznelleştirme bozumunun olanaklarını araştırarak arzuyu yeniden canlandırmaya çalışırlar. Kişi, arzuyu üreten toplumsal alanda arzuya yeniden yetki vermek için, gerçek üretim koşullarını araştırarak katmanları parçalara ayıracak şizoanalizi düşünebilir. Bu, her bir öznenin, kabul ettiği egemen gerçeklikleri keşfettiği muazzam bir gerileme programını ve önermelerin birleşmesine yol açan öznelleşme noktalarını içerecektir. Bu tür bir analiz, üretim koşullarını bilince taşıyacaktır; ancak, bunu yaparken, bir psiko-yaşamöyküsü üretimi aracılığıyla daha öte bir öznelleşmeye yol açacaktır sadece. Egemen kuvvetlerin etkilemiş olduğu bilinci keşfetme sırasında, kişinin toplumsal alanda arzuya yeniden yetki vermek için bir başkasına yardımı dokunmaz. Psika-

nalizden farklı olarak şizoanalizin, bir bireyin ya da toplumun gelişim tarihini oluşturmak için geçmişe doğru bir gerilemeyle ilgisi yoktur. Mevcut durumdan uzaklaştıran kaçış çizgilerini bulmak için sadece katmanları araştırır. Arzu, bir kez daha bilincin emrine girer, özgürleşemez; şizoanaliz, geçmişin ya da geleceğin bir planını üretmez. Aksine, Deleuze ve Guattari, şimdiden başlamaya çalışırlar. Katmanları çürütmek ya da devirmek yerine onlardan kaçmaya çalışırlar.

Deleuze ve Guattari'nin basit tekniği, birleşmelerin yerine bağlantıları geçirmektir. Ödipalleşmiş bir özne, bir dizi sınırlar ya da düşüncenin ve arzunun olası dağılımını kısıtlayan yasaklamalar tarafından belirlenir; kişiye neyi düşünmesine ve kimi arzulamasına izin verildiği söylenir. Her birleşme, kimlik duygusunu yeniden pekiştirir. Deleuze ve Guattari'ye göre, sınırları ihlal etmenin, cüretkâr isyan tutumunu benimsemenin kendi başına çok az önemi vardır; çünkü yasaklamayı kabul etsin ya da reddetsin kişinin kimliği, hâlâ yasaklama temelinde biçimlenir. Arzuları ya izin verilebilir ya da yasaklanmış kişilere yöneltmek yerine, Deleuze ve Guattari, önermelerin dağılımı tarafından gösterilmeyen belirlenimlerle arzuların bağlantısını teşvik eder. Kişi, insan olmayanlarla –hayvanlar, moleküller, bilgi gövdeleri, estetik ürünler– sözleşmelere girer; gerekli koşul, bu tür akışların asla, yer-yurda ilişkin ya da ifadesel olsalar bile, önermelerin öznelerine dönüşememesidir. Artık arzu, az ya da çok, normalleştirilmiş, majöriter bir ideali ifade eden öznel arasında akmaz; artık arzu, önerme öznelerinin yankılamaları tarafından taklit edilmez. Onun yerine arzu, yer-yurtsal ve makineseldir: Kişi, bir şey üretmek için, birlikte iş görebileceği bir şeyi arzular. Bir özne üretmiş topluluğu parçalara ayırmaya gerek yoktur; öznelleşme bozumu, her türden katmanlı toplanış üzerinde doğrudan çalışmayı sürdürür. Çünkü kişi bir heterojen yaşam tarzı üzerinde yeniden yer-yurt edinince, katmanlar üretmiş olan makinesel toplanış, birlikte iş göreceği başka bir öğeyi elde ederek önemli ölçüde değiştirilir. Yankılanma ve öznelleşme engellenir ve yeni toplanış, egemen söylemden kaçan önermeler üretmeye başlar. Sözce öznesi tanımlanamaz; çünkü kolektiftir, çeşitli heterojen parçaların

birbirine bağlanmasından meydana gelir. Öznelliğin yeni türleri, üretilir; bunlar, insanlardan daha çok hayvanların ve kayaların varoluş tarzlarına yakındır (1994: 75). Bu noktada, Deleuze ve Guattari, majöriter aklın dışında bırakılan bilinç tarzlarına başvurur: düşler, patolojik süreçler, içrek deneyimler, sarhoşluk, kendinden geçme ya da aşınlık (1994: 44). Öznelleşme bozumunun amacı, bilinci yıkmak değil, normalleştirmenin sınırlarının ötesindeki öteki bilinç tarzlarını keşfetmektir.

Deleuze'ün yapıtı, tıpkı Foucault'nun yapıtı gibi, "öznenin ölümü"nü kutlayan bir tür hümanizm karşıtlığı olarak düşünülmüştür çoğu kez. Bu durum, şu şekilde anlaşılmalıdır: Bireysel, majöriter konuşan özne, doğruluğun, anlamın ya da değerin nihai kuruluşu olarak ele alınamaz; daha doğrusu, bu tür bir özne, sadece yanıklanmanın bir yüzey etkisidir. Guattari'nin vurguladığı gibi, bu, hümanizm karşıtlığı sorunu değildir; aksine öznelliğin sadece ruhun dışsal yetileri, kişiler arası ilişkiler ve aile içi kompleksler tarafında mı üretildiği yoksa toplumsal, kültürel, çevresel ya da teknolojik toplanışlar gibi insan olmayan makinelerin öznelliğin üretimine girip girmedikleri sorunudur (Guattari, 1992: 22-3). Foucault, Deleuze ve Guattari'nin son yapıtlarında rastlanan öznellik vurgusu, ilk perspektifin tersine çevrilmesi değil, yeni öznellik türleri ve yeni bilinç durumları üretmeye çalışan ilk yapıtlarının ayrıntılandırılmasıdır. Guattari'ye göre bir öznellik ekolojisi, bir toplum ekolojisinden ve bir çevre ekolojisinden ayrılamaz; bunlar, özgül biçimde insani hedefler için geliştirilmelidir (Guattari, 1989b: 32-3). Kitle iletişim araçları çağında öznellik, genellikle insani dayanışma sözcüklerinin yok olmasına yol açan, öteki alanlarda karşılaşılanlar kadar ekolojik kirlilikten mustariptir (Guattari, 1989b: 35). Estetik ve varoluşsal ölçütlere dayalı, öznellikteki bir ekolojik devrim, bir kez daha bağlantı kurmak ve etkileşmek üzere üretim süreçlerindeki rolleri tarafından farklılaştırılmış öznellik kesimlerine izin vererek işe koyulur (Guattari ve Negri, 1990: 122). Özne ile zaman, beden, fantasmalar, yaşam ile ölüm arasında ilişkiler taşıyan ve yeni değerlendirme sistemleri, ev ve çalışma yaşamlarındaki kolektif deney tarafından yeni öznellik türleri yaratılır (Guattari, 1989b: 22, 65).

Öznelleşme, öznelerin inşa edilebildiği bir tür alt katman gibi iş gören dile bağlıdır. Öznelleşmeyi sağlayan temel dil birimi, "parola" [order-word] ya da slogandır (1988: 75-110). Deleuze ve Guattari, bir parolayı dilin edimsel kullanımından elde ederler: Soru sorma, söz verme ya da emir verme gibi, konuşulan şeyin edimi tarafından edimler yerine getiren belirli önermeler vardır. Parolalar, onu etkin biçimde başaran bir önerme ile toplumsal olarak belirlenmiş belirli bir eylemi birleştirerek iş görür. Parolalar tümüyle dile içkindirler; ancak, dili birleşme aracılığıyla dışarıya bağlarlar. Bir parola, yazarın kutsal kararınca etkin hale getirilmez, anlamı toplumsal olarak kabul edildiği ölçüde iş görür. Bu yüzden her parola, toplumsal bilinçdışının bir varsayımını ya da beklentisini kodlaştırır. Bir öznenin diğerine verdiği bu tür parolaların yerine, parolalar dilde içkin olan bir kolektif sözce toplanışına bağlıdırlar aslında (1988: 80). Özneler, dil aracılığıyla erkin işleyişi olan parolalar tarafından üretilir, tersi mümkün değildir.

Deleuze ve Guattari'ye göre, herhangi bir önerme, anlam yapılarının dışında uzanan kimi örtük emirleri içerir. Bu özellikle, yetkili konumda olan insanlar –patronlar, öğretmenler, ebeveynler, polisler– tarafından sorulmuş sorularda açıkça görülür; çünkü her ne kadar gerçeklere dayansa da bir soru, her zaman bir bütün olarak toplumsal durum tarafından verilen bir dizi varsayımı içerir. Ayrıca, bu durum politikacılar tarafından üretilen önermelerde de belirgindir; bu önermeler kanıt analizi şeklindeki destekten öylesine yoksunlardır ki artık inandırma numarasını bile başaramazlar; onun yerine, bize sadece neyi söyleyeceğimizi gösterirler (1988: 76). Dil aracılığıyla enformasyonun iletişimi için asgari bir destek olarak iş gören emirler yerine enformasyon, emirler üretmek için asgari bir destek olarak iş görür. Fakat parolalar sadece emir değildir; toplumsal durumu değiştiren konuşma edimlerini etkin biçimde yerine getirerek erklerini kazanırlar. Bir jürinin kararı bir davalıyı bir suçluya dönüştürdüğünde durum en açık hale gelir; fakat konuşma edimleri, her çeşit toplumsal durumda işler. ("Bu tür bir şeyi nasıl

söyleyebildi? Ona bir daha asla inanmayacağım.") Her zaman bir durumun sınırını ve bir diğerinin başlangıcını belirtirler. Bu şekilde, tüm parolalar, yargılardır ya da ölüm hükümleridir: Bedenlerin belirli bir düzenlenmesi, bir daha asla aynı olmayacaktır. Dilin doğrudan bedenlere müdahale etmesiyle anlamın acı verme tarafından üretildiği, ilkel rejimlerin bedenleri üzerindeki kayıtlara benzerler. Ancak, ölüm hükmü, idamın infazı değildir; suçlanan kişinin statüsüne cisimsiz bir dönüşüm ile yakında gerçekleşecek olan ve infazı yerine getiren fiziksel edim arasında bir fark vardır. Bu şekilde parolalar, bir aslanın kükremesine benzerler: Hem bir ölüm hükmünü hem de bir kaçma uyarısını bildirirler.

Parolanın ikinci yönü, bir durumda ürettiği anlamdaki değişimdir. Bu düzey, dilde içkindir: Her önerme kendisi içinde, toplumsal durum tarafından verilmiş bir dizi varsayım içerir. Bunlar, virtüel olan ve ifade edilmiş önermenin yanına katılan daha öte önermeler biçiminde ifade edilebilir ("Geçen gece neredeydin?" "Söyle bana!"yı, "Beni aldatma!"yı, "Beni yalnız başıma bırakma!"yı, "Gece bir keyif zamanıdır"ı içerebilir). İfade edilmiş önermenin bir özne tarafından üretilebilmesine karşın, onun anlamına katılan virtüel önermeler dizisi bir özne tarafından dile getirilmeden kalır; konuşmaktan daha çok aktarılan ya da belirtilen, dolaylı söylem statüsündedirler (1988: 80). Bir bütün olarak toplumsal durumu oluşturan kolektif bir sözce toplanışı tarafından ifade edilirler.

Deleuze ve Guattari, yapısal dilbilimin kavramları aracılığıyla kolektif sözce toplanışlarının katmanlaşmasını araştırırlar. Bir önermenin daha öte tümcelere gönderme yapabilmesi, bir göstergenin her zaman bir diğer göstergeye gönderme yaptığı anlam aracılığıyla olur. Bu, iki eksen boyunca gerçekleşir: Sentagmatik olarak bir gösterge sadece, gramatik açıdan doğru ve anlamlı önerme üretmek için birtakım başka göstergeler dizisiyle bir cümle içinde ilişkiye girebilir; paradigmatik açıdan bir gösterge, belirli bir bağlamda yerine geçebilen göstergeler tarafından üretilen birtakım ilişkili anlamlara sahiptir. "Anlamlama" [signifiance], gösterenler zincirinin ürünüdür; gösterilen, özgül göstergelere bağlanmak yerine, bir bütün olarak bu zincir tarafından üretilir. (Örneğin, "gece"nin göste-

reni, onun uzun çağrışımlar zinciri tarafından verilir). Deleuze ve Guattari'ye göre, "anlamlama" süreci bir katmanlaşma biçimidir, çünkü anlamlama zincirleri sabitleşir ve saklanır. Açık iletişim, anlamlama zincirlerinin paylaşılmasına bağlıdır, öyle ki sonunda kişi dilsel bir yeterlilik kazanır. Bu yüzden erk, hem sentagmatik hem de paradigmatik eksenler boyunca işler: Gramer ve çağrışım yoluyla. Katmanlaşmış anlamlama zincirleri dizisi, bir göstergeler rejimi oluşturur. Ayrıca, bu tür rejimler her zaman, kendi anlamlama zincirlerini yeni işleyiş alanlarına taşıyarak kendilerini genişletmeye çalışırlar: Yorum, yeni göstergelerin mevcut zincire dahil edilmesinden oluşan etkinliktir. Erk, yorum aracılığıyla kendi anlam dünyasının dışsal öğelerini ele geçirebilir.

Anlamlama, soyut bir kendilik olarak dilin (*langue*), konuşmanın özgül edimlerinden (*parole*) ayrılmasına bağlıdır. Deleuze ve Guattari bu ayrımın, dilin edimsel kullanımı ve parola ile bağlarını koparmasından söz ederler (1988: 78). Anlamlama, belirli toplumsal durumlarda hangi özgül anlamlama zincirlerinin takip edileceğini *söylemez bize. ("Dün gece neredeydin?"* bir patron, arkadaş ya da sevgili tarafından dile getirildiği zaman, farklı toplumsal anlamlar taşır). Anlamlamadaki göstergeler arasındaki ilişki, birleşmedir: Göstergeler, kendi gerçek toplumsal üretim koşullarından ayrılırlar. Bu, anlamlama zincirlerinin dil aracılığıyla iş görmediğini değil, daha çok, işleyiş halinde olduklarında, dilde mevcut olan varsayımlar dizisini ve konuşma edimleri dizisini katmanlaştırdıklarını söylemektir. Anlamlama, düşünebilme tarzlarımızı belirler; içerdiği parolalar, belirli bir şekilde göstergeleri birleştirmemizi söyler bize. Deleuze ve Guattari'ye göre, dil tarafından etkilenmiş değişimler olan konuşma edimleri, sabitler olarak onlardan çıkarılan katmanlardan önce gelir. Özneler gibi, anlamlama zincirleri de sadece, benzer parolaların yinelenmesi yoluyla dilden çıkarılmış sabitlerin simulakrumlarıdır. Deleuze ve Guattari, katmansızlaştırmak için uzunca bir anlamlama zincirleri analizini izlemek yerine, katmanları içkin kolektif sözce toplanışına geri dönüştürerek işe koyulurlar. Kişi içkin bir kolektif sözce toplanışına göre konuşmaya başladığında arzu, toplumsal alana yeniden yatırılır. Dil içindeki erkin

etkileriyle baş etmek için gerekli olan bir sonraki adım, ister bir konuşan özne, ister bir gramer kuralı, ister bir paradigmatik metaforik çağrışım olsun, sabit öğenin çıkarılmasıdır.

Erkin her zaman parolalar aracılığıyla iş görebilmesine karşın, Deleuze ve Guattari dilden parolaları yok etmeye çalışmazlar. Onun yerine bilerek, varsayımları ve öznelliği değiştirme umuduyla sloganlar halinde yazarlar (1988: 24). Çoğunlukla virtüeli belirtik hale getiren, örtük varsayımların dolaylı konuşmasını benimserler. Ancak, bu düzeyde yeni çağrışımlar inşa etmeye ve kendilerine ait kolektif sözce toplanışını genişletmeye başlayabilirler. Bu işlem çok basittir ve parolanın iki anlamına dayanır. "Olmak" yüklemine dayalı dilin önermesel kullanımı, parolayı bir ölüm hükmü ya da kararı olarak kullanır: "Suçludur." "A'nın, b olduğu" kararı, onanması ya da hükmü, "a"nın boyutuna yönelik sınırları tanımlar. Bir kaçma uyarısı olarak parola, birleşmeden daha çok, bağlantı kurarak işleyen farklı bir dilsel işlemciye sahiptir: Bu, "ve" bağlacıdır. "Olmak" fiili anlamlama zincirlerini katmanlaştırırken, "ve" bağlacı alternatif yollarla bağlantı kurabilir. Kaçış, kişinin bir başkasını keşfetmek üzere bulunduğu yer-yurdu terk ettiği bir yersizyurtsuzlaşma hareketidir. Bir önermeye eşlik eden virtüel varsayımlar kümesi, tümcede içkin olarak birlikte varolan yer-yurt ya da Bergson'cu bellek gibidir. Başka bir varsayım ekleme işlemi, bir önerme içinde varsayılmış toplumsal topluluk ya da yer-yurdu değiştiren bir yersizyurtsuzlaşma hareketidir.

Bin Yayla'da Deleuze ve Guattari anlamlarını belirgin kılmak için, mevcut anlamlama zincirlerine sadece en az düzeyde başvururlar. Onun yerine her önerme, bir öncekine bir varsayım ekler. Her önerme örtük varsayımları sağlayan önceki paragrafın tümünün anlamını değiştirir. Önermeler anlamlama zincirleriyle değil, birbirinin anlamını değiştirmek üzere birbirini etkileme yoluyla birleştirilir. Bir bütün olarak yapıt, önermeler birbirleri için örtük varsayımlar olarak iş gördükleri zaman, bir tutarlılık kazanabilir. Bu açıdan kişinin *Bin Yayla*'yı tümüyle anlamaya başlayabilmesinden önce onu zaten okumuş olması gerekir, çünkü herhangi bir önerme bütünle ilişkili olarak iş görür. Bunun nedeni gizlerini sak-

laması değildir; tersine, dilbilimsel yeterliğe en düşük düzeyde başvurur, hepimizin bildiği ve paylaştığı yorumun gizlerine en düşük düzeyde göndermede bulunur. Burada okuma, cümleler arasında etkin bağlantılar kurma sürecidir; böylelikle kişi, her cümlede bir arada var olan virtüel varsayımları ekleyebilir. Şimdi, anlamın kurulu yollarını izlemek yerine Deleuze ve Guattari, umulmadık çağrışımlar ve sıçramalar tarzını kullanırlar. *Bin Yayla*'nın metni kaotik ve kendiliğinden bir metin gibi görünür; ancak, özenli okuma aracılığıyla her cümle, yer-yurtsal toplanışın bir örtük varsayımı ya da bileşeni olarak öteki cümlelerle bağlanabildiği zaman *Bin Yayla* bir tutarlılık kazanabilir. Burada cümleler arasında kurulan bağlantı, yer-yurt ya da toplumsal dönüşüm düzeyindedir; bir cümle bir diğerine, anlamını değiştirmek üzere etki yaparak bağlanır.

Kişi belirli zamanlarda ve belirli yerlerde ortaya konulan önermelerde işleyen bir dizi örtük varsayım olarak dil üzerinde ve dil aracılığıyla etkide bulunduğu ölçüde, bir toplumsal yer-yurdu gözden geçirebilir. Katmanlı bir toplum, normatif yorumlar ve öznellik türleriyle birlikte gramer kuralları ve anlamlama zincirleri üretir – (göçmen ya da beceriksizler dışında) herkesin birbirini anlayacağı şekilde saydamlaşır. Öznellik, majöriter öznelerin tekbiçimleştirildiği ve birbiriyle değiştirilebildiği bir dilsel yeterlik düşüncesi etrafında biçimlenir. Öznellik dilin değişkenlerinden sabitler çıkarır. Deleuze ve Guattari, Fransız demokratik kapitalizmine ait bu tür bir bağlam içinde düşünmeye koyulurlar; konuşmaları, kolektif sözce toplanışı olarak bu toplumu ifade eder. Ancak, bu parolalardan ve bunların normatif erklerinden kaçmaya ve önermeleri için kendi örtük varsayımlarını kurmaya başlar başlamaz dilin bir başka kullanımıyla farklı türden bir toplum inşa etmeye başlayabilirler. Deleuze ve Guattari buna, "kendi dilinde yabancı oluş" diyorlar (1988: 98). Kişi, artık hangi örtük varsayımın bir önermeye eşlik ettiğini bilmediği yerde, dilsel ve kültürel bir yetersizlik düzeyine ulaşır. Bu düzeyde, varsayımlar, belirtik kılınmak zorundadır: Yeni bir bağlantı kurmayla ya da tipik olmayan bir ifade kullanma işlemiyle varsayımlara ilaveler yapılır ya da varsayımlar yaratılır. Burada gramer kurallarını bozmak ya da yeni metaforlar yaratmak,

toplumsal varsayımlar düzeyinde iş görmekten daha az önemlidir. Bir metin ilerledikçe, kendi varsayımlarını ve koşullarını yarattığında, devrimci bir potansiyel taşımaya başlar. Çünkü bir toplumsal yer-yurt aynı parolalar dizisine tekrar tekrar başvurarak sürdürülür; aksine "dili kekeletme" süreci aynı zamanda yeni önermeler üretirken, yeni parolalar ve varsayımlar yaratır. Toplum tüm varsayımların dönüşebildiği bir yersizyurtsuzlaşma çizgisini izler. Bu açıdan, Deleuze ve Guattari düşüncelerinde ifade edilen varsayımlar biçiminde kendi toplumsal yer-yurtlarını yaratabilirler: Bir minör yazma biçimi, yeni bir toplumsal ve kültürel varsayımlar dizisi anlamında henüz ortaya çıkmamış yeni bir "halk" üretir.

Deleuze ve Guattari farklı türden toplumsal pratiklere denk düşen iki dil kullanımı arasında ayrım yaparlar (1988:101). Bir majör dil, kültürel tahakküm tarafından değil, dilden sabitler çıkarma eğilimi tarafından belirlenir. Bu tür bir dil kullanımı, dili homojenleştirmeye, merkezileştirmeye ve standartlaştırmaya yönelik pratik işlemler tarafından olduğu kadar dilbilim tarafından da gerçekleştirilir. Erk, gramer kuralları, ölü metaforlar, egemen yorumlar ve normatif öznellikler aracılığıyla işler. Dilin minör kullanımı ise, lehçe ya da etnikliğe değil, dilin değişkenlerinin dönüşüm gücüne dayanarak belirlenir. Temel nokta her cümlenin, örtük varsayımlarını değiştirmek için bir bütün olarak toplumsal duruma etki etmesidir. Dilin her iki kullanımı da, parolalarla, bunların ölüme ve kaçışa yönelik ikili yönleriyle iş görür. Dilin majör bir kullanımı, kaçma uyarısını kendisine karşı çevirerek kaçıştan kaçış halinde oluşturulmuş sabitlerin güvenliğine sığınır. Dilin minör kullanımı ise, her parolanın dil içinde önceden üretilmiş emirleri sınırlamak üzere eyleme geçeceği şekilde ölüm hükmünü kendisine karşı çevirir. Dil, bir dönüşüm gücü kazanır. Ayrıca, dilin farklı kullanımları, farklı türden örtük varsayımlar ve bunların içinde farklı türden bir toplumsal durum taşır. Bir majör dil, bir katmanlaşma düzlemine dayanır; bu katmanlaşma düzlemi, önermeler arasındaki bağların, yargılar olarak parolalar üreten dışsal ve sabitlenmiş bir toplumsal topluluk tarafından oluşturulduğu birleşme yoluyla biçimlenir. Bir minör dil ise, tümceler arasındaki bağların, birbirine etkime yoluyla kuruldu-

ğu, bağlantı aracılığıyla oluşturulduğu, bir tutarlılık düzlemine dayanır. Tüm konuşma dolaylıdır, kolektif bir sözce toplanışından kaynaklanır; ancak, bu toplanış kendi üretim ve anlam koşullarını belirleyebildiği bir tür deneysel özerklik kazanır. Bu tür bir minör dil kullanımı aracılığıyla Deleuze ve Guattari, kendi deneysel ancak geçici varsayımlarını ve sözce toplanışlarını kurarak, toplumsal ortamların egemen varsayımlarından kaçabilirler. Arzu, kendi üretiminin toplumsal ve kültürel koşullarını belirleyerek kendisini dönüştürebilir.

Öznellikte olduğu gibi burada da, dil ya da anlamla bağları koparmaya yönelik bir girişim yoktur. Onun yerine, katmansızlaştırma ya da oluş işi, dilin "dış"ında, anlamla birlikte varolan ve anlam aracılığıyla değiştirilen dışarısı olarak gerçekleşir. Bu "dış", yoğunluklar, kodlar, yer-yurtlar ve oluşlardan meydana gelmiş bilinçdışıdır.

ÖRGÜTLENME VE BÖLÜMLÜLÜK

Öznellik ve anlamın altında, bedenler düzeyinde bir dil öncesi anlam katmanına rastlıyoruz. İki katman olan anlamlama ve öznelleşme, bir alt-katman olan biyolojik organizmaya bağımlıdır. Bir beden, farklı işlevler taşıyan ayrı organları eklemleyerek katmanlaşır. Organsız bedenin katmansızlaşmış düzeyinde, mutlak ayrımlar yoktur; sadece, geçiş eğimlerine sahip çeşitli bölgeler ve yoğunluklar vardır. Ancak, Deleuze ve Guattari, organsız bedenin, organların örgütlenmesinden daha çok organlara muhalefet ettiğine işaret eder – aslında organsız beden kendi varoluşu için, arzu-makineleri olan organlara bağlıdır (1988:158). Daha sonra, kişinin kendisini organsız bir beden yapabilme yollarını ve kişinin tuhaf hayvan-oluşlar yardımıyla insani katmandan kaçabileceği yolları araştırırlar. Dilleri, toplumsal açıdan özgürleştirici bir pratik olarak insani bedene ait fizyolojik bir örgütsüzleştirme programına işaret eder görünüyor; burası onların, insani bedenin katmanlı yapısına ait toplumsal varsayımı ihlal ederek, en mizahi ve de akıl almaz düzeyle-

rine ulaştıkları yerdir. Burada bir uyarıda bulunmamız gerekiyor: Deleuze ve Guattari, bedenin yoğunluk halinde, şizofrenik bilinçdışı halinde deneyimlenebildiği tarz hakkında yazarlar; ayrıca yoğunluk halinde gerçekleşen tüm süreçleri fizikselleştirme eğilimini de taşırlar. Biyolojik organizmayı söküme uğratma, kişinin kendi bedenini parçalara ayırma sorunu değildir; daha doğrusu beden üzerinde gerçekleştirilen doğrudan fiziksel eylemi gerektirmez. Onun yerine, örgütlenmeyi ortadan kaldırma, anlama ait katmanlı düzenin artık kendi düzenlemelerini ve davranışlarını örgütlemek üzere bedenlere başvuramayacağı şekilde, anlamın cisimsiz boyutunun bedensel süreçlerden üretilme tarzını değiştirme sorunudur sadece. Üretken fiziksel süreçler dışarıdan müdahale olmaksızın kendilerini içkin biçimde yönetebilirler. Süreçler, kendi somut fiili hale gelme alanlarından bağımsız, soyut makineler olarak ele alınır. Bu yüzden, katmansızlaşmayı gerektiren organizma, özel, bireysel bir beden değil, soyut, insani biyolojik bir madde katmanıdır.

Anlamlama katmanının, toplumun önceki örgütlemesine bağlı olduğunu belirtmiştik. Bedenler arasında gerçekleşen cisimsiz dönüşümler, dilin zeminidir; bunun tersi mümkün değildir. Örgütlenme, bedenlerin bir dil öncesi anlam yardımıyla birbirleriyle ilişkilendirildiği bir süreçtir; örneğin ilkel toplumlar hısımlık zincirleri ve ittifak bağları halinde örgütlenebilir. Anlam sadece dile ait değil, ayrıca genetik kod ve moleküler yapılar biçimindeki organik maddeye de aittir. Aynı şekilde, bedenleri çeşitli katmanlar ya da bölümler halinde bölerek toplumun içine de işler. İlkel toplumlarda fiziksel süreçler, anlamı kodlar biçiminde oluşturmak için, bedenler üzerinde izler üretmiştir; kodlayabildiği ölçüde toplumsal anlam bedenlere uzanmıştır. Ancak, *Bin Yayla*'da Deleuze ve Guattari kodlara herhangi bir dönüşümden bağımsız olarak bu tür bedenlere ait olan ifade öğesini yalıtırlar (1988: 43). Bu ifade öğesi, bedenleri örgütleyen erktir.

Kişinin ifade, öteki, içerik rolü alacağı şekilde, katmanlaşma süreci, akışların birleşmesi yoluyla, birbirleriyle ilgili olan ifade ve içerik akışları üretir. İfade ve içeriğin her ikisi de bir tür oluşturulmuş tözden oluşur ve bu yüzden birbirleriyle ilişkili olarak kendi

görece rollerini üstlenirler (1988: 45). Örneğin, bir protein molekülünde içerik, birtakım atomların seçimini ve belirli bir yapıda düzenlenmelerini gösteren aminoasitler tarafından verilir; ifade, aminoasitlerin seçimini ve belirli bir polimer zincir halinde düzenlenmelerini gösteren küresel molekül tarafından verilir. Ancak, ifadenin içeriğe bağlı olduğunu söyleyemeyiz; çünkü aminoasitlerin dizilişi rastlantısaldır, bir enzim tarafından dışarıdan belirlenir. Şimdi aminoasitlerin akışı, yani içerik, enzim ürünleri akışından, yani ifadeden doğan düzen ile birleşir. Bu düzeyde, anlam tıpkı madde kadar maddeseldir.

Deleuze ve Guattari, genetik kodu ele alarak, organik katman açısından biricik olan örgütlenme türünü tanımlar: Nükleik asit dizilişinin doğrusallığı, içerikle ilişkisi bakımından ifadenin tümüyle özerkleşmesine izin verir – bir nükleik asit zincirdeki bir başka nükleik asidi izleyebilir (1988: 59). Bu, organizmanın evrimselleşmesi kadar üremesini de sağlar; organik katman, içerik olarak aminoasit üretimine izin vermiş koşullarla ilişki halinde yersizyurtsuzlaşabilmesiyle, kendi kendini örgütlemesiyle ayırt edilir. Genetik ifade, moleküllerin cinselliği tarafından protein ve enzimlerin çoğaltılmaları aracılığıyla, kendi kendini örgütleyen bir sistemdir. Daha öte bir yersizyurtsuzlaşma düzeyine, zamansal doğrusallık biçiminde daha büyük özerklik kazanarak, ifade biçimleri genetik olmayıp dilsel olduğu zaman ulaşılır. Ancak, dil içindeki örgütlenme, el becerisi aracılığıyla dış ortamı örgütleme yeteneğinden ayrılamaz. Evrim için bir ortam makinesi vardır: İlkel insanlık, ormanı terk eder, görmek için düzlüklerde ayağa kalkar, el becerisini artırmak ve alet kullanımı için ellerin serbest hale gelmesi sağlanır; aynı zamanda ormanda bağırmak için artık sese gerek kalmaz, insanlık, daha incelikli bir kısık ses yelpazesi geliştirebilir (1988: 61-2). Ortam koşullarındaki bir değişim, tüm topluluğun yersizyurtsuzlaşması üzerinde bir zincirleme etkisine sahiptir.

Katmansızlaşma işlemi, asla bir söküme uğratma sorunu değildir; katmanların üretiminde iş başında olan kodları çözmeye ve yersizyurtsuzlaşmaya ait içkin süreçleri keşfetme ve etkilerini yoğunlaştırma sorunudur sadece. Amaç, kaos ya da düzensizlik değil,

mevcut katmanlarda içerilemeyen ilişkileri ve birleşmeleri getirmektir. Daha doğrusu arzu, "mevcut sistemin çılgınlığa varan rasyonalizminden daha gerçekçi, daha iyi bir örgütleyici ve daha hünerli bir mühendis" olarak ele alınabilir (Guattari, 1984: 86). Katmansızlaşma, bir örgütsüzleşme sürecinden daha çok, katmanlar arasındaki ilişkileri önleyen bölümlülüğü alt eden bir birleşmedir. Deleuze ve Guattari'ye göre, makinesel tutarlılık düzlemi, biyolojik organizmanın katmanlarına ve ayrıca organizmayı sürükleyen yersizyurtsuzlaşma hareketlerine yol açar. Bu yüzden, bir tutarlılık düzlemi oluşturmak, organik toplulukları parçalamayı değil, yeni ilişkiler ekleyerek onları başka bir şeye dönüştürmeyi gerektirir. Deleuze ve Guattari, bir ideal koşula gerileme yerine, yersizyurtsuzlaşmayı artırarak ilerlemenin peşindedir.

Örgütlenme ister biyolojik ister toplumsal düzeylerde oluşsun, benzer makinesel süreçler iş başında olabilir. Toplumsal örgütlenme, makinesel alt-katman olarak biyolojik organizmanın yerine, etkin biçimde dili geçirmiştir; toplumsal ilişkiler, daha yüksek yersizyurtsuzlaşma düzeyleri vermek üzere, organik katmana eklenir. Ancak, bu tür yersizyurtsuzlaşmalar, toplumun ayrı bölümler ya da dilimler halinde katmanlaşmasıyla önlenebilir. Özerk ifade çizgisi, bedenlerin düzenlenmelerinin sınırını belirleyen bölümler halinde bölünür (1988: 208-9). Bu, majör ikici karşıtlıkları izleyerek, ikili bir tarzda gerçekleşir: Toplumsal cinsiyet farkı, toplumsal sınıflar, yetişkinler-çocuklar, akıllı-deli vb. Ayrıca yerelliğin coğrafi alanlarını izleyerek dairesel bir tarzda da oluşur: ev ile ilgili meseleler, komşuluk birimi, kent, kır, dünya. Bölümlülük ayrıca bir yaşamdaki epizotlarla ilişkili olarak doğrusal bir tarzda da oluşur: aile, okul, üniversite, iş, işsizlik, emeklilik. Toplumumuzda dil ve öznellik için dayanak, dil ve öznellik içinde ve aracılığıyla oluşturulsalar da, toplumsal olarak belirlenmiş bölümlerden oluşan kurumsal örgüttür. Bu tür bölümleri belirleyen ve yöneten önermeler meşruluk için herhangi bir nedene ya da temele başvurmazlar; hakları ve görevleri dağıtan, aksiyomlardır (1988: 454, 462).

Deleuze ve Guattari, bölümlülüğün, boyutun sınırlarını boydan boya geçen ve toplumda olduğu kadar bireylerde de birlikte varo-

lan türlerini ayırt eder. Birinci tür bölümlülük, molar ve katıdır; katı maddeden tuğlalar gibi davranır: Ayrımlar, farkların ve istisnaların oluşturduğu pürüzlerin giderildiği büyük istatistiki toplamlara göre ele alınır. Molar bölümlenme, çeşitli biçimler alabilir. Sınıflar ya da cinsler arasındaki ayrımlar gibi ikili ayrımlar, bireyler ve bir bütün olarak toplum tarafından benzer şekilde üretilir. Dairesel bölümler, çeşitli otoritelerin ve yerlerin aynı Devlete, belki de küresel bir köye gönderme yapacakları şekilde, tek bir merkez etrafında yankılanır. Doğrusal bölümler ise, birimler arasında kurulan bir eşdeğerlik ve dönüştürülebilirlik ile donatılmıştır; örneğin ücret rejimi, para bölümleri, üretim bölümleri ve tüketilebilir malların bölümleri arasında bir eşdeğerlik kurar (1988: 212). Ortak etmen, molar bölümlenmenin, öncelikle bölümler üreten makineye oranla dışsal olan bir makineye göre çalışmasıdır; o, toplumsal malzemeden oluşan çok sayıdaki tuğla gibi, toplumun önceden verili bölümlerini işleterek ve çoğaltarak örgütler. Bunun aksine, moleküler bölümlenme ise, proteinlerin yapımı gibi, biyokimyasal etkileşimlerde bulunan makinesel süreç türlerine göre çalışır. İkilikler, dairesellikler ve doğrusallıklar burada üretir; buna karşın, aminoasitlerin yanında bulunan ve aminoasitlerle etkileşime giren enzimler ve katalizörler gibi diğer moleküller tarafından oluşturulurlar. Moleküler etkileşim, büyük ölçekli katıların etkileşiminden çok farklı bir niteliğe sahiptir, çünkü kendi kendini örgütleyen sistemleri içerir. İfade ve içerik esnektir ve birbiriyle ilişkilidir; enzim gibi, aynı terim, bir tepkimede katalizöre dönüşmeden önce içerik ile ifade arasında değişerek başka bir tepkimede bir ürün olabilir. Deleuze ve Guattari'nin molekülleri molardan ayırt etmesi, bir benzetim olarak değil harfi harfine anlaşılmalıdır: Bu ayrım, boyut yerine bu makinesel işleyiş biçimiyle ilgilenir. Moleküler bölümler, toplanışlarda makinesel bileşenler olarak iş gören öteki moleküllerin yanı başında uzanan farklı yer-yurtlara sahiptirler; aksine molar bölümler ise, aşkın ya da evrensel ayrımlar ve sınırlar üzerinde yeniden yer-yurt edinir.

Deleuze ve Guattari, toplumdaki süreçler arasındaki niceliksel farkları tanımlamak için molar ile moleküler arasındaki bu ayrımı

kullanırlar: Molar bölümler, bir dış otoriteyle ilişkili olan, buyruk altındaki gruplar olarak tanımlanır; moleküler bölümler ise, yanı başlarında uzanan üretken süreçlerle ilişki halindeki özne-grupları olarak tanımlanır. Moleküler üretimde ürün, süreci etkileyebilir. Ancak, Deleuze ve Guattari kaçınılması gereken hataların altını çizerler: Ayrım, iyi ile kötü, psikolojik olan ile toplumsal olan, yerel olan ile küresel olan arasındaki ayrıma eş tutulamaz; ayrıca, birbirlerinden tümüyle bağımsız ve her zaman birbirleriyle ters olarak orantılı da değillerdir (1988: 215). Kişi, yerel ya da psikolojik olanın haklarını açığa çıkararak arzuyu özgürleştirmez. Deleuze ve Guattari, bu hatalara karşı-örnek olarak faşizmi ele alırlar: Bir totaliter Devlet oluşturmak üzere birlikte yanklanmadan önce faşist arzunun toplumun her hücresinin ve alanının içine işlemesi olarak kabul ederler bunu. Faşizm, kendi başlarına davranan ve genelleştirilmiş bir merkezi kara delikte yanklanmadan önce ötekilerle iletişim kuran mikro-karadelikler olarak tanımlanır (1988: 214). Duruşlar, tavırlar, algılar, beklentiler ve semiyotik sistemler arzuyu, aşkın ya da ölümün, tutkunun ya da hıncın kara deliklerine dönüştüren öznelleştirme noktaları tarafından biçimlendirilir. Arzunun bu öznelleşmiş yapısını kurmak, yanklanmaya başlayan, saf ırk ve diğerlerine duyulan öç tutkusuna dönüşen karadeliklerin önkoşuludur. Bu durumda, moleküler bir düzeydeki mikrofaşist yatırımlar bir molar düzeydeki solcu politik bağlanımlarla birleştirilebilir. Arzu "kendi bastırılmasını arzulamak üzere kendisine karşı çevrildiği" zaman, bu, edilgin bir boyun eğme, mazoşist bir histeri ya da bir ideolojik tuzak tarafından aldatılma değil, moleküler düzeylerdeki olumlu ve karmaşık bir makinesel oluşumdur (1988: 215).

Bu evrede, erkin işleyişine yönelik içkin analize geri dönebiliriz. Erk, toplumda belirli anlam katmanları üreten makinesel oluşumlar aracılığıyla işler: Bu katmanlar, öznelleşme, anlamlama ve örgütlenmedir. İlk ikisi, örgütlenmeye bağlıdır ve örgütlenme de molar ve moleküler bölümlülüğe bağlıdır. Bu iki tür bölümlülük, karşılıklı varsayımlar halindedir. Deleuze ve Guattari, molar örgütlenme ne kadar güçlü olursa, öğelerinin ve ilişkilerinin molekülleşmesine o kadar çok neden olduğunu belirtirler: Kapitalizm, özel gi-

rişim ve performans-ilişkili ücret şeklinde bir çalışmanın moleküler leşmesine neden olur ve totaliter devletler bir güvensizlik mikropolitikasına bel bağlarlar (1988: 215). İkinci olarak, moleküler hareketler, molar örgütlenmeleri engellemeye ya da bozmaya eğilimlidirler: Her zaman bir kaçış çizgisi üzerindeki büyük ölçekli bölümler arasına nüfuz ederler. Deleuze ve Guattari'ye göre, bir toplum, moleküler olan kaçış çizgileri tarafından tanımlanır; sonunda molar bölümlerin yeniden karıştırılmasıyla sonuçlansalar bile, toplumdaki değişimler her zaman, molar bakış açısından algılanamaz olan dönüşümlerden türer. Bu yüzden molar ve moleküler, içinde çalıştıkları gönderme sistemi tarafından ayırt edilmelidir.

Deleuze ve Guattari ayrıca, belirlenmiş her bölümlü çizginin, sadece kutuplar, tekillikler ve kuantumlar taşıyan bir kuantum akışı olarak farklı bir biçimde devam ettiğini de belirtirler. Erkin temel kapitalist uygulamasını bölümlü bir para akışı biçiminde yeniden ele alırlar. Bir şirket bütçesinde para, kesin olarak belirlenmiş bölümlere ayrılır: gerçek ücretler, net kâr, işletme ücretleri, mevduat faizi, rezervler, yatırımlar, satın alım harcamaları vb. Ancak, finansman ya da kredi parası akışının, paranın yaratılması ve yok edilmesi gibi; nominal likit mevduatlar ve tekillikler gibi; enflasyon, deflasyon ve stagflasyonun kuantumları gibi, sadece kutupları vardır. Finansman parası, sabit bölümlerle birleşmek yerine inanç ve arzuya bağlanır. Kapitalist toplumda erk merkezleri, merkez bankasınınkine benzeş olan bir role sahiptir: İşlevleri, mümkün olduğu kadar çok devrenin iki parçası arasındaki iletişimi, değişmeyi ve birlikte uyarlanmayı düzenler. Bankalar kredi parasının kuantum akışlarını kontrol edemez; ancak, bu paranın bir molar perspektife dönüştürülmesini sağlayabilir. Bu yüzden erk merkezleri, bir tür dayanıklı erk özü ya da para sahipliği ile belirlenmez; aksine onların güçsüzlüğü ile, onlardan kaçan kaçış çizgileriyle belirlenirler. Erk, bölümlerin kuantumlara uyarlanmasını sağlayan bir deneme yanılma işlemidir (1988: 217).

Bu yüzden, Deleuze ve Guattari için erk, inancın ve arzunun kuantum akışlarına ait mikropolitik düzeyde anlaşılabilir sadece. Ancak, erk, bölümleri ve akışları ilişkilendirme tarzına göre ele alm-

malıdır. Bir erk merkezi, tüm mevcut bölümleri üst-kodlayan bir molar yankılanma odasıdır: Her zaman bir ikili bölümün diğerleri üzerindeki hâkimiyetini sağlar; öteki dairesel bölümler üzerindeki görece yankılanmasına bir merkez kazandırır; içinden geçtiği egemen bölümün altını çizer (1988: 224). Ancak, bir erk merkezi ayrıca moleküllerdir ve ailelerde, okullarda, fabrikalarda, şirketlerde, hapishanelerde ve psikiyatri kliniklerinde vb. yerlerde ayrıntılı hiyerarşiler halinde bölümlediği bir toplumun mikrolojik dokusu üzerinde kendi erkini uygular. Bu mikrodoku, ezilenlerin mikrobölümler içindeki kendi hiyerarşik çıkıntıları tarafından "arzunun bastırılması"na katılabildikleri düzeydir. Erk ve güçsüzlük birbirlerini tamamlar ve pekiştirir; erk sadece, çizgi bölümlerinin, kendilerinden kaçan kuantum akışlarına uyarlanma yeteneğidir. Güçsüzlük, erkin hiç bir zaman kontrol edemediği ve tanımlayamadığı kuantum akışlarıyla ilişkili, bir üçüncü erk düzeyidir. Mutasyona uğrayan akışlar her zaman kodlardan kaçar; yersizyurtsuzlaşma dereceleri kuantumlarla ölçülür. Bu tür akışlar, yoğunluklarına dayanarak ele alınabilir sadece. Erk her zaman bu akışları durdurmayı amaçlar; kaçış için yer kalmayacak şekilde toplanışın tüm boyutlarını bölümlemek için kendi üst-kodlama makinesini yayarak yapar bunu. Bir totaliter devlet, arzu akışlarının, bölümleyici makinelerin işleyişiyle örtüşmeye başlaması için, inanç ve arzu akışları toplanışlarının üzerinde bir tekel kurmayı amaçlar. Arzunun yetkilendirildiği ve arzunun üretilebildiği toplanışların ve makinelerin dağılımını sınırsızlaştırarak yapar bunu. Bölümlü çizgilerini kuantum akışlarına uyarlar, sonunda toplum sadece bölümlülük perspektifinden düşünülebilir. Bu tür bir perspektif, kapitalist toplumdaki erkin işleyişi için önkoşuldur.

Arzunun özgürleşmesi, devlet aygıtını ele geçirmeyi amaçlayan bir devrim biçimindeki molar erk merkezlerini, "zor kullanarak etkisizleştirmeye" çalışmaz. Toplumsal doku içine dağılmış yerel söylemselliklerin, soykütüklerin, kodların ve yer-yurtların mikropolitik düzeyinde de iş görmez. Onun yerine, arzunun özgürleşmesi, tüm sistemi patlatacak mutlak yersizyurtsuzlaşmanın mutasyona uğrayan akışlarının ve ardışık kuantumların üretimini amaçlar. Ar-

zu devrimi, kaçış çizgilerini izleyen, güçsüzlük aracılığıyla işler. Birlikte kendi perspektifini taşıyan mutlak yersizyurtsuzlaşmaya ait olumlu bir çizgi oluşturur; bu çizgi, tüm toplumsal toplanışa bağlanır ve toplumun geri kalanı için bir yersizyurtsuzlaşma eyleyicisi olarak iş görebilir. Arzu devrimi, toplumu ve dünyayı dönüştüren bir dizi oluşa erişmekten oluşur.

Üçüncü Bölüm

Arzunun özgürleşmesi

VII
Arzu devrimi

> Kendi kendisinden kurtulan bir düşünceden; kaçan, henüz tasarlanmışken yitip giden, unutmanın hanidir kemirdiği ya da bizim daha iyi bir şekilde kavrayamadığımız başkalarının içine itilmiş fikirlerden daha dehşet verici, daha ıstırap verici hiçbir şey olamaz... Nabız gibi atan kırbaç darbelerine maruz kalıyoruz. Durmaksızın yitiriyoruz fikirlerimizi. Tefhim edilmiş görüşlere bunca yapışmak isteyişimiz bundandır. (1994: 201).

Hiçbir şey mi? Felsefecilerin mutlu yaşamı! Örneğin "işkenceleriyle, karanlık gölgeleriyle, eski Yasa'sıyla" (1984: 18) şizofrenik, paranoyak makinenin temel baskısına ne demeli? Şizoyu "maddeye, bir maddenin yakıcı, yaşayan merkezine olabildiğince yaklaştıran, "azap dolu, duygusal olarak boğucu bir deneyim"in (1984: 19) şi-

zofrenleri yok etmeye başlamasından daha korkunç ne olabilir? Fakat belki de, felsefe kitaplarında bile bu tür bir acı çekme çok az bulunur. İster bizden kaçsın ister bize saldırsın, her durumda iş başında olan kaostur. Ağzından alevler çıkaran ejderhalardan korunmamız için ayaklarımızın, yani görüşlerimizin ve katmanlarımızın, altında bir parça sağlam zemine gerek duyarız. Ve bu, acı çekmenin daha dünyevi biçimlerinden oluşan tüm bir kümenin başlangıcıdır.

Kişi, aklın koruyucu aynasının öbür tarafında tuzağa düşürülebilir; ötekilerinin fantezileri, ayaklarına dolanabilir: Kişinin bedenini maskelemek için bir yüz oluşturulur; sonunda verili yüzün kontürlerini izlemeleri dışında, kişinin hareketleri görünmez, sesi işitilmez, ürünleri değerlendirilemez olur. Socius'tan dışlanmak, üzücüdür – kadınların, çocukların, göçmenlerin, azınlıkların, ötekilerin acıları buna örnektir. Hatta hiçbir yüzü olmamak daha da üzücüdür, sonunda kişi geçim ya da düşünce üretim araçlarından tümüyle dışlanır. Alternatif olarak, kişi kendisini, aklın sınırları içine katılmış, parçalara ayrıştırılmış ve diğer hücrelerde yaşayanlara –bir hapishanede, derslikte, koğuşta, dükkânda, evde, cinsiyette, sınıfta, hiyerarşide, yaşta, kuşakta, meslekte yaşayanlara– iletiler, armağanlar ya da silahlar gönderemeyecek denli küçük bir parçaya kıstırılmış halde bulabilir. Sonra yine bu, daha yüksek bir birlik oluşturan ve kişinin işlevlerini belirleyen bir makinenin, belki de teknik makinelerin ya da hayvanların, yanı başında bir bileşen parçası olma sorunu, makinesel kölelik sorunu olabilir – bir bilgisayara enformasyon yükleme, ya da izleyici reytingleri yoluyla geri besleme üreten bir üründen başka bir şey olmayan bir televizyon kullanıcısına ya da tüketicisine dönüşme (1988: 457-8), hatta kamuoyu yoklamalarına enformasyonu geribesleyen bir seçmen makinesinin parçası olma gibi. Alternatif olarak, bir teknik makine, mevcut egemen gerçekliği –bir otomobil yolculuğunun her noktasında gidilecek yönleri ve hızları belirleyen bir yol sistemini ya da bir dersin her aşamasında çalışılacak konuları belirleyen bir eğitim sistemini– tanımlayarak toplumsal itaati üreten, bir işçi ya da kullanıcı olarak işleyen insana dışsal kalabilir. Daha doğrusu, hem makinesel kölelik hem de toplumsal itaat aynı şeylerle ilişkili olarak

aynı zamanda çalışabilir (1988: 459). Sonuçta, socius içindeki temsiliyetin ve bir makinenin üretken oluşumunun sınırlarına ek olarak üçüncü bir sınır daha vardır: Bir saf dehşet çizgisi. Bu, bir askeri-endüstriyel kompleksin Nazilerde hem düşmanın hem de kendi nüfusunun ve ekonomisinin imhasını amaçlayan bir savaş ekonomisi geliştirmek üzere kapitalizme hükmettiğinde ya da askeri-endüstriyel kompleks, evrensel dehşet ve caydırma durumu üreterek politikaya, dünya düzenine ve barışa hükmettiğinde en belirgin hale gelir (1988: 421). Tüm dünyada yaygın olan savaş makinesi, dehşetin ve caydırmanın molekülerleştiği, her kişinin, haklarını diğer kişilere karşı savunduğu genel bir paranoya ve güvenlik arayışı halinde belirsiz bir düşmana karşı yönlendirilerek, toplumsal alan içinde yayıldığı zaman, dünya ölçeğinde daha da yaygın hale gelir (1988: 467). Bu tür bir paranoya, belirlenmemiş bağlama sahip saf bir biçim olarak daha etkilidir; fakat sık sık düşman fantasması bir ırkın, bir dinin ya da bir yaşam biçiminin üzerinde bir yüzü kristalleştirebilir; bir savaş makinesinin tüm gücü, sınırın yanlış tarafına düştüğü için yargılanan herhangi birine karşı doğrultulur.

Dışlama, bölümlere ayırma, makinesel kölelik, toplumsal itaat, paranoya, imha: Bunların tümü, birer psikososyal bozukluktur ve bir arzu devrimi ilan etmek için iyi sebep teşkil ederler. Sağladığı karşılıklar ne olursa olsun, kapitalist socius kendi üretim makinelerine arzumuzun ve emeğimizin yatırılmasına layık değildir. Temsiliyetin, makinesel işleyişinin ya da paranoit fantezinin sınırları, ikili bağ işlevi görür: Dahil edilerek ya da dışarıda tutularak kişi, dışsal erkler tarafından bastırılacaktır. Bu açıdan minörite mücadelelerinin ister istemez bu yollara yönelmeleri gerekmesine rağmen, socius içindeki ötekileri de içermek için yeni aksiyomlar ve haklar tesis ederek sınırları değiştirmek yeterli olmayacaktır (1988: 471). Çünkü, öznelliğin kendisi, dışlama, bölümlere ayırma, makinesel *kölelik, toplumsal itaat, paranoya ve imhanın* mikrofiziksel biçimleri tarafından kirletilirse, küresel ya da toplumsal düzendeki bir reform eksik kalacaktır; çünkü mikrofaşizmler çoğalıp aniden yıkım makineleri halinde yeniden biçimlensin ya da biçimlenmesinler, bu kirleticiler gündelik hayattaki aşırı zulmü sergilerler. Politik dev-

rimler sonrasında, benzer türden erk ilişkileri toplumsal bilinçdışından yeniden belirecektir. Örneğin, öznelliğin kitlesel dolayımlanması; öznelliğin olası konularını, görüşlerini ve tarzlarını yayan kitle iletişim araçlarının söylemi tarafından söze, sohbete, şakalaşmaya ve hatta komploya boyun eğdirilmesi demektir (Guattari ve Negri, 1990: 12). Aynı şekilde, işbölümünün bir molekülerleşmesinden kaynaklanan, bölümlere ayrılma ve özelleşme, kişilerarası ilişkilerin bozulması anlamına gelir ve çoğunlukla aldırmazlık, samimiyetsiz bezginlik ve kendinden nefret etme ile nitelendirilir – ve burada, istisnai üretken ilişkilerimiz sadece, kişilerarası ilişkilerin çoğunluğuna dair kuralı kanıtlar.

Eğer yeryüzünün kendisi kirlenmişse, kişisel "büyüme"ye ve "iyileşme"ye yönelik sağaltıcı tekniklerle kişilerarası ilişkileri ve öznelliği arındırmak da yeterli olmayabilir. Burada kastedilen "yeryüzü", hem geniş yeryüzünü ya da doğal çevrenin dış ortamını, hem de insanlığa zemin oluşturan katmanları –öznelleşme, anlamlama ve organizmayı– barındıran iç ortamı içerir. Burada yine arındırma yeterli olmayacaktır: Eğer dilin kendisi erk belirtileriyle delik deşik edilirse, arındırılmış bir öznelliğin ayrıcalıklı perspektifine doğru hareket etme, toplumsal alan üzerinde ahlâki ve doğru bir bakış açısına sahip olduğunu iddia etme, pek fazla başarıya ulaşamayacaktır. Anlamı arındırma aracılığıyla toplumsal-tarihsel alanın daha kesin bir yorumunu tesis etmek, mükemmel eleştirel kuram geliştirmek, bu tür bir kuram, hayata geçirilmeden, sadece alınabildiği, satılabildiği, öğretilebildiği, öğrenilebildiği, tartışılabildiği, yeniden formüle edildiği ve eleştirilebildiği bir eğitim kurumu biçiminde bölümlere ayrılmış halde kaldığı sürece, hiçbir şey başaramayacaktır. Ayrıca, yeni çizgiler boyunca kurumsal düzenin yeniden dağıtılması, eğer bu çizgiler temsiliyetin, makinesel işleyişin ya da paranoit fantezinin sınırlarıysa, yetersiz olacaktır.

Üç ekolojinin, küresel, toplumsal ve zihinsel ekolojinin bunalımları birbirinden bağımsız olarak çözülemez (Guattari, 1992. 38). Küresel, toplumsal ve zihinsel katmanların ve sınırların üretildiği düzlemde, yani makinesel arzu düzleminde bulunmadıkları sürece her biri diğerlerinden yeniden belirecektir – ekoloji makineseldir;

ortamlar, türler ve topluluklar arasındaki makinesel karmaoluşa ait üretken ilişkilerle ilgilidir (Guattari, 1989b: 68). Sonunda insan faaliyetinin tek kabul edilebilir amacının, yeryüzüyle sürekli bir ilişki içindeki kendi değer sistemleriyle kendini zenginleştiren öznelliklerin üretimi olacak şekilde, bu makinesel düzlemin insan öznelliğinin bir kesiti olduğu görülüyorsa (Guattari, 1989b: 65; 1992: 38) bunun nedeni sadece *Homo sapiens*'in, küresel toplanışı bir arada tutan en yersizyurtsuzlaşmış yaratık olmasıdır. Arzunun makinesel özgürleşimi, çalışmanın özgürleşimi ile birlikte genişler; çünkü bu, eşzamanlı olarak kolektif, rasyonel ve birbirine bağımlı olan bir insan faaliyetidir. Kolektif çalışma deneyimi, mikropolitik deney aracılığıyla öznel bilincin devrimci bir dönüşümünü yaratmanın ve dayanışma üretmenin mümkün olduğu yerdir (Guattari ve Negri, 1990: 14, 19). Deleuze ve Guattari'nin kendi kuramsal üretimi, bu tür bir kolektif öznellik üretimi örneğidir.

ŞİZOANALİTİK BİLİNÇDIŞI

Eğer Deleuze ve Guattari'nin, alternatif olarak, şizoanaliz, rizomatik, pragmatik ya da göçebebilim olarak adlandırdıkları yeni bir düşünce "bölgesi" ve araştırma "alanı" keşfettikleri kabul edilirse, bunun nedeni sınırlar ya da katmanlar tarafından artık işaretlenemeyen pürüzsüz bir mekânı (1988: 410) işgal etmeleri ve tutmalarıdır. Makinesel bilinçdışının bu pürüzsüz yüzeyi, doğada, tarihte, toplumda ve öznellikte nihai belirleyici bir role sahip olan "dış"tır. Arzu, makinesel karmaoluşun gücüdür, çoklu nedenlerin eşgüdümüdür ya da bedensel veya kurumsal bileşenlerin örgütlenmesine ya da anlamın dilsel yapılarına dayanarak ya da öznel niyetlerin ve tercihlerin yorumu aracılığıyla kavranamayan karmaşıklığın belirişidir. Kişi, hangi katmanın hangisiyle iletişime gireceğini önceden bilemez – örneğin, bir teknik görüngünün, birtakım böceklerin ya da bakterilerin gelişimi için verimli bir ortamı ne zaman sağlayacağını bilemez. Makinesel tutarlılık düzleminde, en farklı şeyler ile göstergeler arasında ilişkiler vardır: "Bir semiyotik parça, bir kim-

yasal etkileşim ile ilişkiye girer; bir elektron, bir dile çarpar; bir karadelik bir genetik iletiyi ele geçirir; bir kristalleşme, bir tutku üretir; eşekarısı ile orkide birbirlerine mektup taşırlar..." (1988: 69). Doğa kategori yanlışları aracılığıyla çalışır. Semiyotik fragmanlarla ilişkiye geçmeksizin bir kimyasal etkileşim kimyanın yasalarını izlemeyi nasıl bilebilir? Bir başka örnek: Belki de serbest bir elektron hareketi, elektronik kod halinde depolanmış bir gösterenler kümesine çarpabilir; albenili bir dil mutasyonu üretme rağbet görür ve yinelenir. Ancak, bu örnek hâlâ fazlasıyla katmanlıdır; katmanların ikili eklemlenmesinden kaynaklanan maddebiçimci ikicilik, biçim ile madde, anlam ile davranış, fizik yasaları ile parçacıkların hareketi, zihin ile beyin arasında dipsiz bir çukur bırakır. Sonuçta, bir nedenler ya da heterojen kuvvetler çokluğu arasındaki, özellikle de karşılıklı olarak belirleyici olabilenler arasındaki herhangi bir etkileşim, bilim ile tarihte eşit şekilde düşünülemez olarak kalır. Bir rüzgâr, bir hınç, bir anlam, bir tüfek, bir sertlik, özel bir isim ve bir koku içeren bir toplanış (biri bu öğelerle kaç tane öykü yazabilir?) gibi, anlam ile madde arasındaki bir etkileşim, anlayıştan ve tahminden kaçar. Elbette kişi belirli bir katmanı esas ve belirleyici olarak alabilir; buna karşın, "normal" davranışı, yinelenen bir ritüel, bir zorlama, bir alışkanlık, bir yasa ya da ahlâki bir ideale ulaşma mücadelesi olarak öngörmek için, toplanışın tüm öteki öğeleri ikincil önem taşır. Ancak, kimi zaman, rastlantısal öğelerin bir birleşimi, önceden asla tahmin edilemeyen bir rastlantısal olay üretmek üzere katkıda bulunabilir. Olabilecek tek şey, belki de, kanatlarıyla küresel hava koşullarını belirleyen, Japonya'daki kelebeğin bir sonucu olarak, güney rüzgârının esmesidir ve bir topluluk, bir canavar üretmek üzere geri döndürülmez biçimde değiştirilecektir. Yeni türlerin ve toplanışların ortaya çıkışı için bir eşik işlevi gören bu tür olaylardır; tarihin tekil noktaları olarak özel belirleyici rolleri vardır. Zamanımızda en çok ihtiyaç duyulan; fakat düşünülmesi en zor şey, hakiki bir karmaşıklık ve makinesel karmaoluş kuramıdır; bu tür bir kuram, açıklamaya, tahmin etmeye ve kontrol etmeye muktedir olamayacak olsa da: Karmaşıklık ve beliriş aracılığıyla çözümler üreten sorunsal düşünceye ait bir minör bilimdir bu (1988: 372).

Makinesel karmaoluş, evrenselleşmiş bir cinselliktir. Kişi, hısımlık yoluyla evrime yol açan evlilik ittifakının Oedipalleşmiş cinselliği ile "doğaya karşı bir evlilik"in, örneğin bir yaratığın dışarıdan bir öğeyi kendi varoluş tarzına dahil ettiği, eşekarısı ile orkide arasındaki gibi bir ortakyaşam ittifakının sapkın cinselliği arasında ayrım yapabilir. Ödipalleşmiş cinsellikte evrim, bir dizi fark ve yerinden etme aracılığıyla gerçekleşir: Arzu nesnesi, hiçbir zaman yerinde yoktur, çünkü simgeseldir – sadece iğdiş edilmiş ya da yok olarak gözüken fallusun aşkın gösterenidir. Ensest yapması yasak olan bir oğlan, annesinin fantasmasını en iyi cisimleştiren kadınla evlenmeye çalışır – evrim hısımlık yoluyla gerçekleşir; çünkü eşi annesinden farklıdır. Ancak, annenin fantasması gerçek anne değildir; hatırlanmış, idealize edilmiş, yeniden kurulmuş bir imgedir. Fantasma hem eşte hem de annede eksiktir; fakat kendisinde de eksiktir, iğdiş edici yasaklama tarafından oluşturulmuştur ve asla mevcut olamaz. Ödipalleşmiş arzuda, ifade biçimi olarak fantasma ile onu kısmen bedenleştiren kişi arasında bir maddebiçimsel ilişki vardır; sonuçta fantasma, karşılaştırma tarafından değiştirilmez, aksine yoğunlaştırılır ve kişilerarası ilişkiler, fantasmanın biçimi tarafından yönetilir. İster erkekler ister kadınlar tarafından deneyimlensin, Oedipalleşmiş cinsellik kayıp simgesel fallus –Öteki'ne yönelik arzu– tarafından oluşturulan tek bir cinsiyete sahiptir; bu da, erkek söylemlerinin bir figürü olmaları dışında, kadının psikanalizde yokluğuna yol açar. Aksine şizoanalitik bilinçdışı, ortakyaşamdaki ilişkiler denli çok cinsiyete sahip olan sapkınlık ile tanımlanır (1988: 242). Evrimin karşıtı olan "kıvrılma"da değişim, heterojen öğelerin karışması, sarılması ya da iç içe girmesi sayesinde üretilir – evrime göre daha ani olarak ve daha büyük sonuçlarla gerçekleşebilir. Bu yüzden Deleuze ve Guattari tarihi ve soykütüğü önemsemezler.

Şizoanalitik bilinçdışı, katmanlara dayanan düşünceden kaçan çoklu cinsellikler ve ilişkilerle ilgilidir. Eğer "dış" ya da bilinçdışı, seçilemez görünüyorsa, bunun nedeni, özü bakımından öyle olması değil; aksine katmanlı düşünce kategorilerinin onu anlayamamalarıdır (1988: 281). Bilinçdışı, hiçbir içeriği gizlemez; önceden açı-

ğa çıkmayacak denli önemsiz olarak kabul edilmiş rastlantısal özellikleri gösterir sadece. Ancak, bu özellikler bazen yaşam ile ölüm arasında fark yaratabilirler. Toplanışların eşiklerini belirleyen yoğun nitelikler vardır (1988: 253): Daha sıcak ya da daha soğuk olsaydı bakteriler çoğalamamış olacaklardı; daha erken ya da daha geç olsaydı, patlama ona isabet etmemiş olacaktı; renk daha parlak olsaydı, onun farkına varmış olacaktım; fısıltı daha sessiz olsaydı, onu işitmemiş olacaktım. Fizik, niceliklere dayanarak bireyleşmeyi iyi bilir; çünkü her maddi nesne, bir faz-uzayındaki belirlenmiş değişkenlerin özgül bir birleşimi olarak düşünülebilir; felsefede bir kendilik, belki de nesnenin kaynaşarak, eriyerek, buharlaşarak ya da sıvılaşarak ayrışacağı ya da faz değiştireceği noktanın ötesindeki bu değişkenlerin belirli eşiklerinin oluşturduğu bileşimle ilişkili olarak da düşünülebilir. Yine de, bu tür eşikler her zaman, onları önemli sayan bir başka toplanışla ilişkilidir. Eşikler ya da sınırlar olarak yoğun nicelikler, belli bir olayın gerçekleşmesi için gerekli olumsal koşulları tanımlar. Ayrıca, her toplanışın, sayesinde varlık haline geldiği belirli bir gelişme hızı vardır: Eğer bakteriler çok hızlı biçimde çoğalırlarsa kız yaşamayacaktır; bakterilerin aşırı yayılmasından önce kıza birtakım antibiyotikler verirsek o zaman yaşayabilir. Bakterilerin gelişimi ve tıbbi tedavi hızı ilerlemenin hızını gösterdiği halde, eşikler yaklaşımı, varlık haline gelmenin (oluşun) yoğun hızlarını gösterir. Doktor zamanında ulaşırsa kız yaşayabilir: Kızın yaşamayı sürdürmesi olayı, bu olayın gerçekleşmesini belirleyen doktorun gelişiyle gerçekleşir; ancak, olan bitenin anlamı, hastalığın gelişim hızını belirleyen eşik tarafından olası bir olay olarak bireyleştirilir. Libidinal, bilinçdışı, moleküler, yoğun çokluklar bu tür eşiklerin birleşimi tarafından bireyleştirilen olaylardır sadece (1988: 33). Biri fazladan bir eşik ilave ederse, tüm çokluk, doğası bakımından değişecektir.

Şizoanalitik bilinçdışının ikinci bir yönü daha vardır. Yoğun niceliklerden oluşan her beden, yapabileceği şeye denk gelen bir erk derecesi taşır. Kapsamlı kısımlar olarak eşikler arasındaki her ilişki için bir yetenek vardır. Freud'un küçük Hans analizinde görülen atın, etkin ve edilgin duygulamları vardır: "Göz siperleriyle engel-

lenmiş gözlerinin olması, gemin ve at başlığının bulunması, gururlu olması, büyük bir çiş-yapıcısının olması, ağır yükleri çekmesi, kırbaçlanması, düşmesi, ayaklarıyla patırtı yapması, ısırması, vb." (1988: 257). Küçük Hans'ın kendisinin de yaşamının bu epizodunu oluşturan bir toplanışı vardır: "Annesinin yatağı, baba öğesi, ev, caddenin karşısındaki küçük kafe, yakındaki depo, cadde, caddeye çıkma hakkı, bu hakkı kazanmanın gururu, ayrıca bu hakkı kazanmanın tehlikeleri, günah, utanç ..." (1988: 257-8). Küçük Hans'ın at-oluş sorunu, ya onunla oynayabilmesi ya da onunla simgesel bir ilişkisinin olmasıdır: "Örneğin, atın dişlerini göstereceği ve Hans'ın da başka bir şeyi, ayaklarını, bacaklarını, çiş-yapıcısını gösterebileceği bir toplanış" (1988: 258). Her duygulam, olası bir dışsal ilişkidir: Atın makinesel toplanışı, göz siperlerini, gem ve başlığı, ağır yükleri, bir kamçıyı, bir caddeyi ve ayrıca diğerleri gibi dışsal öğeler olarak gururu ve bir de penisi içerir. Toplanışın her öğesi için, kişi onunla ne yapılabileceğini sorar. Burada benzerlik yoktur: Eğer Hans at-oluşu başarırsa, bu, atı taklit ederek değil; yaşamın bu epizoduna atı da dahil ederek, sonuçta tüm toplanışı değiştirerek olacaktır.

Kişi, bu tür yoğun niceliklere ve duygulamlara dayanarak bir epizodu ya da bir yaşamı kolaylıkla tanımlayabilir. Ancak "oluş" ya da "arzu" terimlerinin neden uygun olacağı tümüyle açık değildir. Neden Hans at ile oynamayı istesin? At nasıl Hans'ın arzu-makinesine dönüşmüştür? Bir duygulam sadece bir yetenek değil, aynı zamanda bir erk uygulamasıdır: "Benliği kargaşa içine sokup, gerçek kılan" tuhaf bir zorunluluğun gerçekleşmesidir o (1988: 238). Caddeye koşmadan önce Hans at tarafından ısırılmıştı, belki de direnç gösteremedi, hastalık ona bulaştı. Duygulamların iblisvari, yerel olmayan bir taşınması vardır (1988: 253). Duygulam, tıpkı Oedipal yasaklama gibi bir paroladır – ancak, hiçbir anlama gelmez, çünkü tıpkı edimsel bir önerme gibi, bildirdiği arzuyu yasalaştırır. Melville'in *Moby Dick*'inde* Kaptan Ahab'ın balina-oluşu, gemiyi canavar beyaz balinanın peşinden okyanus boyunca bir kaçış çizgisine

* Herman Melville, *Moby Dick*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu, Mina Urgan, Yapı Kredi Yay., 1999.

yönelterek tüm deniz seferinin yönetimini eline geçiren bir arzu ya da zorunluluktur. Seferin, görünüşte, bu tekil balinayı imha etme zorunluluğuna dayalı olmasına karşın, bu buyruk Kaptan Ahab tarafından sadece ikincil olarak meydana getirilir – Ahab ilk kez, balina ile önceki karşılaşmalarında almıştır buyruğu. Ahab'ın balina-oluşu, bu yüzden zorunluluğu meydana getiren kolektif sözce toplanışı tarafından oluşturulur. Bu bakımdan, balina iki kez görünür: İfade tarzı olarak ve zorunluluk içeriği olarak. Bir varlık kazanma erki olarak arzunun gücünü oluşturan düşünümün bu tekil türüdür. Açık okyanusta Ahab kendisi için çok fazla olan, imha etmesi gereken bir şey görmüştür – beyaz balina fantasması. Melville'in, metni boyunca gösterdiği şey, bir epizot ya da yaşamı belirleyen fantasmanın saf varlığıdır.

DEVRİMCİ - OLUŞ

> Bedene inanmamız gerekiyor, tıpkı yaşamın tohumuna, kaldırım taşlarını çatlatan, kutsal kefende ya da mumyanın sargılarında korunmuş ve yaşamakta olan ve yaşama tanıklık eden tohuma, olduğu haliyle bu dünyaya inandığımız gibi. (Deleuze, 1989: 173)

Simülasyonların ve tüm arzunun yerinden edilmiş temsiliyetlerinin ötesinde, arzunun özgürleşmesi, beden biçimindeki içeriğe bir geri dönüştür. Ancak, arzulanmış beden her zaman bir arzu tohumu ya da bir kristaldir: İfade ile içerik arasında doğal olmayan bir katılım ya da kodların değiş tokuşu vardır. Buna karşın, Oedipalleşmiş arzudaki arzunun yerinden edilmiş temsilcisi ya keyfidir ya da bir benzerlik düzenince yönetilir; bir arzu tohumu olarak beden, beliren arzuya, kendisinden bir şey katar. Bu katılım olasılığı yoksa, duygulam da olmayacaktır: Büyük beyaz balina, tembel tembel yüzecek ve bacağım koparmış olsa bile Kaptan Ahab'ın dikkatini çekmeyecekti. Bu katkı, önceki temsiliyetten kaçarak belirir: Ahab ile balina, basit bir rekabete önderlik eden deniz canavarları arasında potansiyel hükümdarlar olarak karşılaştırılamaz; aksine balinanın

okyanuslardaki gizemli kaçış çizgisi, Ahab'ın arayışını ifade eden deniz seferinde yinelenir.

Hayvan-oluşlar, arzular ve şizoanalitik bilinçdışının olayları, katmanlı düşünceye, Oedipalleşmiş temsiliyete ve psikanalize anlaşılmaz gelen kuvvetler ya da zorunluluklardır. Bunlar bilinçdışını biçimlendiren tuhaf sapkınlıklar ve ittifaklardır – yersizyurtsuzlaşma aracılığıyla arzuya yanıt veren, arzuyu şaşırtan ve yaratan gerçek olanın belirtileridirler. Deleuze ve Guattari'nin yersizyurtsuzlaşma üzerine teoremleri (1988: 174-5, 306-7), sapkın cinsellik mekanizmasından başka bir şey değildir. Arzu, özü bakımından devrimcidir; çünkü temsiliyet, makinesel işleyiş ve paranoit fantezi çizgileri, kaçış çizgileri tarafından kırılır: Devrim bölümlere ayrılmayı bozucu bir süreçtir (Guattari ve Negri, 1990: 126). Sapkın cinsellikte, arzuyu dışlayan, bastıran ve bölümlere ayıran sınırlar ne silinir ne de yerinden edilir; fakat kırılarak, çoğaltılarak ve fraktalleştirilerek bir yüzey üzerinde soğurulur, pürüzsüz bir mekânda dağıtılır. İlkin sınırlar, önceden bireyleşmiş bir kendiliği belirten dışa uzanımlı koordinatlar olarak değil, aksine bir kendiliği bireyleştiren içsel yoğun düzenler veya eşikler olarak kabul edilirler artık. Bölümlere ayıran veya dışlayan temsiliyet çizgileri, tekil noktalarda birbirlerini çaprazlayarak ve düşüncenin duygulamsal ve değerlendirici boyutlarının geri dönüşüne izin vererek, sıradan olandan dikkate değer olanı ayırt eden eşiklerde dağıtılırlar. Oluş, yoğun eşikleri temsiliyet çizgilerine dahil ettiği ölçüde, sınırları kaçış çizgilerine dönüştürür. Bir minör varoluş tarzı, temsil edilebilir olmadığı için fark edilmez; fakat bir çizginin anlamına ait duygulamsal bir değerlendirmeye dahil edilir. İki tür çizgi arasındaki asimetriden dolayı majöriter bir açıdan minöritenin diyalektik iyileşmesi mümkün değildir: Kaçış çizgisi, kuvveti, duygulamı, oluşu ima eder ve kaçış çizgisine, majörite ile basit diyalektik zıtlığın artık bulunmadığı bir varlık sağlayan bunlardır.

İkinci olarak, bir eşik sadece bir başka kendilik ile ilişkili olarak önem taşır: Kişi tek başına yersizyurtsuzlaşmaz, arzu bir kendilikten diğerine doğru yerinden edilir, bir dizi sapkınlık vardır. Makinesel işlerliğin sınırları, sürekli olarak yerinden edilir; çünkü bir

makine sadece parçalayarak, her zaman yeni bir eşik ve bileşen ekleyip toplanışları değiştirerek, düşüncedeki kurucu ve yaratıcı boyutların geri dönüşünü sağlayarak işler. Kaçış çizgileri, bütün makinenin doğasını sürekli olarak değiştiren yersizyurtsuzlaşmanın en temel noktası olarak işlediklerinden, makinesel işleyişten ve toplumsal itaatten kaçarlar.

Üçüncü olarak, ikame edilen kendilik, bir yer-yurdu ya da olası bir dünya ve yaşamı ifade eder. Eğer bu yer-yurt, büyük beyaz balina Moby Dick gibi belirli bir nesne üzerine gerisin geri haritalandırılırsa, oluş çizgisi, feshin paranoit çizgisine dönüşür. Fakat bu yer-yurt bir ikili oluş süreci halinde yersizyurtsuzlaşırsa (1988: 306), paranoya kendisine karşı çevrilir ve arzu mutlak yersizyurtsuzlaşma eşiğine ulaşır, bir fantasma ya da olay olarak tüm süreç içinde içkin hale gelir.

Oluş halinde, arzu, ne etkin ne de edilgin, ne içsel ne de dışsal, ne hayali ne de gerçek, ne kişisel ne de bireysel, ne söylenmiş ne de gösterilmiş olanları, bir fantasma ya da olayda içerilebilen bileşenleri serbest bırakır (Deleuze, 1990b: 210-14). Ne benzerlik ne de taklit vardır aksine duygulamların bir değiş tokuşu vardır – her zaman bireysel olanın dışında uzanan bilinçdışı, kendisini yakalayan duygulamlar tarafından biçimlendirilir. Fantasma her zaman, bir yer-yurtta ya da olası bir dünyadan, bir çokluktan ya da nüfustan ve bunların duygulamlarından veya yeteneklerinden oluşur. Deleuze ve Guattari kadın-oluş hakkında yazdıklarında, erkek veya kadınların başına gelebilen bilinçdışındaki bir olaydan söz ederler. "Bir kadın"ı eşiklerin ve duygulamların tam listesine göre tanımlamaya gerek yoktur, çünkü bir kadın her zaman eşiği geçer ve fallusta yoğunlaşmayan bölgelerde bir şeye dönüşür. Bu açıdan kadın-oluş her zaman Oedipalleşmiş ve fallik cinsellikten bir kaçıştır – bu, erkekler kadar kadınların da keşfetmek zorunda oldukları bir kaçış olsa bile. Eğer tüm oluş, bir kadın-oluştan kaynaklanıyorsa, bu, artık belirli bir organda odaklanmayan erojen bölgeler olarak bir fantasma çokluğu yapısını içerir. Deleuze ve Guattari, kadın-oluş hakkında yazdıklarında, kadın olsun erkek olsun, Irigaray'ın verdiği cinsel çokluk, ötekilik, bir beden olarak yaşama, gülme, do-

kunma ve okşama yetenekleri listesini de (bu liste elbette eksiktir) içerebilen, bir kadının duygulamlarını kişinin kendi kolektif toplanışına katmayı öğrenmesini anlatmak isterler. Benzer şekilde, çocuk-oluş, çevredeki dünya ile ve özellikle de hayvanlar, onların duygulamları, kokuları ve ifadelerine yönelik cinsel cazibeyi kapsayacak şekilde, eşsiz bir kişiden daha çok, ortamda varolan öznelliğin yörüngelerini izleyerek bir çocuğun öznel kavrayışlarını kazanmayı öğrenmektir. Eğer tüm oluş bir kız-oluş yolunda ilerlerse (1988: 276), bunun nedeni, kızın, belirli bir toplumsal rol ya da kimlik biçiminde bir tarih ya da ahlâkı dayatmak üzere kendisinden çalınan birisi olmasıdır. Ancak, bir kız-oluş, tıpkı aynanın içindeki Alice gibi, tamamen arzu düzlemine girişi gerektirir (Deleuze, 1990b: 236). Bir izleyici olarak, düşünce, imgelem ya da arzu düzlemlerinin dışında hiçbir şey yoktur: Kızın içinden geçtiği her hareket ya da varoluş tarzı, bir erojen bölgedir; her şey etkilenebilir.[1]

Ayrıca oluş, bir hayvan-oluş yolunda ilerler. İnsanlardan farklı olarak, hayvanlar anlam ve öznelleşme katmanlarına katılmazlar. Majöriter bir perspektiften hayvan-oluşun dil ve öznellik yitimini gerektirdiği görülecektir. Ancak, Deleuze ve Guattari'ye göre hay-

1. Toplumsal cinsiyet farkının ezen/ezilen arasındaki fark gibi tamamen tarihsel bir asimetriye indirgenmesi, onun içerisinde gizil olan yoğun farkı ıskalar. Erkek kendisine özdeş iken, kadının kendisinden farklı olması nedeniyle, eğer kadın erkekten farklıysa, o zaman toplumsal cinsiyet farkı, her zaman temsiliyetin feshettiği yoğun bir fark tarafından oluşturulur. Bu durum, toplumsal cinsiyet farkının, kadına ait olan kendini farklılaştırmanın yoğun erki –temelleri yıkma, oluş erki– üzerinde kurulmuş olmasından ortaya çıkar. Eğer bu fark arzuysa, dışsallığın saf öğesiyse, o zaman, kadın ona ayrıcalıklı bir erişime sahip olmasına karşın, onu kendi özü ya da kimliği olarak sahiplenmez; sadece onun başına gelir. Kadın, ayrıcalığını, temsil edilmiş kimliğinden kaçma yeteneğinden sağlar, çünkü bu kimlik, kadın tarafından kurulmamıştır; bedeni ve imgeleminin yaşanmış deneyimiyle çok az ilişki taşır.
Toplumsal cinsiyet farkını silmesi nedeniyle Deleuze ve Guattari'nin kadın-oluşunu eleştiren feminist çabalar, sadece temsiliyet içindeki diyalektik iyileşme edimleridir (örneğin, Braidotti, 1991, 1993). Bir kez daha arzuyu iğdiş ederler. Özgül bir kadınsı kimliği olmayan cinselliklerin çoğalmasının kadın açısından tarihsel olarak tehlikeli olduğu –ve aslında kısa dönemde kesinlikle tehlikeli olacağı– görülebilir; fakat düşüncedeki egemen erk yapılarının analiz edilebileceği ve yıkılabileceği eleştirel yolların kapatılmasının, toplumsal hastalıkların asıl taşıyıcısı olan kadınlar ve minöriteler için daha ciddi uzun vadeli tarihsel sonuçları vardır. Deleuze ve Guattari'nin devrimci amacı, toplumsal alan içinde direnen en sinsi, moleküler ve fark edilemez erk-makinelerini yıkmaktır.

van-oluş, yazma ediminin kendisi sayesinde Kafka gibi bir yazarda gerçekleşebilen bir süreçtir (1986). Bu yüzden hayvan-oluş, sadece bir başka varoluş tarzının amaçları için, anlamdan ve öznellikten yararlanan bir süreçtir: Bir yer-yurdun sınırlarını çizmek için. Hayvanlar, anlamlandırmadan başka, çeşitli içerikler olarak ritimler, sesler, renkler ve kokular sayesinde kendi yurtlarını ifade etme yetenekleriyle nitelenirler; ifade tarzının içerikten ayrılmadığı bu işlevi çoğaltmaya çabalayan modern sanat ve yazına özgü bir hayvan-oluş vardır (1988: 310-50). Bu yüzden, Deleuze ve Guattari hayvan-oluşa dair yazdıklarında, bu, yer-yurtları ifade etme işlevinden söz ederler. Ancak dilde, bu tür yer-yurtların toprağın fiziksel bölgeleriyle birleştirilmeleri gerekmez; tersine, örtük varsayımların virtüel alanından bahsederler. Varsayımlar, bilinçdışı mekânını bir aksiyomlar dizisi olarak işaretleyebilirler ya da her hareketle yön değiştirerek kaçış ya da deney çizgileri olarak pürüzsüz bir mekânın taslağını çizerler.

Aynı şekilde, bitkiler, güneş, hava, yağmur ve toprak, ortamlarıyla etkileşimleri sayesinde kendi genetik kodlarını ifade eder ve çoğaltırlar. Bu yüzden, "bitki-oluş", kodlara dayanarak, ortamın birtakım araya sokuluşlarını örgütleme ve çoğaltma sürecidir. Genetik kodların en önemli nitelikleri, rastgele mutasyon, üreme, otokataliz ve karşılıklı değiş tokuştur. Bitkiler bu tür ardışık biçimlerin çoğalması için bir araç ya da içerik sağlar. Ancak, dilde kodların, "bencil gen"i ifade etmeleri gerekmez; tersine, toplum düzeni içinde cisimsiz dönüşümleri yerine getiren, toplumsal olarak tanımlanmış ya da kodlanmış konuşma edimlerine gönderme yapabilirler. Toplumsal kodlar bitkiler gibi büyürler, çoğalırlar ve evrilirler. Eğer kişi güncel biyolojik dogmayı izlemek ve Lamark'çı kazanılmış özelliklerin kalıtımını reddetmek isterse, kodlara ilişkin tek soru şudur: Kodlar, belirli bir yerde embriyon halinde mevcut mudur ve belirli bir ortamda çoğalabilirler mi?

Ayrıca biyokimyasal moleküller, kimyasal etkileşimlerde kendilerini sentezleyen makineyi oluşturan, hemen yanlarında bulunan öteki moleküllerde ifade bulan, kendi kodlarına ve yer-yurtlarına sahip olmaları sayesinde ayırt edilirler. Burada, kazanılmış özellik-

lerin kalıtımı ile, paralel olmayan bir evrim bir kez daha bir olanak haline gelir. Böylece öteki önermelerin örtük varsayımlarını yersizyurtsuzlaştıran tipik-olmayan belirtik önermelerin kullanımı, dilin molekül-oluşudur. Ayrıca yersizyurtsuzlaşmış kuantum akışlarının birleşmesi, dilin kristal-oluşudur. Bu yüzden, bu oluşlar kendi başlarına, temel bir anlam taşımazlar, sadece deneysel bir dil kullanımı gibi heterojen bağlamlara bağlanarak belirli bir bağlamda iş görürler. Kadın-, çocuk-, hayvan-, bitki-, molekül- ya da kristal-oluş, şizoanalitik bilinçdışı içerisinde yapılanmış fark edilmez varoluş tarzlarıdır.

SAVAŞ MAKİNESİ

Deleuze ve Guattari'nin arzu devrimini göçebeler yürüteceklerdir – bunlar, toplumsal bilinçdışının pürüzsüz mekânını işgal eden insanlardır. Ne zaman başkaldırma, ayaklanma, gerilla savaşı ya da devrim varsa, toplumsal varoluşun bir göçebe tarzı oluşur (1988: 386). Bu tür bir rizomatik hareketin –toplumun taban hareketleri– fark edilmez oluşu, basitçe örgütlenme eksikliğinden, temsiliyete dışsallığından dolayıdır. Göçebeler çok biçimli sapkın cinsel bilinçdışının toplumsal bedenleşmesidir – eylemlerini yöneten yeterli neden ya da ahlâki yasa yoktur. Göçebe olaylar, tek kelimeyle anlık olaylardır.

Göçebe savaş makineleri, dışsallığın üç biçimini ifade eder: Mekânsal-coğrafi görünüşe, aritmatik görünüşe ve duygulamsal görünüşe sahiptirler. Göçebelerin pürüzsüz mekânı, katmanlara dışsaldır: Bu mekân, özsel içselliğin ya da dilbilimsel anlamlandırmanın ya da nesnel olarak örgütlenmiş veya bölümlenmiş bir mevkinin içinde bulunmaz. İçsel ya da dışsal olarak temsil edilmekten kaçar; çünkü katmanların çökeldiği, kıvrıldığı, bölümlendiği ve sürüklendiği çizgileri izler. Makinesel karmaoluş halinde yeni biçimlerin ortaya çıkışı, artık bir sınırla ilişkili olarak tanımlanmayan saf bir dışsallık mekânından gelir her zaman: "*Onlar* yazgı gibi, nedensiz, düşüncesiz ya da bahanesiz gelirler; yıldırımın belirmesi gibi, nefret edilemeyecek kadar korkunç, inandırıcı, ani, *farklı* görünür-

ler" (1984: 191).[2] Bu tür bir belirişin sonucu, yoğun bir eşiğin, tekil ya da olağanüstü bir noktanın geçilmesidir: Şeyler değişmiştir; fakat kişi, değişimin kaynağını algılayamaz. Göçebelerin işgal ettiği yer-yurt fark edilemez, çünkü göçebe yersizyurtsuzlaşmanın üzerinde yeniden yer-yurt edinir: Yeryüzü, çöldeki kumulların sürekli değişmesi gibi, "kendisini yersizyurtsuzlaştırır" (1988: 381). Değişim artık temeli oluşturan soykütüğüne, bir tarihe ya da aşkın bir ilkeye göndermede bulunmaz, çünkü bir kimliği ya da bir yasayı yinelemez. Onun yerine, değişim, öteki değişimlerle ilişki halinde değişir: Her zaman farklı olanı yineleyerek, pürüzsüz mekânı bir anafor tavrıyla işgal eden, mutlak, yoğun bir hızı vardır (1988: 381).

Göçebe eşikler, sayısal olarak gösterilir. Bu, mekânın niceliklerini ölçme ya da bir nüfusu sayma sorunu değildir. Bir göçebe ordusu, onlar, yüzler ve binler halinde bölündüğü zaman, bu işlem, sayısal gücü hesaplamak için değil, ayrı parçaların harekete geçirilmesine ve eşgüdümlenmesine yönelik stratejik amaç için yapılır (1988: 389). Bunlar, diğer sayılardan oluşan bir kompleks ile ilişki halinde tanımlanmışlardır; asal sayılar değil, sıra sayılarıdır (1988: 391). Bu bakımdan, eşikler her zaman, diğer eşiklerle ilişkili olarak ayırt edilir; kendi başlarına olağanüstü değillerdir, ancak onları diğerleriyle ilişkilendiren bir toplanış içinde kayda değer hale gelirler. Savaş makinesinde erk, özel bir bedenin sahip olabildiği ilişkilerin sayısı tarafından belirlenir; bu erkin mevkii, gerçek değiş tokuş ağlarının sürdürülmesine bağlı olarak dinamik ve geçicidir. Gerçekten de sayıları, ritimleri, yönleri ve hareketleri buyuran bir erk merkezi varsa eğer, bu erk merkezi tüm göçebe takımına ait kabilelerden üyelerini sayısal olarak seçip çıkaran özgül bir beden tarafından oluşturulur. Musa, göçebe İbrani halkını bir savaş makinesi halinde topladığında, ilk doğan çocuk özel bir beden olarak seçilip çıkarıldı, bu çocuğun rolü Levi kabilesi tarafından yerine getirildi; halk o zaman, ilk çocuklarının kefaretini ödemek için Levi

2. Nietzsche'nin metni tabii ki, devletlerin kurucularına göndermede bulunuyor. Fakat Deleuze, göçebe düşünce üzerine denemesinde göçebelerle ilişkili olarak alıntılıyor onu (Deleuze, 1977).

kabilesine vergi ödedi (1988: 392). Bedenler ile sayılar arasında sürekli bir değiş tokuş vardır.

Göçebe takımında değiş tokuş edilen şey nedir? Gruba tutarlılığını ne verir? Bir göçebe takımı tutarlılığını, kaotik bir çokluk halinde parçalanmaya karşı olarak, parçalar arasında gerçekleşen içsel ilişkilerden sağlar. Bunlar, toplanışın hem bir sınırı ya da eşiği olarak hem de özel bir beden olarak iş gören, bir çokluk içinde en yersizyurtsuzlaşmış olan kuraldışı bir birey etrafında oluşturulabilir (1988: 243-5). Kendi sınırını belirleyen bir göçebe takımının tutarlılığı, kuraldışı birey ile değiş tokuş edilen duygulamlar ya da ortakyaşam halinde varolan ilişkilerin boyut sayısı tarafından verilir. Bir göçebe savaş makinesi içinde değiş tokuş edilen duygulamlar, silahlardır – savaşma yeteneğidir (1988: 394). Savaş makinesinden ortaya çıkan üretim türü ile Devlete ya da kapitalist erklere boyun eğdirilen makinesel toplanışların üretimi arasında ayrım yapılabilir (1988: 395-402). Silahlar ateşlenirler: Serbest eylemden kaynaklanırlar, duyguları boşaltırlar ve kendileri dışında bir etki üretirler. Aksine aletler bir içsel imge olarak Devlet üretimine dahil edilir: Direnişlere karşı kullanılırlar, kullanım için bir neden oluştururlar, emek öznesinde duygular ve bir içsellik üretirler. Çalışma, nasıl yapılması gerektiğini yöneten kodlar ve göstergeler tarafından önceden belirlenir. Burada silahlar, yıkıma neden olma yeteneklerine değil, tersine dışsal etkiler üreten ateşleme yeteneklerine dayanarak tanımlanır. Savaş makinesinin, gerilla savaşında olduğu gibi, direniş merkezlerine baskınlar düzenlediği özel durumlar dışında, kendi nesnesine yönelik savaşı yoktur. Onun yerine, Deleuze ve Guattari savaş makinesini, özü bakımından, işgal ettiği ve içindeki insanları yerinden ettiği, pürüzsüz bir mekânın kurucu öğesine dönüştürmek için yersizyurtsuzlaştırır.

Göçebe savaş makinesi, madde ya da içerik ile olan ilişkisine gerek duyar. Göçebelerin duygulamları ya da silahları, gezgin metalbilimciler tarafından bağışlanır (1988: 404-15). Metalbilim, külçe gibi birimler üzerine belirli bir biçimi dayatan, maddebiçimci bir şemaya göre çalışmasına karşın, çeşitlenme çizgilerini izleyerek de ilerler – maden cevherlerinin bulunduğu yerleri kazmak, bir tekilli-

ği aşıp eriyinceye kadar madeni ısıtmak, değişen oranlarda alaşımlar üretmek ve silahları ya da aletleri biçimlendirmek. Metalbilim, yer saptama, eritme ve karbonun uzaklaştırılması gibi tekillikler ve sertlik, ağırlık ve renk gibi metal duygulamlar olarak mekânsal-zamansal buradalıklar keşfeder ve deneysel biçimde çalışır (1988: 405-6). Bu şekilde metalbilim, maddeyi kendine has özelliklerine göre işler, böylece metalin duygulamları ve enerjik maddeselliği, kendi hazır biçimlerini aşar (1988: 410). Metal, maddenin organsız bedenidir; tüm makinesel filum metalbilimseldir (1988: 411).

Bu bakımdan, metalbilimin üretken sürecinin buradalıkları, tekillikleri ve göçebelerin kendi doğalarından ayırt edilemez olan duygulamları kullanması nedeniyle, göçebe savaş makinesinin silahları, çok farklı bir madde halinde edimselleştirilmelerine karşın, arzunun maddesel tohumlarıdır. Göçebelerin ve metalbilimcilerin oluşturduğu tüm toplanış, arzunun özgürleşmesini etkileyecek savaş makinesini üretir. Foucault'nun yaptığı gibi, toplanışların, erki oluşturan keyfi ilişkisizlikle yan yana duran önermelerden ve görünürlüklerden oluştuğunu kabul etmek yerine, tüm toplanışlar, tutarlılık düzleminde ayırt edilemez olan ayrı ayrı ifade ve içerik dizilerinin makinesel birleşimi olan arzu toplanışları olarak kabul edilir (1988: 69, 397, 531).

Problem 8:
Değerlerin yeniden değerlendirilmesi hakkında

Tanrı dünyayı hesaplayarak oluşturur, ancak hesapları asla tam olarak [*juste*] işlemez ve sonuçta meydana gelen bu tam olarak işlememe durumu, adaletsizlik ve bu indirgenemez eşitsizlik dünyanın durumunu oluşturur. Tanrı hesaplarken, dünya "olmaktadır"; hesap tam olarak işleseydi, dünya olmayacaktı (Deleuze, 1994: 222).

Her zaman, düşünülebilir olandan kaçan bir şey bulunur. Bir bütün olarak dünya, tanrısal bir perspektiften bile olsa, sonsuz biçimde düşünülebilir ve hesaplanabilir olsaydı, sadece bir fantezi,

kendisinin asılsız bir simulakrumu olacaktı. Kontrolümden ve anlayışımdan kaçtığı ölçüde dünyanın var olduğunu biliyorum – bu beni çok şaşırtıyor. Temsiliyetlerimden farklı olması ölçüsünde, dünyayı açığa vuran bir farklılık deneyimi vardır. Leibniz'ci ya da Hegel'ci bir Tanrının sahip olduğu sonsuz temsiliyet erkinin bile, dünyanın kavranışına sadece asimptotik olarak yaklaşabilmesi yüzünden, bir tanjant ile, yaklaştığı eğri arasında niteliksel bir fark kalır. Dünyanın maddi varoluşu, hissedilebilir olanın varlığı sayesinde güvence altındadır (Deleuze, 1994: 236): Kişi maddeyi, düşünülebilir değil de algılanabilir bir şey olarak, düşünceden ayrı bir duyarlık olarak varsaydığı zaman, madde, kendi başına fark edilemez olan, fakat üzerime uyguladığı kuvvet sayesinde algılamayı mümkün kılan şeye dönüşür (Deleuze, 1994: 139-40). Bu koşullar çoğunlukla modern sanat tarafından gerçekleştirilir: Duyarlık kuvvetlerini dramatize eden bir tiyatro haline dönüştürmek üzere yapıtı temsiliyetten ayırmaya çalışır (1994: 56). "Doğa, özü gereği, olumsaldır, aşırıya kaçar ve gizemlidir... Doğa tümüyle mucizedir. Hiçbir yasayı tanımaz; farklı olanı getirmesi dışında, aynı şey asla geri gelmez" (Deleuze, 1994: 57).[3]

Deleuze doğada, temsiliyetten kaçan bir farkı belirten üç yinelenme örneği verir: ayrık olan, yabancılaşmış olan ve bastırılmış olan (Deleuze, 1994: 15). Bunlardan ilkini örnekleyecek olursak, bir elektron kavramı, mekânın ve zamanın bir noktasında var olabilen bir nesneye göndermede bulunur; kişi belirli bir mekânda ve zamanda varolan ayrık bir elektronu adlandırıyorsa, o zaman bu tekil elektronu bir diğerinden ayırt edebilecek kavramsal özellikler yoktur. Sonuç, bir ayrık elektronu bireyleştirmede başarısızlığa uğramadır ve aynı kavramı ve mekân-zaman yerleşimini paylaşan bireylerin üretimidir (Deleuze, 1994: 12-13).[4] Ayrık olan örneği, elektronlar veya Epiküryen atomlar açısından başarısızlıkla sonuçlansa bile, dil sisteminin öğeleri olarak sözcükler ile konuşmada

3. Burada Deleuze, Benjamin Paul Blood adlı bir XIX. yy. Amerikan şairinden alıntı yapıyor.

4. Tespit edilemeseler bile taneciklerin sayılabilir olmaları nedeniyle yeterince ayrık olduklarını varsayan Pauli dışlama ilkesine rağmen.

edimsel biçimde kullanılan sözcükler arasındaki fark açısından hâlâ başarılıdır (Deleuze, 1994: 13). Sadece konuştuğunuz zaman, gösterilenlerin çokluğu arasında hangi anlam bulunuyordu?

Sadece birbirlerinin, daha çok ve daha az ya da olumlu ve olumsuz ya da daha erken ve daha geç ayna-imgeleri olsalar bile, her temsiliyet için, uygun olan en azından iki nesne bulunabilmesi ikinci örneği oluşturur. Yönsel ya da gerçekten farklı belirlenimler, temsiliyetlere dayanarak tanımlanamaz; çünkü diğer dizinlerle ilişki halinde karşılıklı olarak belirlenirler: Kendimle ya da kendi standardımla ilişkili olarak sadece sol ya da sağ olanı, daha çok ya da daha az olanı, olumlu ya da olumsuz olanı, daha erken ya da daha geç olanı gösterebilirim. Bu açıdan temsiliyet her zaman doğadan yabancılaşır (Deleuze, 1994: 14).

Bir temsiliyet kendisine dair bilinçten yoksun olduğunda ve hatırlama olmadan bellek var olduğunda üçüncü örnek gerçekleşir. Bu durumda bellek, farkına varılmadan, canlandırılır, harekete geçirilir veya yinelenir – kendisini bilinç içerisinde temsil etmeksizin, sonra gelen düşüncenin biçimini belirleyerek kendini bilince bilgi olarak sunar. Bilinmeyen bir bilgidir o. Bu gizli bilgi rolü, hakkı olarak bilgiye aittir; sadece düşlerde, dil sürçmelerinde, şakalarda ya da Freud tarafından keşfedilen diğer koşullarda oluşmakla kalmaz. Bastırma ve sonucunda ortaya çıkan yinelenme içtepisi, doğal görüngülere karşıt olarak, aşkın görüngülerdir (Deleuze, 1994: 14). Kral Oedipus gibi kişi de, düşünce ve eylemlerini yazgı gibi biçimlendiren bir bilginin ironik mevcudiyetinden habersiz, roller canlandırarak bir tiyatroda yaşar.

Temsiliyetler, her zaman belirli sınırlarla ya da eşiklerle ilişki halinde tanımlanır. Bu sınırlar insan tenine kodlar kazımak gibi, bir erk uygulaması halindeki deneyime dayatılan belirli değerleri gösterir. Sınır, uzlaşımsal değerleri aşan, kargaşanın, tutkunun, huzursuzluğun ve canavarlığın yüzeye çıkmasına izin veren ve bir deneyim zeminine doğru yakınlaşan bir "orgiastik temsiliyet" çeşidinde (Deleuze, 1994: 42), büyük ya da küçük olana doğru sonsuz biçimde yerinden edilmiş olsa bile, bu hâlâ belirli bir değerlendirme-

yi gerektirir. Yakınlaşmanın dayandığı zeminin ve sonsuz temsiliyetin kimlik ilkesi, ayrık, yabancılaşmış ve bastırılmış olanda varolan farklılıkların değerini düşürür ve böylece hem maddeyi hem de bilinçdışını dışarıda bırakır.

Bu tür can alıcı farklılık deneyimlerine karşılık gelen Nietzsche'ci bir deney vardır: "Kendimizi bir sınırlama ya da bir karşıtlık ile karşı karşıya kalmış ya da kuşatılmış bulduğumuz her keresinde, bu tür bir durumun neyi öngördüğünü sormalıyız" (Deleuze, 1994: 50). Değerlerin değeri ya da sınırların sınırı sorunu, değerlerin kurulmasına yönelik alternatif bir aracı hatırlatır. Deleuze ve Guattari'nin göçebebilim üzerine incelemesi, değerlerin bir yeniden değerlendirilmesinden başka bir şey değildir. Temsiliyetten ayrı olarak bir toplumsal mekân kurar. Kişi, öteki tarafından yapılan temsiliyetleri ya tanıdığı ya da kavrayamadığı tanıma modeline dayalı, temsiliyetin dolayımladığı toplumsal ilişkiler ile kişinin düşünmeye yöneltildiği veya zorlandığı karşılaşma modeline dayalı, duygulamların veya kuvvetlerin dolayımladığı toplumsal ilişkiler arasında ayrım yapabilir (Deleuze, 1994: 139). Bunların her biri, değerler kaynağı olarak sınır ile farklı bir ilişkiye sahiptir.

Temsiliyetlerin, Gösteren modeli altında, aynı anlamdaki farklı taraflarca anlaşılması için, ortak anlam stokunun önceden varoluşu, evrensel değerlerin geçerliliğiyle birlikte düşüncede gerçekleştirilen soyut bir Devletin parçası olarak zaten içerilir. Ancak, bir değiş tokuş modeline göre, ortak anlamlardan ve değerlerden ayrı olarak farklı tarafların birbirleriyle ilişki kurması mümkündür. Örneğin iki grup, tohumlarla balta başlarını değiş tokuş edebilir. Deleuze ve Guattari, bu tür saf değiş tokuş durumlarında metaların karşılıklı değerlerinin nasıl kurulduğunu gösterirler: Değer, arkasında değiş tokuşun değerinin kaybolduğu, kullanım değerinin bir sınırı ile ilişkili olarak, sayısal olarak belirlenir (1988: 437). Bu tahmini sınır, eşzamanlı olarak önceden kestirilmeli ve önlenmelidir; çünkü sınır malzemenin, ötesinde farklı bir kullanım kazanacağı bir eşiği gösterir. Balta başlarının ya da tohumların belirli bir eşiğin ötesinde stoklanması sayesinde gerçekleşen bitki ekimindeki artış,

grubun tüm toplumsal toplanışını değiştirip olasılıkla tarımsal ve yerleşik bir yaşam biçimine yol açmayı gerektirecektir (1988: 438). Bu yüzden eşik ya da sınır, bir yaşam biçimini yöneten, her işlemde aynı şekilde yinelenen ideal bir biçim halinde varsayılır.

Bu bakımdan, sınırlar ya da değerler, belirli bir karşılıklı ilişki bağlamında iş gören, ölçülebilir bir ölçek tarafından tesis edilirler. Bu yüzden bu tür sınırlar tarafından varsayılan şeye dair soru, nicelleştirebilirlik ya da değerlendirme saf öğesini keşfetmek için, değer biçilen değişkenler kadar, özel değerleri de göz ardı eder (krş. Deleuze, 1994: 171). Felsefi bir bakış açısından önemli olan şey, değerlendirilmiş değişkenlerden daha çok ölçme birimleridir (1988: 4). Değerler niteliklere bağlıdır. Bu tür birimler, makinesel toplanış fikri tarafından, yani iki grup arasındaki karşılıklı değiş tokuş ilişkisinin soyut makinesi tarafından oluşturulur. Bu şekilde, temsiliyet çizgileri makinesel işleyişin çizgilerini varsayar.

Varsayıma ilişkin araştırılacak başka bir sorun daha vardır. Eğer makinesel işleyişin niteliği, bir sınır ile ilişkili olarak tanımlanırsa, nitelikler sınır tarafından gösterilen nicelleştirilebilir saf öğesini belirtir (Deleuze, 1994: 175). Toplanışlara ait bu tür sınırlar, yeni ilişkilerin ve böylelikle yeni duygulamların ortaya çıkışını gösteren tekil noktalardır. Sınırın ötesinde yeni ölçme birimleri, yeni değerler için gereklidir. Bu yüzden kişi, iki değerlendirme türü arasında ayrım yapabilir: İlkel değiş tokuşta olduğu gibi, eşzamanlı olarak sınırı önceden kestiren ve savuşturan sabit ölçme birimlerine dayalı bir değerlendirme; ve değerlerin değerini sorgulayan ve tüm değerlerin bir yeniden değerlendirilmesinde, yeni toplanışlarla birlikte yeni ölçme birimleri keşfetmek üzere sınırın ötesine geçmeye hazırlanan bir değerlendirme. Dışarıyı yerinden eden, paranoyak öngörü ile, yeni değerler araştırırken geçerli toplanışın parçalanmasına ve yoğunluk halindeki bir yolculuğa yol açan, dışarısının şizofrenik olumlanması arasında ayrım yapılabilir. Bu şekilde, makinesel işleyişin çizgileri paranoit bastırmanın çizgilerine bağlıdır.

Bu yüzden, değiş tokuşa dayalı değerlendirme, ayrık olanı temsiliyetin, yabancılaşmış olanı makinesel işleyişin ya da üretimin,

bastırılmış olanı ise duygulamsal ilişkinin ya da bilincin dışında bırakır. Bu varsayımların ışığında, kişi tüm değerlerin bir yeniden değerlendirilmesini üretmek için Nietzsche'nin bengi dönüşünün seçici sınavını aklına getirir: Paranoit bastırma nasıl paranoit bastırmayı değerlendirir? Paranoya elbette kendi değerlerini ve ölçme birimlerini olumlayabilir; daha doğrusu, her zaman kendisiyle ilişkili olarak ötekilerin eylemlerini değerlendiren bir kendi kendini konumlandırıcı toplanışın ortaya çıkışı tarafından oluşturulur. Fakat kendi paranoit doğasının bir bastırılmasına dayalıdır; bastırılmış olanın bilinçte yeniden belirmesi, yeni bir değerlendirme ölçeğine sahip yeni bir toplanış üretir. Bu yüzden bengi dönüş geriye dönen aynı değer değildir hiçbir zaman; aksine eşik, ya da sınırı zaten geçmiş olan aşırı ya da uç olandır o (Deleuze, 1994: 41).

Paranoya ve şizofreni savaş makinesinin saf ifade biçimlerini oluşturur. İkisi arasındaki fark onların içerikle arasındaki makinesel ilişkide yatar. Çünkü değerler, özgül bir içerikle ilişkili olarak kristalleşmedikçe soyut ifade tarzları olarak var olmazlar. Değerin malzemesi, saf ölçülebilirlik biçimindeki ölçülebilir bir öğedir. Tarihsel olarak, metal, çeşitli imparatorların göstergeleri altında, farklılaşan ölçme birimleri olarak yeniden biçimlendirilme yeteneğinden dolayı, içeriğin malzemesi olarak ayrıcalıklı bir rol oynamıştır. Devlet ile metalbilimciler arasındaki ittifak, vergiler için para üreten paranoit bir nicelleştirme makinesini oluşturur. Bu, savaş makinesi için silahlar üreten, göçebeler ile metalbilimciler arasındaki şizofrenik bir ittifaktan farklıdır (1988: 415).

Değerlerin kurulması gerekir; kendiliğinden ortaya çıkmazlar. Göçebenin nakdi, mücevher şeklindedir (1988: 401): Saf hızı ve serbest etkinlik özelliklerini ifade eden bir heterojen değerler, bir minör sanat naktidir bu. Temsiliyetten kaçan değerler –ayrıksı, yabancılaşmış ve bastırılmış olanların değerleri– elyapımı mücevherin tekilliğine sahiptir. Tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi, paranın eşitleyici gücünü mücevherin eşitsizlikleri ile değiş tokuş eder.

VIII
Çalışmanın özgürleşmesi

ÇALIŞMANIN BASKISI

Herkes hakikati bilmek ister. Yani, dışsal kaygılarca düşünmekten alıkoyulmadıkları sürece. Genel varsayım da bunu ortaya koyar (Deleuze, 1994: 131). Öte yandan, çalışmayla ilişkili olarak, aksi varsayım egemendir: Kimse çalışmak istemez. İnsanlar genellikle tembeldir. Çalışsalar bile, bunu sadece, kendi dinlenme koşullarını iyileştirmek için yaparlar (Nietzsche, 1961: 56-8). Kişi, bir zevki arzuladığı ya da bir ihtiyacı tatmin etmeye yönelik endişe taşıdığı için çalışabilir. Zevk ve tatmin çalışmanın sonucudur ve çalışmanın sonunu gösterir. Cennette kimse geçinme kaygısıyla çalışmaz. Hakka gereği varolan bir evrensel üretim-karşıtı durum fantezisi,

gerçekte var olmasa da, toplumsal alana hâkim olur. Hatta bir gün evren bile çalışmayı durduracak ve entropik ısı ölümü halinde dinlenmeye çekilecektir. Bu katatoni fantezisi, socius'un organsız bedenidir. Hareketsizliği özleyen bir depresif gibi, emekteki psişik yatırım da dinlenmeyi özler.

Katatoni görüngüsü psişik bir etkinliğin eksikliğini nadiren ifade eder. Daha sık olarak, karşıt kuvvetler ile çelişkili eğilimlerin arasındaki hassas dengeyi ifade eder. Bu, aşırı etkinliği önleyen, hassas biçimde ayarlanmış bir geri besleme çevrimine ait olan bir kesip çıkarma mekanizması biçimini alır çoğu kez (Eigen, 1986: 102). Katatoni, felakete gösterilen bir tepkidir: "Hiçbir yerde sürüp giden bir sarsıntıyım" (Eigen, 1986: 118). Bu, kişinin tembellik fantezisine yönelik bastırıcı bir işlevden şüphelenmesine yol açar – üstesinden gelinemeyecek denli korkunç bir çalışma vardır. Bu açıdan, çalışma hakkındaki genel varsayım, hakikat hakkındaki varsayıma benzer bir işlev taşır. "Ve bu görüşün hakikate yaklaştığına *inanıyorum*" biçimine ait örtük bir varsayımı taşıyan her görüşü destekleyerek kişi, bildiğini bilmediği bir bilginin ya da belki de bilinmeyecek denli korkunç olan bir bilginin farkındalığını, Sokratik sorgulama veya psikanaliz tarafından açığa çıkarılmayan bilgi türünü dışlar. Tembellik fantezisi, özgür eylemi bastırır.

Ekonomi, verimlilik, en düşük gider, en düşük emek – serbest çalışma anlarının tamamen dışlanmasıdır. Emek yönetiminin hesaplama modeli, çalışmanın üzerine düşünmeyi ikincil bir etkinlik, bir temsiliyet olarak görür; bu ikincil, çalışmanın, performansın ölçülmesine yarayan meşru hedefler, teknikler, roller, uzun vadeli planlar, amaca uygunluk, denetimler ve değer biçmeler biçiminde, temsiliyete maruz kalmasından önce gelir. Her aşamada, çalışmamızın ne için olduğu ve nereye gittiğini kesinlikle bildiğimizi varsayar. Emek bölümleri, temsil edilen etkinliğin bölümleriyle yeniden örtüşür; daha sonra ölçülebilir bölümlerle kaplanarak, fona ve performansa bağlı ücret düzeyleri biçiminde kapital ile birleşirler. Emek sürecinin bu kodlaştırma ve katmanlaştırmaları, ister makinesel köleliğe ister zenginlik veya kapital artışıyla belirtik biçimde harekete geçirilmiş makinesel boyun eğmeye yol açsın, endişe ile

bir ittifak oluşturarak işçilerin etkinliklerini ele geçirirler. Küresel bağlamdaki serbest pazar rekabeti içinde, "kazanma" beklentisi, örnek ve tehdit olarak gösterilen mevcut yoksulluğun dehşetli durumlarını sağlayan, "kaybetme" korkusuna göre, tek kazanma beklentisi piyango olan majörite için daha az güdüleyici bir güce sahiptir. Yoksulluk, yani ekonomik socius'tan dışlanma, hem gerçektir hem de yapay olarak üretilir; çünkü emeğin ekonomik socius içinde nicelleştirilmesinin moleküler hale gelmesiyle eşzamanlı olarak, işsizlik, aylaklık ve üretim-karşıtlığı bölgeleri suç biçimindeki ekonomik kısa devrelerle birlikte çoğaltılır. Kapital, üretimi değil, kendini çoğaltmayı amaçlar; meşru ve gayrimeşru etkinliklerden eşit biçimde kâr eder. Ancak, yoksulluğun ve suçun yapay üretimi, emeği harekete geçirmek için tek başına yeterli değildir; yoksulluk ve suçun, genel bir paranoya kültürü halinde, medyada büyük ölçüde temsil edilmesi gerekir.

Paranoya her yerde gizlilikten kuşku duyar, fakat kapitalizmde –kişinin hızlı bir kâr sağlamak için kurallara uymadığı zaman dışında– gizliliğe gerek yok gibidir. Hatta bu kurallara uymamak norm haline gelse bile, endişe ve fırsatın mantıksal sonucu olsa bile ve hatta kapital bundan kazanç sağlasa bile, bu durum, kapital açısından temel değildir. Bu bakımdan, araştırmacı gazeteciliğin, aşırılıkları ihbar ederek, bir toplumsal bilinç olarak işleyebilmesine karşın, bir bütün olarak medya temsiliyeti, gizliliğin sonlu bir içerikten sonsuz bir biçime yükseltildiği genel bir paranoya durumuna ulaşır (1988: 288). Herkesin bir sınıf düşmanı ya da bir polis muhbiri olabildiği genel bir kuşku kültürü yaratmak için bir Stalinci bürokrasiye ve gizli polise gerek yoktur. Çünkü ideolojiden daha çok, işle ilişkili olsa bile her birimizin, bir gizi vardır: Kişinin, ya rolünü aştığı ya da rolüne yeterli olmadığı, ya resmi olarak onaylanmamış serbest etkinliğe katıldığı ya da sözlerini yerine getirmeyi başaramadığı için ihbar edildiği tıp mesleğinde çok iyi bilindiği gibi bu, bir yaşam gerçeğidir. Genel bir kitle iletişim araçları paranoyası kültüründe, herhangi bir olayda kişi a priori suçludur; kişi, suçlu gizlerimizi ihbar edecek olanların gizli planlarını sürekli olarak önlemeye çalışır. Kitle iletişim araçları temsiliyetinin kolektif öznesi,

kendisine kıyasla yanında komplocu sayıldığımız bir paranoyaktır. Ayrıca, bu paranoyak kolektif öznellik, her kamusal figürü a priori suçlu olarak yargılar – herkesin, doğrudan teşhir edilemese bile, tahmin edilebilen ya da sihirli bir biçimde önceden kestirilebilen suçlu bir sırrı ya da belirsiz güdüleri vardır (krş. 1988: 288).

Ancak, herkesin gerçekten de çalışmayla ilgili bir sırrı olması nedeniyle bu paranoya, kök salar. Üretim ile tüketim arasında bir "işbölümü" vardır: Kişinin tükettiği şeyin ürettiği üzerinde etkisi yok gibidir. Kişi topluma, ekonomik altyapı aracılığıyla bir üretici olarak ve kültürel dolayım aracılığıyla bir tüketici olarak katılmaya zorlanır. Bu iki rol arasındaki pratik bağ, paranın değiş tokuşu aracılığıyla emek gücünün bir tüketim gücüne dönüştürülmesidir. Ekonomik babanın yasasını kabul etmeye çabalaması sayesinde Oedipus, hem çalışmada hem de boş zamanda mevcuttur: Üstüne vazife olan işi yap sadece, ne daha fazlasını ne de daha azını! Sadece satın alınan zevklerin keyfini çıkarabilirsin – bunlar dışında her şey değersizdir! Ekonomik altyapı içindeki bireyin başarısı ve statüsü ne olursa olsun, üretim açısından gerçekleşmemiş fırsatlar biçimindeki duygulamsal hayal kırıklığı, arzuyu bastıran aşkın bir yükümlülük, yasa ya da ödev olarak hissedilir –kişi, işinde başarılı olmalı ve kendi arzu-makineleriyle oynamadan önce yaşamını kazanmalıdır– hatta bu, ekonomik altyapıdaki başarılı oluş açısından bir ödev olsa bile. İşin, yaratıcı öznellik olasılıklarını içeren duygulamsal boyutunun ortadan kaldırılması, bu boyutun, emeğin sınırlandırıldığı tüketimle sınırlandırılmasıyla sürdürülür. Tüketici aynı zamanda bir üreticidir de; fakat tüketicinin ürettiği şey, duygulamsal bir yanıttır. Tüketimin çekirdekleri olarak ailelerin mimari olarak özelleştirilmelerinden dolayı, duygulamsallığın bu türden kuantum akışlarının öteki duygulamsal akışlarla bağlantı kurma fırsatı yok gibidir ve bu tür akışların, tüketici emeğinin bir üretici olarak kendi yeteneğiyle katıldığı üretken makinelerle tutarlılıklarının olmaması nedeniyle, genel olarak öteki akışlara bağlanma fırsatları da yok gibidir. Akşam izlenen televizyonun, –konuşmaya ve toplum hayatına girmeye izin veren bir parola kaynağı olması dışında– sonraki işgününe üretken etkisi yok denecek denli azdır.

Çalışmanın çağdaş bir baskısı biçiminde olan bu durum, çatışmayı çözmeye yönelik söylencesel bir girişim olarak, basitleştirilmiş haliyle fantezide görülür: Ödev ile özgürlük, yasa ile arzu, toplum ile birey ya da bir "gerçeklik ilkesi" ile bir "haz ilkesi" arasındaki çatışma olarak canlandırılır. Bu yüzden, kültürel üretimin majör biçimlerinden biri, ödev ile özgürlük arasındaki bu çatışmaya odaklanan ve erk dengesini özgür, arzulayan birey yönünde değiştirmeyi amaçlayan bir anlatılar ve imgeler dizisidir. Dolayısıyla belirli ideal beden biçimlerinde ve giyim, popüler müzik, dans ve film karakterlerinde ergen, genç, asi bir özerkliğin yüksek kültürel statüsü ifade edilir. Ancak, onları imgeleyen bireylerin davranışlarına uymamaları nedeniyle bu tür kültürel temsiliyetler söylenceseldir. Kültürel ürünlerin daha olgun, fakat benzer dağılımı, bir egemen Devlet kültürü imgesini kurarak ve eleştirerek çatışmayı çözmeye çalışan, aşkın bir özgürlük görevine karşıt olarak daha yüksek bir arzu yasasını ve daha bireyleşmiş ve farklılaşmış kişilerden oluşan daha iyi bir toplumu kurmayı amaçlayanlardır.

En azından, karşı-kültürcülük, hem sağa hem de sola ait olan, kitle iletişim araçları kültürünün ve bu kültürün politik bağlantılarının egemen bir biçimidir. Pragmatik olarak ister kurmaca ister belgesel biçiminde olsun, televizyonun en yoğun seyredildiği yayın saatlerinin önemli bir kısmını doldurur. Toplumsal, kültürel ve politik eleştiricilik bir majöriter kültüre dönüştüğü zaman, dışlanmış, karşı-kültürcü bir minörite biçimi olarak, bu biçim adına veya bu biçimin hemen yanı başında konuşmak moda haline gelir. Bu tür "minöriteler" çoğunlukla, egemen kültürdeki kültürel tutarlılıklarına ya da rollerinin homojenliğine bakılmaksızın, bir ortak özelliğe göre majöriter bir perspektiften tanımlanırlar. O zaman kültürel eleştiri sadece, minöriteleri majoriter özerk birey idealinden ayıran egemen kodları ve anlamları değiştirme meselesidir. Bu, kimileri açısından oldukça yararlıdır, fakat mevcut erk-toplanışını toplumsal alan içinde genişletir.

Kültürel eleştiri majöriter kültürün bir ürünü haline geldiği zaman, bir akademik disiplin olarak kültürel eleştirinin özgürleştirici değeri sorgulanmaya başlanır. Medyanın sansasyonelleştirici, ço-

cuklaştırıcı ve banalleştirici erkince etkilenmemesine karşın (Guattari, 1992: 165), kültürel eleştiricilik popülaritesini, yüksek adaletin karşısına egemen, baskıcı toplumsal sistemi yerleştiren karşıkültürel toplumsal kimliklerin kurulması yoluyla tanımlanmış majöriter kültür makinesine katılması sayesinde kazanabilir. Kültürel kuramda keşfedilen baskıcı bir varsayımdan her özgürleşme, duygulamsal bir ödül getirebilir, ancak sadece nadir durumlarda özellikle akademinin üretken topluluğunu ve genel olarak daha geniş toplumu etkileme fırsatına sahiptir.

Guattari, tutarlı bir biçimde ilgiyi riskli politik mevzulardan uzaklaştırarak, "bilimsel katılığı" taklit etmeleri nedeniyle, "beşeri bilimler"e saldırmıştır (Guattari, 1984: 88, 106, 163). Beşeri bilimler bizi etkileyen her şey üzerine, muazzam bir şükran duası, bir argüman oluşturur (1994: 155). Beşeri bilimlerin görüşleri, çeşitli nesnelerde ortak olan bir nitelik algısı ile onu deneyimleyen çeşitli öznelerde güya ortak olan bir duygulam arasında bir benzerlik önerir (1994: 144). Bu yüzden görüşler, onu üretmiş olan işin sona ermesi nedeniyle bir durumu ve onu germiş olan kuvvetin sona ermesinden dolayı öznel bir duygulamı kavrar: Beşeri bilimler, işi gerçekleşirken, olurken kavrayamaz. Yansızlık ve nesnellik idealleri, çalışmaya yönelik soğukkanlı amaç, toplumun yapısal ve sistematik yorumlarında hâlâ mevcuttur. Daha yüksek değerler adına sürdürülen bir sosyal ve kültürel eleştiri, *hınç*tan kaynaklanır ve özünde evrimsel, yaratıcı ve kendini konumlandıcı olan boyutlardan yoksundur (Guattari, 1989b: 25). Guattari bu yüzden, bu bilimsel ve ahlâki paradigmaların yerine bir etik-estetik paradigmanın geçmesi gerektiğini ileri sürer. Guattari "etik" derken, bireysel ve kolektif öznelliğe ait biçimlerin angajmanı, müdahalesi ve üretimine yönelik sorumluluğun altını çizmek ister. "Estetik" derken ise, bilinçdışının, önceden varolan varsayımları izlemeye gerek olmadan, sıfırdan, yeni baştan kurulabileceğini vurgulamak ister (Guattari, 1989b: 29). Sonuç olarak, şiir öznelliğe ve bilinçdışına doğrudan etkide bulunması sayesinde, toplumsal özgürleşme konusunda beşeri bilimlerden daha çok şey öğretir. Çalışmanın özgürleşmesi, bilinçdışının estetik angajmanından sonra gelir.

Descartes'tan günümüze, kuşkucu, eleştirel ya da kinik görüş açılarını benimsemek, nevrotik, kendini-konumlandırıcı bir yapıya yol açar – eleştiri dışındaki her şeyin değerinden kuşku duymasından dolayı kişi, eleştirdiği şey eleştiri olsa bile eleştirmeye zorlanır. Paronoit kuşkunun kuvveti, kuşku stratejilerinin kanaat gücü ile orantılı değildir; eğer ortada bir durum varsa, o da, bunun tersi olandır. Paranoyaklar, dinsel fanatikler ya da sözde Nietzsche'cilerde de olduğu gibi, kişinin açıkladığı görüş ne denli ihtimal dışı, hayrete düşürücü ya da ihlal edici olursa, duygulamsal ödül o kadar büyük olur ve kanaat o kadar sağlam savunulur. Kültürel üretim içinde ifade edilen değerler ve roller, bu kültürel üretimi tüketenlerin değerleri ve rolleri ile çelişir; libidinal yatırıma izin veren bu çelişkidir. Aslında egemen değerlerin yıkımına ait söylencesel temsiliyetlerdeki libidinal yatırım derecesi, sundukları duygulamsal bedel, deneyimin duygulamsal boyutunun üretimden dışlanmasının boyutuyla orantılıdır.

Çalışma bastırılmakla kalmaz. Yerinden edilmiş bir arzu temsilcisi tarafından yakalanır. Paranoit bir kültürde artıkemek, bir açıdan önceden kestirilmesi ve önlenmesi gereken, bir başka açıdan da zorunlu olarak üretilen ve istiflenen bir şeydir. Önceden kestirildiği ve önlendiği zaman, artıkemek, ekonomik uygulanabilirlik eşiğinin ötesine uzanmış olarak temsil edilir – çok fazla işçi, çok fazla zaman kaybı, aşırı üretim. Fakat bu eşiğin üretilmesi için, etkinliklerin, ücret ilişkisi sayesinde para akışıyla birleşebilen ortak ve homojen bir nicelikle –soyut emekle– karşılaştırılması, onunla arasında bağlantı kurulması ve bu niceliğe bağlı kılınması yoluyla değer biçilmesi gerekir (1988: 442). Emek değeri, girişimcinin emekten bir tekelci artıkdeğer çıkarmasından ortaya çıkar. Çalışmanın emekte yakalanmasına aracı olan ekonomik aygıt, yapısal açıdan, toprağın kira, malların ise vergilendirme şeklinde temellük edilmesi yoluyla oluşan aygıta benzeştir – emeğin, kira ve vergilerin parasal değeri, değiş tokuş edilebilir üretkenliklerin, yer-yurtların ya da malların doğrudan bir karşılaştırmasıyla en az değere sahip bir sınır ile ilişkili olarak sabitlenir (1988: 441-4). Emek temsiliyet sayesinde üst-kodlanarak nicelleştirilir; soyut, niceliksel bir ölçek saye-

sinde, her zaman ekonomik uygulanabilirlik sınırı ile ilişkilidir.

Üretim-karşıtlığı fantezisi, yani ekonomik uygulanabilirliğinin sonunda üretimin çökmesi, her zaman, soyut değerin ölçülmesiyle ilişkili olarak sınırı oluşturur. Ekonomik sonluluk yanılsaması, bu üretim-karşıtlığı fantezisinin bir yinelenmesiyle üretilir: İlkin, içsel güdülenme ilkesi olarak üretilir; çalışma, endişeleri gidermek için satın alınmış şeylerle, ihtiyaçların tatminiyle ve zevk tüketimiyle değiş tokuş edilmedikçe hiç kimse çalışmak istemez. İkinci olarak ise, değerin ölçülebilmesiyle ilişkili dışsal kaynak olarak üretilir: Aşırı emek, hiç kimse parasını ödemeye istekli olmadığı için değer taşımaz. İçinde ve dışındaki bu yinelenme, emek dünyasını kozmosun sonsuz kuvvetlerinden koparır. Emeğin değeri, kendisi çalışmayan, kurulu bir öznellik mevkiiyle ilişkili olarak ölçülür. Başka yerde olduğu gibi burada da, insani etkinliği, sıfır etkinlik ile ilişkili olarak belirlenen bir ölçeğe göre değerlendirme saçmalığı, bu tür bir değerlendirme standardına yetke veren etmendir. İnanca gelince, saçmalığa inanmaya kimse ikna edilemez, gerekçelere gerek yoktur; içtepi tarafından harekete geçirilmiş, pratik bir sıçrama yeterlidir. Kapitalin, bir gram öznelliğe sahip tüm değer ölçeklerini ortadan kaldıran nihilizmi, Oedipalleşmiş çekiciliğinin kaynağıdır – hiçbir şey kapitalden daha ihlal edici, asi ya da putkırıcı olamaz. Çünkü kişi işle ilgili olarak zaten suçluysa, suçu defetmenin iki uç stratejisi vardır: "İşkoliklik", yani kişinin işyerindeki Oedipal rolünü mükemmel biçimde yerine getirmesi için nevrotik zorlama; ya da girişimcilik, yani bir Oedipal rolün yıkımı için nihai ihlal edici strateji. Bu tür stratejilerin bağdaşması, sonunda Oedipus'un çözümüne izin verir. Üretim-karşıtlığı fantezisi, bir çalışma zorlaması yaratır.

Eşiğin ötesinde gerçekte ne uzanır? Değiş tokuşun soyut nicelleştirilmesine ait paranoit giz nedir? Çalışmanın farklı türlerine ait karşılaştırma ve soyut nicelleştirme sadece, kendi üretim koşullarından yabancılaşmış, istiflenmiş ürünlerin değiş tokuşuna yönelik bir görece değerlendirme sayesinde olasıdır (1988: 440). Çalışma, son ürünüyle, günlük çalışma sona erdiği zamanki eylemsizlik koşuluyla ilgili olarak değerlendirilir. Çalışmanın kendisi, yani üret-

me etkinliği, emeğin nicelleştirilmesi halinde gözden saklanır. Maddi para akışıyla birleşebilen, çalışmanın yinelenen etkinliğine yönelik bu maddi değerlendirme, entropik eşitlemeyi kendi paradigması olarak alır – değiş tokuştaki değer, borçların feshedildiği bir denge koşulunu amaçlar. Entropideki fiziksel artış yasasına yönelik aşkın yanılsamada da olduğu gibi (Deleuze, 1994: 228-9), bu eşitlik, başka yerdeki eşitsizliği beraberinde getirerek sürdürülebilir ancak: Kredi ya da mali kapital akışlarının sadece, değiş tokuş kapitaliyle eşitlendikleri görülür; ancak aslında gerekli oldukları kadar ve gerekli oldukları zaman yaratılabilirler (1984: 229); eleştiri ve isyan söylencelerinin kendilerini üreten kültürel üretimi, toplumsal üretimden ayrılmış, duygulamsal yoğunluk eşitsizliğini ifade eder ve çoğaltır. Emekle ilişkili olarak kredi ve borç, sürekli artan miktarlarda üretilir. Marksist yabancılaşma kuramına dayanarak, emeğin soyut temsilinin ve nicelleştirilmesinin, ayrık olanı, yabancılaşmış olanı ve bastırılmış olanı dışladığı söylenebilir (krş. Deleuze, 1994: 13-15): Gerçek, ayrık işçi; üretim koşullarındaki değişim anlarını içeren, ürünün maddeselliği ve ürün; ve üretim süreçlerinin duygulamsal, yoğun anları. Bu yüzden, işçinin doğal koşulunun aylaklık olduğu yolundaki katatonik fantezi, kendi üretmiş olduğu muazzam eşitsizlikleri, dinamizmi ve enerjileri gizleyen baskıcı bir temsildir. Bizleri kaostan koruyacak şemsiyeler olarak eylemsizliğe, soyut nicelleştirmeye ve söylencesel isyana ihtiyacımız var (krş. 1994: 202). Aksine, arzu devrimi, yaşam enerjisini kaostan alır; yeni değerlendirme sistemleri yaratarak ve heterojen değerlerin yeni "kıyıları"na doğru yumuşak bir kayma gerçekleştirerek üniter değerlendirmeye karşı çıkar (Guattari, 1989b: 65-7).

ÇALIŞMA VE SANAT

Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, gitgide daha yapay olarak üretilen bir dünyayı tanımlar. Onların "Marx-Freud" sentezi, kapitalist teknolojinin, geçmişe dönük olarak doğa, tarih ve toplum alanlarıyla birlikte var olmasını sağlamak üzere tasarlandığı bir makineler

dünyasını olumlar. Bu, mekanik belirlenimciliğin değilse bile, teknolojik aklın zaferi olarak görünür. Ayrıca bu, makinesel ilişkileri her düzeye sokmaya yönelik kasıtlı bir çabadır; örneğin genetik biliminde dizginlenmemiş deney, yani organik katmanın yersizyurtsuzlaşması ve teknolojide yeniden yer-yurt edinmesi, bu düşünme biçiminin sonuçlarıdır (Guattari, 1992: 17). Ancak, en karmaşık teknolojik yeniliklere dayanan teknolojik üretim kadar yapay olan bir başka etkinlik alanı daha vardır: sanat. Soyut, yersizyurtsuzlaşmış süreçlerin gerçekleşmesi, sanatta olduğu kadar teknolojide de kendi gerçekleşmesini bulmaz. Çünkü mekanik montaj ve estetik oluşum, dışsal ve içsel dinamizm tarafından yönetilip yönetilmediklerine göre ayırt edilebilirler. Teknoloji, erekselcidir: Dışsal amaçlara hizmet etmek için üretilir. Sanata uygun olan oluşum düzlemi, aksine, bir içkinlik düzlemidir; teknolojik düzlemi yeniden soğurmak yeteneğindedir (1994: 195). Çünkü teknik makinelere ait ürün önceden kararlaştırılırken, sanat çalışmasının ürünü, izleyici üzerindeki, önceden tahmin edilemeyen, psişik bir etkidir. Sanatın kendi ekonomisi vardır: İnsan ilişkileri ve üretim etkinlikleri için yeni değerler ve kesinlikler yaratabilir (Guattari, 1992: 127). Deleuze ve Guattari, teknolojik bir dünya vizyonu yerine estetik bir dünya vizyonuna sahiptir (Guattari, 1992: 137-64). Ayrıca onların düşüncesi açıkça estetik ilişkileri, doğa, tarih ve toplum alanları boyunca genişletmeye yönelmiştir. Arzu devriminin nihai amacı, "sanat yapıtı olarak yaşam"dır.

Sanat teknolojiden, madde ile olan farklı ilişkisi sayesinde ayırt edilir: Sanatta madde, tamamen işlevsel olmak yerine ifadeseldir; üretim ile tüketim arasındaki işbölümünü atlayıp geçer. Estetik bir paradigmaya göre, kültürün malzemesinin, üretim süreçlerinde oynayacak bir rolü vardır. Çünkü kültürel dünya, ifadesel göstergelerden oluşmuş, yer-yurtsal bir dünyadır; tüm önemli kararların dört duvar arasındaki bir yönetim kurulu odasında alındığı bir fabrikadan çok, tüketicinin ilgisi için rekabet eden çeşitli çekici ve itici ifadelerden oluşmuş, ekolojik bir çevreye daha yakındır. Elbette kapital, böyle bir kültüre özgü parçalanma, çoğulculuk ve rekabetten kâr edebilir; makinesel tahakküm sayesinde kültürel alan boyunca

erk ilişkilerinin giderek artan yayılmasına yol açabilir. Yine de kapital, kendisinden kaçan yaratıcılığın ve arzunun kuantum akışlarına bağımlıysa eğer, ücret ilişkisinden ayrı olarak, estetik bir oluşum düzlemi üzerinde bu yeniden birleşme olasılığı kalır geriye.

Moleküler devrim, erke ait politik merkezlerin azalmasıyla sonuçlansa bile politik olmaktan ziyade kültüreldir. Çünkü tüm üretim ilişkisi türlerini istila eder – sadece kişiler arasındakileri değil, üretken makinesel süreçler ile yer-yurtlar arasındakileri de. Devrim, bir arzu türünün çoğalmasıdır: Cinsel ilişki edimi, hiyerarşik statü, başarı, ün, zenginliğin tüketimi, kapital birikimi, dinsel aşkınlık, isyan ya da ihlal etme gibi sabitler üzerinde yeniden yer-yurt edinen arzu yerine, arzu, tüm oluş tarzları halinde çeşitlenerek yayılır. Bu mikropolitik devrim, popüler kültür alanında gerçekleşir ve sadece bulaşma ile yayılabilir. Popüler filmler, müzik, görsel sanat ve moda, tümü de çeşitli yer-yurtların göstergelerini taşıyan toplumsal alana nüfuz eden ifadesel araçlardır; genel olarak kültürün bir hayvan-oluşunu ifade edebilirler. Bu arzu akışları kültür endüstrisi aracılığıyla kapital üzerinde yeniden yer-yurt edinseler bile, popüler kültür moleküler cinselliklerin, ritimler, renkler, biçemler ve kişisel tarzlar tarafından cezbedilmesini yüreklendirebilir. Geçen kırk yılda rastlanan ve varsayımları, değerleri, anlamları ve hatta mizahı da içeren kamusal bilinç devrimi, bu devrimin esas başarısı şimdiye dek sadece bilincin ve politikanın molekülerleşmesi olsa bile, bir kültür devrimi erkine tanıklık eder. Bu tür molekülerleşmenin sonucu olarak toplumsal ilgi, çeşitli minöritelere ya da dezavantajlı gruplara uygun gelen yerel statü düzeyinde iş görürken, gerici politika ise kamusal yükümlülükleri ve ulusal gururu vurgulamayı terk ederek kişiye özel ahlâka ve etik gurura doğru yönelir. Bilincin bu molekülerleşmesi, Doğu Avrupa'nın moleküler devrimlerince tanıklık edildiği gibi, dramatik, büyük ölçekli değişimleri engelleyemez. Mikrofaşizmlerin çeşitli esnek toplumsal bölümlerin stereotipleşmesine benzer biçimlerde çoğalmasını ve güçlenmesini de engelleyemez. Zenginlik ya da ün arzusu gibi moleküler arzularda kara delikler oluşturmak üzere hâlâ çoğalmaktadır. Kültürün molekülerleşmesi, toplumsal alan boyunca kapitalin ya-

yılmasını pekiştirebilir; fakat kültürün bir devrim arzusu halinde sürüklenebilme olasılığını da açar. Çünkü eğer şu anda insanlar kendi anlam yapılarını popüler kültürden elde ediyorlarsa, erk de bu düzeyde iş görür ve bu mevkideki angajman aracılığıyla mikropolitik devrim oluşabilir. Popüler kültür, arzu politikasının sahnesidir.

Kültür ve sanatın politik değerliği, bizi tanıdık bir soruna götürür: "Hakiki sanat" ile moda arasında ayrım yapmak olası mıdır ya da makul müdür? Bu tür bir ayrım, "yüksek kültür" ile "popüler kültür" arasındaki ayrımla uyuşacak mıdır? Ya da tersine, modanın ve popüler kültürün estetik oluşuma ait içkin düzlem ile örtüşmesi olası mıdır? Öyle görünüyor ki, Deleuze ve Guattari, yüksek modern sanat ile popüler kültür arasında seçkinci bir ayrım yapıyorlar; göndermelerinin sıklığı ve dağılımı, modernist estetik bir kanonla bir ölçüde uyuşur. Ayrıca egemen socius'a etkin olarak direnme işlevi gören estetik yapıt örnekleri nadir olarak ele alınır (Guattari, 1992: 128). Tek tek yazarların dehasına karşıt olarak, kolektif sözce özneleri ve minöriter-oluş ihtiyacı üzerinde durmaları göz önünde tutulunca, bu durum tuhaf gözüküyor. Yine de Deleuze ve Guattari'nin yaptığı ayrım, bir kanon üzerinde yoğunlaşan molar yüksek kültür ile farklı kültler, eğilimler ve modalar üzerinde yoğunlaşan moleküler popüler kültür arasında değildir; yazarın kültürel statüsü ayrımı da değildir, ne de ürünün, anaakıma mı ait yoksa "kültsel" popülariteye mi sahip olmasıyla ilgilidir; aksine, bir kültürel ürünün bir değişmezi mi yoksa bir oluşu mu ifade ettiği meselesidir. Tüketici kültürü içerisinde pek çok ürün, birkaç benzer türden kahraman, öykü, yıldız, ritim, biçim, renk, moda vb. üzerinde yeniden yer-yurt edinir. Pek çok pazarlanabilir ürünün dışavurduğu yer-yurtlar, kendi ekonomik başarılarını güvenceye almak ve güvenilir bir yatırım oluşturmak üzere tasarlanan endişe giderici bir aşinalığa sahiptir. Sonuçta bu tür değişmezler, toplumun katmanlaşmasını ve bölümlenmesini pekiştirir. Çünkü değişmez yer-yurtlar, sadece yapabileceklerine sahiptirler; ekonomik bir temelin işleyişine uygun olan, dışsal amaçlar için birleşebilirler sadece. Ancak, mikrotüketimler çokluğunun rezonansı, geniş ölçekli, çokuluslu endüstri-

lerin hayatta kalması için gerekli olurken, kapitalizm ayrıca, tüketim ve üretim ihtiyacını yenilemek üzere kendi hayatta kalışı için kültürel ürünlerin sabit yenilenmesine gerek duyar; yersizyurtsuzlaşmanın kuantum akışlarının kaçışına izin vermelidir (1988: 225). Oluşları dışavuran kültürel ürünler doğrudan arzuyu etkiler ve bu yüzden toplumsal sınırları kestirmeden aşabilirler. Bir yersizyurtsuzlaşmayı, toplumsal varsayımların güncel durumundaki bir değişimi gerçekleştirirler. Onlar, arzunun arzuyu etkilemesi ve yoğun farklılığın dinamizmleridirler.

Deleuze ve Guattari bu ayrımı romanla ilişkili olarak araştırır; çünkü bu, pek çok yanlış anlamanın ortaya çıktığı yerdir (1994: 170). Pek çok roman, bir günce yazarı ya da gazetecinin kaleminden çıkmış bir tarzda kuruludur: Kişi, gözlemleri, duyguları, görüşleri bildirir; kişi, karşılaştığı durumları ve insanları anlatır. Bu tür romanlar, özellikle belirtik biçimde yaşamöyküsel olmadıkları zaman, yazarın anlamlandırmalarını ve öznelliğini ifade eder. Cümlenin başkarakteri ya da öznesi, yazarın bir ikizi olmasa bile sabit bir özne olarak kurulur. Bu tür yapıtların örtük varsayımları, açıkça, sabitler olarak ifade edilmiş olur. Bir romanın "sanat yapıtı" olması için, örtük varsayımların, metinle eşzamanlı olarak ve metnin kuruluşu aracılığıyla kurulması gerekir. Sanat, bileşenler topluluğunun önceden kurulmuş bir kod, yer-yurt ya da bir örtük varsayımlar kümesi tarafından değil, aksine oluşlar halindeki arzu deneyleri tarafından belirlendiği kompozisyona ait bir içkinlik düzlemine ulaşmalıdır.

Bir sanat yapıtının her üretimi, egemen varsayımlardan kaçarak, bir kaçış çizgisi izler. Çünkü yazar, yaşamda sabit bir sözce öznesinin güvenliğini paramparça eden, "tahammül edilemez" bir şey görmüştür; bu "tahammül edilemez" olan, ister gündelik yaşamın banalliği, ister berbat bir olay, ister bir felaket olsun (1994: 171), isterse de kapitalizmin gerçek koşulları ve eşitsizlikleri olsun. Emekten farklı olarak sanat, sanki ölüler ülkesinden geri dönmeden önce, gök kubbeyi parçalamak ve kaosa dalmak ister (1994: 202). Yazma, bu katlanılmaz vizyonu bildirmeyi, gözlemlemeyi ya da düşlemeyi amaçlamaz; onun yerine, bir Fransız Yeni Dalga filmin-

deki bir karakter gibi yazarın da, iğrençliğe tepki veremediği ya da onu adlandırmadığı görülür. Vizyon, içkin düzlemi doldurarak, yaşamla birlikte var olmak üzere genişler. Emeğin, kaostan korunmuş, kapalı ve sonlu bir dünya kurmasına karşın, sanat ürettiği sonlu nesne sayesinde sonsuz olanı yeniden keşfeder, bir kompozisyon ilkesi olarak sonsuz olanı yeniden canlandırır (1994: 197).

Sanata yönelik bir ekonomi vardır: yatırımla ilgili olan bir üretim ekonomisi yerine, değişimle ilgili olan bir yoğunlaştırma ekonomisi. Çünkü, emek, çalışmanın sabit durumları ya da son ürünleri olarak malların, ürünlerin ve zenginliğin dağıtımları arasında arabuluculuk yaparken, sanat yapıtı, duygulamsal ve dinamik kışkırtmalar arasında arabuluculuk yapar. Kapital, her zaman kendi sınırlarını yerinden eden, kendini-konumlandırıcı bir mutlaktır; bir tüketilen kurban yardımıyla her türlü aşırı çalışmayı ya da duygulanımı uzaklaştırır: Kişi işçi ya da girişimci olarak çok çalıştığından dolayı, serbest etkinlikle karşılaşmaya asla gerek duymaz; kişi, eleştirmen ya da kinik olarak öylesine avazı çıktığı kadar isyan eder ki bilinmeyen bir tutku ile karşılaşmaya asla gerek duymaz. Aksine, doğa gibi sanat da, serbest etkinlik ve tahammül edilemez duygulanım şeklindeki aşırı ve savurgan olanı olumlar. Sanat madde ile çalışarak, maddeyi etkileyen fark edilemez kuvvetleri görünür kılar, bizleri etkileyen insan-dışı kuvvetleri hissedilebilir hale getirir (1994: 182).

Deleuze ve Guattari, maddecilik yoluyla kurtuluşu ararlar. Maliyetleri, borçları ve maddi değiş tokuştaki eşitlemeyi bastırarak eşit olmayanı ve sonsuz olanı uzaklaştırmak yerine, sanat, kendi kurucu eşitsizliğiyle mücadele eder. Çünkü eşit olmayan şey, çalışmadır ve onun ürünüdür, duyum ile tüketilen nesnedir, temsiliyet ile onu belirleyen kuvvetlerdir, madde ile sanat yapıtının kendisidir. Ayrıca boya, tual, film, taş, ses dalgaları gibi, bir sanat yapıtını destekleyen malzemeler ile yapıtın kendisi arasında tür bakımından bir fark vardır. Sanat sadece, malzemenin kısa süresi ile birlikte varolan bir sonsuzluk için, kendi başına korunan bir duyum varlığı yaratmak üzere sonlu bir süreye sahip maddi bir nesne üretmeye çalışır (1994: 166-7). Tek başına ayakta duran ya da kendisini konum-

landıran bu duyumlar bloku, çalışmayı, duyumu ve çalışma kuvvetlerini içerir.

Bir sanat yapıtı elbette, bir değiş tokuş değeri kazanabilir. Ancak, bunun önemi yoktur. Çünkü çalışma zaten, kendisinde çoğaltılır, kendisinde yinelenir ve madde ile duyarlık arasındaki bir değiş tokuş halinde kendisinden taşar. Bu yinelenmeye ait üç biçim vardır – titreşimler, perçinlemeler ve açıklıklar (1994: 168). İlkin, sanat yapıtı, teknik araçlar tarafından defalarca çoğaltılsa bile kendi tekilliğini ve farklı varoluşunu açığa vurur. Kendisini oluşturan maddi değişkenlerin birleşimini aşar. Bu açıdan sanat yapıtı, bir soruyu ortaya attığı ölçüde travmatik bir karşılaşmaya benzer: "Ne oldu (1988: 192)?" sorusunu. Bir travmatik olay –belki de fiziksel bir kaza– doğa ve değişim yasalarına göre yeterince açıklanabilir; fakat bu tür yasa ve genelleme düzenini etkisi sayesinde aşar: Neden bu olay benim başıma geldi? Ne oldu? Genel yasalar ile farklı olaylar arasındaki temel eşitsizliği açığa çıkarır. Bu benzerlikten, çoğunlukla, sanat yapıtları, bir şok değerine sahip olan bir yapıt tarafından taklit edildiğinde söz edilir; fakat sanat, travmayı aşar, çünkü şeyleri farklı biçimde görmemizi ve duyumsamamızı sağlar. Kişi, travmanın sonucu olarak, olaylar için bir amaç arayabilir, fakat hiçbir şey bulamayabilir. Kişi bir sanat yapıtını sorguladığı zaman, "anlam", bir başka düzeyde aranmalıdır. Malzemeden bir duyumlar bloku çekip çıkarma tekniği, her zaman aynıdır: "Her atomu doyur", "atık, ölü, gereksiz olan her şeyi ortadan kaldır"' (1994: 172).[1] Hem algı hem de nesne, saf duyarlık varlığını kendi haline bırakmak için çıkarılır. Kodlar ve varsayımlar sayesinde dünyanın gündelik örgütlenmesiyle uyuşan algıların ve duygulanımların, kompozisyon ilkesi sorununu ortaya atmak için çıkarılmaları gerekir. Deleuze ve Guattari'nin gözde minör yazar örneği Kafka'dır: Kafka'nın öyküleri, karakterlere dayatılan toplumsal uzlaşımları ve beklentileri en açık biçimde sunar. Kişisel epizotlar, toplumun tümünde geçerli olan kuvvetleri, zorlamaları ve tutkuları gerçekleştirir. Kafka'nın *Şato*'su dışsal içeriği uzaklaştırarak, özgül kişiler ve emirlerden bağımsız olan saf bir otoriteyi açığa çıkarır; Kafka'nın

1. Deleuze ve Guattari, Virginia Woolf'u aktarıyor (Woolf, 1980: 209-10).

Dava'sı ise, özgül yasaklamalar ve gerçek suçlardan bağımsız olan yasalara ve suçlamalara ait saf toplumsal biçimi açığa çıkarır. Otorite ve yasanın saf biçimleri, kişideki toplumsal bilinçdışının çeşitlemeleridir. Bu açıdan duyarlık, öncelikle bir titreşimdir: Dünyanın yasa, genelleme ve beklentiye dayanan örgütlenmesi parçalanınca, kişi, basit bir "olgu" ile, bir böylelik ile baş başa kalır, onun kompozisyon ilkesi, bir arada tuttuğu, kendisinden ayırt edilmez olan maddede titreşir (1994: 173).

İkincil olarak, duygulanışlar ve duygular duygulamlara [affect] bağlı kılınır ya da duygulamlardan çıkartılırlar. Sanat yapıtı, "bastırılan" şeyin kuvvetini, bildiğimizi bilmediğimiz şeyin kuvvetini açığa çıkarır. Fakat, burada duygulamlar doğal olarak, temsilden kaçan tutkulardır – düşünümlenmek yerine, canlandırılan tüm duyguları, kısıtlamaları veya zorlamaları aşan duygulardır. Kişi, duygulamı bilinçteki temsiliyetin güvenliğine gerisin geri taşıyamaz; aksine duygulam bulunduğu yerde aranmalıdır (Deleuze, 1994: 14). Deleuze ve Guattari, Kierkegaard'ın bir vecizesini benimserler: "Sadece hareketlere bakıyorum" (1988: 281). Duygulam, hissedilmeyecek denli derin olan bir iç dinamizmdir; bir içtepi olarak kendisini yineleyen eylemler aracılığıyla gözlemlenebilir ancak. Duygulamı hissedilebilir kılmak için, duyumlar ya da titreşimler, benzerlik ya da özdeşlik olmadan, seçilemez oluncaya kadar birbirlerini canlandırırlar, yinelerler ve birbirlerine dönüşürler (1994: 173). Duygulamlar, yaşanabilen deneyimi aşar. Bir yazınsal romanda karakterler, "gerçek hayatta" olamayacak ya da deneyimlenemeyecek denli canlıdır; onun yerine, yaşam olasılıklarını ya da dünyanın anlamını cisimleştirirler (1994: 171, 177).

Duygulamın rolü bir yersizyurtsuzlaşma kuvvetini, doğrudan alıcıyla ilişkili hale getirmektir. Zihinde varolan anlamlar tarafından işlenmeye gerek olmadan, doğrudan bedeni etkileyen bir duyum sağlar kişiye. Deleuze, Francis Bacon'ın, çiğ et dilimlerini, eğri büğrü bedenleri ya da zemin üzerinde bedenden akıp giden eti gösteren resimlerini sever. Deleuze'e göre bunun amacı, sinir sisteminin doğrudan, dolayımsız bir duyum kazanmasına izin verecek şekilde kişiye bir dehşet duyumu sağlamak değildir. Çünkü hisse-

den beden, resimdeki et dilimlerini ya da etin hareketlerini canlandırabilir; etin yersizyurtsuzlaşma hareketleri, resimdekilerle birleştirilebilir. O zaman duyumlar, kişinin organsız bedeni üzerindeki yoğunluklar olarak doğrudan deneyimlenir. Deleuze'e göre, içinde bulunduğumuz, öznellik, anlam ve simulakrumlar çağında sanatın en önemli işlevlerinden biri, bedene yönelik doğrudan bir farkındalığı yeniden canlandırmak, bizi bedene "inandırmak"tır (Deleuze, 1989: 172). Bu ancak, anlamlamayı ve öznelleşmeyi kesintiye uğrattığı yorgunluk, uyku ve hastalık gibi duruşları ve hareketleriyle birlikte bedeni kendi sınırları içinde göstererek yapılabilir: Bedenin kendisi ifadesel hale gelir (Deleuze, 1989: 189). Bedene yönelik böyle bir farkındalık, yaşamın olasılıklarını azaltmak yerine artıran bir hayvan-oluş'tur, çünkü yoğunluklara yönelik bir duyarlılığı canlandırır. Tüm sanat, bir hayvan-oluş tarafından taciz edilir; çünkü yoğun fiziksel ve toplumsal varsayımlar olarak kodları ve yeryurtları dışavurabilir (1994: 175). Bu yüzden sanatın, psikanalize benzer bir rolü vardır: Alıcıya, çeşitli toplumsal durumlarda işleyen örtük varsayımları hissettirerek, toplumsal bilinçdışını bilince sokmayı amaçlar. Eleştirinin, özerk bireylerin ya da toplumların, kabul edilemez varsayımları sansürleme kararına yol açmasına karşın, sanat, yersizyurtsuzlaştırmak için bilinçteki bu tür varsayımlar üzerine doğrudan etki yapar. Sanat, bize kendimizi göstererek, en derin varsayımlarımızı cisimleştirerek bizi etkiler.

Üçüncü olarak, duyum, maddenin kendisine ait olan bir algıya dönüşmek üzere, nesnenin algısından ve algılayan öznenin durumlarından güçlükle çekip çıkarılır. Her şey vizyondur, oluştur – algılar, dünyayı oluşturan vizyonun anlarıdır. "Peyzaj *görür*. ... Algılam [percept], insanın yokluğunda, insanın önündeki peyzajdır" (1994: 169). Sanat yapıtı, insana yabancılaşmış, artık insanın ihtiyaçlarına ya da çıkarlarına yanıt vermeyen bir doğa durumundaki maddedir. Sanat yapıtı, kullanım değerinden ayrı olarak, tek başına varolan haliyle maddeye saygı gösterir. Çünkü, maddenin kendisi, kuvvetler ve makinesel süreçler tarafından biçimlendiriliyorsa eğer, o zaman, kendi Hume'cu çelişkilerine, artık insani tutkularca biçimlendirilmeyen kendi edilgen zamanı sentezine sahiptir. Sanat ya-

pıtı, duruşlarını, yeteneklerini ve onu etkileyen kuvvetlerini keşfederek bedene tüm sözcüklerden önce bir ses vermek için, düşünceyi beden ve peyzaj üzerinde açar (Deleuze, 1989: 172). Peyzaj algılamlarının, doğrudan verilememesine karşın, duyumun geri çekilmesi, bölünmesi ya da gerilmesi, duyumu kendi dışında uzanan şey üzerinde açabilir. Kapitalin ve verimliliğin dışsal makinesel gereksinimlerince basitçe biçimlendirilmek yerine, sanat yapıtı, kozmosta iş gören kuvvetler üzerinde açılır.

SANAT VE ÖZGÜRLEŞME

Deleuze'ün sinema üzerine yapıtları, algılamlarla ilgilidir: Sinemanın, görünürde ilişkisiz fragmanların içkin bağlantısı sayesinde, zaman kristallerini kurma yeteneği, sinemanın özellikle, görünmez kuvvetlere ait algılamların açığa çıkarılmasına denk düşmesi demektir. Kristal, ifadedir, eşit olmayanın ekonomisi ya da değiş tokuşudur – madde ile duyum, gerçek olan ile virtüel olan, saydam ile donuk olan, tohum ile çevre ayırt edilemez; ancak yine de belirgin hale gelir (Deleuze, 1989: 74). Onların değiş tokuşunun önkoşulu olarak, gerçek olan ile virtüel olan ya da dışsal olan ile içsel olan arasında özel bir denge türü bulma sorunudur. Etkinliğin ilerlemelerini ve başarısızlıklarını telafi eden bir kısmi nesne ya da fantasma yapma sorunudur (Deleuze, 1994: 99). Kapital, kendisini sürekli olarak çoğaltan ve yoğunlaştıran dinamik bir sistem üreterek, maddi olan ile yoğun olan arasındaki eşitsizliği ve kopukluğu artırırken, sanat yapıtı, ifade edilip de geride bırakılabilmeleri için kuvvetlerin, duygulamların ve dinamizmlerin üstesinden gelme çabasıdır. Kapitalin telafi edici nesnesi için, ilerleme, isyan ve devrim söylencesi sadece, kapitalist makineyi yoğunlaştırmak üzere geri besleme yapar. Sadece söylence, Oedipal bir yasa kurar ve boyun eğilsin ya da ihlal edilsin bu yasa sadece dışarıdan bir zorunluluk ya da içeriden bir içtepi olarak yinelenir.

Sanat yapıtının her üretimi, bir aktarımdır ya da ikame bir kurban etme edimidir, dışarıdan gelen yasa ile içeriden gelen içtepi

arasındaki mazoşist bir çatışmanın canlandırılmasıdır. Kişi yineleme sayesinde Oedipal baskıdan kaçar: Söylence için yeterli olan maddesel bir anıt kurar – nesne ile duyumun benzer olmayan edimsel ve virtüel merkezlerini bağlayan ve değiş tokuş eden bir sözsel çaprazlama ya da 8 şekli oluşturabilir (Deleuze, 1994: 100). Kişinin üstesinden gelecek şekilde içtepiyi yinelemesiyle yinelenme, aynı ritüelin artık yinelenmediği bir yaratına koşuluna dönüşür (Deleuze, 1994: 19). "Belki bir gün tıbbın dışında başka bir sanatın olmadığını anlayacağız" (1994: 173).[2] Sanat insanda ve organlarında sıkışıp kalmış olan yaşamı özgürleştirmek için, büyük bir vizyondan karşı konulamaz, küçük bir sağlık çıkarma sorunudur (Deleuze, 1993: 14).

Sinemada montaj, yani çekimlerin kesintili şekilde bağlanması, imgeleri birleştirdiği ölçüde düşünce üzerinde açılır; çünkü her süreksizliği gerekçelendirme sorununu ortaya atar. Montaj Orson Welles için en mükemmel sinematografik edimdir (Deleuze, 1989: 111); *Yurttaş Kane* aracılığıyla birkaç ilginç nokta gösterilebilir. Bir girişimci ve medya kralı olan Kane, aşırılıkların adamıdır, bir devdir, gerçek olamayacak denli büyük bir karakterdir. Film, çevresindekiler üzerinde Kane'in bıraktığı etkiyi araştırarak bu aşırı figürün travmatik etkisini kabullenmeye çalışır. Bir sahnede Kane, bir çift aynanın önünden geçer ve gerçek karakterin soğurulduğu virtüel figürler dizisi halinde sonsuz biçimde yinelenir (Deleuze, 1989: 70). Kane'in yaşamını canlandıran çeşitli ilişkiler dizisi arasında film, bu dizilerin sınırını, Kane'in yaşamına ve ölümüne anlam katacak şekilde kişiliğini oluşturan kuvveti araştırır. Kane'in ölümüyle başlayan film, onun önceki yaşamını ölümünün bakış açısından keşfetmeye çalışır. Sebebi neydi? Dostlarından yoksun kalmış Kane ölürken, ağzından tek bir sözcük çıkar: "Gonca" [Rosebud]. Ve Kane'in yaşamının anlamının, güdülenmelerinin ve arzularının bu gizemli sözcükle ifade edildiğinden kuşkulanan bir muhabir, her biri Kane'in yaşamından bir parça hatırlayan önemli tanıdıklarla görüşerek bu anlamı keşfe çıkar. Filmin kamerası ve konusu, bu sorgula-

2. Deleuze ve Guattari, Jean-Marie Le Clézio'dan alıntı yapıyor (Le Clézio, 1991: 7).

yıcı soru tarafından yönetilir: "Gonca" nedir? Kane kimdir? Ne olmuştur? Sorgulamanın öznel kuvveti, filmin yapısı tarafından algılanabilir hale getirilir. Kane'in yaşamının her bir parçası, bir tanıdığın anımsamasıyla aktarılır – her biri, araştırma zamanıyla birlikte varolan bir geçmiş katmanından oluşur. Her araştırma ile film, yaşam erkini yeniden canlandırmak için "Gonca"nın örtülü gizini soruşturur. Her hatırlama başarısız olur; "Gonca" her seferinde kaçıp gider. Her katmanın geçmişliği, Kane'in ölümüne dair hatırlamalarla algılanabilir hale gelir. Ancak, çoğu hatırlamanın, eskiye ait bir şimdiymişçesine, gerçekten de bu şekilde olmuşçasına filme çekilmesine karşın, Welles'in alan derinliklerini kullanan tekniği, geçmişin algılanmasını artırır. Karısının intihar girişimi anında odaya girerken yansıtılan uzak bir figür olarak Kane ile birlikte, imgenin derinliklerine bakma, geçmişe geri bakma gibidir (Deleuze, 1989: 106). Alan derinliğine ait özel nitelik, zamanı kendi başına, bellek tarafından tanımlanmış haliyle, geçmişin bir tabakası olarak gösterir (Deleuze, 1989: 109).

Bu yüzden Kane ile sadece, diğerlerinin belleği aracılığıyla karşılaşılıyorsa, yaşamını biçimlendiren hayati ilkenin, orada cisimleştirilmemesi şaşırtıcı değildir. Her bir hatırlamada, muhabire, bir erk istenci tarafından ele geçirilmiş bir Kane anlatısı sunulur; bu anlatı muhabirin soruşturmasına katılamadıkları zaman dostların her biriyle bir kopuşa yol açar. Zamanın filmde geçmişe dayanarak yeniden kurulması ve şimdiki bir ölümle ilişkili olarak yargılanması nedeniyle, hayati ilke, Kane'in yolunun diğerlerinden ayrılmasına neden olan bir aşırılık dışında, diğerleri tarafından gözlenmemiştir. Film, zamanın kendisinin "talihsizlikleri"ni gösterir: Ya geçmiş hatırlamalar akla getirilir ama artık yararsızdırlar ya da geçmişin akla getirilmesi imkânsızdır (Deleuze, 1989: 110).

Kane, emsalsiz servetini biriktirdikten sonra, tüm dünyadan, çoğunlukla değersiz eşyalar toplayarak erk istencini uygulamıştır. Kane'in ölümünden sonra bunlar gömülür ve muhabir, farkında olmadan kameraya çözümü gösterir; çözüm sadece kamera tarafından görülmüştür: "Gonca" diğer eşyalarla birlikte bir şöminede yanmakta olan tahta bir kızağın üzerinde yazılıdır; sözcük sadece, onu

gizlemiş olan boyanın yanışı ile kızağın yanışı arasındaki bir anda gösterilir. Hiç kimsenin ilgisini çekmeyen anlamsız bir imgedir; böylece, karşılaşılan diğer hatırlamaların hakikati ve değeri hakkında sorular atar ortaya (Deleuze, 1989: 111). Tanıkların görmüş oldukları dışında Kane'in yaşamına dair bir hakikat yoktur artık (Deleuze, 1989: 148).

Kızak, açılış sahnesiyle birleşir: Kane, "Gonca" sözcüğünü söyleyip öldüğünde, bir çocuğa ait olan, kar taneleri ve kış görünümü içeren bir cam küreyi elinden düşürür; küre kırılır ve Kane'i bir çocuk olarak aynı kızakla oynarken filmde görününceye kadar kar taneleri, havada dönüp durur ve kamerayı içine çeker. Sürekli çekim, Kane'in hatırlama edimini filme alıncaya kadar, kronolojiyle ve gerçek olayların gidişatıyla ilgisini koparır; kristal, filmin ortamına kendi hatırlama edimini vermek için parçalanır sadece. Araştırmaya bir yanıt olarak kızağın önemsiz doğası, geçmişin beyhudeliğini ve Kane'in ölümü sırasında tahrip olan bir belleğin birikimine dayanan, ümitsiz bir ölümsüzlük arayışı olarak Kane'in yaşamının beyhudeliğini göstermek üzere ortaya çıkacaktır. Ancak Deleuze, bu nihilizmin ötesindeki bir şeyi fark eder: Hatırlamanın beyhudeliğine gönderme yapmak yerine, Kane'in ölümünün anlamsızlığı, onunla birlikte varolan tüm yaşamına gerisin geri tepki verir – yaşamın kendisi, ölümün sabit noktası üzerinde kurulmuş sürekli bir kriz durumudur (Deleuze, 1989: 112). Çevresinde filmin yapılandığı sabit noktada kalmak yerine, Kane'in ölümü, geçmişi de kapsayacak şekilde geçmişe girer, yaşamının her anıyla birlikte var olmak üzere hatırlamadan ayrılır – zaman, sürekli bir kriz ya da süreksizlik durumundadır; varoluşun temelleri krizdedir. Bu yüzden film, yapısı aracılığıyla varoluşsal üç kuvvet algısını açığa çıkarır: geçmişi araştıran sorgulama kuvveti; Kane'in bir erk istenci olarak harekete geçirici kuvveti; ve tüm yaşamın başına bela olan bir ölüm içgüdüsü. Muhabirin soruyu ortaya atmasıyla kişi, geçmişe girer; geçmişte deneyimi yapılandıran içtepi, kuvvetleri çatışma halinde tutan olumsuz bir erk istencidir; ancak, varoluşu olduğu haliyle yapılandıran ilke ya da zorunluluk, bir ölüm içgüdüsüdür, çürümeye yönelik bir harekettir.

Ancak, Deleuze'e göre sanatın amacı, deneyimimizin koşullarına yönelik ahlâki ya da varoluşsal yargılar ortaya koymak değildir. Onun yerine, bir yaşam kuvvetini salıvermek için, bize fazla gelen vizyon ile boğuşmak sorunudur. Geçmişin varlığını oluşturmaları nedeniyle, içeriden bir içtepi olarak olumsuz erk istenci ve dışarıdan bir zorunluluk olarak ölüm içgüdüsü, genellikle bize yaşanılmayacak denli fazla gelir, çok güçlüdür. Deleuze, dürtülerin çatışmasal modelinden (yani bir olumsuz erk istencinden) ve –burada "Gonca"nın önceden varolduğu şekliyle bir yinelenmesinin önceden kestirilmesiyle gerçekleşen– maddi bir yinelenme kavramından türediği için Freud'un ölüm içgüdüsünü eleştirmiştir (Deleuze, 1994: 111). Burada ölümün sadece, dışsal ve nesnel bir tanımı vardır (Deleuze, 1994: 111). Aksine sanat yapıtı, bilinçdışındaki anlamını yeniden keşfetmek için ölüm deneyimini dramatize edebilir (Deleuze, 1994: 114). Sonunda "Gonca" *Yurttaş Kane*'de sunulduğu zaman, bu, geçen şimdiki anın bir zaman-imgesi aracılığıyla olur: Sözcük, anlık olarak, onu gizleyen boyanın yanışı ile üzerine yazıldığı kızağın yanışı arasındaki arada açığa çıkarılır. Bu yüzden maddi olarak yinelendiği zaman "Gonca" maddenin saf algılamı halinde hiç kimse tarafından görülmez, hiç kimsenin ilgisini çekmez ve derhal yok olur. Ancak, aynı zamanda, ölümün bilinçdışı anlamı, izleyen tarafından görülür. Artık ölen Kane değildir ve Kane'in ölümü, erkinin uç sınırını oluşturur; ancak, ölümün kendisi, gayri şahsi bir tekilliktir – ölümün anlamı, Kane ile hiçbir ilişkisi olmayan "biri"nin ölmesidir, çünkü Kane'in ölümü olgusunda Kane artık yoktur (bkz. Deleuze, 1994: 112). Filmin başında Kane'in ölümü, yoğun biçimde kişiseldir ve güçlü karakteri açısından çok zayıf olan yaşamı, şimdiye dönüşmekte olan bir anda sessizce çekip gider; ölüm gerçekleştirilir. Bu sahnede "Gonca", Kane karakteriyle ilişkili olarak tanımlanmalıdır. Ancak filmin sonunda Kane artık yoktur – yaşam için çok zayıftır ve yaşam, onunla ilişkisi olmayan olaylarını dağıtarak onu yener; ölüm, fiili-olmayan bir hale getirilir (bkz Deleuze, 1991b: 151-2). Şimdi, "Gonca" sözcüğünü söyleyerek Kane, sadece, ondan bağımsız olan ve onun için çok güçlü olan bir yaşama tanıklık eder. Bu, Kane karakterinin etkisin-

den bağımsız olarak, filmin kendisinin fiili hale getirilmesidir.

Bu yüzden, filmin üstesinden geldiği iş, yaklaşan ölüm belası karşısında beyhudeliğin nihilist bir sunumundan çok daha büyük bir şeydir. Ölüm, hatırlamanın aşırı içtepilerinin ve zorunluluklarının tersine çalışır. Welles tarafından daha sonra yapılan bir film olan *Bay Arkadin*'de sorun, kişinin kendi geçmişini hatırlamasının nasıl önüne geçileceğidir. Kahraman, geçmişini hatırlayabilen tüm tanıkları öldürerek bir muhabiri engeller (Deleuze, 1989: 113). Geçmişten kurtuluş, sanki şu an oluyormuşçasına bir olayı yeniden kurarak, hatırlama sayesinde elde edilemez; geçmişten kurtuluş, unutarak elde edilir, öyle ki, olay kendisi üzerine geri dönebilir ve kendi başına kendisini yineler. *Dava*, bu hareketi kendi sonucuna taşır. Sorun, yine değişmiştir: artık aynı zamanda bir araştırmacı da olan kahraman, kendine atfedilen suçu geçmişin hangi katmanında arayacaktır? Artık geçmişin katmanları, hatırlamalar yerine, sanrısal varlıklar yayar: Her şeyin karar verilemez olduğu, kadınlar, kitaplar, küçük kızlar, eşcinsellik ve yan yana duran resimler dizisi (Deleuze, 1989: 114). Geçmiş, kaos halinde dağılır. Ölüm, sürekli bir şimdi haline dönüşür ve sürekli kriz olarak zaman, şiddetli ve ürkütücü bir başlıca maddeye dönüşür (Deleuze, 1989: 115). Katmanlar ve süreksizlikler, yüksek bir adalet tarafından düzenlenir; ancak, en ciddi yasa kitabı da pornografik bir kitaptır (Deleuze, 1989: 114). Yasanın gerçek adı, arzudur.

Sanat, sonlu olanın içinden geçer ve sonsuz olanı yeniden keşfeder (1994: 197): Yani, arzunun sonsuz içtepisini ve kaosun sonsuz adaletini (1994: 203). Bu içtepiyi, bir nakaratı, yoğunluk halinde kendi başına sonsuz biçimde yinelenen bir maddi nesneyi yineleyerek ifade eder. Her yinelemede, gizlenmiş ve yerinden edilmiş görünür: Bu yüzden hem maddeye hem de duyuma katılan, ikisini de ayırt edilemez kılan, ikili bir statü kazanabilir (1994: 193; Deleuze, 1994: 123). Duygulamın ve algılamın bir kontrpuanı sayesinde sonsuz kuvvetler, bir ev ya da yer-yurt halinde düzenlenir ve yaşanabilir kılınır (1994: 179, 186). Çünkü çalışmanın kendisi, bir yuvaya dönüşür, kendi maddi kompozisyon ve düzenindeki sonsuz ve sonlu olanların eşitsizliğini dengeler – kozmos kuvvetlerinin içi-

ne sızdığı yuva ekonomisi, kapitalist değiş tokuşun yerine geçer. Bilinçdışının kendisi, yani sanat yapıtının yuvası, sorgulayıcı ve sorunsallaştırıcı bir kuvvete dönüşür (Deleuze, 1994: 108).

Sanatçı çalışmayı özler, çalışmaya zorlanır; ancak çalışmanın kendisi, sanatçının çalışma süreci içinde dönüştüğü bir öteki tarafından üretilir. Eğer çalışmanın kendisi, ayrık, yabancılaşmış ve bastırılmış olarak kalırsa, bu artık, maddede bulunan bir yaşam aşırılığı kadar, sanatçıda işleyen ölüm ilkesini ya da yetersizliğini yansıtmaz. Çünkü sanat gibi doğa da sonlu bileşikleri ve sonsuz bir oluşum düzlemini birleştirir (1994: 186). Doğa, bilimsel gönderme düzleminde, temsiliyetten kaçan içsel dinamizm ile doldurulur. Sanat yapıtında insanlık, doğa düzlemine yabancılaşmayı sona erdirir. Artık doğa ile yapıntı, çalışmanın ürünleri ile doğanın ürünleri arasında bir ayrım kalmaz. Sanat tarafından mümkün kılınan algılam her zaman, doğa ile insanlığın birliğinin açığa çıkarılmasıdır (Deleuze, 1989: 96). Duygulanım ya da tensel açığa çıkarma olarak bu birlik, yoğun biçimde kişisel hale gelir. Eğer bu açığa çıkarma her zaman, çok geç meydana geliyorsa, öyle ki *Yurttaş Kane*'de olduğu gibi gösterilmiş olmaktan her zaman kaçıyorsa, o zaman bunun nedeni, bu tür bir açığa çıkarmanın kendi varlık tarzı olarak geleceğe ait olmasıdır: Her zaman henüz gelmemiş olarak eskatologya türünden ilişkilerde açığa çıkarılır. Sanat, bu görkemli açığa çıkarmayı kavrayacak ve sonsuz kozmos üzerinde açılan kristal evlerde yaşayacak bir gelecek halkının hoşuna gider. İçkinlik ütopyasında erkekler ve kadınlar için mümkün kılınan titreşimler, perçinlemeler ve açıklıklar (1994: 177), gündelik yaşamı estetik bir paradigmaya göre oluşturacaktır.

IX
Arzu toplumu

KOLEKTİF ETKİNLİK

Arzu, kolektiftir: Kolektif üretimde gerçekleşen toplumsal ilişkinin bir niteliğidir. İnsanlar arasındaki gerçek ilişkilerden oluşan, kişinin kurduğu bir toplumsal düzlem ve içinde yaşadığı bir yaşam tarzıdır. Deleuze ve Guattari'nin (eğer bu kavram kullanılabilirse) "ütopya"sı, ne bir ideal toplumdur ne de gerçekleşeceği beklenen tarihsel gelişimin bir sonucudur (1994: 99-100). Tersine, insanlar arasında varolan bağlarda bulunan, içkin "burada ve şimdi"dir; bu tür bağlar, hızlı biçimde hıyanete yol açsa bile (1994: 177). Arzu politikasının amacı, insanlar arasındaki bu bağları yoğunlaştırmaktır.

Arzu toplumu, Parisli sanatçıların ve düşünürlerin hafifmeşrep, bohem bir birlikteliği değildir. Arzu devrimi, herkesi bu tür sanatçılara dönüştürmeyi amaçlamaz. Tersine, toplumsal alanın kendisi kolektif bir estetik deney alanına dönüşür: Kişi, yeni türden ilişkiler ve sentezler kurarak icat eder. Estetik deney ilk olarak, insanlar arasındaki ve insanlar ile çevre arasındaki mikropolitik bağlara yöneltilir. Burada, özgül bir alan üzerinde bireysel üstünlük yoktur; tüm eylem kolektiftir, çünkü kolektif bir yaşama biçimi kurulur. Sanatın ve toplumsal yaşamın güncel biçimlerinin yerine, kolektif bir öznellik üretimi sayesinde, estetik paradigma geçer. Güncel öznelliğin medya aracılığıyla üretiminin aksine arzu devrimi, öznellik üretim araçlarınının yerel gelişimini gerektirir. 1970'lerin sonlarında Paris'teki özgür radyo istasyonu Radio Alice'e katılmasına uygun olarak Guattari, yeniden tekilleştirme amacıyla, medyanın kolektif özneler çokluğu tarafından yeniden mülk edinilmesiyle nitelendirilen, bir medya sonrası çağa varışı düşünmüştür (Guattari, 1992: 17).

Kolektif eylem, arzu politikasının kapitalizm ile asıl yüzleşmesinin gerçekleştiği yerdir. Çünkü kapital, sosyoekonomik alanı parçalara ayırma, özelleştirme ve bölümleme yeteneği sayesinde üretim ilişkilerini düzenler; bölümlülüğü nedeniyle insanlar arasında varolan sınıra etkin biçimde hakim olur. Kapitalin kendisi, her şeyin bir başka şeyi etkileyebildiği, daha geniş bir estetik ve ekolojik alan içinde var olmasına karşın, kendi sınırlarını etkisiz kılan bölümleme sayesinde gelişip zenginleşir. Bireylerin, deneyim koşullarından farklı olan ihtiyaçları, düşünceleri, inançları ve sevgileriyle birlikte, bireysel öznelerin oluşumunda görünmez engeller oluşturulur. Temsiliyet çizgilerinin oluşturduğu bu engeller, üretim ilişkilerinin teknolojikleşmesiyle birlikte teknolojinin üretimi sırasında oluşan görünmez engellerdir ve makinesel işleyişin çizgilerine bağımlıdırlar. Ekolojik ilişkinin yadsınması, teknolojik sürecin özünde vardır; çünkü deneye dayalı bilimsel yöntem, birtakım seçilmiş değişkenlerin işlevsel bağımlılığını kurmak için, araştırılan sürecin öngörülemeyen çevresel etkilerden yalıtılmasına bağlıdır. Deneyin sonuçları teknoloji üretimine uygulandığı zaman, belirli

bir girdinin her zaman bağımlı bir şekilde işlenmesini sağlayacak şekilde, öngörülemeyen çevresel etkilerden benzer biçimde yalıtılan bir makine kurulur. Teknik makineler için sağlanan malzemeler çoğunlukla, uygun bağlamlarda tepkisel olmamaları nedeniyle seçilirler. Benzer şekilde, ister ekonominin endüstriyel, ticari ya da hizmet sektörlerine ait olsun, bir kapitalist girişimdeki üretim araçlarının örgütlenmesi, belirli bir girdiyi seçmek ve en üst verimlilikle işlemek üzere tasarlanır. Sonuçta, ilgi içsel olarak, girdi ve çıktısıyla birlikte doğrudan sürecin kendisine döndürülür; bir bütün olarak toplumsal, kültürel ve ekolojik ortam üzerindeki uzak etkilerin, kapitalin doğrudan büyümesiyle ilgisi yoktur. Kapitalizm, hem üretim hem de tüketim etkinliklerinde, en düşük farkındalığı ve duygulamsallığı gerektirir; bu yüzden kapitalizmin uzmanlık bilgileri, dünyayı oluşturan daha geniş ilişkiler ağına yönelik bir bilgisizlik halinde örtülür. Ekonomik birimlerin arasında ve dışında üretilen fiili makinesel ilişkilerin incelenmesini reddediş, kapitalizmin rezil çevresel beceriksizliğinin nedenidir.

Makinesel işleyişin parçalara ayrılması, arzunun bölümlenmesine bağımlıdır. Teknik makineler için bölümlenme, yalın ve maddeseldir: Hassas makineler, çelik ya da plastik duvarlar ile kaplıdır. Örgütlenme düzeyinde, mimari bölümlenme, önceden varolan sosyoekonomik bölümlenmeyi yansıtır ve çoğaltır. Ancak, arzunun bastırılması için, arzunun üretken toplumsal alana yeniden yatırılmasını önleyen engeller, cisimsizdir. Aslında baskı, bir metafizik enerjiyi ya da itkiyi hayali bir kutu içine kapatma ile değil, yersizyurtsuzlaşma sayesinde iş görür: Arzu, mutlak biçimde yersizyurtsuzlaşmış bir şey halinde –bir gösteren, bir özne, bir yüz halinde– yeniden yatırılmak için doğrudan sosyoekonomik yer-yurdundan yoksun bırakılır. Bölümlenme, sadece toplumsal olayların taklit edildikleri bir yer olan toplumsal alanın yüzselleşmesidir [facialization]; her bölüm, bir anlamlandırma rejimi tarafından yorumlanır ve öznelleşme noktaları olan kara delikler tarafından bölünür. Bu tür bir yersizyurtsuzlaşmış arzu, toplumsal alanın dışındaki bir şeyi ister: Mutluluk, Tanrı, zenginlik, ün gibi aşkın bir gösterilen ya da kara delikler egemense, bir başka özne. Aşkın bir gösteren üze-

rinde yeniden yer-yurt edinen arzu, olumsuz bir erk istencidir: Yorumlarıyla tüm dünyayı kuşatmayı amaçlar. Bir kara delik etrafında dolaşan arzu, bir ölüm içgüdüsüne, bir saf dehşet ya da fesih çizgisine dönüşür. Bir gösterenin ya da bir öznenin olumsuz biçimini alsa bile, kapitalin arzu üzerindeki üstünlüğü, sarsılmaz görünür.

Bu arzu bastırılması, kentli gerçekleşmesini faşizmde bulur. Deleuze ve Guattari'ye göre kapital, arzu eğiliminin sınırı olan faşizm tarafından taciz edilir (1988: 230). Hatta pek çok mikrofaşizm daha sonra ulusalcı bir hareketi güçlendirip oluşturabilecek olsa da, faşizm, mikropolitik düzeyde ortaya çıkar. Çünkü Oedipus, sınırsız bir biçime ulaşmak için özgül bir yasaklama içeriğinden ve özgül bir arzu temsiliyetinden yersizyurtsuzlaştığı zaman, mikrofaşizm ortaya çıkar. Aileden yersizyurtsuzlaşmış Oedipus, bir ırk, bir ulus, bir ideal, bir söylence, bir dava, bir yüz ya da kapital üzerinde yeniden yer-yurt edinebilir; bu tür bir ideali gerçeklikte yeniden oluşturmadaki başarısızlığı, Oedipal proje ile uyuşmayan herkesin bastırılmasına yol açar. Sınırsız Oedipal yapı sayesinde karşılaştığı ideali bulduğunda Oedipus, daha üstün idealini gerçekleştirmek için geleneksel ahlâk biçimlerini ve hümanist kaygıyı alaşağı eder. Ürettiği dehşet derecesi, onun paranoya düzeyiyle orantılıdır.

Yabanıl ve aşırı katmansızlaştırmaya yönelik mutlak yersizyurtsuzlaşma tehdidiyle ilişkili olarak, katmanlar içindeki uyumluluk daha güvenilirdir (1988: 160-6). Deleuze ve Guattari'nin faşist arzuyla ilgilenmelerinin nedeni, bu arzunun her değişimde devrimci hareketleri taklit ederek, kendisini bir arzu politikası gibi göstermesidir. Arzunun, paranoit bastırma ile meşgul olan ya da benliğin veya ötekinin yok edilmesine yönelik bir istenç sergileyen bir gösteren ya da kara delik etrafında dolaşabilme tarzlarına özgü çeşitliliğin sonu yoktur. Aslında her evrede ihtiyat, ağırbaşlılık ve çilecilik gerekir; çünkü bir kaçış çizgisi kendi erkini kaybedip de birleşeceği başka ilişkiler bulamazsa, saf bir fesih çizgisine geri çekilebilir: Kaçış çizgileri, "ölüm ve yanık kokusu gibi, kişinin umudunu yitirmiş olarak döndüğü bir savaş durumu benzeri tuhaf bir umutsuzluk yayarlar" (1988: 229). Çünkü kaçış çizgileri, kaosun sınırsız enerjilerine bağlanırlar; eğer kişi kaosa bir tutarlılık veya sınırlı bir bi-

çim vermeyi ya da bir gönderme yapmayı başaramazsa, kaos temel bastırmanın sonsuz kuvvetine –psikozda karşılaşılan cehenneme– dönüşür.[1] Ölüm içgüdüsü, sonsuz biçime ulaşması nedeniyle ölümün yüzünde yeniden yer-yurt edinen, özgül bir arzu düzenlemesi tarafından oluşturulur (1988: 230-1).

Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, arzu içindeki dehşet ve yok etme dürtülerinin yeniden dirilişini ele aldığı tarza göre sınanabilir. Çünkü kuvvetlerin her zaman sınıra dayandığı ve her zaman uç biçimin seçildiği tamamen etkin bir arzu politikasında gerekçelendirici itidal ya da ihtiyat mümkün değildir. Herhangi bir anda faşizmin yeniden dirilişinden korkan bir "Soykırım sonrası nevrozu" ile arzu politikasının önünü kesmek yerine,[2] bu içinden çıkılmaz durum, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin derinliğini ve bu düşüncenin benzer sloganları benimseyebilen marjinaller ve tutunamayanlardan farklılığını belirler. Çünkü üretken ekonomik socius'tan atılmaya çalışılan tüm marjinalleri tehdit eden ümitsizlik, bağımlılık, intihar, delilik ve sosyopatoloji, üretim ilişkilerinden dışlanmış olmanın doğrudan sonucudur. Aksine, göçebe varoluş, yoğunluk halinde, kişiler arasında kurulmuş edimsel ilişkilerde gerçekleşir – bu tür bir edimsel ilişkiler ağı içinde artık bir üretim-karşıtlığı teh-

1. *Bin Yayla*'da Deleuze ve Guattari, mümkün olduğunca bir tutarlılık düzleminde düşünmeye çalışırlar. Bu durum, kaosun rolünün mümkün olan en düşük seviyeye indirilmesiyle (1988: 311-13) ve soyut makinelerin eksikliğinin Kozmos kuvvetleri tarafından giderilmesiyle (1988: 326-7, 342-6) sonuçlanır. Soyut makineler, artık arzunun yetkilendirmediği, düşünce soyutlamalarına dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Deleuze ve Guattari'nin daha sonraki yapıtlarında kaosa belirgin bir dönüş vardır (1994; Guattari, 1989a, 1992).

2. "Yoğunlukların israfına yönelik bir hidrolik eğilim" (Land, 1993: 74) olarak Freud'cu ölüm içgüdüsüne dönüşü savunan Nick Land tarafından ileri sürüldüğü gibi. Land, bir ölüm içgüdüsüne başvurmaya yönelik Freud'cu gerekçelerin Deleuze'cü eleştirisine girişmez: Dürtülerin çatışmasal kuramı ve yinelenme için maddi bir model (Deleuze, 1994: 111). Tabii ki bu tür bir hidrolik eğilim, arzunun bir yanılsama etkisidir (Deleuze, 1994: 240); ancak arzu, israf üretiminden ayrı olarak kendisinde ima edili olarak kalır, kendisini yoğunlaştırır. Nihilistik ve estetik olmakla beraber, aşkın bir ilkeye bağlı kaldığı için (Land, 1992), Land dindar olarak kalır: Burada hakiki içkinlik ya da libidinal maddecilik yoktur. Daha doğrusu, böyle bir ilkeye bağlı olmak, tutarlılık ve olumlu ontoloji ilişkileriyle birlikte arzunun belirişini önler. Yok etme arzusu sadece, bilinçli olarak içerikten yoksun olan aşkın ilkenin saf biçimidir; bu, içkinlik ve oluştaki tüm sevinci, hazzı yıkan aşkın bir faşizm biçimidir.

likesi yoktur. Arzu politikasına göre kişi, katmanları devirmek ya da onlardan kaçmak için bilinçli bir karar verir – bu tür marjinal etkinlik büyük ölçüde *hınç* tarafından sağlanır. Onun yerine, kişi sadece, beklenmedik karşılaşmalarda ortaya çıkan yaratıcı arzu itkileri tarafından harekete geçirilir. Arzulayanlar, Kierkegaard'ın iman şövalyelerine benzerler: Burjuva olsalar bile fark edilmezler – gerçek bir kopuştan sonra kişi, herkes gibi olmayı başarır. Bu, tüm şikâyeti ve yakınmayı, tüm tatminsiz arzuyu, savunmayı ya da yalvarmayı ortadan kaldıran çok fazla bir çileciliği, ağırbaşlılığı gerektirir (1988: 279). Arzulayanlar, hiçbir şey aramazlar, hiçbir şeye içerlemezler, hiçbir şeyi yıkmazlar – aşkın yanılsamaları, kendi içkin düzlemlerinin içine çekerek, sadece sever ve yaratırlar. Japon Sumo güreşçileri gibi ilerlerler: Katmanların içinde kalan durgunluğun anları, görülemeyecek denli hızlı bir hareket ve tutuş tarafından yarıda kesilir (1988: 281). Arzu politikası yoğunluk içinde yol alır: Kişi, her zaman katmanların içinde ya da hiç değilse katmanların yüzeyinde kalarak, katmanlaşmış dünyayı bir dizi soyut çizgiye ya da niteliğe dönüştürür. Özgürleşmiş arzuda dışarısı yoktur, bu yüzden paranoya tehlikesi de bulunmaz; daha çok her günü saçmalık ve paradoks ile dolduran bir Zen ustası gibi, topolojik olarak katlanabilen bir yüzey vardır sadece.

AMAÇLARIN YANILSAMASI

İşte kapitalin son ikiyüzlülüğüne ulaştık: Aşkın bir gösterene ya da özneye ait mutlak biçimde yersizyurtsuzlaştırılmış ilişkilerin, Spinozacı ilişkiler düzleminde ontolojik statüsü yoktur; benzer şekilde, "bastırılmış" bir arzunun da, olumsuz bir erk istenci, bastırılacak bir arzu ya da bir ölüm içgüdüsü biçiminde ontolojik statüsü yoktur. Sahip olduğumuz tek şey, kapitalin işlettiği yüzsellik makinesince üretilen mutlak yersizyurtsuzlaşmaya yönelik birtakım eğilimlerdir. Bu sınırlama ele alındığında, kapitalist sosyoekonomik makine, mutlak bir toplumsal statüye sahip olarak kabul edilemez, tüm görece içsel sınırları yerinden etme yeteneği sayesinde böyle

yapar gibi görünse bile. Faşizm ve ölüm, son değildir. Aslında kapital sadece, başka türden erk oluşumlarının gelişip serpilebildiği bir ortamdır. Guattari, tek bir hegemonik küresel pazar fikrini sadece bir söylence olarak ele alır; aslında bağımsız erk oluşumlarına ve değer sistemlerine sahip sektörel pazarlar vardır (Guattari, 1992: 170-1).

Kapital, yanılsamaya dayalı bir mutlaksa eğer, arzu devriminin sadece, alternatif sosyoekonomik toplanışlar oluşturma meselesi olduğu söylenebilir; devrilecek gerçek engeller yoktur. Daha doğrusu, yeni üretken makineler üretmek üzere yersizyurtsuzlaşmış kuantum akışlarının kesişmesi, her zaman oluşur. Ancak kapitalin gerçek gücü, bu tür yeni arzu akışlarını kapitalin nicelleştirici bölümlemeleriyle örtüştürme yeteneğinde yatar; çünkü her yeni yaratım, ister üretim ister üretim-karşıtlığı olarak pazarı geri besleyebilir. Kapital, mutlak yersizyurtsuzlaşma vaatleriyle arzuyu baştan çıkaracaktır. Arzu devrimi daha şiddetli biçimde, yeni bir yersizyurtsuzlaşma eşiğine doğru iteleme sayesinde başarılı olabilir ancak. Bu yüzden, gerekli olan şey, daha gelişmiş bir ekonomik makinenin yerini doldurmasıyla kapitalist socius'un sökülmesi değildir. Kapitalist bölümlemelerin, yeni bir ifade tarzı malzemesine dönüşmesi gerekir: Nükleik asit moleküllerinin, kendileri tarafından belirlenmeyen, dışsal bir makinesel düzenlemenin üzerlerine dayattığı keyfi bir düzene göre yerleştirilmiş genetik kodun yapıcı blokları olmalarına benzer şekilde, bölümlemeler, yüzler ve simülasyonlar, bağımsız bir ifade makinesine ait bir içeriğin biçimine. Yeni bir kolektif öznelliğin oluşturduğu bir kültürel "üstyapı", ekonomik temelden inisiyatifi almalıdır. Böylece Deleuze ve Guattari, kapitalizmin içsel süreçlerinin, kapitalin düzeyinden daha çok, makinesel bilinçdışı düzeyinde, kendi ölümüne doğru ivme kazanmasını savunurlar (1984: 321).

Kapital, kendi öznelerini ve simülasyonlarını yetkisizleştirerek, gelişmiş bir socius'u etkisiz hale getirebilir: Bunlar arasında içkin ilişkiler kurulamaz, çünkü kendileri üretken makineler değillerdir. Simülasyonlar, kendilerini koşullayan sosyal varsayımları etkileyemez, çünkü bedenler üzerine doğrudan etkide bulunmazlar. Kapi-

tal, düşüncelerimiz arasındaki simülasyon biçimindeki bağları ve maddi dünya içindeki düşüncenin üretken eylemini parçalar. Bu açıdan, Deleuze'ün sinema çalışması, bu dünyada bir inanç kurma yoluyla bedenleri doğrudan etkileyebilen cisimsiz imgelerin ya da simülasyonların kullanımını keşfederken tam olarak politik anlamını bulur (Deleuze, 1989: 172, 189). Toplumsal öncesi bir içkin ilişki tarzına geri çekilmek yerine, Deleuze, kapitalin her yere yayılmasına izin verdiği ayırmayı, yani üretim-karşıtlığını ya da ölümü onaylar; çünkü bu, dünyamızın olduğu haliyle koşuludur. Farklılaşan simülasyonlar, bölümlemeler ya da düşünce ve beden birbirleriyle karşı karşıya gelirken, ölüm demek olan boşluk ya da ilişkisizlik boyunca bu karşılaşmalar gerçekleşir (Deleuze, 1989: 209). Bölümler ve simülasyonlar kendi içkin etkileşimlerini keşfedemezler.

Deleuze bu soruna bir çözüm buluyor gibi yapmak için Foucault'nun daha sonraki yapıtına dönmüştür: "Dışarının çizgilerini katlama", düşünceyi boşluktan geri çekecek ve ölümden koparmaya çalışacak bir harekettir (Deleuze, 1988d: 96).[3] İçkinlik düzlemi, simülasyonlara ait değildir; imgeler üreten bedenler üzerinde işleyen bir "dış" ya da içkin yüzeye aittir. Bölümleme kuvveti, ilişkiyi yıkan bir tür ölüm içgüdüsü olarak işleyen dışın bir kuvveti gibi görülür. Ancak, bölümlülük, pürüzsüz bir arzu mekânından bölümlü hale gelecek şekilde kendisini, gerisin geri kendi üzerine uygulayarak "karşı-edimselleşmiş" hale getirilebilir. Amaç, simülasyonu ve bölümlemeyi ortadan kaldırmak değil, simulakrumları manipüle edecek bir makine kurup, yanılsamalı doğalarını teşhir ederek onları tekrarlamaktır. Ölüm ve ayırma kuvvetleri, onları taklit ederek etkisizleştirilebilir. Örneğin *Yurttaş Kane*, ölümü, yani olumsuz bir erk istencini ve bir ölüm içgüdüsünü taklit eder; ancak bunu, dışarıdan olumlu, yaratıcı kuvvetleri –özellikle, tüm filmi kuran araştırmayı yönlendiren soruyu– geliştirerek yapar. Bir şey üretmek amacıyla, ölüm modelinden ya da ölüm simülasyonundan etkilenebilir.

3. Tartışmalı biçimde, Deleuze'ün Foucault'nun varoluş estetiğinde gördüğü "katlama"nın kullanımı, Deleuze'ün "narsis ego" tartışmasından türer (Deleuze, 1994: 110) ve bengi dönüşün içrek kavranışıyla ilgilidir.

İmgeleri manipüle eden yaratıcı düşünce, filmin dahil edildiği ekonomik makineden daha fazla yersizyurtsuzlaştırılmıştır; bu yaratıcı düşüncenin, daha sonraki yönetmenler için mevcut olan ifade alanı üzerinde etkili olan daha kalıcı sonuçları vardır. Deleuze'ün sinema üzerine yapıtı bu yüzden, kapital üretimlerinden daha fazla yersizyurtsuzlaşmış olan üretken bir düşünce uygulamasına işaret eder. Çünkü kapital ürünlerinin, soyut bir nicelik üzerinde yeniden yer-yurt edinmelerine karşın, sinema imgelerinin ürünleri, bir "düşünce" düzlemi üzerinde yeniden yer-yurt edinirler (Deleuze, 1989: 168). Bu, basitçe, sinemanın gündelik düşünce süreçlerimizi gösterme yeteneği değil, düşüncenin doğuşunu, kendi koşullanmasının yanı başındaki bir düşünceyi ya da düşünceye yol açan düşüncenin merkezindeki "düşünülemez" bir şeyi gösterme yeteneğidir (Deleuze, 1989: 165-8). O halde düşünülemez olan, etkileşen ve ilişkiye yerleştirilen edimsel simülasyonların kendileri değil, simülasyonları üreten bilinçdışı bedenler ve arzu-makineleridir: Düzlem, virtüel olanın makinesel bir ekolojisi sayesinde işler (Guattari, 1989b: 68; 1992: 127).

Kapitalist temsiliyete karşıt olarak, Foucault'nun "özneleşme" [subjectition] süreci, yeni bir "bellek" ya da kayıt türünün üretimidir – artık bu, bir yer-yurt belleği olmasa bile (Deleuze, 1988d: 107). Önceki deneyimlerin bir belleği olmak yerine, benlik teknolojilerinin bir kaynak bankasına dönüşür. Gerçek farklar, bir kez daha kayıt edilebilir. Yaşamın bir sanat yapıtı olarak üretilmesi için kişinin başka bir yerden öğrenip keşfettiği üretim teknikleri geriye katlanır ve kişinin kendi yaşamına uygulanır (Deleuze, 1991b: 137). Dışarının çizgisi katlandığı zaman, dışarıdan gelen küçük bir kuvvetler bölgesini, kendi simülasyonlar ve toplumsal kuvvetler düzlemimizin iletişim kurabildiği bir zar gibi hareket edebilen benliğin içine kapatır (Deleuze, 1988d: 122-3; 1989: 206-12). Bu "bellek" ya da "zar", düşünce düzlemidir – düşünmeye özgü içkinlik düzlemidir.

Tabii ki Deleuze ve Guattari için "dışarısı", aşkın bir kendiliğinden kuvvetler kaynağı değil, kurulması gereken bir arzu tutarlılığı düzlemidir. Önceden varolan "dışarısının kuvvetleri" yoktur; aslın-

da "dışarısı", sadece içkinlik düzlemidir. Çünkü kurulmasından önce, arzunun içkin düzlemi kaos biçimini alır. Deleuze ve Guattari, katlama fikrinin, bir benlik içine kapatılmasının tersine, içkin ve kolektif bir düzeyde uygulanmasıyla daha çok ilgilenirler: Leibniz üzerine yapıtında Deleuze, bir bütün olarak yaşam ile birlikte var olacak şekilde, bir ontoloji ve epistemoloji sağlayarak, katlamayı genişletirler; *Felsefe Nedir?*'de Deleuze ve Guattari, tutarlılık düzleminin fraktalleşmesini ya da sonsuz katlanmasını tartışırlar (1994: 39).

Katlama, arzuyu kapitalist socius'tan kurtarır. Kapital biçimi altında maskelenmesi sayesinde, kendisini fraktalleştirir ve çoğaltır. Çünkü kapital de, kendi içinde bir katlama-makinesi barındırır: Eğer kapitalin ilk işlevi, tüm akışların soyut kapital niceliği üzerinde yer-yurt edinmesinin ardından, bu akışların genel bir kod çözümü ve yersizyurtsuzlaştırılmasıysa, ikinci işlevi, bu işleyişi gerisin geri kendi üzerine katlamaktır; beklenen kâr oranlarını ölçen bir kredi kapitali üzerinde yeniden yer-yurt edinmek için değiş tokuş kapitalini yersizyurtsuzlaştırmaktır. Kapitalin soyut makinesi, sadece kapital derecelerinin ölçüldüğü, yalıtılmış, tekbenci bir dünyada işler ve sadece, diğer üretken makinelerin akışlarını kapitalin kendi koşullarına çevirmesi yoluyla etkilenir. Kendi çelişkilerinin üstesinden gelmesiyle birlikte kapital kendisini, dünya içindeki diğer ilişkilerden serbest kılar.

Kapitalist makine içinde çözülmeden kalan bir çelişki vardır: O, yeniden yer-yurt edinmekten ayrılamaz. Bu, tüm akışların keyfi, arkaik gösterenler üzerinde bir yeniden yer-yurt edinmesi olarak gerçekleşir; ayrıca kredi kapitalinin değiş tokuş kapitali üzerinde yeniden yer-yurt edinmesi olarak da gerçekleşir. Kuantum akışları, gerisin geri bölümlere dönüştürülür. Bu yeniden dönüştürme sadece, değiş tokuş kapitali tarafından ölçülmüş akışların, gösterenler üzerinde yeniden yer-yurt edinebilmesi nedeniyle mümkündür. Kapitalin başa çıkılamaz çelişkisi, kredinin doğasında bulunan, inanç ve arzunun kuantum akışlarının arkaik gösterenlerden daha yersizyurtsuzlaşmış olmalarıdır. Bu yüzden, kuramsal olarak, inanç ve arzu akışlarını özgül varoluş biçimleri ve tarzları olarak kendilerinin

üzerine gerisin geri katlamak için, kredi kapitali üzerinde yeniden yer-yurt edinmelerinden yalıtmak mümkündür. Pratikte bu süreç kapitalist kültür içinde kısmen belirgindir: Kapital, kendi açık amaçlarını ortadan kaldırır ve ilgiyi araçlara çevirir. Örneğin, Bütünleşmiş Küresel Kapitalizm'de, Tanrıya inancın belirli bir biçimi ya da dinsel kimlik, inanılan Tanrıya göre inancı daha çok hak eder; belirli bir cinsel kimlik, cinsel mükemmellikten daha çekicidir; belirli bir toplumsal politika, onu gerçekleştiren politikacılara göre güveni ya da güvensizliği daha az hak eder; ve büyük bir zenginlik miktarı, hızlı bir kazanç sağlamaya göre daha az heyecan vericidir. Yeniden yer-yurt edinme kalıcı değildir; çünkü kapital, hayali amaçlara karşıt olarak, süreçteki daha fazla bir yeniden yer-yurt edinmeyi yüreklendirir.

Devrim, kapital içindeki bu sürecin yoğunlaşması sayesinde gerçekleşebilir. Gerisin geri kendi üzerine katlanmış kredi, bir değiş tokuş niceliği değil, kredi üretir. İnsanlar, güvene yol açabilen kişilere güvenirler ve bu tür güven, kolektif etkinlik için önkoşul haline gelir. Bu tür bir yeniden katlanmış "kapital", artık nicelleştirilmeye gerek duymaz; kişi, inanç ve arzunun özerk ve nicelleşemeyen akışlarının özgürleşmesini keşfeder. Ancak güven, kendi yeniden yer-yurt edinmesinden ayrılamaz; bir bilinçdışı varsayım olarak işlev görebilmesine karşın, kişi sadece, belirli bir amaçla ya da sonla ilgili olarak bir başkasına inanır. Güven, toplumsal ilişkinin bir a priori'si olarak, kendini feda edici diğerkâmlığın etik ilkesine benzer daha çok: Kişi sadece, kendi hesabına reddettiği sağlık ya da zenginlik gibi belirli bir amaçla ilişkili olarak bir başkası için merhamet duyabilir. Güven sadece, kendisini yeni bir yersizyurtsuzlaşma eşiğine açmak için bir kez daha kendi üzerine katlanmaya gerek duyar: Güvene güven duyma, olduğu haliyle bu yaşama içkin bir iman (Deleuze, 1989: 172), yaşamda varolan gerçek yer-yurt ilişkileri tarafından belirlenmek üzere kendisini açar: arzu. Kapital, kendi gizli içkinlik düzlemine, arzu demek olan, kendi "dışarısı"na ulaşır. Bu tür bir özgürleşmiş arzunun, tuhaf bir yapısı vardır: Arzudan yersizyurtsuzlaştırılmıştır ve yeniden arzu üzerinde yer-yurt edinir. Sürekli bir değiş tokuş, ibrenin aynı zamanda kutup

olduğu, yinelenen, katlanmış, fraktalleşmiş bir hareket vardır: Tutarlılığın yerini bölümleme alır (1994: 38). Arzu bir "düşünce" düzlemine dönüşür – arzunun yerinden edilmeleri, artık, toplumsal alanı oluşturan bir "dışarı düşüncesi" (Deleuze, 1990b: 220) tarafından yönlendirilir.

İÇKİNLİĞİN VİRTÜEL ÜTOPYASI

Kapitalin soyut makinesi gibi bu özgürlemiş arzu-makinesi de arzuyu artıracak şekilde, sadece toplumsal alan tarafından etkilenir. Bir anlamda, tümüyle toplumsal alandan geçen bir tekbenci özvaroluşa sahip görünecektir.[4] Arzu düzlemi, bir "ölüm" deneyimidir, sadece pürüzsüz akışlardan oluşan organsız bir bedendir (1988: 153). Bu yüzden, arzunun bu socius'u sadece, toplumsal alanın akışlarını ve bölümlerini kendi üretken makinesine dahil ederek işleyebilir; organsız beden, yoğunluklarla doldurulmalıdır. Arzu, yoğun organsız bedendir; toplanışlar arasındaki ilişkilerde, oluşlar ve mutasyonlar olarak araya sokulan, onlara bir tutarlılık sağlayan soyut makinenin içkin düzlemidir (1988: 399-400, 506-8, 510-14). Arzu, ritmik araya sokuşlar sayesinde işler: Tepkisel olmayan parçaları bir araya getirir (1988: 333). Kişi öznel bir dürtü olarak arzu duymaya ya da arzuya sahip olmaya başlamaz; arzu, bir toplanışa ait değildir; çünkü bu sadece, bir fantasma ya da simulakrum olur. Onun yerine, arzu kişiye, bir başka toplanışa bir tutarlılık ilişkisine sokularak verilir.

Bu arzu socius'u, organsız tam beden, Deleuze'ün ampirizmini akla getirir: İlişkiler, koşullarına dışsaldır. Toplumsal alan, bir film kareleri kümesine benzer ve arzu, montaj sayesinde ilişkileri kuran yönetmendir. Tüm gerçek eylem, makinesel bilinçdışındaki "alanın dışında" gerçekleşir; ancak, arzunun irrasyonel kesmeleri alanın dışındaki kuvvetleri açığa çıkarma yeteneğine sahiptir. Arzunun toplumsal alanı artık, makinesel bilinçdışının tüm özellikleriyle birlikte hareket eder; arzu, kendi politikasını yürütür. Arzu, bilinçli ve bi-

4. Bkz. Goodchild'daki (1996) "tin" [spirit] kavramı.

linçdışı imgeleri oluşturan simulakrumların ve fantasmaların alanından kaçar. Dayanıklı öze sahip değildir; arzu akışları sadece, diğer akışlar üzerindeki yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yer-yurt edinme hareketleri olarak var olur – onlar kısmi arzu-makineleridir. İmgeler bir araya getirildiğinde hiçbir şey olmaz; yine de bu kesinti ve üretim-karşıtı hareket, üretimin başlangıcıdır. Arzu, her şeyin bir kez daha kesildiği saf arzu düzlemini üretme çabası içinde, yeni bağlantılar aracılığıyla kaçış çizgilerini izleyerek, imgeleri parçalarına ayırır. Yaşam, bu iki ölüm, model ile deneyim arasında içerilir; ancak, ikisi arasında yaşam ve yaratım gerçekleşir (1984: 329-31; Deleuze, 1989: 209). Felsefi düşüncenin, düşüncenin "düşünülemez" kaynağını aramasına benzer şekilde, arzu da arzunun "arzulamayan" kaynağını arar. Bu nedenle arzu felsefesinin yanılsamalar ve simülasyonlarla işe başlamasına karşın, arzu kendi tutarlılığını ve varoluş düzlemini kurar.

Arzunun ütopyası, dünyamızı oluşturan tüm üretimin zorunlu neden-sonuç ilişkisine yönelik ansiklopedik bilgi veren kapitalden daha iyi değildir. Ancak, soyut nicelleştirmeden kaçması nedeniyle, sosyoekonomik alan içine arzu ve tutarlılık ilişkilerini sokmaya çalışır. Bu yüzden kapital tarafından paylaşılmayan radikal bir açıklığa sahiptir: Sosyoekonomik alanın tüm bölümleri boyunca arzu ve tutarlılık ilişkilerini kurmayı amaçlar. Makinesel karmaoluş üretir. Bunun anlamı, yalıtılan ya da yıkıcı bir kuvvet ile birbirini etkileyen bölümler yerine, etkileşimin her zaman çifte yersizyurtsuzlaşma olmasıdır. Karşılıklı ilişkisellik yeniden canlandırılır.

Bu yüzden arzu devrimi, toplumsal alanın yeniden ekolojikleşmesidir. Kendi etkilerinin farkında olmayan süreçler yerine, ortamı değiştirme tarzlarına bağlı olarak kendi ortamları tarafından doğrudan etkilenen ve değiştirilen süreçler vardır. Ne belirli parçaların ne de tüm denge durumunun korunması vardır. Onun yerine, üretimin heterojen süreçleri arasındaki tutarlılık ilişkilerinin sayısının ve yoğunluğunun artması gibi arzu da artar. Her soyut makinenin ekolojik duygulamsallığı yoğunlaştırılır. Bu amaca ulaşmak için, toplumun her üyesinin ya da somut makine toplanışının elde edebileceği ilişkiler dağılımı artırılır; kan emen keneden farklı olarak, olası

en geniş duygulam dağılımına sahip olan toplanışlar üretilir. Bunlar, yonca yaprağı şeklindeki otoban kavşakları gibi sosyal dokudaki tekil noktalar olarak işlev görürler (1984: 241). Bunlar, çok çeşitli bölümler boyunca değiş tokuş noktaları, iletim sistemleri ya da röleler olarak hareket eden, çok sayıda boyuta sahip çokluklardır. Bir yapıt olarak *Kapitalizm ve Şizofreni*, bu tür bir yoğun, düğümsel değiş tokuş paradigmasıdır. Fakat, çokluk, somut toplanışlar yerine, soyut makineler düzeyinde üretilmelidir; bu amaca uygun olarak, edimsel olmaktan çıkan [de-actualized] etkilerin bellekleri olarak kendi tutarlılık düzlemlerini inşa edebilsinler diye somut toplanışlar, organsız bedenler gibi kendilerini çevreleyen ortamdan yalıtılabilirler bile. Kavramları, kendilerine özgü bir sezgi halinde yeniden yaratılmadığı sürece bir kitap hiçbir şey üretmez. Guattari, arzunun ekolojik alanı içinde işlemesi gereken düşünce tarzına "ekosofi [ecosophy]" adını vermiştir (Guattari, 1989b: 70).

Ayrıca arzu devrimi, toplumsal alanın estetikleşmesidir: Toplumsal alanı, maddeyi aşan, bir duyum anıtı halinde inşa edeceği malzeme olarak ele alır. Toplumsal ilişkilerin örtük varsayımları temsil edilmezler, duyumsanırlar. Hayvan toplumlarındaki gibi yer-yurt ifadeleri sayesinde doğrudan sunulan arzu yerine, arzu, yoğunlaştırılmak üzere saklanır (1988: 158). Artık bu, –anlamlı bir yurt içinde kaynaştırılmış göstergeler, ritimler, imgeler, renkler, biçemler ve seslere ilişkin– bir popüler kültür meselesi değildir. Onun yerine, yer-yurtlar, virtüel, örtük, saklanmış ve yerinden edilmiş hale gelirler. Duygulamlar, doğrudan iletilemezler; sanatçı-yurttaşların hayvan-oluşları sayesinde dolaylı olarak gösterilebilirler ancak. Gerçek eylem, alanın dışında gerçekleşir: O, her zaman, ölümün yarultıcı kuvvetlerinden estetik kurtulmadır. Arzu toplumu, bu yüzden, deneysel olarak kurulmuş, herkesin kendi belleğine ya da tutarlılık düzlemine sahip olduğu özneler birliği gibidir. Özneler arasındaki her iletişim, farkındalık alanının dışında varolan arzu ilişkilerine işaret eder. *Kapitalizm ve Şizofreni* tarafından örneklenen bu tür estetik iletişimler, alıcının özerkliğine tümüyle saygılıdır: Kuvvet, erk ve retoriğin tüm izleri, sadece arzu düzeyinde hareket etme çabasının emrine verilir.

Bu içkinlik ütopyası, kapitalin socius'u içinde, bir tür kültürel üstyapı, bir düşünme ve yaşama biçimi olarak kurulur. Bu tohumun eksiksiz bir kültürel arzu devrimi halinde kristalleşmesi için, tohum, belirli bir toplumsal ilişki içinde edimsel ve tarihsel olarak mevcut olmalıdır. Bu, daha önce asla edimsel hale gelmemiş soyut bir makineden kaynaklanabilir, fakat diğerlerinin düşüncelerini yersizyurtsuzlaştırabilen kendine ait bir iz bırakarak, belirli bir üretim sürecinde tarihsel olarak mevcut olduğunda yayılabilir ancak. Arzu toplumunun tohumu, aslında Deleuze ve Guattari'nin entelektüel ilişkisinde mevcuttur. Deleuze ve Guattari'nin, birinin yarattığı kavramlar ve düşünce tarzlarının bir diğeri tarafından da benimsendiği ortak yazarlığı, yüksek bir tutarlılık düzeyince nitelendirilen bir tür kolektif bellek üretir. Deleuze ve Guattari'nin, hakkında yazdıkları yaşama ve düşünme süreçleri, yani yapıtlarının gerçek içeriği, düşündükleri virtüel tarzda öncelikle yerine getirdikleri şeyi ifade eder. Kendi düşüncesine uygun olarak birbirlerinin düşüncesinin altına aynı düzeyde imzasını atmanın kısıtlamalarına bağlı olarak ortak yazarlığın uzlaştırdığı düşüncelerinin özerkliğine karşın, kendi bağımsız entelektüel tasarılarını ve araştırmalarını yürütme yetenekleri, birbirlerinin kavramsal kaynaklarından ödünç alma sayesinde artmıştır. Deleuze ve Guattari'nin farklı ilgi alanlarına sahip olabilmelerine karşın, ortak yazarlığın son ürünü olan *Kapitalizm ve Şizofreni*, ilgilerinin birbirleriyle buluştuğu tutarlılığa ve ayırt edilemezliğe tanıklık ediyor.

İnsanların düşünme tarzlarıyla birlikte arzu, her zaman belirli bir toplumsal alan tarafından ve onun içinde üretilir. Deleuze ve Guattari'nin düşüncesine yol açan toplumsal alan, kendi işbirliksel entelektüel ilişkileriydi. Toplumsal bir arzu ve ilişkiler kuramı için gerekli olan işbirliksel proje, onların düşüncelerinde açığa çıkan soyut makinelerin edimsel hale gelmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda Deleuze ve Guattari'nin kendi toplumsal kuramı da hem kendi aralarında kurdukları toplumsal ilişkinin uygun bir ifadesidir hem de bu tür bir ilişkinin kurulmasını sağlayacak araçtır. Arzu devrimi, Deleuze ve Guattari'nin yaşamında ve düşüncesinde bir tohum halinde yaratılmıştır.

Problem 9: Etik ve Deleuze'cü-oluş hakkında

Deleuze, Michel Foucault tarafından kendisine yapılan abartılı övgüyü hak etsin ya da etmesin, bir şey kesin olarak görülüyor: Bu yüzyıl basitçe "Deleuze'cü" olarak tanımlanamaz (Foucault, 1977: 165). Daha doğrusu, belirleyici bir etki olarak addedilmesi şöyle dursun, Deleuze'ün yapıtını çok az kişi anlamıştır. Tabii ki Foucault'nun sadece, Deleuze'ün *Différence et Répétition*'daki Fransız düşüncesi ve kültüründeki araştırmaları ve işleyen dinamikleri çok başarılı biçimde kavramsallaştırabildiğini anlatmak istediği olasıdır. Fakat belki de Foucault'dan gelen en yerinde alkışlamalardan biri, *l'Anti-Oedipe*'in İngilizce baskısının önsözünde bulunur: "*l'Anti-Oedipe*'in (yazarların affına sığınarak) bir etik kitabı, Fransa'da oldukça uzun bir süredir yazılmış ilk etik kitabı olduğunu söyleyeceğim" (1984: xiii). Deleuze ve Guattari'nin kavramlarının anlamının ve gücünün her zaman çoğunluk açısından anlaşılamaz olması mümkündür. Eğer bir gün, Deleuze'cüler ortaya çıkarsa, herhalde bunlar, kendi varoluş tarzlarına, özellikle Deleuze'cü bir topluluk özelliği ya da yaşam biçimi katanlar olacaklardır. Bu tür bir topluluk özelliğine, asla sahip olunamaz ya da ulaşılamaz: Kişi, bir içkinlik düzlemindeki bu topluluk özelliğine girebilir ve arasında yaşayabilir sadece.

Deleuze, diğerlerinden çok, Spinoza'nm etiğini beğeniyordu (1988: 153; 1994; 60). Pek çok bakımdan her ikisi de, gündelik yaşamın kimi zahmetlerinden ve kaygılarından uzakta, kitaplar yazarak, düşüncelere dalmış halde felsefi birer yaşam sürdüler. Spinoza'da, sonsuzluk üzerine düşünümlemenin felsefi güzelliği, tuhaf bir bükülme kazanmıştır: Bir Platon'cu anımsama alanındaki zamansal olandan uzaklaşmış sonsuz varlık yerine, sonsuz olan, basitçe bir düşünce alıştırması değil, varlığın bir koşulu ya da varolanın erkidir: Bir etiktir, yaşam biçimidir. Aynı şekilde, Deleuze'cü etik de, sonsuz olanın mevcudiyetini yeniden ele geçirmek ister (1994: 197). Fakat sonsuz olan, yaşamda yeniden keşfedilmek için temsi-

liyetlerinden koparılmalıdır: Deleuze'ün dirimselciliği, düşünceler ile şeyler arasında uzanan kaosta, dalgalar halinde yayılan, yoğun, tahammül edilemez, yaşanılamaz bir yaşamla mücadele eder. Bir Deleuze'cü, aynı anda iki tarafta da mücadelesini sürdürür (1994: 203): Yaşamın sona ermesi, dirimsel kuvvetlere –belki de bir görüşe, bir klişeye, bir ürüne, bir duyguya, bir algıya– erişmemizi engelleyen şeylerin kavranması demek olan bir ölüme karşı; dağılan tekillikleri ve tahammül edilemez yoğunlukları –belki de önceden kestirilemeyen olaylarıyla bilimin kaosunu ya da psikozda karşılaşılan düşüncenin kaosunu– ezen aşırı-dirimsel bir yaşama karşı. "Filozof, doğru ya da yanlış, kendisinin ölümden geri döndüğüne ve tam bilinç halinde ölüme geri döneceğine inanan biridir... Bu, Platon'dan beri felsefenin yaşam formülasyonu olmuştur" (Deleuze, 1989: 209).

Bir Deleuze'cü, çoktan ölmüş gibi yaşar dünyada. Bu, ölüm içgüdüsünün yinelenen hareketlerinden kaçarak, dirimsel ve tam bir yaşam sürmenin koşuludur. Daha fazlasından vazgeçilebilir: Örneğin ahlâk, görüş ve yargıdan. Çünkü ahlâk tamamen olumsuz bir ölüm temsiliyetine dayanır: Katıksız kişiler için yaşam mı yoksa ölüm mü ürettiğine göre yargılanır her şey. Yardım etmek, yaşama iade etmektir; zarar vermek, yıkmaktır; fakat hangi yaşam türüne yardım edilir ya da zarar verilir? Kişinin yaşama dair hangi görüşü vardır? Her şey hakkında söyleyecek çok şeyi olan Guattari'den farklı olarak, Deleuze, çok az görüş açıklamıştır. Bir Deleuze'cü, yaşamı deneyimde bulmak umuduyla, görüş ve temsiliyet halindeki yaşamı reddeder.

Bir Deleuze'cü ayrıca, yargı ile baş edebilen biridir (Deleuze, 1993: 158-69). Dünya-tarihine ilişkin duygulanım yeteneğinin gelişmesiyle birlikte, felsefenin, tarihin ya da aklın ölümünün ilan edilmiş olması gibi, yargıdan yoksun olan etiğin de, etiğin ölümünü işaret ettiği görülecektir. Belki de bunun, etiğin bir tekanlamlılık, tek-amaçlılık, basitlik koşuluna indirgenmesi olduğu söylenebilir: Felsefenin sadece tek etiği vardır –*amor fati*, olumlama– zorunluluğun sorumsuzluğu, varoluşun masumiyeti. Bu basitlikte ne ka-

dar da karmaşıklık örtük halde bulunabilir. En azından yargı ile baş etmek için, yazgı sevgisi gereklidir; öyle ki kişi artık, daha yüksek olduğunu iddia eden bir perspektiften varoluşu yargılayamaz.

Deleuze, yargıyı mümkün kılan koşulu Nietzsche'den çekip çıkarmıştır: Vicdan, Tanrının önünde bir borçtur – borç, sonsuzlaşır ve bu yüzden ödenemez (Deleuze, 1993: 158). Kişi, her yargıda bulunuşunda, belirli bir duruma ilişkin yeterli bilgisinin olduğunu iddia eder. Bu tür bir görüş, mekân, zaman ve deneyimin sonsuz bir bilgisine başvurur: Gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin, bu türün her durumu için, aynı koşullar uygulanır. Yargılamak her zaman, asla aşılamayacak bir sınırı dayatmaktır: Bir durum, olduğu şeyi asla ihlal etmez, başka bir şeye asla dönüşmez. Ayrıca yargı, meşrulaştırmanın mutlak standartları ya da zeminleri olarak nihai ölçütlere başvurmalıdır. Bu tür standartlar, kendilerini, eğer mutlaklarsa, etkilenebilecekleri ve değişebilecekleri her türlü ilişkiden serbest kılmışlardır. Zeminlerin kendileri, ulaşılamazdır – kendilerini bir dönüş ve geri dönüş yapısına oturturlar sadece: Tek başına adalet adildir, kendisinin uygun ölçütüdür. Fakat adalet, adaletsiz olursa, hakkı olmadığı halde hak iddia eden biri, bir simulakrum olup çıkarsa (Deleuze, 1994: 60-2)? Adalet kendisini, sonsuz bir gerileme yapısı içinde yargılar. Bu yüzdendir ki bir adalet standardına başvurma, sonsuz olana –zeminin oturduğu zemine– başvurmayı gerektirir. Her durumda zemin, kendi başına hazır değildir, fakat bir sorun oluşturur.

Bir sonsuz zemine bu başvurma, özgül bir mikropolitik rol oynar: Kişiyi her türlü içten karşılaşmadan alıkoyar. Çünkü şaşırtıcı, acı dolu, ezici, korkunç, psikozlu ve yüce olan –bir yandan tüm temsiliyeti aşarken–, henüz anlaşılmamış bir zemine başvurarak, sonsuz olanın fikrini ve zeminin zeminini güçlendirebilir. Hiçbir şey kişiyi sonsuz olana dair düşünceyi reddetmeye zorlayamaz; çünkü temsiliyetin aşıldığı boyut ne kadar büyük olursa, temsiliyetin oturacağı sonsuz bir zemin ihtiyacı da o kadar büyük olur. Yargı, tüm karşılaşmayı yansıtan beyaz bir duvarı ya da çok açık biçimde görülemese de potansiyel bir yüz ile diğerlerini örten, tüm kuvveti

soğuran kara deliği oluşturur. Sonsuz olana başvurarak, kişi sonlu olanı yitirir – kişi, her keresinde parçalama ve bölümleme sayesinde diğerlerinden koparılır. Kişi, kendi yer-yurtsal bedenini sonsuz olanın duvarlarıyla savunur, ruhunu, penceresiz bir monad olarak kurar.

Sonsuz başvurusu, nevrotik kendini sorgulaması ve zorlamaları olan yargıyla baş etmek oldukça güçtür. Deleuze'cü etik, yargının karşısına olumlamayı yerleştirir: Karşılaşmayı yeniden canlandırır. Etik, temsiliyetler yerine ilişkilerle ilgilenir – ahlâki yargıların yerine, kuvvetlerin değiş tokuşunu, çekişmeyi, mücadeleyi içeren mikropolitik bir topluluk özelliği geçirilir. Her karşılaşma, bedenlerin ya da ruhların birbirlerine şiddet dolu sızmasıdır: Bir karşılaşma ile kişi yaralanır, değiştirilir, biraz dönüştürülür; çünkü, kendi temsil etme erkini de içerecek şekilde, kendi kuruluşunu da etkileyen, temsiliyeti aşan şey tarafından sıkıştırılır. Ölüm artık, her şeyin yargılanacağı şeyle ilişki halinde temsiliyet içinde sınır olarak işlemez. Onun yerine, temsiliyete sınır olarak iş görür, çünkü kişi aynı şekilde yaşamayı ve düşünmeyi sürdürüyordur. Bir Deleuze'cünün çoktan ölmüş gibi dünyada yaşamasından dolayı, kişiyi etkileyen yaraların temsiliyete etkisi yoktur – şikâyet, yakınma, *hınç* yoktur. Bir Stoacı ve Nietzsche'ci formül olan *amor fati*, Deleuze'cü etiği tamamlamakla kalmaz, bu etiği ayrıca mümkün kılar.

Kişi nasıl ilerler? Temsiliyet bağlamından koparılır koparılmaz, etik davranış, sorunsal hale gelir. Tikel durumlar artık, genel ilkeler altına yerleştirilemez. Yine de kararların alınması gerekir; fakat bu kararlar, yargılardan kaynaklanmak yerine, kuvvetler arasındaki mücadeleleri karara bağlarlar (Deleuze, 1993: 168). Davranış, iyi davranışa katılma bahanesini terk ederek, sonsuz İyi idealinden uzaklaşır. Adalet, doğal olarak, imkânsızlaşır; sadece kendine karşı yapılmış bir zalimlik olsa bile, tüm davranışlar, belirli bir zalimlik sergiler. Çünkü bir kuvvet, bir eylem değildir; kuvvetten gelen tüm eylemde kurucu bir eşitsizlik vardır – kişi, başka bir yerde daha fazla etkiye yol açmaksızın kesin karşılık asla bulamaz. Kuvvet, gizleyen, yerinden eden eylem halinde kendisini canlandırabilir ve sim-

geleştirebilir; fakat bir kuvveti "karara bağlayabilen" eylem yoktur.

Bir karşılaşma etiğinin, yükümlülük ya da tepki ile, benliği ya da diğerlerini ilk sıraya koyma ile ilgisi yoktur. Bu tür sorular, varsayımsal durumlara yöneltilebilir; fakat bir karşılaşma etiği, gerçek durumlarda bulunan kuvvetleri araştırır. Çünkü kişi, kendi sorunlarını seçmez: Bunlar kişiye, karşılaştığı kuvvetler halinde verilirler. Bu etik, Tanrının varoluşunda sorun bulmayan sakin bir ateizm ile başlar (Deleuze, 1988e: 7): Temsiliyetteki sonsuz olan, asla bir kuvvet olarak hareket etmez; bu, sahte bir sorundur. Etik, davranışın merkezindeki bir edilgenlikten ya da güçsüzlükten ilerler: Etkilenme erkinden (Deleuze, 1988b: 123). Eğer kişi bir karşılaşmadan etkilenmiyorsa, karşısına çıkan ötekiyle ilişkiye giremez. Etik ilişki sorunu, – bir kez daha yaşamı yaşanabilir kılma anlamında– özgül bir karşılaşmada hareket eden kuvvetleri açıklamak için, uygun bir yanıt bulma sorunudur.

Bu yüzden etik davranış, birçok anlamda sorunsaldır: Tüm sonsuz zeminler geri çekilir, öyle ki kişi artık, "adil eylemi" temsil edemez; sonsuz olan reddedildiği için, yerel, geçici ve kesin olmayanlar dışında iyi davranışın ana hatları ya da ilkeleri artık bulunmaz; kişi ahlâklı olmaya çalışamaz – etik davranış, kişi kendi erkinin sınırlarına ulaştığı zaman başlar; kişi, özgül bir karşılaşma durumuna uygun bir yanıt bulma sorunuyla yüzleşir; ve tüm yanıtlar zalimdir, tüm eylem, ölçütün ötesindedir, her edim, temsiliyeti aşan ve önceden kestirilemez şekilde farklı bireyleri etkiler. Etik davranış, bu sorunsalın alçakgönüllülükle kabul edilişiyle başlayabilir ancak: Bizler henüz etik davranışa muktedir değiliz.

Deleuze'cüler, kuvvet ile kuvvet arasındaki adil olmayan çatışmayla hemen hemen hiç ilgilenmezler. Diğerlerinden gelen vuruşlar, kendi değerini taşıyan Deleuze'cü bir duygulanım yeteneği ile kabul edilir. Yıkıcı kuvvetlerin her zaman insanlar arasında değiş tokuş edilmesi nedeniyle, rıza gösterilen koşullar altında kendini yıkmak, diğerlerini yıkmaya göre çok daha iyidir (Deleuze, 1988e: 12). Deleuze'cü bir çilecilik biçimi vardır: Kişi kendisine karşı bir şiddet uygular – tepki gösterilen kuvvetler, kişinin yaşamını değiş-

tirmek üzere geri dönerler. Sonuçta kişi, diğerlerine incelikle ya da nezaketle yaklaşır: Kişi, darbelerin değiş tokuşunu önlemek için insanlar arasında ne çok yakın ne de çok uzak olan belirli bir uzaklık oluşturur (Deleuze, 1988e: 13-14). Eğer Deleuze'cüler, yaşamı oluşturan olaylar, karşılaşmalar ya da yaralar tarafından etkilenmez görünen, felsefi bir ayırma sergiliyorlarsa, bunun nedeni, yanıt veremeyecek kadar derinden etkilenmeleridir. Bu incelik ayrıca bir mizacı da açıklar: Ötekinin, yaşamın kuvvetlerini, kendi süreçleri ve gerekçelendirmeleri sayesinde edimsel hale getireceği asla önceden bilinemez (Deleuze, 1988e: 14). Kişi, uzaklığı ötekinin uğruna değil, öteki sayesinde yaşamaya başlayabilecek potansiyel Ötekiler uğruna oluşturur. Kişi, gelecek uğruna, henüz ortaya çıkmamış insanların uğruna hareket eder ya da hareket etmekten kaçınır. Özellikle Deleuze'cü olan bir cömertlik biçimi vardır: Ötekilerin kendi süreçlerinde iş görmelerine izin vermek ve bu amaç için onlara kaynaklar sunmak. Kişinin ötekine, ötekinin olasılıklarına güveni vardır – ötekinin kimliğini sadece simülasyon, ötekinin etkinliklerini canlandırma olarak kabul eder. Onların değişmesini bekler. Diğerlerinin söylediklerine inanmayarak cömertlik gösterir; onun yerine, ötekilerin konuşması, sadece, özgül bir görüş ile baş etmek için onlara gereklidir. Kişi, her zaman konuşmadaki ve davranıştaki ifadeyi aşan etik bir yoğunluk –dostluk yoğunluğu– arar.

Deleuze'ün durumunda, bu tür etik ana hatlar, bir dirimselci ve iyimser felsefenin ifadesidir. Her yara, olumlayıcı bir topluluk özelliği için bir sorun oluşturur: Kişi, kederli tutkularını etkin neşelere dönüştürmenin yollarını keşfetmelidir. Kişi aşırılıkları dostluğa nasıl dönüştürür? Kişi yaşamı ölümden nasıl kurtarır? Spinoza'nın etiğinde, tüm ilişkiler, sonsuz olan tarafından dolayımlanır; çünkü her değişiklik, tekçi sonsuz tözü etkiler. Kişi, yarasını, sonsuzluk perspektifinden ilişkilendirebilirse olumlar. Deleuze'cü düşüncede dolayımlayıcı sonsuz, ayrıca, sonlu olanda yeniden keşfedilmelidir: Eğer kişi, bir olayı durumlardan ve olaylardan çekip çıkarabiliyorsa, sonsuzu tekrar ele geçirebilir. Karşılaşmalar, düşünce için sorunlara dönüşür. Özyıkım, ayırma ve cömertlik basitçe, bir düşüncenin

bir edime yanıt verdiği, mutlak bir yersizyurtsuzlaşma eşiğine ulaşma teknikleridir.

Hiç kimsenin sorumlu olmadığı dostluk olayları vardır. Bu tür olaylar, tüm davranışı aşar – eğer kişi, tüm ihtimalleri olumlarsa bu olaylar gerçekleşir. Kişinin ortak bir şeyi paylaştığı ötekilerce cezbedildiği, temsiliyet içinde yürütülen dostluktan ayrı olarak, bir karşılaşma dostluğu, farklı olanı farklı olanla ilişkilendirir. Kişi farklılık taşıyan bu karşılaşmadan, çok derinden etkilendiği zaman, davranış artık, nasıl ilerleyeceğini keşfetmek için alışkanlıklara ve belleğe başvuramaz – kişi, kendisinin sahip olmadığı ya da anlamadığı bir şeyi görmüştür. Belki de insan olanı aşan bir şeydir bu; elbette örtüktür, bir yaşam biçiminin düzenine dair bir şeydir, tüm temsiliyeti aşan öteki sayesinde hareket eden bir kuvvettir. Bu yaşam biçimiyle bir şeyler yapmak için onu öğrenme umuduyla kişi heyecanlanır. Tutkular düşünceyi harekete geçirir – etik sorunu, bizleri düşünmeye zorlayan düşünelemez bir şeyle karşılaşır. Bu tutku, seçtiği davranış sayesinde kendisini gizler ve yerinden eder: Arzulananın temsiliyeti aşması nedeniyle, bu tutku, kendisini bilmez; sadece başka bir şey sayesinde hareket edebilir. Roller ve kıyafetler deneyerek düşünür, her zaman kendi yaşam biçimine yeni bir şey ekler. Kendi hesabına konuşamaz, fakat bir dizi arabulucuya gerek duyar (Deleuze, 1991b: 171). Her şey, performanstır, roldür, kıyafettir; her edim, kuvvetin yoğunluğunu katlar. Eğer bu tür bir tutkuya, çifte yersizyurtsuzlaşma sürecinde karşılık verilirse, o zaman asimetrik evrim meydana gelir: Karşılıklı olarak birbirlerinin süreçlerine girerler ve arabulucuları paylaşırlar.

Ayrıca, bu tür olayların düzlemi de vardır: arzunun socius'u. Bu düzlem, fraktalleşmiş, sonsuz bir dönüş ve geri dönüş hareketi tarafından nitelendirilir; bu hareket sayesinde tutarlılığı inşa eder. Tarih boyunca dostluk olayları gidip gelir: Kişi bunları hatırlar ya da gerçekleşmelerini öngörür. Ancak, jeofelsefe düzleminde, eğer tutkular, birbirlerini olumlar ve katlarsa, her ikisi sayesinde hareket eden tek bir soyut makine oluşturur. Büyük dostluk olayları, kendilerini olumlarlar: Onlar, kendi kendini konumlandırıcıdır, sonsuz

bir tutarlılık hareketi içinde kuvvetin kuvvet tarafından olumlanmasıdır. Zeminin sonsuz gerilemesinden farklı olarak onlar, karşılaşma hareketi içinde bir ötekinin sonsuz yinelenmesidir, bir farklılaşma ya da karşılıklı tutku kuvvetidir – geleceğin sonsuz ilerlemesidir. Daha önce asla işitilmemiş bir ses dostlukta konuşur. Olası bir dünyanın yabancı dilinde konuşan, yüzünü bir dizi arabulucu sayesinde gösteren, her zaman nakaratının yeni bir modülasyonunu şakıyan, aşkın bir ötekinin sesidir bu. İfade ile içeriği, dil ile dünyayı, benlik ile ötekini birleştirir. Dostluğun sonlu bağları, estetik bir biçime, kişinin içinde yaşadığı yuvaya, kozmik kuvvetlerce etkilenmiş bir ilişki tarzına dönüşür (1994: 177-97).

Dostluğa özgü organsız bir beden vardır.

> En azından birini yaratırsınız, birini yaratmaksızın arzulayamazsınız. Ve o sizi bekler; kaçınılmaz bir alıştırma ya da deneydir, üstlendiğiniz anda üstesinden gelirsiniz, üstlenmedikçe üstesinden gelemezsiniz... Onda uyuruz, uyanık yaşamlarımızı, kaçışımızı yaşarız, yerimizi araırız, dile gelmemiş mutluluğu ve olağanüstü bozgunu deneyimleriz; onda içeri sızarız ve bize sızarlar; onda âşık oluruz (1988: 149-50).

Dostluğun bu malzemesi, düşünceyi patlatan "birinci ontolojik katlama"dır (bkz. Guattari, 1992: 157). Ne oldu? Bize ne oldu? Neye dönüşüyoruz? Önceden ayrık olan arabulucu tarzlar, birbirlerine bağlanmışlardır. Kişi, sonsuz hızdaki düşüncenin yere konmadan uçuşu sırasında onları bileşenler olarak birdenbire sezgisel biçimde kavrayarak, onların ayrılmazlığına ait bir kavram yaratır (1994: 21).

Düşünce, yaşamı, dostluk kavramları halinde kucaklar. Düşünen ses, kavramsal ve etik bir kişiliktir, içkinlik düzleminde yaşayan ve aşkın alanı canlandıran ötekidir. Bir varoluş tarzı ya da yaşam olasılığı olduğundan, varoluşsal özelliklere sahiptir (1994: 72): Bir dostluk kavramı yaratır ve bu kavramla dostluk yaratır. Diğer mutlak düzlemler çokluğunu dışarıda bırakmamasına karşın, doğal olarak mutlağa başvuran, mutlak bir içkinlik düzlemini konumlandıran yasal özelliklere sahiptir (1994: 72). Kendisini, canlandırma

ve hareket sayesinde ifade eden, her arabulucuyu temsiliyet dışındaki zihni etkileyebilen bir simgeye dönüştüren dinamik özellikleri vardır (1994: 71). Kendisi bir ilişki tarzı olduğundan, ilişkisel özelliklere sahiptir (1994: 71). Sonuçta, acı çeken özellikleri vardır (1994: 70): Her etik kişilik, majöriter toplumsal rolleri aşar. Kişi, bir göçebenin, bir taklitçinin, bir şizofrenin, bir müminin, bir mazoşistin, bir şakacının, bir çilecinin, bir büyücünün, bir şarkıcının, bir gözlük camı ustasının ya da bir coşkulu âşığın düşüncesini canlandırarak etik hale gelir (Goodchild, 1996: 148-9). İçtenlik, katıksız metafizik varsayımdır. Sadece mizah, kılık değiştirme, yerinden etme ve tutku dostluğu korur. Arzu, hem benliğe hem de ötekine yönelik tersine çevirme, gülme, ağzına geleni söyleme, bağışlama, dönüştürme ve ifade etme yeteneğidir.

Sonuç

Düşünceyi varsayma, ekolojik bir düzlemde işlev görmelidir... Çoğulculuktan, çokluktan çıkan başka sonuç yoktur. Hakikati arayan modern rasyonel düşünce ideali, bir kez daha kırılır. Düşünceler, şayet çalışır, çoğalır, diğer düşüncelerle kod parçalarını değiş tokuş eder, rastgele mutasyona uğrar, uygun bir ortam, hoşça karşılandıkları bir yer-yurt bulurlarsa, hayatta kalırlar. Düşünceler tinin genleridir. Eğer yaptığımız şeyle bir tür ittifak kurabilirlerse, ancak o zaman çekiciliklerini sürdüreceklerdir.

Düşünceler, ilgimizin kıt kaynakları için rekabet halindedirler. Duygulamsal değer kazanmak için her düşünce kendi entelektüel ortamından yararlanmak zorundadır. Geçen ve silinip giden düşünceler vardır. Kendilerine geçerlilik sağlayan bir deneyimle birleşen

düşünceler vardır. Kendilerini sorgulanamaz mutlaklar olarak konumlandırarak, yine kendilerini durmaksızın yineleyen düşünceler vardır. Kendilerini diğer başarılı düşüncelere oturtmaya çalışan ve onların başarılarının bir kısmını paylaşan düşünceler vardır. Duygulamsal bir ödülü getiren asi düşünceler vardır. Performansları sırasında kendi hakikatlerini açığa vuracak şekilde insan yaşamını başarıyla düzenleyen düşünceler vardır. Sadece düşünmeyen erklerin araçları olan düşünceler vardır. Buharlaşan, ancak kendi buharlaşmalarının şehitlerine dönüşen düşünceler vardır: Buharlaşma her şeydir! Her şey düşünmeyendir!

Belki de düşünce çok fazla takdir edilmiştir. Bu yüzyılın en yoğun düşünürlerinden biri olarak kendisini gösteren Gilles Deleuze'ün, bir tersine çevirme formülü vardır: "Yaşam artık, düşüncenin kategorileri önünde, görünür hale getirilmeyecektir; düşünce, yaşamın kategorileri içine sokulacaktır" (Deleuze, 1989: 189). Kuram, kültürel, politik ve psikolojik koşullanmasından asla arındırılamaz. Putperestçe bir düşünceye tapınılması ve bu düşüncenin hakikate yönelik iddialarının reddedilmesi, pek çok özveri gerektirir. Topluma ve kültüre dair tam bir bilgi asla olmayacaktır. Düşüncede ifade edilen mükemmel bir pragmatik ya da politik strateji asla olmayacaktır. Kuram tarafından ilan edilmiş ütopyacı politik ilerleme asla olmayacaktır. Bilinçdışı koşullanmaya dair mükemmel bir kavrayış asla olmayacaktır. Kesin rasyonel ahlâki yol gösterme asla olmayacaktır. Şimdiye dek bu tür olasılıkların sözünü veren kuramlar, yandaş kazanmadaki başarıları sayesinde büyük ölçüde gelişip büyümüş, duyguların yatırıldığı bir kaynak olarak iş görmüş ve dünyaya dair kısmi vizyonlar kurmuşlardır. Kişinin, hoşnutluk sağlayan bu tür etkinliklerin değerini sorgulayacağı zaman geliyor.

Düşünce, içinde yaşadığımız bir virtüel ortam, bir düzlemdir. Eğer düşünceye hükmetmezsek, düşünce bize hükmeder ve bizler onun hizmetçilerine ya da düşünmeyen ancak düşünmeyi yöneten soyut makinelerin hizmetçilerine dönüşürüz. Sorunlarımızı çözmek için düşünceye her başvurduğumuzda, ona kendi başına sahip olmadığı bir otorite veririz. Ona ussal Tanrının bir meleği olarak sonsuz anlayışa katılma iddiasını sağlarız. Eğer sonsuz anlayış düşün-

cenin, insanlığın adına konuşacağı şekilde, insanlığın bir ayrıcalığına ya da büyük amacına dönüşürse, insan, insanlığın bir hapsedilme biçimi haline gelir.

Düşüncenin yargısı ile baş etmek, düşünceyi sonsuz iddiasından mahrum etmektir. Çünkü "hakikat istenci", bir "erk istenci"nden başka bir şey değildir: Metafizik bir varsayım edimidir, başkasının yerine yapılan bir fetih edimidir – tüm dünyayı kavrayamasam bile, en azından, deneyimin bütününü ya da deneyimin minicik bir alanını tamamen kavrayan bir düşünceye katılabilirim. Potansiyel olarak sonsuz bir anlayış erkine başvurarak, düşünce, düşünen ile düşünülen ortam arasındaki ilişkileri dolayımlar; yine de her ikisini de etkilenmeden, fakat parçalı olarak bırakır. Bu tür koşullar altında özerk, kendi kendini çoğaltan fikirler, insanlık içindeki ve insanlık ile ortam arasındaki ilişkileri dolayımlamaya başlar, kendi dışsal, makinesel amaçlarını kurar. Dünya, gayri şahsi soyut makineler tarafından yönetilir hale gelir; bunların başarısı, tamamen kendilerini çoğaltma yeteneklerine bağlıdır.

Kişi, insan hakları için mücadele ederek bu tür bir ekolojik bağlamda pek fazla başarıya ulaşamaz. Çünkü sonsuz olana başvurarak, insanlığın hapsedilme biçimine dönüşen, bu mücadelenin kendisidir. Onun yerine, onu gerçekten de yeniden ele geçirmek, olduğu yerdeki mutlağı bulmak için, mutlağa ulaşma olasılığını reddetmek gerekir. Eğer bilgi sonluysa, o zaman bilgi, modifikasyonlar düzleminde bir modifikasyondur sadece. Düşüncenin görevi değişir: Kişi, hakikati bilmek yerine, erkini artırmayı amaçlar. Kişi, yaratma ve dönüşme arzusu tarafından harekete geçirilen bir politik ve ekolojik mücadeleye girişir.

Politik eylemin kendisinin, asla açık olmayan bir sonsuza yönelik kendi başvurusu vardır: Tahakküm etme istenci. Kişi tüm dünyayı, kendi yer-yurtları ve temsiliyetleri içine kapatmaya çalışır, öyle ki her hareketi, her jesti, her oluşu önceden kestirebilir ve kontrol edebilir. Kişi, umulmadık ilişkileri, doğal olmayan katılımları, oluşları ve karmaşık belirişleri engeller. Kişi, Tanrının yargılarıymış gibi bazı görüşleri katmanlaştırır ve bölümlü hale getirir, parçalara ve bölmelere ayırır. Ancak, kontrol etmediği dünyaya da-

ir bir "dış" kalır geriye: Bu tür bir dışa dair düşünme başarısızlığı, onu eylemekten alıkoymaz. Tahakküm etme istencini ifade ederek, kişi, insanlık dışı amaçlar için kendi buyruklarından yararlanan dışsal makinesel kuvvetlere bağlı hale dönüşür. Paranoit bir gelecek korkusu tarafından harekete geçirilen sonsuz olana başvuru, yaşamı kişinin kendi ölümü perspektifinden yargılayarak, kişinin kendi tahakkümünün mühürlenmesini sağlar.

Düşünce ve eylem bakımından kişinin ekolojik sonluluğunu kabul etmek, varoluşun masumluğunu olumlamaktır. Zamanımızda öncelikle gerekli olan, bu etik edimdir. Kendini umutsuzluk ya da nihilizm olarak göstererek, kişiyi mutlak olanla yeniden birleştirir. Kimlik ve dünya görüşü, parçalı ve kısmi hale gelir. Kişi kendisini, genel bir beden ya da zihin ekolojisi içindeki karmaşık bir uyarlayıcı sistem olarak tanımlar: Hedef olarak sadece, yinelenme, rastgele mutasyon, otokataliz, kodların değiş tokuşu ve heterojen beliriş vardır. Tahakküm etme istenci yerine, erkin etkileme ve etkilenme yeteneği olduğu, bir erk istenci geçer. Kişi, kendi çevresini, ortamını ve yer-yurdunu oluşturan diğer sonlu tarzlarla ilişki kurar.

Deleuze ve Guattari, bu tür bir ekolojik dünya görüşüne uygun olan ilk etiği kurmuşlardır. Düşüncelerinin ilgisi, bilgi olarak geçerliliği ya da eleştirel erki tarafından değil, kişinin içinde yaşayabileceği içkin bir düzlem oluşturma yeteneği tarafından belirlenir: Bir topluluk özelliği tarafından. Bu tür bir topluluk özelliği, insanlar arasındaki bağlarda kolektif olarak oluşturulan bir yaşama ve bağlantı kurma biçemi ya da biçimi oluşturur. Bu, bir bağlantı kurma tarzı olarak, arzu politikasıdır. Deleuze ve Guattari, kolektif eylem biçimi yoluyla toplumsal ve kültürel devrim olasılığı sunar. Bu, düşünce ve anlamın üretildiği tarzı değiştirerek arzunun toplumsal bilinçdışını etkiler. Kişi, Deleuze ve Guattari'nin söylediklerini izleyerek değil, fakat onların arzularına yakalanarak bu kolektif eyleme girer. Kişi, ifade edilmiş görüşleri eleştirel olarak değerlendirmek için *Kapitalizm ve Şizofreni*'yi okuduğunda hemen hemen hiçbir şey elde etmez; bu kitabı, yoğunluklarını deneyimlemek, bir fikirler belleği kurmak, fikirlerini çeşitli bağlamlarda işleme sokmak ve her yöne yayılan patikaları keşfetmek için okuduğunda ise çok

şey kazanır. Hatta onun tutarlılığını yeniden kurduğunda daha fazla şey elde eder: Nereden çalınırsa çalınsın, her düşünce hareketi, örtük varsayımları değiştirmek ve düşünülemez bir düzlem, bir "yoğunluklar yaylası" kurmak için, farklı bir bağlamda tekrar edilir; bu, yeni düşünme, yaşama ve bağlantı kurma biçimlerine yol açar. Deleuze ve Guattari, arzunun bu bilinçdışı adına konuşmaya dair ayrıcalıklı konuma sahip değildir; ancak, kuramları, onu işleyiş halinde gösterebilir. Bilgi, bölümlenmeyi yenmek ve ilişkiye geri dönmek için tekniklerden ve kaynaklardan oluşan bir belleğe dönüşür. Erk, farklılaşmış ve parçalanmış terimler arasında yeni toplumsal ilişkiler üretme yeteneğine dönüşür. Arzu, ilişki, yaratım ve yoğunluktan oluşan bir yaşam sürme dürtüsüne dönüşür.

Bu tür bir topluluk özelliğinin kendisini bir kez daha bir mutlağa açması olasıdır: Artık iddia edilmeyen, fakat insanlar arasındaki içkin ilişkiler içinde yayılan, deneyimde keşfedilen bir mutlağa. Bu tür bir topluluk özelliğinin, yoğunluk seferlerine, tuhaf oluşlara, değişmiş öznellik ve bilinç durumlarına, gündelik yaşamın ortasında mutlağı canlandıran gizlenmelere ve yerinden edilmelere yol açması mümkündür. Bu tür bir olasılığa ilişkin, neredeyse hiçbir şey söylenemez – yine de çok şey yapılabilir. Deneyin ve görün.

Sözlükçe

Not: Teknik olmayan bu sözlükçenin, ayrıntılı, kapsamlı ya da eksiksiz olması amaçlanmamıştır. Sözlükçe, çoğunlukla akıldan çıkan sözcüklerin yaklaşık anlamlarını okurlara hatırlatmak için hazırlanmıştır sadece. Amacı, kavramların kesin tanımlarını vermek yerine, açıklamalar yapmaktır.

algılam [percept]: gören bir gözlemciyle ilişkili olarak tanımlanmayan bir görü ya da içgörü; başka bir varlık tarzının açığa çıkması.

anlamlama [signifiance]: gösterenler zincirlerinin üretimi; anlamlandırma açısından tüm anlamı gösterme ya da yorumlama eğilimi.

anlamlama rejimi [signifying regime]: her göstergenin gerisin geri bir başka göstergeye ya da sonunda aşkın bir gösterene gönderme yaptığı göstergeler rejimi; bir devlette işleyen göstergeler rejimi.

anlamlama rejimi sonrası [postsignifying regime]: göstergelerin kara delikler tarafından duraksatıldığı göstergeler rejimi ya da aşkın gösterenlerin çokluğu; çoğunlukla kapitalizmde rastlanır.

anlamlamayan gösterge [asignifying sign]: saf bir olaya dönüşen ve artık olduğu şeyin dışındaki bir şeyi göstermeyen bir gösterge.

arzu [desire]: kendiliğinden bir çekicilik ve ilişkinin belirişi.

arzu-makineleri [desiring-machines]: bilinçdışının işleyen bileşenleri.

arzu-üretimi [desiring-production]: arzu ve üretimin birbirlerini artırdığı süreç.

aşkın gösteren [transcendental signifier]: diğer tüm göstergelerin gön-

derme yaptığı bir anlamlamayan gösterge.

ayırıcı sentez [disjunctive synthesis]: dizilerin ayrılması; sentezleri ayrı ayrı kavrama.

bağlayıcı sentez [connective synthesis]: toplanış; yoğunlukları ya da arzu-makinelerini üretken etkiyle birbirine bağlama.

beyaz duvar [white wall]: anlam tarafından anlama dayatılan sınır.

birleşme [conjugation]: bir çift sürecin üretimi durduracak şekilde birleşmesi.

birleştirici sentez [conjunctive synthesis]: bir kimlik etkisi üretmek için farklı öğelerin bir arada tutulması.

bölümsellik [segmentarity]: sürekli bir süreci ayrı evrelere ayırma.

buradalık [haecceity]: bir meydana geliş ya da olay.

cisimsiz [incorporeal]: bedenlerin yüzeylerindeki bir olay ya da etki.

çifte tekanlamlı [biunivocal]: aynı ayrıma gönderime yapan iki sözcük.

çokluk [multiplicity]: çeşitlilik, farklılık.

duygulam [affect]: bir kuvvet uygulayan duygu; deneyimlendiği bir bilinçle ilişkili olarak tanımlanmayan, kişisel öncesi, saf duygu durumu; etkileme ya da etkilenme yeteneği.

edimsellik [actuality]: somut mevcudiyet.

emperyal oluşum [imperial formation]: aşkın bir gösteren etrafında örgütlenmiş bir devlet toplumu.

fantasma [phantasm]: libidonun yatırıldığı, genellikle bilinçdışı olan bir imge.

fantezi [phantasy]: belirli bir davranışı motive eden bilinçdışı fantezi.

fraktalleşme [fractalization]: birdenbire algoritmik olarak kavranabilen bir sürecin sonsuz yinelenmesi; basit bir sürecin yinelenmesi sayesinde karmaşık bir kendiliğin üretimi.

içerik [content]: konuşmanın gösterdiği beden ya da fikir.

içkin ilişkiler [immanent relations]: var oldukları mekânı oluşturan ilişkiler.

içkinlik [immanence]: kendi programında bir değişkene dönüşen bilgisayar programcısı gibi, üretilmiş bir düzleme tümüyle giriş.

içkinlik düzlemi [plane of immanence]: tüm şeylerin, onları oluşturan içkin ilişkilere göre kavrandığı mutlak düzey; düşünce ve varlığın doğasına dair bir varsayım.

ifade [expression]: biçem, tarz, dil.

ilkel, yer-yurt rejimi [primitive, territorial regime]: bedenleri işaretleyerek işleyen göstergeler rejimi.

kaos [chaos]: tutarlılık yokluğu; ilk madde ve/veya düşünce.

kaosmoz [chaosmosis]: kaosun tutarlılığa yol açtığı ve olayların gidişatım etkilediği süreç.

kara delik [black hole]: kendisi bir anlamlamayan gösterge olan bir anlam odağı.

kavramsal kişilik [conceptual persona]: bir düşünme biçemi; kavramlar yaratma ve bir düzlemi izleme biçimi.

kısmi nesneler [partial objects]: bilinçdışı fantezide rastlanan organlar.

kodlar [codes]: belirli alışkanlıkları ya da uzlaşımları göstermek için alınan işaretler ya da göstergeler.

kolektif sözce toplanışı [collective assemblage of enunciation]: belirli bir tümceyi etkileyen ve üreten birtakım etmenler grubu.

kristal [crystal]: gerçek ile virtüel ilişkiler arasındaki, kaynaklarını açığa çıkaran bir değiş tokuş.

majörite [majority]: tüm çeşitlenmelerin ölçütü olarak kullanılabilen, bir popülasyona ait sabit özellikler.

majöriter [majoritarian]: majöriteye, norma ait perspektife ilişkin.

makine [machine]: işleyen ve üreten parçalar toplanışı.

makinesel karmaoluş [machinic heterogenesis]: tek bir sonuç vermek üzere işbirliği yapan farklı oluşumlar arasındaki bir karşılaşmadan bir kendiliğin karmaşık ortaya çıkışı.

mikropolitika [micropolitics]: kişilerarası düzeyde işleyen erk ilişkileri.

minörite [minority]: majöritenin yorumlayıcı kategorilerinden kaçan popülasyonun bir kısmı.

minöriter [minoritarian]: bir oluş ya da dönüşüm sürecini ifade eden.

molar [molar]: kesin ayrıntıların, farklılıkların ve tekilliklerin sonuçlarını geçersiz hale getirecek şekilde, istatistik yasalarına göre işleyen katı tortulaşmalar.

moleküler [molecular]: doğaları, süreç ya da bileşenleri tarafından etkilenebilen esnek süreçler; özgül etkileşimlere göre işleyen; çoğun-

lukla yerel ya da küçük ölçekli durumlar halinde oluşan.

mutlak yersizyurtsuzlaşma [absolute deterritorialization]: üretilmiş öğelerin, özerk, makinesel süreçlere göre kendi dünyalarını oluşturmaya başladıkları bir eşiği geçme durumu.

nakarat [refrain]: müziğe uygun içerik; yinelenmesi sayesinde bir yer-yurt oluşturabilir ya da yersizyurtsuzlaştırıcı olabilir.

oluş [becoming]: başka bir çokluk tarafından yersizyurtsuzlaştırıldığı zaman bir çokluğun geçirdiği, öznesiz ya da hedefsiz bir süreç; oluşumu ve işlevi tanılayan bir üretim.

organsız beden [body without organs]: üretken olmayan bir süre; yoğunlukların dağıtıldığı bir mevki; işlev görmeyen bir arzu makinesi; tüm bilinçdışı süreçlerin toplamı.

Oedipalleşme [oedipalization]: ilgiyi, gerçek süreçlerin asla etkilenmediği ideal bir dünya ya da yapı üzerine odaklayarak, arzunun uzaklaştırılması ya da bastırılması.

önermeler [statements]: bedenler arasındaki ilişkiler açısından bir fark yaratan söylem bileşenleri.

önerme öznesi [subject of statement]: dilde "ben" olarak temsil edilen konuşan.

öznelleşme [subjectification]: belirli bir sabit öznelliğin oluşum süreci.

özneleşme [subjectivation]: bir öznenin kendini oluşturma süreci.

parola [order-word]: konuşmada örtük olan bir komut ya da slogan.

rizom [rhizome]: kimi bitkilerin kökleri gibi başıboş dolaşan bir çokluk.

simulakrum [simulacrum]: bir kimliği ya da özü taklit eden imge.

socius [socius]: toplumsal mekânın fantasması; "ötekilerle olma"nın ne anlama geldiğine dair varsayım.

soykütük [genealogy]: tikel belirtileri üreten kuvvetlerin araştırılması.

soyut makine [abstract machine]: belirli bir makine, süreç ya da toplanışı oluşturan içkin ilişkiler.

sözce öznesi [subject of enunciation]: konuşan.

süre [duration]: bir bütün olarak kavranan zaman geçişi; yaşanmış bir deneyim sırasında geçen zaman.

tekanlamlı [univocal]: tek anlam taşıyan.

tekillik [singularity]: bir süreçte dikkate değer, yinelenmeyen dönüm noktası.

toplanış [assemblage]: bir tutarlılığa sahip bağlantılı parçalar koleksiyonu.

tutarlılık [consistency]: tek bir lezzet üretmek için bir tarifin içindekileri bir araya getirme.

tutarlılık düzlemi [plane of consistency]: tüm ilişkilerin içkin olduğu bir düzey; içkinlik düzlemiyle aynı.

üst-kodlama [overcoding]: bir başka işaretler kümesi tarafından bir kodlar kümesinin kodlanması.

varoluşsallaştırıcı işlev [existentializing function]: aynı kendiliğin, hem ifadede hem de içerikte ortaya çıktığı bir kristalleşme.

virtüellik [virtuality]: çoğunlukla geçmişte depolanmış, gerçek, fakat algılanamaz potansiyel.

yeniden yer-yurt edinme [reterritorialization]: yeni bir mesken yaratma.

yersizyurtsuzlaşma [deterritorialization]: yuvayı terk edip yabancı kısımlarda dolaşmak.

yer-yurt [territory]: kişinin ilişki kurduğu ve iş gördüğü kendi meskenini oluşturan nesneler, fikirler ve kişiler grubu; bir yer-yurt çoğunlukla bir bütün olarak kavranır.

yeryüzü [earth]: maddenin ya da içeriğin tümü.

yoğunluk [intensity]: duyumun ya da duygunun derecesi; canlılık ya da dirimsellik.

yoğun fark [intensive difference]: ışığın şiddetindeki fark gibi, kendisini kendisinden farklılaştıran bir fark.

zaman sentezi [synthesis of time]: bir çokluğu kavrayışa dair biçimsel bir süreç.

Kaynakça

DELEUZE VE GUATTARI (ORTAK YAPITLAR)

(1984). *Anti-Oedipus* (1972), çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane. Londra: Athlone.

(1986). *Kafka : Towards a Minor Literature* (1975), çev. Dana Polan. Minneapolis: Minnesota University Press. (*Kafka: Bir Minör Edebiyat İçin*, çev. I. Ergüden ve Ö. Uçkan, Yapı Kredi Yayınları, 2001).

(1988). *A Thousand Plateaus* (1980), çev. Brian Massumi. Londra: Athlone. (*Kapitalizm ve Şizofreni 1 Göçebebilimi İncelemesi*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, 1990; *Kapitalizm ve Şizofreni 2 Kapma Aygıtı*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, 1993)

(1994). *What is Philosophy?* (1991), çev. Graham Burchell ve Hugh Tomlinson. Londra: Verso. (*Felsefe Nedir?* çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, 1993)

DİĞER YAPITLAR

Alliez, Eric (1993). *La signature du monde, ou qu' est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?* Paris: Cerf.

Althusser, Louis (1969). *For Marx*. Londra: New Left Books. (*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, 2002).

Althusser, Louis (1971). *Lenin and Philosophy*. Londra: New Left Books.

Barthes, Roland (1972). *Mythologies*. Londra: Jonathan Cape. (*Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları, 1998).

Baudrillard, Jean (1983). *Simulations*. New York: Semiotext(e). (*Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, 2003).

Baudrillard, Jean (1988). *Selected Writings*. Cambridge: Polity.

Baugh, Bruce (1993). "Deleuze and Empiricism", *Journal of the British Society for Phenomenology* 24:1, 15-31.

Bhaskar, Roy (1989) *Reclaiming Reality*. Londra: Verso.

Bogue, Ronald (1990). "Gilles Deleuze: Postmodern Philosopher", *Criticism* 32:4, 401-18.

Boundas, Constantin V. ve Dorothea Olkowski (ed.) (1994). *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. Londra: Routledge.

Boyne, Roy (1990). *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*. Londra: Unwin & Hyman. (*Foucault ve Derrida'da Feminizm ve Ayrım*, çev. A.B. Karadağ, Sel Yayıncılık, 1998).

Braidotti, Rosi (1991). *Patterns of Dissonance*. Cambridge: Polity.

Braidotti, Rosi (1993). "Discontinuous Becomings: Deleuze in the Becoming-Woman of Philosophy", *Journal of the British Society for Phenomonology* 24:1.

Caputo, John D. (1993). *Against Ethics*. Indianapolis: Indiana University Press.

Colombat, André (1990). *Deleuze et la littérature*. New York: Peter Lang.

Deleuze, Gilles (1971). *Masochism: An Interpretation of Coldness and Cruelty* (1967), çev. Jean McNeil. New York: George Braziller.

Deleuze, Gilles (1972). "A quoi reconnait-on le structuralisme?" in François Chatelet (ed.), *Histoire de la philosophie 8*. Paris: Hachette.
Deleuze, Gilles (1977). "Nomad Thought", David B. Allison (ed.), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation* içinde. New York: Dell.
Deleuze, Gilles (1981). *Francis Bacon: Logique de la sensation*. Paris: Différence.
Deleuze, Gilles (1983). *Nietzsche and Philosophy* (1962), çev. Hugh Tomlinson. Londra: Athlone.
Deleuze, Gilles (1984). *Kant's Critical Philosophy* (1963), çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. Londra: Athlone. (*Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınları, 1995).
Deleuze, Gilles (1986). *Proust et des signes*. Paris: Presses Universitaires de France.
Deleuze, Gilles (Claire Pamet ile birlikte) (1987). *Dialogues* (1977), çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. Londra: Athlone. (*Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, 1990).
Deleuze, Gilles (1988a). *Bergsonism* (1966), çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. New York: Zone.
Deleuze, Gilles (1988b). *Spinoza: Practical Philosophy* (1970), çev. Robert Hurley. San Francisco: City Lights. (*Spinoza: Pratik Felsefe*, çev.: Ulus Baker, Norgunk Yay., 2005)
Deleuze, Gilles (1988c). *Le Pli: Leibniz et le Baroque*. Paris: Minuit.
Deleuze, Gilles (1988d). *Foucault* (1986), çev. Sean Hand: Minneapolis: Minnesota University Press.
Deleuze, Gilles (1988e). *Périclès et Verdi*. Paris: Minuit.
Deleuze, Gilles (1989). *Cinema 2: The Time-Image* (1985), çev. Hugh Tomlinson ve Robert Galeta. Londra: Athlone.
Deleuze, Gilles (1990a). *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (1968), çev. Martin Joughin. New York: Zone.
Deleuze, Gilles (1990b). *The Logic of Sense* (1969), çev. Mark Lester ve Charles Stivale. Londra: Athlone.
Deleuze, Gilles (1991a). *Empiricism and Subjectivity* (1953), çev. Costantin V. Boundas. New York: Colombia University Press.
Deleuze, Gilles (1991b). *Pourparlers*. Paris: Minuit.
Deleuze, Gilles (1992). "What is a dispositif?" Timothy Armstrong (ed.), *Michel Foucault Philosopher* içinde. Brighton: Harvester Wheatsheaf.
Deleuze, Gilles (1993). *Critique et clinique*. Paris: Minuit.
Deleuze, Gilles (1994). *Difference and Repetition* (1968), çev. Paul Patton. Londra: Athlone.
Derrida, Jacques (1976). *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins.
Derrida, Jacques (1978). "Plato's Pharmacy", *Writing and Difference* içinde. Chicago: University of Chicago Press.
Derrida, Jacques (1979). *Spurs: Nietzsche's Styles*. Chicago: University of Chicago Press. (*Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları*, çev. M. Baştürk, Babil Yayınları, 2002)
Derrida, Jacques (1981). "Force and Signification", *Dissemination* içinde. Londra: Athlone.
Derrida, Jacques (1982). "Différance", *Margins of Philosophy* içinde. Brighton: Harvester.
Eigen, Michael (1986). *The Psychotic Core*. Londra: Jason Aronson.
Erebon, Didier (1992). *Michel Foucault*. Londra: Faber and Faber.
Foucault, Michel (1966). *The Order of Things*. Londra: Faber and Faber.

Foucault, Michel (1966). *The Order of Things*. Londra: Faber and Faber.
Foucault, Michel (1977). "Theatrum Philosophicum", *Language, Counter-Memory, Practice*'in içinde Oxford: Blackwell.
Foucault, Michel (1979). *History of Sexuality Volume I: The Will to Knowledge*. Londra: Allen Lane. (*Cinselliğin Tarihi*, çev. H.U. Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2003).
Foucault, Michel (1980). *Power/Knowledge*. Brighton: Harvester.
Foucault, Michel (1986a). "Nietzsche, Genealogy, History', Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*'ın içinde. Londra: Penguin.
Foucault, Michel (1986b). "What is an Author?", Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* içinde. Londra: Penguin.
Foucault, Michel (1987). *History of Sexuality Volume II: The Use of Pleasure*. Londra: Penguin. (*Cinselliğin Tarihi*, çev. H.U. Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2003).
Foucault, Michel (1988). *History of Sexuality Volume III: The Care of the Self*. Londra: Penguin. (*Cinselliğin Tarihi*, çev. H.U. Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2003).
Foucault, Michel (1989). "Maurice Blanchot: The Thought from Outside", Michel Foucault ve Maurice Blanchot, *Foucault/Blanchot* içinde. New York: Zone.
Freud, Sigmund (1950). *Totem and Taboo*. Londra: Routledge & Kegan Paul. (*Totem ve Tabu*, çev. K.S. Sel, Sosyal Yayınları, 1996).
Freud, Sigmund (1955). "Beyond the Pleasure Principle", *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud Volume XVIII* içinde. Londra: Hogarth.
Goodchild, Philip (1996). *Gilles Deleuze and the Question of Philosophy*. Cranbury: Associated University Presses.
Guattari, Félix (1984). *Molecular Revolution* (1977), çev. Rosemary Sheed. Londra: Penguin.
Guattari, Félix (1989a). *Cartographies schizoanaliytiques*. Paris: Galilée.
Guattari, Félix (1989b). *Les trois écologies*. Paris: Galilée. (*Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, 2000).
Guattari, Félix (Antonio Negri ile birlikte) (1990). *Communists Like Us* (1985), çev. Michael Ryan. New York: Semiotext(e).
Guattari, Félix (1992). *Chaosmose*. Paris: Galilée.
Hardt, Michael (1993). *Gilles Deleuze*. Londra: UCLPress. (*Gilles Deleuze Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İ. Öğretir ve A. Utku, Birey Yayıncılık, 2002)
Heidegger, Martin (1979). *Nietzsche* içinde. San Francisco: Harper & Row.
Heidegger, Martin (1993). *Basic Writings*. Basingstoke: Macmillan.
Irigaray, Luce (1985). *This Sex Which Is Not One*. Ithaca: Comell University Press.
Jardine, Alice (1984). "Woman in Limbo: Deleuze and His (Br)others", *Sub-Stance* 44/45.
Jardine, Alice (1985). *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*. Ithaca: Cornell University Press.
Kafka, Franz (1988). "Josephine the Singer, or the Mouse Folk", *The Collected Short Stories of Franz Kafka* içinde. Londra: Penguin. (*Şarkıcı Josefine ya da Fare Ulusu*, çev. K. Şipal, Say Yayınları, 2002).
Kant, Immanuel (1929). *Critique of Pure Reason*. Basingstoke: Macmillan. (*Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1993).
Kierkegaard, Søren (1983). *Fear and Trembling & Repetition*. Princeton University Press. (*Korku ve Titreme, Diyalektik Lirik*, çev. N.E. Düzen, Ara Yayıncılık, 1990).
Klein, Melanie (1969). *The Psychoanalysis of Children*. Londra: Hogarth. (*Çocukken Başlar İsyan, Çocuk Psikolojisi ya da Geleceği Görmek*, çev. Yılmaz Öner, 1993).
Lacan, Jacques (1980). *Ecrits: A Selection*. Londra: Tavistock/Routledge.

Land, Nick (1992). *The Thirst for Annihilation*. Londra: Routledge.
Land, Nick (1993). "Making it with Death", *Journal of the British Society for Phenomenology* 24:1, 66-76.
Le Clézio, Jean-Marie (1991). *HAI*. Paris: Flammarion.
Lévinas, Emmanuel (1985). *Ethics and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
Lyotard, Jean-François (1971). *Discours, figure*. Paris: Klincksieck.
Lyotard, Jean-François (1977). "Energumen Capitalism", *Semiotext(e)* 2:3.
Lyotard, Jean-François (1989a). *The Lyotard Reader*, Andrew Benjamin (ed.). Oxford: Blackwell.
Lyotard, Jean-François (1989b). *The Differend*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Lyotard, Jean-François (1993). *Libidinal Economy*. Londra: Athlone.
Mattéi, Jean-François (1983). *L'Etranger et le simulacre*. Paris: Presses Universitaires de France.
May, Todd G. (1993). "The System and its Fractures: Gilles Deleuze on Othemess", Joumal of the British Society for Phenomenology 24:1, 1-14.
Nietzsche, Friedrich (1956). *The Genealogy of Morals*. New York: Doubleday Anchor. (*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne, Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2003).
Nietzsche, Friedrich (1961). *Thus Spoke Zarahustra*. Harmondsworth: Penguin. (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, 1999)
Nietzsche, Friedrich (1968). *The Will to Power*. New York: Vintage. (*Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, Birey Yayınları, 2002).
Nietzsche, Friedrich (1973). Beyond Good and Evil. Harmondsworth: Penguin. (*İyinin ve Kötünün Ötesinde, Bir Gelecek Felsefesini Açış*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2003).
Nietzsche, Friedrich (1979). *Ecce Homo*. Harmondsworth: Penguin. (*Ecce Homo, İnsan Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, İthaki Yayınları, 2003.)
Plato (1973). *Phaedrus*. Harmondsworth: Penguin.
Prigogine, Ilya ve Isabelle Stengers (1985). *Order Out of Chaos*. Londra: Fontana. (*Kaostan Düzen*, çev. Senai Demirci, İz Yaymcılık, 1996).
Reich, Wilhelm (1961). *Selected Writings*. New York: Farrar, Strauss & Cudahy.
Reich, Wilhelm (1969). *The Sexual Revolution*. Londra. Vision. (*Cinsel Devrim*, çev. Bertan Onaran, Payel Yaymları, 1995).
Saussure, Ferdinand de (1974). *Course in General Linguistics*. Londra: Fontana. (*Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998).
Spinoza, Baruch (1989). *Ethics*. Londra: J.M. Dent. (*Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2000).
Spivak, Gayatri Chakravorti (1988). "Can the Subaltem Speak?" Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde. Basingstoke: Macmillan.
Wheelwright, Philip (1959). *Heraclitus*. Londra: Oxford University Press.
Woolf, Virginia (1980). *The Diary of Virginia Woolf*, Anne Olivier Bell (ed.). Londra: Hogarth. (*Bir Yazarın Güncesi*, çev. Fatih Özgüven, Oğlak Yaymcılık, 1995).
Žižek, Slavoj (1991). *Looking Awry*. Cambridge, Mass.: MIT Press. (*Yamuk Bakmak*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yaymları, 2004).
Žižek, Slavoj (1994). *The Metastases of Enjoyment*. Londra: Verso.

Dizin

A
A Winter's Tale 108
adalet 43, 65, 66, 67, 69, 78, 160, 287, 304, 323, 324
adsorpsiyon 136, 137
ağaç modelleri 16
ahlâk 67, 96, 206, 208, 271, 292, 309, 322
ahlâkın jeolojisi 192
Ahlâkın Soykütüğü 206, 207
ahlâki 12, 19, 37, 138, 139, 182, 262, 264, 273, 303, 331, amaçlar 45, anlam 58, değer 44, 45, güzellik sevgisi 24, ideal 68, 67, yargılar 324
aile 150, 151, 152, 167, 168, 169, 171, 177, 200, 240, 250, 254, 285, 309
akıl 33, 34, 36, 37, 50, 83, 133, 212, 216, 291
aksiyomatik 66
algı 49, 51, 68, 72, 73, 94, 98, 120, 122 322, psikolojisi 52
algılam 298, 303, 304, 305
alışkanlık 35, 36, 37, 39, 41, 45, 48, 51, 52, 53, 60, 71, 73, 74, 126, 137, 155, 161, 237, 264, 327
Alliez, Éric 101, 113, 115
Althusser, Louis 95, 184, 187, 197
ampirizm 25, 32, 37, 38, 39, 40, 47, 71, 80, 84, 86, 101, 102, 105, 111, 142, 186, 317
anakronistik 210
anal 140
analitik metafizik 115
analitik önermeler 42
anarşi 18, 107
Anglo-Amerikan düşünce 38
Anglo-Amerikan edebiyatı 97
Anglo-Amerikan felsefesi 32, 34
anksiyete 128, 132, 134, 135
anlam belleği 166, oyunları ve sürçmeleri 200
anlamlandırma 188, 190, 191, 272, 294
anlamlandırma rejimi 308
anlatı 224, 225, 227, 229, 286, 301
Anselmus 46
antropoloji 184
araştırmacı gazetecilik 284
aristokrasi 62, 209
Aristoteles 25, 45
arkaik gösterenler 315
armağan 155, 156, 159, 181, 260
Artaud, Antonin 132
artıkdeğer 93, 155, 156, 158, 163, 164, 165, 167, 182, 194, 288
artıkemek 288
arzu 13, 16, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 29, 30, 31, 32, 41, 42, 46, 53, 55, 56, 64, 65, 65, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 96, 100, 101, 102, 106, 107, 109, 112, 113, 116, 120, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 158, 161, 163, 165, 166, 169, 170, 171, 172, 175, 178, 181, 182, 183, 186, 188, 192, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204,

213, 214, 215, 216, 217, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 238, 239, 243, 247, 250, 252, 253, 254, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 282, 285, 286, 288, 294, 300, 304, 308, 309, 310, 312, 315, 316, 317, 318, 319, 327, 328, deneyleri 97, 294, devrimi 18, 26, 78, 213, 217, 255, 259, 261, 273, 290, 291, 307, 312, 318, 319, 320, felsefesi 13, 29, 30, 79, 119, 129, 146, 224, 318, kuramı 92, makineleri 92, 142, 214, 247, 267, 285, 314, 317, 318, mekânı 313, nesnesi 138, 265, ontolojisi 113, 121, politikası 19, 20, 76, 100, 108, 109, 293, 306, 307, 309, 310, 311, 333, toplumu 306, 307, 319, 320, üretimi 131, 162, 173, 202, 203, yatırımı 147, 91, 159, 170, 176, 181, 204
arzu-makineleri 93, 96, 134, 135, 141, 143, 149, 150, 152, 163, 167, 168
arzunun özgürleşmesi 77, 101, 122, 199, 268, 276
arzu-üretimi 106, 141, 144, 148, 152, 153, 156, 170, 171, 172, 175
askeri makineler 102
astrofizik 117
astroloji 36
aşk 91, 146, 147, 150, 177, 181, 187, 189, 190, 191, 193, 206, 225
aşkın
bellek 58, fikirler 48, gerçeklik 59, görüngüler 278, gösteren 162, 179, 181, 189, 192, 201, 202, 208, 265, 308, 311, gösterilen 151, 172, 187, 181, 188, 189, 308, ideal 202, ilke 52, imgelem 50, özne 38, tümdengelim 48, 49, 50, varsayım 30, 77, 86, yanılsama 311
ateizm 325
atom 39, 40, 48, 51, 249, 296
avangardizm 92
Avrupa 96, 108, dilleri 177, düşünce geleneği 50, tarihi 194
ayartıcılık 229, 230
Aydınlanma 81, 112
aylaklık 290
ayna imgesi 179, 278
ayna-evresi 133
azınlık 260

B

Bacon, Francis 14, 97, 297
bağlam 57, 63, 69, 185, 207, 242, 273, 280, 324
bankacılık 194
Barthes, Roland 95, 184, 187
baştan çıkarma 59, 63, 134, 226, 227
Bataille, Georges 205
Batı felsefesi tarihi 45
Baudrillard, Jean 223, 225, 226, 227, 228, 229
Bay Arkadin 304
Beckett, Samuel 97
beden 31, 47, 52, 54, 55, 56, 57, 63, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 86, 96, 98, 103, 112, 114, 118, 119, 120, 121, 128, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 150, 154, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 176, 190, 192, 200, 206, 207, 210, 211, 214, 215, 216, 234, 240, 242, 248, 260, 266, 268, 270, 273, 274, 275, 297, 298, 299, 312, 313, 324, 333
bedensel 131, 133, 222, 263
bedensel dürtüler 140
belirlenim 55, 101, 115, 116, 118, 194
bellek 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 62, 71, 78, 100, 108, 116, 133, 155, 162, 207, 208, 211, 212, 216, 278, 301, 302, 314, 319, 327, 334
ben 149, 170, 172, 179, 180, 185, 187, 236, 237
bencil gen 272
bengi dönüş 63, 64, 65, 69, 70, 71, 82, 113, 136, 206, 281, öğretisi 63
benlik 99, 138, 216, 267, 309, 315, 325, 328, 329, teknolojileri 314
Bergson 14, 25, 31, 33, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 58, 74, 108, 121, 133, 143, 183, 185
Bergson'cu bellek 69, 244
Bergson'cu ontoloji 185
beşeri bilim 22, 38, 43, 185, 210, 287
Big Bang 117
bilgelik 24, 26, 85
bilgi 13, 19, 21, 21, 22, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 42, 50, 51, 53, 59, 60, 64,

65, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 90, 94, 95, 96, 108, 111, 112, 114, 115, 120, 166, 177, 183, 206, 212, 215, 216, 217, 234, 239, 278, 283, 318, 323, 331, 332, 333, 334, kuramı 130, stratejileri 212
bilgisayar 166, 176, 260, bilimi 22
bilim 43, 44, 95, 103, 117, 178, 194, 264, 307, 322
bilimsel aygıt 10, ontoloji 89, söylem 44, ve ahlâki paradigma 287
bilinç 19, 20, 32, 33, 34, 39, 40, 50, 51, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 79, 81, 97, 108, 114, 136, 141, 149, 153, 171, 172, 180, 182, 182, 187, 196, 197, 200, 202, 234, 236, 238, 239, 240, 278, 281, 298, 311, 317, 322, 334
bilinçdışı 20, 33, 39, 40, 41, 52, 54, 56, 79, 80, 81, 96, 114, 134, 135, 142, 143, 145, 146, 151, 186, 200, 201, 203, 217, 233, 247, 265, 266, 269, 270, 272, 279, 287, 303, 305, 331, 334, arzu 20, beden 314, fantezi 127, fantasma 138, varsayım 41, 50, 316
bilinçli fantezi 127
Bin Yayla 11, 13, 172, 174, 175, 176, 214, 233, 244, 245, 248
birey 15, 32, 52, 54, 55, 61, 150, 168, 171, 172, 239, 250, 251, 275, 285, 286, 298, 307, 325
bireyleşme 149, 150, 266, 269, 277
bireysel 34, 112, 156, 185, 240, 248, 270, arzu rejimi 171, kimlik 237, psişe 169, zihin 35
biseksüel 140, 147, 181
bitki-oluş 272
biyokimyasal 23, 251, 272
biyolojik 104, 198, 210, 235, 248, 250, 272, organizma 233, 247, 248, 250, özcülük 219, 220, üretim 210
Blanchot, Maurice 205
bohem 307
Boundas 31, 32
Boyne 212
bölümlülük 247, 250, 251, 252, 254, 308, 312, 313, 317, 324
Braidotti 218, 220, 221
burjuva 196, 199, 311
bürokrasi 160
Bütünleşmiş Küresel Kapitalizm 16, 22

C-Ç

Capitalisme et schizophrénie: l'Anti-Oedipe 10
Caputo 25
Chris, Robert 12
cinsel119, 137, 140, arzu 29, 30, 77, 138, 202, 204, bilinçdışı 220, 273, cazibe 131, 152, 214, 271, çekicilik 77, çıkar 81, çokluk 219, devrim 77, 202, enerji 198, fark 218, 219, 220, haz 134, içgüdü 199, ilişki 77, 213, 292, kimlik 316, pratik 30, söylem 220, yatırım 138
Cinselliğin Tarihi 211, 213
cinsellik 29, 77, 117, 127, 129, 139, 181, 201, 214, 214, 215, 217, 249, 265, 269, 270
cinsiyet 91, 147, 219, 220, 260, 265
cisimsizler kuramı 130
CNN 96
coğrafi 57, 112, 250
coğrafya 80
çağdaş ontoloji 89
çağrışım 34, 35, 37, 40, 50, 51, 53, 107, 185, 186, 187, 189, 244, 245
çekirdek aile 138, 168, 181, 199
çevresel 23, 240
çileci bakış 136
çileci ideal 208
çilecilik 309, 311, 325, 329
Çin 99
çocuk-oluş 271
çoğulculuk 56, 291, 330
çoklu cinsellik 265
çokluk 17, 18, 19, 20, 21, 50, 52, 53, 67, 74, 77, 78, 162, 175, 199, 212, 213, 216, 217, 219, 220, 264, 266, 270, 275, 278, 307, 319, 330
çoktanrıcı 37
çokuluslu endüstriler 293

D

dans 286
Dava 297, 304
deflasyon 253
değer 13, 15, 16, 20, 35, 37, 38, 47, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 68, 69, 70, 71, 76, 85, 95, 114, 127, 179, 183, 186, 209, 263, 276, 278, 279, 280,

281, 283, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 302, ekonomisi 156, sistemleri 312
değiş tokuş değeri 46, 279, 296
değiş tokuş kapitali 315
değişim 49, 52, 58, 59, 70, 73, 74, 75, 77, 80, 82, 126, 146, 186, 190, 242, 243, 253, 265, 274, 296
Deleuze'cü etik 324
Deleuze'cü-oluş 321
Deliliğin Tarihi 210
delilik 48, 83, 148, 212, 216, 310
demokratik 162, 163
demokratik kapitalizm 120
denetim toplumu 177
deney 13, 198, 291, 328
deneyim 26, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 49, 50, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 66, 66, 72, 75, 88, 94, 114, 126, 145, 148, 152, 154, 184, 186, 200, 219, 259, 265, 278, 298, 303, 307, 314, 318, 322, 323, 330, 332, 334
deneysel dil 273
deneysellik 12, 97, 98, 276, 319
depresyon 128, 283
Derrida, Jacques 23, 187, 188, 189, 205
Descartes 46, 94, 234, 236, 288
despot 160, 161, 162, 163, 179, 192, 208, 208, 209, 212
despotik 159, 161, 170, 178, 181, 199, 202, 209
despotik makine 158, 159
devlet 36, 37, 38, 86, 159, 160, 160, 162, 165, 166, 179, 186, 192, 196, 200, 208, 209, 213, 251, 275, 275, 279, 281, 286
devrim 15, 38, 121, 122, 127, 196, 198, 254, 269, 273, 299, 316
devrim arzusu 293
devrimci 174, dönüşüm 196, eylem 195, 196, kuram 197, söylem 171, yatırım 182
devrimci-oluş 121, 268
dışsal 30, 185, 212, 214, 222, 232, 233, 234, 240, 243, 246, 260, 267, 270, 273, 275, 282, 289, 291, 299, 303, 312, 332, 333
Différence et Répétition 14, 184, 212, 321
dil 20, 29, 31, 32, 33, 39, 86, 94, 99, 104, 106, 109, 129, 136, 151, 161, 172, 179, 180, 185, 187, 189, 190, 191, 193, 200, 210, 222, 224, 225, 227, 233, 234, 235, 236, 236, 237, 241, 242, 246, 250, 262, 271, 272, 277, 328, metafiziği 230, mutasyonu 264, sistemi 32, sürçmeleri 278
dilbilim 22, 23, 184, 185, 186, 245, 246
dilbilimsel anlamlandırına 273
dilbilimsel değerler 187
dilsel 243, 245, 249, 263, gösteren 105, ifade 113
din 20, 85, 108, 109, 110, 138, 163, 261, 292
dinsel kimlik 316
Diogenes 191
direniş stratejileri 82
dirimselcilik 322, 326
Discours, figure 225
disiplin toplumu 177
dişi cinselliği 219
dithyrambik 31
diyalektik 15, 30, 32, 50, 62, 228, 269
DNA 91
doğa 15, 29, 43, 44, 53, 53, 54, 89, 93, 112, 116, 117, 140, 145, 148, 150, 221, 233, 263, 264, 265, 277, 278, 290, 291, 295, 296, 305, bilimleri 32, durumu 298, yasaları 43
doğal 141, 194, çevre 262, dünya 45, görüngüler 278
doğrulama yöntemleri *111*
doğruluk değeri 80
Doğu Avrupa 292
Doğu'nun gizemi 99
dostluk 23, 24, 26, 326, 327, 328
duygu 31, 40, 54, 68, 69, 70, 74, 75, 211, 275, 297, 322
duygudaşlık 35, 74
duygulam 74, 76, 90, 93, 94, 105, 109, 112, 118, 126, 144, 220, 228, 266, 267, 268, 271, 273, 275, 279, 280, 297, 304, 318, 319
duygulamsal 31, 52, 53, 154, 281, 285, 287, 288, 295, 308, 331, değer 330, yoğunluk 290
duygulanım 82, 270, 322, 325
duygusal 67, 259
duyu izlenimleri 34, 39, verileri 35, deneyimi 39

dünya tarihi 146, 147, 322
dünyevi 80, 260
dürtü 143, 144, 145, 147, 203, 303, 317, 334
düş 69, 121, 129, 167, 170, 199, 240, 278
düşünce 16, 20, 23, 25, 30, 31, 32, 34, 42, 44, 45, 46,47, 51, 52, 55, 69, 71, 72, 79, 80, 83, 84, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 100, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 129, 130, 131, 137, 138, 139, 140, 145, 146, 149, 169, 171, 175, 177, 181, 182, 183, 184, 185, 189, 194, 196, 198, 204, 209, 211, 212, 214, 216, 217, 218, 221, 223, 223, 225, 227, 230, 234, 237, 239, 259, 265, 270, 271, 277, 278, 299, 300, 307, 313, 320, 322, 323, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334
düşünce imgesi 84, 85, 86, 87, 93, 94, 95, 101, 104, 105, 106, 114

E

Ecce Homo 204
edebiyat kuramı 97
edim 46, 58, 63, 83, 95, 108, 119, 325, 327
edimsel 17, 18, 23, 24, 31, 189, 241, 319, 320, 326, deneyim 185, ilişki 310, konuşma 200, önerme 47, 267
egemen değerler 288, gerçeklik 203, 204, kodlar 286, kuvvet 208, 209, kültür 286
ego 145, 149, 203
eğitim 178, 180, 237, 260, 262
eğlence makineleri 102
Eigen 283
ekoloji 240, 262, 314
ekolojik 14, 53, 82, 112, 122, 291, 307, 308, 318, 319, 330, 332, 333
ekonomi 185, 190, 194, 210, 283, 295, 299, 305, 308
ekonomik 15, 23, 82, 89, 90, 91, 95, 97, 113, 122, 128, 155, 160, 167, 168, 170, 197, 198, 284, 293, makine 102, 156, 312, 314, socius 310, uygulanabilirlik 288, 289, üretim 29, 86, 113, 153, 172
ekosofi 112, 319
élan vital 54
elektrik 166, 176, 36, 37, 46, 64, 81, 84, 88, 114, 119, 121, 172, 173, 288, 333, felsefe 115, kuram 171, söylem 213
eleştiri 38, 50, 65, 93, 100, 174, 175, 183, 195
emek 164, 166, 175, 193, 194, 261, 283, 284, 285, 289, 290, 294, 295, değeri 288, öznesi 275
emperyal 162
emperyalizm 165
Empirisme et subjectivité 32
enflasyon 253
enformasyon 43, 46, 117, 166, 176, 177, 178, 182, 241, 260
enformasyonelleştirilmiş öznellik 176
ensest 128, 152, 157, 158, 159, 160, 160, 161, 164, 165, 169, 200, 208, 213, 214, 265
entelektüel 13, 81, 88, 93, 173, 184, 320, 320, 330
entropik 283, 290
Epiküryen 277
epistemoloji 22, 29, 34, 39, 43, 75, 113, 182, 184, 315
Erebon 211
ereksel 291
erk 13, 18, 21, 23, 30,35, 48, 50, 55, 59, 60, 65, 74, 75, 76, 78, 81, 86, 89, 90, 91, 92, 100, 101, 106, 107, 113, 120, 125, 129, 131, 145, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 159, 162, 167, 171, 172, 174, 175, 179, 180, 186, 187, 190, 195, 196, 197, 198, 201, 202, 203, 204, 211, 214, 217, 223, 226, 229, 232, 233, 234, 236, 241, 243, 244, 245, 246, 248, 252, 253, 254, 261, 266, 267, 268, 274, 276, 278, 286, 287, 292, 293, 301, 303, 319, 324, 331, 332, 334, ilişkileri 14, 29, 85, 88, 208, 209, 210, 212, 213, 215, 216, 217, 262, 292, istenci 25, 56, 60, 61, 62, 63, 64, 70, 71, 76, 115, 207, 209, 215, 302, 303, 309, 311, 313, 332, 333, stratejisi 82, 214
erkek cinselliği 219
erojen bölge 69, 131, 134, 135, 219, 270
Eros 199
erosofi 26
erotik 17, 26, 74, 137, 138
eskatologya 305
estetik 14, 25, 82, 224, 239, 240, 291,

293, 305, 307, 319, 328
eşbiçimcilik 47
eşcinsellik 138, 304
eşitlik 78, 118, 218, 219, 290
eşzamanlı 57, 58, 70, 186, 210, 263, 279, 280, 294
etik 43, 63, 64, 67, 69, 76, 181, 292, 316, 321, 324, 325, 326, 327, 329, 333
etik-estetik paradigma 112, 287
etnoloji 129, 185, 204, 206, 213
evrensel tarih 167, 172, 193, 206, 210, 221
evrim 235, 249, 265, 273, 287, 327
eylem 23, 36, 44, 45, 52, 55, 58, 59, 60, 67, 68, 69, 71, 74, 129, 131, 133, 134, 135, 137, 185, 241, 246, 278, 281, 297, 317, 319, 325, 325, 333
eylem ilkesi 53, 133

F

fabrika 178, 193, 201, 203, 204, 254, 291
fantasma 26, 52, 108, 112, 117, 131, 133, 134, 135, 136, 139, 140, 169, 227, 240, 261, 265, 268, 270, 299, 317, 318
fantezi 37, 81, 91, 129, 147, 150, 152, 167, 169, 170, 182, 199, 200, 206, 227, 260, 262, 286, makineleri 102, nesnesi 134, 137, 200
farkındalık 53, 283, 298, 308, 319
farklılık deneyimi 277, 279
fars 182
faşizm 147, 202, 252, 229, 309, 310, 312
felsefe 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 32, 33, 35, 40, 42, 47, 50, 57, 60, 70, 76, 82, 84, 85, 87, 91, 92, 94, 98, 104, 105, 106, 107, 108, 113, 114, 115, 121, 136, 205, 210, 260, 266, 322
Felsefe Nedir? 315
felsefe tarihi 14, 30, 32, 87, 88
felsefenin sonu 14, 115
felsefi 10, 12, 14, 31, 100, 131, 184, 211, 280, 321, 326, düşünce 83, 318, içkinlik 98, mutlaklar 84 85, stratejiler 11
feminizm 205, 218, 217, 219, 220, 221, 222
fetiş 138
figüratif düşünme 224
film 286, 292, 295, 300
fizik 104, 266
fizik bilimleri 43
fiziksel 20, 39, 52, 55, 62, 141, 153, 272, 296, 298, beden 129, edim 242, erk ilişkileri 206, eylem 248, şiddet 207, uyaran 49, zevk 138
fizyolojik 247
Foucault, Michel 9, 14, 25, 38, 44, 96, 177, 184, 205, 207, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 221, 224, 225, 240, 276, 313, 321
fraktal 80, 114, 118, 269, 315, 317, 327
Fransa 78, 183, 184, 197, 205, 230, 321
Fransız demokratik kapitalizmi 245, düşüncesi 43, 321, kültürü 198, Yeni Dalga 294
Fraser, Mariam 12
Freud 52, 77, 127, 141, 151, 198, 199, 200, 204, 205, 266, 278, 303

G

gelenek 13, 20, 22, 33, 35, 38, 85, 206
geleneksel değerler 182
genetik 23, 56, 78, 81, 249, 264, 291
genetik kod 20, 72, 104, 248, 249, 272, 312
genital bölge 134
genital haz 134
gerçek 15, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 50, 55, 56, 64, 76, 77, 78, 81, 89, 92, 93, 97, 107, 127, 128, 135, 145, 147, 150, 155, 158, 161, 168, 172, 177, 182, 186, 187, 193, 194, 195, 198, 200, 215, 221, 222, 227, 228, 229, 241, 253, 269, 270, 274, 283, 290, 294, 300, 302, 306, 312, 314, ilişkiler 19, kuvvet 146, nesne 134, suç 297, şizo yoğunluk 153, tarih 162
gerçeklik 20, 45, 46, 64, 92, 93, 99, 133, 137, 149, 151, 180, 181, 185, 189, 196, 202, 203, 204, 205, 218, 236, 237, 238, 260, 309, ilkesi 68, 221, 286
gerilla savaşı 273, 275
girişimcilik 289
gizem 54, 55, 128, 218, 269, 277, 289, 300, 301
gizli polis 284
Goodchild 23, 85, 329
göç 89, 90, 160
göçebe 16, 87, 97, 106, 273, 274, 275,

276, 281
göçebe varoluş 310
göçebebilim 263, 279
göçmen 260
gönderme 80, 81, 85, 89, 100, 104, 108, 117, 222, 224, 242, 245, 253
görece 116, 117, 121, 133, 222
göreneksel hukuk 67
görsel sanatlar 225, 292
görüngü 32, 56, 57, 58, 63, 142, 206, 207, 208, 209, 217, 263
görüngübilim 32, 141, 144, 184
görüngüsel 34, 61, 95
gösteren 23, 46, 58, 92, 93, 136, 147, 148, 149, 150, 160, 161, 166, 168, 172, 178, 181, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 202, 206, 208, 224, 264, 279, 309, 315
gösterge 44, 45, 68, 86, 87, 89, 90, 93, 96, 112, 117, 160, 166, 175, 179, 187, 191, 192, 208, 226, 227, 228, 232, 242, 243, 263, 275, 291, 292, 319
gösterge üretimi 172
göstergeler rejimi 154, 162, 169, 178, 185 192, 243
gösterilen 86, 107, 147, 150, 160, 166, 168, 179, 180, 187, 191, 238, 242, 278
gramer 236, 244, 245, 246
grup fantezisi 227
güdü 285, 289, 300
gülme 221, 270
gündelik deneyim 213, düşünce 314, yaşam 100, 294, 305, 321, 334
güzellik ideası 24
güzellik istenci 25

H

hakikat 23, 25, 26, 37, 42, 43, 45, 46, 47, 80, 81, 92, 97, 104, 105, 108, 113, 115, 116, 119, 129, 137, 172, 173, 183, 188, 197, 205, 206, 213, 218, 228, 230, 234, 282, 283, 302, 330, 331, değeri 42, 43, 44, 196, istenci 25, 43, 47, 332
halk 246, 274
halüsinasyon 227
hapishane 178, 254, 260
Hardt 70
hayali 15, 17, 193, 196, 200, 270
hayali kutsal yasa koyucu 45
hayvan-oluş 271, 272, 292, 298, 319
haz 133, 137, 154, 155, 169, 176, 202, 209, 216, ilkesi 68, 286
Hegel 32, 46, 50, 94, 277
Hegel'ci diyalektik 30, 185, idealizm 56, tarihselcilik 184
hegemonik küresel pazar 312
hegemonik söylemler 15
Heidegger, Martin 25, 32, 46, 84, 87, 88, 188
Hemment, Drew 12
Herakleitos 67, 69
Herbert, David 12
hesap makineleri 102
heteroseksüel 96, 176, 177, 181
Hıristiyan 108, 206, 208
hiciv 133, 140
hiçlik istenci 63
hipergerçek 228
histeri 252
hiyerarşi 189, 192, 254 260
Homo sapiens 72, 102, 263
homoseksüel 176, 181
Hume, David 14, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 41, 48, 50, 111, 112, 121, 131, 183, 185, 211, 298
Husserl 32, 46
hümanizm 88, 184, 194, 240, 309

I-İ

ırk 15, 146, 147, 252, 261, 309
Irigaray, Luce 218, 219, 220, 221, 270
İbrani halkı 274
icat 36, 40, 41, 42, 84, 97, 103, 106, 109
içgüdü 19, 53, 54, 127, 128, 171, 199, 203, 214, 302
içkinlik 18, 20, 26, 50, 51, 64, 70, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 93, 102, 106, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 131, 136, 141, 146, 149, 172, 173, 175, 190, 192, 193, 194, 198, 202, 203, 212, 214, 221, 226, 241, 242, 243, 248, 270, 291, 293, 294, 295, 299, 306, 312, 313, 314, 315, 317, 320, 321, 328, 333, 334, felsefesi 41, 183, 225
içsel 68, 120, 145, 151, 152, 162, 163, 165, 169, 171, 177, 178, 179, 180, 182, 185, 200, 203, 208, 231, 232, 270, 289, 291, 299, 305, 308, benzerlik 39,

gelenekler 15, ilişkiler 275, imge 275
içsellik 60, 176, 201
içtepi 134, 278, 289, 297, 299, 300, 302, 303, 304
id 203
idea 24, 84, 85
ideal 20, 22, 25, 26, 67, 69, 70, 121, 131, 132, 133, 135, 138, 139, 140, 140, 162, 166, 168, 250, 264, 280, 309, beden 286, toplum 306
ideoloji 95, 96, 167, 187, 195, 197, 252, 284
ifade 107, 108, 109, 116, 118, 142, 153, 177, 180, 181, 235, 242, 248, 249, 251, 268, 271, 272, 276, 281, 299, 314, 326, 328, 329, makinesi 105, 312
ifadesel göstergeler 186
ifadesellik 52, 53, 74, 100, 133, 143, 154, 155, 239, 291, 292, 298
iğdiş edilme 130, 135, 136, 137, 149, 152, 168, 169, 171, 172, 182, 200, 201, 229, 230, 231, 265
İkinci Dünya Savaşı 177
iletişim 33, 34, 41, 45, 46, 86, 106, 129, 154, 226, 228, 234, 243, 252, 253, 314, 319, makineleri 102
ilişki-olmayan 211, 215, 225
ilkel toplum 155, 157, 160, 248
imge 35, 38, 60, 84, 85, 93, 113, 127, 130, 131, 132, 166, 169, 170, 171, 182, 196, 221, 229, 286, 300, 302, 313, 314, 318, 319
imgelem 13, 40, 51, 53, 81, 89, 133, 185, 189, 197, 200, 271
imgelemsel 36, 37, 39, 50, çağrışımlar 48
imgesel 182, 186, 198
inanç 34, 35, 36, 37, 39, 41, 45, 48, 51, 52, 69, 80, 82, 93, 112, 199, 253, 254, 307, 313, 315, 316
insanlık 20, 61, 62, 78, 103, 128, 193, 194, 207, 233, 235, 262, 305, 305, 332
intihar 310
ironi 24, 26, 66, 106, 131, 140, 206, 230, 278
istenç 60, 61, 62, 64, 114, 301

J

Japonya 264
Jardine, Alice 218, 222
jeofelsefe 83, 111, 327
jeoloji 117, 129, 234, 235
Jung 200

K

kadın-oluş 218, 219, 220, 221, 270
Kafka 14, 42, 43, 44, 97, 98, 101, 272, 296
kalıtım 272, 273
kamusal bilinç 292, söylem 21
kanon 293
Kant, Immanuel 14, 38, 46, 48, 49, 50, 51, 84, 94, 105, 114, 115, 121, 141, 223
Kant'çı felsefe 66
kaos 114, 116, 117, 118, 119, 148, 205, 212, 249, 260, 290, 294, 295, 304, 309, 310, 315, 322
kaosmoz 117, 118
kaotik 115, 146, 275
kaotik gerçeklik 137
kapital 37, 46, 163, 163, 164, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 175, 182, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 224, 228, 283, 284, 289, 291, 292, 295, 299, 307, 308, 309, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 318, 320
kapitalist 196, 199, 253, 290, 305, demokrasi 177, ekonomi 165, 166, 170, 175, erk 275, girişim 308, kültür 176, 316, makine 164, 169, 170, 299, 315, rejimler 197, 231, sistem 194, socius 201, 312, 315, temsiliyet 166, 167, 168, 169, 175, 176, 314, toplum 128, 166, 171, 172, 176, 195, 199, 202, 253, 254, toplumsal makine 182, üretim 166, 172
kapitalizm 121, 125, 157, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 175, 193, 195, 201, 204, 231, 252, 261, 284, 294, 307, 312
Kapitalizm ve Şizofreni 11, 172, 214, 319, 320, 333
karikatür 11, 30, 43
karşı kültür 286, 287
karşılaşma etiği 325
katatonik 152, fantezi 283, 290
katman 233, 238, 239, 241, 248, 250, 252, 260, 262, 263, 264, 271, 283, 301,

304, 309, 309, 311
katmanlaşma 232, 235, 237, 242, 243, 246, 250, 293
katmanlı düşünce 269
kavram 94, 95, 101, 104, 113, 118, 178, 183, 190, 214, 230, 320, 321, 328
kavramların yaratımı 93, 98, 100, 101
kavramsal 90, 131, 175, 277, 328, kişilikler 84, 101, 102, 105, 106, 109, 110, 112, 121
kehanet 65
Kelimeler ve Şeyler 210
kendiliğindenlik 39, 53
kendilik 44, 64, 182, 243, 266, 269, 270
Kerouac, Jack 97
Kıta Avrupası 33
kız-oluş 271
Kierkegaard 109, 297, 311
kimlik 86, 87, 115, 118, 143, 150, 177, 205, 218, 239, 271, 274, 279, 287, 326, 333
kinik 197, 288, 295, gerçeklik 230
kip mantığı 105
23, 270
kitle iletişim araçları 96, 240, 262, 284, 286
Klein 130, 132
Kleist 97
Klossowski, Pierre 205
kod 41, 51, 53, 56, 61, 68, 71, 75, 78, 79, 81, 105, 111, 126, 132, 137, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 176, 179, 180, 183, 194, 206, 208, 241, 247, 254, 268, 275, 278, 283, 294, 296, 31, 330, 333
Kofman, Sarah 205
kolektif 14, 89, 100, 263, 307, 315, 333, arzu rejimi 171, arzu yatırımı 154, bellek 55, 155, 320, bilinç 59, çalışma deneyimi 195, çıkar 35, değer 99, deney 240, etkinlik 316, eylem 15, 198, 217, 333, istenç 61, özne 284, öznellik 263, 285, 312, sözce 81, 145, 170, 184, sözce toplanışı 219, 222, 227, 228, 231, 235, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 268, tutku 54, üretim 173, 306
konuşma edimleri 67, 68, 105, 106, 191, 241, 243, 272
kozmik 328, enerji 203
kozmos 299, 304, 305
köktendincilik 80
kölelik 16, 67
Kral Oedipus 278
kristal-oluş 273
kuantum 253, 254, 285, 294, 312
kullanım değeri 46, 279, 298
kuram 19, 20, 37, 41, 43, 78, 81, 82, 95, 97, 108, 112, 137, 141, 144, 173, 183, 200, 232, 334
kuramsal 11, 12, 18, 77, 79, 80, 89, 96, 98, 101, 107, 119, 175, 199, 211, 214, 220, 221, 315, akıl 38, düşünce 230, kapital 231, makineler 184, söylem 43, 183, 184, 219
kurmaca 36, 37, 47, 51, 61, 81, 97, 160, 172, 286
kurum 35, 36, 37, 41, 47, 126, 172
kurumsal 235, 262, 263, analiz 198, normlar 15
kuşku kültürü 284
kuşkuculuk 37, 70, 111, 115, 288
kutsal 67, 109, 155, 156, 241, 268
kültür 29, 33, 34, 35, 36, 41, 42, 46, 52, 53, 60, 61, 77, 86, 92, 148, 183, 185, 189, 190, 193, 238, 291, 293, araştırmaları 22, devrimi 292, ve toplum kuramı 22
kültürel 16, 17, 18, 23, 30, 56, 78, 82, 88, 93, 94, 96, 107, 112, 120, 146, 147, 171, 178, 186, 187, 222, 240, 245, 246, 247, 285, 292, 308, 331, bağlamsallaştırma 223, belirlenimcilik 54, deneyim 185, devrim 333, eleştiricilik 287, görecilik 62, kod 178, kuram 38, 42, 223, özgüllük 11, 119, tahakküm 246, temsiliyet 286, üretim 286, 288, 290, ürün 111, 293, 294, üstyapı 312, 320, tarihsel belirlenimcilik 22
küresel 193, 252, 261, 262, bağlam 284
küreselleşme 80, 165

L

l'Anti-Oedipe 11, 13, 92, 102, 128, 129, 130, 131, 153, 175, 191, 193, 199, 204, 214, 225, 227, 233, 321
Lacan, Jacques 14, 132, 133, 151, 184,

198, 201, 202
Lacan'cı psikanaliz 135, 136
Lamark 272
Lash, Scott 12
Lawrence, H. 97
Leibniz 14, 277, 315
Levi kabilesi 274
Lévi-Strauss, Claude 184
libidinal 91, 229, 266, ekonomi 224, yatırım 202, 288
Logique du sens 14, 130, 131, 136, 184, 190, 227
Londra 89
Lyotard, Jean-François 84, 146, 196, 223, 224, 225, 226, 229

M

madde 52, 70, 86, 105, 117, 118, 141, 144, 168, 234, 235, 248, 249, 251, 259, 264, 276, 277, 279, 291, 295, 296, 297, 304, 319
maddebiçimci ikicilik 234, 264
maddebiçimsel ilişki 265
maddesel beden 138
maddi 53, 91, 104, 131, 155, 164, 194, 197, 303, dünya 313, ilişkiler 89, nesne 137, 266, töz 141, varoluş 277
majör 246, 250, 286, dil 191, 192, felsefe 100
majörite 97, 105, 180, 187, 196, 222, 239, 284
majöriter 99, 109, 112, 177, 217, 240, 245, 269, 271, 329, kuram 95, 96, 100, söylem 106, varsayımlar 96
makine 17, 18, 63, 79, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 103, 107, 111, 1125, 126, 142, 143, 146, 167, 168, 175, 176, 183, 193, 201, 207, 214, 217, 240, 251, 254, 259, 260, 261, 272, 290, 291, 308, 312, 313, 315
makinesel 102, 118, 121, 147, 153, 181, 182, 192, 196, 197, 199, 202, 204, 210, 222, 228, 235, 239, 250, 262, 298, 299, 332, 333, arzu 97, 262, aygıt 177, 178, bilinçdışı 182, 186, 190, 192, 197, 198, 263, 312, 317, filum 276, ilişkiler 17, 18, 158, 291, işleyiş 269, 270, 280, 307, 308, karmaoluş 89, 90, 96, 108, 184, 263, 264, 265, 273, 318, kölelik 260, 261, 283, oluşum 232, 252, süreçler 195, tahakküm 291, toplanış 90, 91, 92, 101, 102, 107, 183, 221, 227, 232, 267, 275, 280, toplumsal düzenleme 20, üretim 194
mali kapital 231, 290
mantık 42, 44, 141
mantık-depresif evre 130
mantıki ilişkiler 45
Marksçı politik kuram 184
Marksist 90, 204, 290, bilim 197, eleştirel kuram 50, ideoloji 196, ilkel birikim 194, izlek 194, 198, makineler 194, para kuramı 194, politik ekonomi 226
Marksizm 82, 184, 193, 195, 196, 197, 198, 202, 210, 223
Marx 77, 163, 192, 193, 194, 195, 205
Marx-Freud sentezi 290
matematik 39, 42, 44, 117
materyalizm 194, 198
Mattéi 25
Mayıs 1968 197
mazoşist 252, 300, 329
medya 22, 176, 284, 300, 307
medya makineleri 102
mekân 39, 51, 52, 52, 56, 66, 80, 90, 91, 100, 117, 191, 192, 204, 211, 215, 216, 226, 227, 263, 269, 272, 273, 274, 277, 323
mekanik belirlenimcilik 291, evren 102
mekânsal 222, 276
Meksika 93
melodram 182
Melville 267, 268
meta 162, 170, 172, 195, 279
metabilim 103
metafizik 18, 19, 23, 37, 42, 46, 47, 113, 114, 115, 119, 121, 137, 163, 182, 188, 198, 200, 214, 308, 329, 332, değerler 229, inanç 205, kendilikler 45, varlık 45
metalaşma 80
metalbilim 275, 276, 281
mevcudiyet 188, 321
mikrofaşizm 252, 261, 292, 309
mikrofiziksel 196
mikroloji 224
mikropolitik 41, 69, 88, 190, 254, 263, 309, 323, bağlar 307, devrim 292, 293,

topluluk 324
mikropolitika 213, 253
mikro-tahakküm 234
mikro-tüketim 293
militarizm 165
Mille Plateaux 10
Miller, Henry 97
milliyetçilik 15, 80
minör 235, 246, 247, 296, bilim 264, felsefe 98, 99, 100, 101, 105, 106, 109, 112, kavram 99, kuram 100, sanat 281, varoluş 269
minörite 96, 97, 189, 215, 217, 218, 261, 286, 292
minöriter-oluş 293
mitsel 157
mizah 12, 92, 131, 140, 144, 247, 292, 329
Moby Dick 267
moda 292, 293
modern etnoloji 206, felsefe 25, özne 236, sanat 224, 272, 277, 293, söylence 103
molekül-oluş 273
moleküler cinsellik 292
moleküler devrim 292
moleküler yapı 248
monad 324
monarşik 163
Musa 274
mutasyon 192, 254, 272, 317, 330, 333
mutlak 85, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 121, hakikat 120, sıfır 117
mülkiyet 155, 159, 163, ilişkileri 162

N

narsis 217
Naziler 261
nedensellik 34, 45, 104, 117
Negri 167, 176, 178, 196, 204, 217, 240, 262, 263, 269
neoplatonculuk 25, 85
nesnel 35, 51, 182, 185, 197, 303, dünya 43, zemin 30
nesnellik 53, 86, 287
nevrotik 151, 200, 288, 289, 324, fantezi 201
nevroz 152, 203
New York 89, 107
Nietzsche 14, 25, 26, 31, 33, 43, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 70, 72, 76, 77, 80, 82, 84, 114, 115, 121, 125, 141, 154, 154, 183, 184, 185, 196, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 215, 279, 281, 282, 288, 323, 324
Nietzsche'ci adalet 68, kuvvet 186, oluş 192
nihilizm 182, 289, 302, 304, 333
nooloji 85, 113
normatif 245, 246

O-Ö

Oedipus 129, 130, 150, 151, 152, 167, 168, 169, 170, 171, 175, 178, 199, 200, 203, 204, 206, 208, 230, 285, 289, 309, kompleksi 127, 128, 151, 152, 169, 199, 200, 201
okul 178, 250, 254
oligarşik 163
Olkowski 31, 32
oluş 30, 58, 59, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 81, 87, 95, 98, 111, 116, 121, 126, 144, 147, 205, 217, 219, 220, 221, 222, 233, 235, 247, 255, 267, 269, 270, 292, 294, 298, 317, felsefesi 186
ontoloji 31, 32, 33, 39, 52, 79, 88, 113, 120, 184, 185, 204, 207, 215, 222, 231, 315
ontolojik 64, 75, 76, 77, 107, 108, 116, 117, 118, 125, 142, 203, 311, 328
organik katman 249, madde 248
organsız beden 141, 142, 143, 144, 146, 147, 191, 214, 231, 235, 247, 283, 298, 317, 328
orgiastik temsiliyet 278
ortak iyi 36, 37, kültür 41, mülkiyet 15
ortam makinesi 249
otantiklik 9, 10
otizm 152, 203
otokataliz 272, 333
otorite 9, 10, 15, 22, 36, 37, 92, 152, 251, 252, 296, 297, 331
oyun 221, 229
öç 161, 162, 252
ödev 285, 286
Oedipal 92, 128, 138, 151, 152, 153, 169, 171, 172, 175, 176, 201, 218, 219, 234, 238, 239, 265, 267, 270, 289, 299, 300,

309, evre 130, 136, yapı 201, 202
Oedipalleşme 181
Oedipalleşmiş arzu 268, bilinç 203, temsiliyet 175, 176, 178, 181, 182, 183, 187, 230, 269
ölüm
deneyimi 135, 136, 143, 144, 145, 303, 317, dürtüsü 135, içgüdüsü 77, 86, 138, 146, 199, 216, 302, 303, 309, 310, 311, 313, 322, ilkesi 305, temsiliyeti 322
öteki 98, 99, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 138, 148, 149, 155, 180, 215, 219, 248, 252, 260, 260, 261, 265, 270, 279, 281, 305, 309, 325, 326, 327, 328, 329
öteki-oluş 108
öz 34, 36, 40, 57, 58, 66, 73, 75, 77, 80, 88, 90, 98, 110, 142, 169, 193, 194, 206, 207, 212, 213, 220, 225, 253, 265, 269, 277, 318
özbilgi 73
özbilinç 172, 189, 236, 237
özcülük 218
özçelişki 42, 43
özdeşleşme 147, 148, 151
özdeşleşme öznesi 144
özel mülkiyet 35, 162, 163
özerk 95, 105, 126, 146, 169, 171, 217, 249, 250, 298, 316, 332
özerklik 49, 77, 133, 200, 247, 286, 319, 320
özerotizm 133, 134
özgül 145, 151, 153, 157, 161, 164, 190, 198, 209, 215, 220, 227, 228, 236, 240, 242, 274, 296, 297, 307, 309, 323, 325, 326
özgül varoluş 315
özgüllük 113, 228, 229
özgünlük 141
özgür 174, 175, 198, 203
özgür eylem 283
özgürleşme 13, 30, 54, 213, 217, 233, 287, 299, 316
özgürlük 15, 18, 78, 158, 162, 179, 184, 218, 286
özmevcudiyet 185
öznel 33, 86, 182, 185, 197, 200, 202, 203, bilinç 195, 263, deneyim 39, içsellik 273, sözceleme 44
öznelerarası 69, 86
öznelleşme 236, 238, 239, 241, 247, 271, bozumu 239, 240
öznelleştirme 179, 180, 181, 196, 252
öznellik 15, 20, 33, 34, 38, 40, 53, 107, 112, 170, 173, 176, 178, 179, 184, 215, 216, 233, 234, 235, 240, 244, 245, 246, 247, 250, 261, 262, 263, 272, 289, 294, 298, 307, 334, felsefeleri 94
özsel 222, hakikatler 24
özüretim 125, 157, 158, 163, 164, 192, 199
özvaroluş 317
özyatırım 108
özyıkım 326

P

para 224, 251, 253, 281, 285, 288, 290
paradigma 237, 290, 305, 319
paradigmatik 186, 236, 242, 243, 244
paraloji 199, 226
paranoit 262, 270, 333, bastırma 280, 281, 309, fantezi 261, 269, kuşku 288, şizoit evre 130
paranoya 261, 281, 284, 309, 311
paranoyak 16, 135, 229, 259, 280, 285, 288
Paris 82, 89, 107, 109, 307
parola 241, 242, 243, 244, 245, 246, 267
patolojik dürtüler 127
patolojik süreçler 240
performans-ilişkili ücret 253
Phaidros 24, 26
Planck sabiti 117
Platon 24, 26, 67, 84, 227, 322
Platon'cu anımsama 321, hakikat 25, 227, idea 45, simulakrum 227, söylence 66
platonik 130, aşk 24, 138, dostluk 26
politik 14, 15, 34, 38, 43, 57, 62, 81, 89, 96, 97, 100, 122, 128, 146, 147, 155, 182, 188, 198, 206, 211, 218, 286, 292, 313, 331, 332, çıkar 81, 113, 114, devrim 204, 261, ekonomi 185, 193, 197, 210, eylem 115, 225, 228, eylemci 15, inanç 147, 205, sorun 202, strateji 212, 331
politika 92, 121, 261
popüler kültür 292, 293, 319, müzik 286

pornografik 304
postmodern devrim 13, oyunculuk 15, söylem 231
postmodernizm 15, 141, 223, 225, 230
postyapısalcılar 186
pragmatik 197, 183, 201, 263, 286, 331, jestler 191
pratik 13, 14, 16, 19, 35, 37, 41, 47, 48, 61, 63, 81, 120, 212, 214, akıl 38, 41, felsefe 76, ilişkiler 40, yaşam 42
Prigogine 107, 117
Proust 14, 97
psikanalitik 200, 201, 202, 203, 206, dil 214, kuram 204
psikanaliz 14, 22, 82, 92, 129, 130, 136, 152, 171, 175, 184, 185, 198, 199, 200, 202, 210, 213, 219, 223, 238, 265, 269, 283, 298
psikiyatri kliniği 178, 254, kurumu 198
psikojenez 129, 130, 131, 137
psikolojik 41, 198, 252, 331
psikopatoloji 199, 203
psikoseksüel 82, 130, 131, 132, 140, yatırım 137
psikososyal 87, 111, 112, bozukluk 261, tipler 106
psikoterapist 15
psikoz 108, 129, 130, 141, 203, 310, 322, 323
psişe 108, 129, 151
psişik 77, 91, 147, 153, 155, 158, 173, 199, 201, 283, 291, arzu 204, bastırma 128, 146, 150, 151, 152, 153, 201, 202, 204, içi 41

Q-R

Qu'est-ce que la Philosophie? 10
rasyonel 119, 177, 178, 250, 263, 330, 331
Reich, Wilhelm 77, 202, 203, 213, 215
reklamcılık 22, 165, 166
retorik 215, 230, 319
retorik stratejiler 10
Reuters 96
ritüel 211, 264, 300
rizom 12, 16, 93, 107
rizomatik 263, 273
Rohmer, Eric 108
Rojek, Robert 12
Roma İmparatorluğu 93
Roman Jakobson 184
romans 236
Rorty 21
ruh 69, 240, 324
ruh okuma 65, 66

S-Ş

Sacher-Masoch 14
saf akıl 22, 38
saldırganlık 127
sanat 51, 116, 183, 224, 291, 293, 294, 294, 298, 300, 303, 304, 305, 307, yapıtı 97, 121, 216, 296, 297, 299, 314
sanatçılar 54, 55, 96, toplumu 198
sanatsal deneysellik 98
sanayi makineleri 102
sapkınlık 129, 131, 139, 140, 265, 269
satirik 228
Saussure, Ferdinand 185, 187
savaş ekonomisi 261, makinesi 102, 261, 273, 274, 275, 276, 281
Schwarzenegger, Arnold 103
seçicilik 49, 70, 71, 79, 82, 83
semiyotik 201, 228, 252, 263, 264, analiz 226
sentagmatik 186, 242, 243
sentetik 51, 52, 53, 55, 70, 204, çağrışımcılık 38, yargılar 114, 115
serbest çağrışım 87
sevgi 26, 237, 307
Sezar 209
sezgi 18, 22, 46, 51, 94, 319, 328
sınıf çıkarları 197, mücadelesi 195, 196, 197
simge 137, 329
simgesel 69, 145, 151, 169, 185, 186, 198, 200, 201, 265, 267
simulakrum 11, 12, 24, 25, 26, 112, 131, 132, 135, 169, 177, 228, 229, 230, 232, 233, 243, 277, 298, 313, 317, 318, 323
simülasyon 23, 65, 92, 147, 163, 166, 167, 169, 172, 197, 226, 227, 228, 229, 234, 238, 268, 312, 313, 314, 318, 326
sinema 14, 97, 103, 104, 107, 299, 313, 314
sinematografik edim 300
slogan 241, 244

socius 37, 38, 38, 54, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 176, 207, 213, 260, 261, 283, 284, 293, 312, 317, 320, 327
sofistler 24
Sokrates 24, 26
Sokratik sorgulama 283
sonsuz 321, 323, 324, 325, 326, 328, 331, 332, 333
Sorbonne 32
sosyobiyolojik 223
sosyoekonomik 80, 204, 307, 308, 318
sosyoekonomik makine 311
sosyoloji 22, 183
sosyopatoloji 310
sosyopolitik jeoloji 128
soykütüğü 57, 58, 204, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 234, 254, 265, 274
soykütüksel 63, 206, ilke 59, yorum 57, 64
soyut emek 288, makine 221, 231, 234, 248, 280, 315, 318, 319, 320, 327, 331, 332
sömürgecilik 158, 159, 160, 161, 162, 169 170, 171
sömürü 194, 196
söylem 10, 23, 30, 47, 48, 86, 105, 106, 170, 174, 174, 175, 189, 200, 205, 214, 215, 223, 224, 226, 228, 231, 235, 239, 242, 265, analizi 22, rejimi 230
söylemsellik 38, 100, 210
söylence 69, 157, 158, 299, 300, 309, 312
söylencesel 67, 108, 109, 286, nakaratlar 112, temsiliyet 288
sözde-bilimsel paradigma 112
sözdizimi 44, 236
Spinoza 14, 31, 33, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 116, 121, 125, 183, 185, 194, 231, 311, 321, 326
Spinoza'cı ontoloji 141
Spivak 218
stagflasyon 253
Stalin 20
Stalinci bürokrasi 284, rejimler 197
Stengers 107, 117
Stoacı 130, 324
suç 65, 128, 284, 289, 304
süperego 139
süre 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56
Şato 296
şiir 287
şizo 145, 147, 203, 259
şizoanalitik bilinçdışı 175, 263, 265, 266, 269, 273, ontoloji 114
şizoanaliz 141, 172, 202, 238, 239, 263
şizofren 16, 106, 125, 129, 130, 132, 146, 147, 152, 153, 167, 175, 203
şizofreni 205, 281
şizofrenik 141, 142, 144, 145, 148, 221, 259, 280
şizofrenik arzu 194, bilinçdışı 248, düşünce 206
şizoit 132
şovenizm 151

T

tabu 139, 213
tahakküm 61, 62, 102, 103, 112, 125, 211, 215, ilişkileri 215, istenci 333, tarzları 178
tamalgı 38
Tanrı 20, 37, 45, 66, 86, 87, 106, 127, 148, 159, 163, 233, 236, 276, 277, 308, 316, 323, 325, 331
tarih 22, 29, 32, 38, 39, 46, 61, 62, 80, 86, 92, 93, 95, 121, 140, 145, 151, 184, 196, 198, 206, 228, 263, 264, 271, 274, 290, 291, 322
tarihdışı kurmacalar 41
tarihsel 22, 23, 57, 58, 70, 82, 83, 112, 183, 195, 200, 207, 209, 212, 220, 221, 223, 235, 281, 320, bağlam 183, değişim 61, deneyim 222, ilerleme 33, koşullanma 113, ontoloji 89, ve kültürel bağlam 95, ve kültürel belirlenimcilik 81, 82, yapı 38
tarihyazımı 160
tekbenci 315, 317
tekçilik 55, 70, 326
tekillik 18, 222, 235, 253, 276, 281, 296, 303, 307, 322
teknik makineler 102
teknoloji 43, 88, 89, 91, 166, 240, 290, 291, 307
teknolojik üretim 291
teleolojik 37
tembellik fantezisi 283

temsil 54, 56, 58, 59, 65, 66, 81, 222, 232, 234, 297, 319
temsiliyet 24, 61, 92, 94, 127, 141, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 168, 170, 174, 175, 176, 180, 183, 192, 201, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 215, 218, 261, 262, 268, 269, 273, 277, 278, 279, 280, 283, 295, 305, 307, 323, 324, 325, 327, 329, 332, felsefesi 25, rejimleri 226, tarzı 153
tensel haz 144
teoloji 47, 189
Terminatör 103
Terminatör 2 235
tersinebilirlik 228, 229
Thanatos 135, 199
tıp 284
tin 23, 46, 69, 109, 142, 162, 163, 200, 330
toplum 14, 15, 18, 19, 20, 21, 29, 33, 35, 36, 39, 41, 44, 52, 54, 55, 78, 80, 81, 86, 90, 91, 95, 108, 114, 115, 117, 119, 120, 125, 127, 147, 148, 152, 159, 160, 162, 167, 170, 172, 174, 176, 177, 194, 195, 197, 202, 204, 209, 210, 212, 215, 228, 232, 233, 235, 236, 239, 246, 248, 251, 253, 263, 272, 285, 286, 287, 290, 291, 293, 331, kuramları 129
toplumsal 10, 17, 18, 23, 30, 42, 53, 56, 62, 70, 77, 82, 83, 88, 91, 93, 94, 97, 98, 112, 113, 114, 116, 141, 145, 149, 150, 156, 168, 169, 171, 178, 184, 198, 199, 201, 217, 220, 222, 224, 240, 241, 242, 243, 247, 250, 252, 261, 262, 283, 287, 292, 294, 297, 298, 307, 308, 317, 333, alan 238, anlam 37, 83, bağ 225, bağlam 20, bastırma 128, 153, 199, 202, beden 37, bilinç 284, bilinçdışı 18, 19, 31, 79, 81, 82, 83, 84, 88, 91, 98, 118, 122, 146, 168, 197, 202, 241, 262, 273, 297, 298, 333, cinsellik 218, cinsiyet 77, 220, 222, 250, cinsiyet farkı 86, deneyim 141, 153, devrim 202, dönüşüm 245, emek 204, eylem 82, failler 15, gerçeklik 197, gruplar 35, ilişkiler 15, 16, 17, 19, 20, 38, 41, 55, 58, 76, 81, 125, 126, 127, 145, 159, 203, 250, 279, 306, 316, 319, 320, 334, işlev 41, itaat 260, 261, 270, kontrol 157, kuram 34, 50, 51, 64, 65, 78, 83, 92, 95, 107, 121, 122, 172, 177, 199, 205, 206, 207, 320, kuramcılar 13, kuvvet 163, makine 154, 207, mekân 17, 20, 279, olaylar 61, 80, oluşum 19, 20, 148, 150, 151, 152, 153, 158, 166, 168, 179, 192, 193, 207, 232, otorite 128, politika 316, pratik 246, rol 271, 329, sınıf 250, statü 311, süreçler 19, temsiliyet 176, toplanış 96, 101, 128, 234, 238, 255, 280, üretim 146, 163, 203, 243, 290, varoluş 91, 273, varsayım 47, 48, 51, 98, 190, 246, ve kiiltürel kuram 11, yaşam 307
toplumsal-tarihsel 118, 146, 262
topolojik 47, 57, 104, 185, 186, 311
totaliter devlet 252, 253, 254
töz 23, 46, 70, 73, 75, 76, 128, 142, 163, 228, 248, 326
travesti 177
travma 133, 181, 296, 300
travmatik bellek 154, fanteziler 135
tutarlılık 17, 18, 20, 30, 70, 72, 77, 83, 90, 90, 91, 92, 94, 100, 101, 102, 104, 107, 107, 108, 114, 116, 117, 118, 119 126
tutku 29, 35, 36, 37, 37, 40, 42, 48, 50, 53, 58, 67, 129, 131, 133, 134, 137, 179, 180, 181, 182, 187, 238, 252, 264, 278, 295, 296, 297, 298, 327, 328, dostluğu 329
tüketim 163, 166, 169, 176, 178, 193, 195, 285, 291, 294, 308, makineleri 102
tümel 22, 94, 118, 119, 222, idea 26
tür-varlık 193

U-Ü

ussal 96, 216, tümdengelim 70
uzay 266
uzlaşım 37, 38, 48, 51, 52, 53, 54, 57, 61, 70, 71, 73, 75, 105, 126, 155, 161, 223, 278, 296
uzlaşımsal kültür 77
ücret 165, 166, 170, 194, 195, 283, 288, 292, rejimi 251
üretici ilişkiler 125
üretim 46, 64, 70, 76, 80, 88, 90, 93, 111, 126, 126, 135, 141, 142, 143, 147, 148,

150, 155, 156, 158, 160, 162, 165, 167, 168, 169, 170, 175, 176, 178, 182, 183, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 204, 209, 210, 226, 228, 230, 233, 238, 247, 251, 252, 261, 263, 275, 280, 284, 285, 291, 292, 294, 308, 312, 318, 320, araçları 166, 170, 171, 308, ekonomisi 295, ilişkileri 37, 76, 126, 128, 145, 147, 163, 164, 167, 169, 171, 193, 307, 310, karşıtlığı 126, 127, koşulları 16, teknikleri 314
üretim-karşıtlığı fantezisi 282, 289
üstanlatı 37, 113, 226, 227
üstinsan 62, 64, 209
üst-kod 208, 209, 212, 213, 254, 288
üst-kodlama 158, 159, 160, 162, 164, 168, 172, 179, 181, 195
üstsöylem 226
ütopya 26, 102, 121, 172, 305, 306, 317, 318, 320, 331

V

varlık 42, 46, 49, 54, 57, 59, 83, 85, 86, 88, 100, 104, 105, 107, 112, 114, 115, 115, 116, 118, 119, 141, 172, 173, 188, 266, 268, 269, 304
varoluş 18, 19, 20, 30, 32, 36, 40, 43, 45, 46, 51, 57, 62, 63, 67, 70, 72, 75, 77, 81, 86, 89, 91, 95, 97, 98, 101, 102, 105, 106, 109, 115, 116, 118, 119, 126, 142, 159, 160, 162, 182, 216, 222, 225, 233, 240, 265, 272, 296, 302, 318, 321, 322, 323, 328, 333
varoluşçuluk 184
varoluşsal 108, 303
varsayım 80, 86, 95, 98, 99, 100, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 252, 272, 273, 280, 281, 282, 283, 287, 292, 325
vicdan 59, 60, 61, 66, 173, 323
vicdan azabı 208
virtüel 12, 18, 51, 56, 107, 108, 118, 128, 145, 185, 186, 242, 244, 245, 272, 299, 300, 314, 317, 319, 320, 331
vizyon 298, 303

W

Weber 53
Welch, Dan 12
Welles, Orson 300, 301, 304
Wheelright 67
Whitehead 25

Y

yabancılaşma 194, 195, 277, 279, 280, 289, 298, 305, kuramı 290
yanılsama 37, 42, 47, 48, 54, 86, 94, 97, 149, 164, 196, 203, 205, 229, 231, 232, 289, 290, 312, 318
yapay 141, 194, 284, 291
yapı 29, 49
yapıçözüm 22, 26, 30, 92, 187, 188, 189, 191
yapıntı 53, 89, 93, 305
yapısal 190, 192, 194, 198, 200, dilbilim 242
yapısalcı dil 190
yapısalcılık 22, 58, 82, 95, 184, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 197, 198, 210, 234
yaratıcı arzu 311, duygu 54, 55, düşünce 314
yaratıcılık 54, 78, 171, 216, 292
yaratım 17, 18, 19, 20, 21, 23, 26, 31, 55, 64, 70, 76, 80, 94, 100, 116, 119, 155, 159, 167, 217, 224, 300, 312, 318, 334
yaşamsal yaratıcılık 223
yaşanmış deneyim 221
yatırım 88, 90, 130, 137, 140, 147, 164, 165, 202, 232, 293, 295
yazın kuramı 184
yerel bellek 213, söylemsellik 212, 215, 254
yerellik 250, 252
yer-olmayan 211, 212, 214, 215, 225
yersizyurtsuz 17, 64, 68, 72, 77, 78, 98, 106, 119, 121, 160, 161, 163, 167, 168, 170, 172, 193, 194, 195, 197, 202, 208, 208, 220, 221, 222, 223, 226, 233, 235, 244, 246, 249, 250, 263, 269, 273, 274, 275, 291, 309, 311, 312, 314, 315, 316, 320
yersizyurtsuzlaşma 16, 18, 22, 70, 71, 89, 90, 91, 93, 96, 99, 101, 102, 103, 105, 109, 110, 112, 113, 114, 118, 133, 140, 254, 255, 270, 294, 297, 298, 308, 318, 327
yer-yurt 53, 54, 55, 56, 64, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 81, 90, 93, 95, 98,

99, 99, 101, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 118, 131, 133, 143, 154, 155, 158, 160, 165, 166, 172, 176, 183, 191, 193, 198, 207, 209, 210, 213, 220, 226, 233, 238, 239, 244, 246, 247, 251, 254, 270, 272, 274, 288, 291, 292, 293, 294, 304, 308, 309, 310, 314, 315, 316, 318, 319, 330, 332
yer-yurt makinesi 157, 163, temsiliyeti 156, 208, 210, 212, toplumu 207
yer-yurtsal beden 324, toplanış 120, 245
yer-yurtsallık 112, 164, 168
yetişkin cinsellik 17
yıkım istenci 67
yıkım makinesi 103
yoğunlaştırma ekonomisi 295
yoğunluk yaylaları 217, 226, 334
yorum 34, 52, 58, 63, 75, 78, 84, 88, 171, 174, 186, 199, 208, 243, 245, 246, 262, 287, 308
yorumbilgisel 45
yorumbilim 22
yorumlama 33, 38, 41, 57, 172, 206
yorumsal bilgi 40
yönetimsel makineler 102
yöntembilim 23, 190
Yurttaş Kane 300, 303, 305, 313
yüce 224, 225, 226, 323
yüceltme 137, 218
yüksek kültür 293
yüzeyler felsefesi 227
yüzsellik 176, 177, 178, 230
yüzsellik makinesi 311

Z

zaman 39, 40, 48, 49, 51, 52, 53, 56, 58, 66, 67, 80, 90, 91, 100, 104, 105, 117, 190, 225, 227, 240, 277, 298, 299, 301, 302, 304, 323, imgesi 107, 303, makinesi 103
zamansal doğrusallık 249
zamansallık 21, 22, 222, 276, 321
zekâ 54
Zen ustası 311
zevk 219, 282, 285
zihin 39, 48, 51, 53, 73, 75, 86, 132, 141, 144, 145, 262, 264, 297, 329, 333
zihinsel sağlık 128
Žižek 91
zorunluluk 49
Zur Genealogie der Moral - Eine Streitschrift 59

Tezleriyle felsefe tarihinin gözden geçirilmesine neden olan Gilles Deleuze ve Felix Guattari çağımızın en etkili düşünürleridir.

Deleuze, Batı metafiziğini Platon'dan bu yana karakterize eden temsili düşünceye muhalif duruşlarıyla birbirine bağlanan düşünürler soyunu keşfetmiştir. Lucretius, Hume, Spinoza, Nietzsche ve Bergson arasında, olumsuzluk eleştirisi, neşe kültürü, içsellikten nefret, kuvvetlerin ve ilişkilerin dışsallığı, erkin açığa vurulması sayesinde kurulan gizli bir bağın olduğunu göstermiştir.

Guattari, yaşamını politik eylemci olarak geçiren bir psikanalisttir. Lacan'cı analist Jean Oury tarafından kurulmuş psikiyatri kliniği La Borde'da çalışmıştır. La Borde'da amaç, bir bütün olarak toplum içinde bulunan erk ilişkilerine yönelik kolektif bir eleştiri üretecek şekilde, doktorların ve hastaların deneyimlerini tam olarak dışavurmalarını sağlayacak interaktif bir grup dinamiği yararına doktor ile hasta arasında bulunan hiyerarşiyi ortadan kaldırmaktı.

Deleuze ve Guattari, '68 hareketini aktif bir biçimde desteklediler; feminizm, gay hakları, çevrecilik gibi sosyal hareketlerin ilk savunucularından oldular.

Bu kitapta Goodchild, Deleuze ve Guattari'nin ortak yapıtları *l'Anti-Oedipe* ve *Mille Plateaux*'da insani ilişki olanaklarını, öznellik, toplum ve çevrenin yeniden yapımında bu olanakların rolünü göstermeye girişiyor. Deleuze ve Guattari'nin düşüncesindeki özgürlük, toplumsal beklentilerden kaçıp kurtulma özgürlüğü değil, aksine toplumsal ilişkilere girme özgürlüğüdür. Devrim, senaryoyu yırtıp atmak, içselleştirilmiş gelenekleri, beklentileri ve dışsal politik ve ekonomik kurumları unutmak ya da yıkmak sorunu değildir, çünkü geriye hiçbir ilişki kalmaz. Aksine devrim, senaryoya eklemelerle, başka yerlerden stratejiler ödünç alıp umulmadık değişikliklerle gerçekleşir. Kuramsal normları doğrudan bir kenara fırlatmak yerine, başka yerden düşünceler taşıyarak, sapmalar ve alternatifler dizisi sunarak hegemonik söylemlerin tutarlılığı darmadağın edilebilir.



Arzu Politikasına Giriş, felsefe tarihini yeni bir bakış açısıyla gözden geçirmek isteyen felsefe okuru kadar, Deleuze ve Guattari'nin yapıtlarını okurken zorlanan okura da yol gösterici nitelikte.

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-443-5
9 789755 394435

T.C. KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
SKB 538124 UGG