metis defterleri

Göçebe Düşünmek

DELEUZE DÜŞÜNCESİNİN SINIRLARINDA

HAZIRLAYANLAR: AHMET MURAT AYTAÇ, MUSTAFA DEMİRTAŞ

Emre Sünter Felsefe ve Diğerleri

İlke Karadağ Yaratıcılık ve Öznellik

Cengiz Baysoy, Sinem Özer Aşkınlık, Aşkınsallık ve İçkinlik

Hakan Yücefer Deleuze'ün Anti-Hegelciği

Niels Albertsen, Bülent Diken Organlı/Organsız Toplum

Mahmut Mutman Deleuze ve Guattari'de Postkolonyalizm

Ahmet Murat Aytaç Bilim ve Siyasetin Yöntemsel Birliği

Onur Eylül Kara Temsil'den Kaçış'a Minör Siyaset

Ramazan Kaya Post-Anarşizmin Sırt Çantasındaki Deleuze

Özgür Taburoğlu Deleuze'ün Sinema Kuramı

Zafer Aracagök Ses, Müzik ve Şizo-Ensest Üzerine

Mustafa Demirtaş Minör Edebiyat ve Minör-Oluş

Ayşe Uslu Sinemayı Sinemasız Düşünmek



metis defterleri

Bu koleksiyonda, günümüzün canalıcı önemdeki siyasal ve kültürel konularını ele alan, eleştirel düşüncenin gelişmesine katkıda bulunabilecek tematik makale seçkilerine yer veriyoruz. Dizideki kitaplardan bazılarını, Türkçede ya da başka dillerde yazılmış makalelerden biz derledik; bazıları ise başka dillerde yapılmış, hazır bulduğumuz, ancak nitelikli ve başarılı derlemeler oldukları için bu koleksiyona dahil ettiğimiz çeviri kitaplar.

Metis Defterleri 5
Göçebe Düşünmek
Deleuze Düşüncesinin Sınırlarında

Derleme © Ahmet Murat Aytaç, Mustafa Demirtaş, 2014
Metinler © Her yazarın kendisine aittir.
© Metis Yayınları, 2014

İlk Basım: Aralık 2014

Yayıma Hazırlayanlar: Tuncay Birkan, Eylem Can
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197, Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-978-8

metis defterleri

Göçebe Düşünmek

DELEUZE DÜŞÜNCESİNİN SINIRLARINDA

HAZIRLAYANLAR:
AHMET MURAT AYTAÇ
MUSTAFA DEMİRTAŞ

İçindekiler

Ahmet Murat Aytaç
Mustafa Demirtaş
Giriş 9

FELSEFE

Emre Sünter
Felsefe ve Diğerleri 27

İlke Karadağ
Yaratıcılık ve Öznellik 50

Cengiz Baysoy ve Sinem Özer
Deleuze: Aşkınlık, Aşkınsallık ve İçkinlik Düzlemleri 84

Hakan Yücefer
Deleuze'ün Anti-Hegelciliği Üzerine 110

TOPLUM VE SİYASET

Niels Albertsen ve Bülent Diken
Organlı / Organsız Toplum 153

Mahmut Mutman
Deleuze ve Guattari'nin Yapıtlarında Postkolonyalizm 177

Ahmet Murat Aytaç
Aksiyomatikleştirmeyi Düşünmek: Bilim ve Siyasetin Yöntemsel Birliği 196

Onur Eylül Kara
Temsil'den Kaçış'a Minör Siyaset 229

Ramazan Kaya
Post-Anarşizmin Sırt Çantasındaki Deleuze 256

SANAT

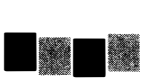
Özgür Taburoğlu
Öznesiz ve Nesnesiz Bakış: Deleuze'ün Sinema Kuramı 291

Zafer Aracagök
Deleuze: Ses, Müzik ve Şizo-Ensest Üzerine 319

Mustafa Demirtaş
Minör Edebiyat ve Minör-Oluş 338

Ayşe Uslu
Sinemayı Sinemasız Düşünmek 355

Yazarlar Hakkında 377
Kaynakça 381



Ahmet Murat Aytaç
Mustafa Demirtaş

Giriş

BİR DÜŞÜNÜRÜ konumlandırmak veya düşüncesini anlamak, her şeyden önce düşüncenin genel doğası ve şekillenişi hakkında fikir sahibi olmayı gerektirir. Düşünce söz konusu olduğundaysa ilgi, kurucu ve ayırıcı olduğu peşinen kabul edilen içeriğe yönelir. İçerik üzerinden yapılan sınıflandırmalar, incelenen düşüncenin bilginin genel düzeni içindeki yerinin saptanmasında belirleyici olur. İlerici veya gerici, idealist veya materyalist, şüpheci veya rasyonalist oluş, böylesi bir saptama sonucunda elde edilen vasıflardır. Oysa Deleuze söz konusu olduğunda, düşüncenin ne olduğu içerikten çok biçim tarafından tayin edilir. Düşüncenin nerede ve nasıl ortaya çıktığı, içerdiği fikirlerin nasıl organize edildiği ve sunulduğu, kendi dışındaki güçlerle hangi yollardan bağ kurduğu ve zaman içinde nasıl bir yol katettiği onun oluş biçimleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir.

Modern düşüncenin biçimi, ondan yararı ölçülebilir bir ürün ortaya koymasını talep eden yaklaşım tarafından ziyadesiyle koşullandırılmıştır. Düşünceden işe yaraması, onu üreten insanlara hizmet vermesi beklenmektedir. Bu yarar beklentisinin öteki yüzünde ise düşüncenin amaç için araç olarak işe koşulması söz konusu. Düşüncede araçsal yanı, dünyaya özgü olduğu varsayılan gerçekleri yakalamak, onları zihnin sahnesinde temsil etmek oluşturmaktadır. Amaçsal yansa, zihinsel faaliyetin ürünü olan temsillerin birbiriyle ilişkilerini veya temsil ettikleri gerçeklikle olan bağlarını sınama yoluyla bir doğruluk idealine ulaşmak hedefi tarafından belirlenmek-

tedir. Amaç ve aracın birliği, düşüncenin yararının veya göreceği hizmetin, tasarım ve gerçekliğin çakışmasından türeyen doğruluk ölçütüyle ilişkilendirilmesiyle sağlanacaktır.

Düşüncenin bu biçimi, onu bir temsil ilişkisi içinde kavramamızı gerektirir. Temsil kavrayışının bir yanı düşüncenin dışarıyla olan bağına gönderme yapar ve dış dünyanın etkisini gündeme getirir. Ne var ki söz konusu etki, adına bilinç, zihin veya ruh dediğimiz bir dolayım tarafından içselleştirildiği için, düşünce imgesi her zaman bir "içsellik biçimi" aracılığıyla kendini dışa vurur. Doğruluk ölçütü, bilginin tepeden tırnağa, köklerden dallara uzanan bir hiyerarşi içinde yapılandırılması yoluyla düşüncenin içselliğini pekiştirir. Adına modern ve akılcı denilen günümüz insanını düşünce karşısında bir bağlama oturtmak için gösterilen bütün çabaları yönlendiren şey bizzat bu içsellik formudur. Gösterilen çabaların bileşkesinin ortaya çıkardığı sonuç Deleuze tarafından "düşünce imgesi" veya ortaya çıkan hiyerarşik ve merkezi organizasyon biçiminden ötürü "devlet biçimi" olarak adlandırılmaktadır.

Düşünce imgesi, bu araçsal yaklaşımı, düşünceyi bir neden, düşüncenin uygulanması yoluyla ortaya çıkan ürünüyse bir etki olarak vasıflandırmak yoluyla yürürlüğe koyar. Neden ile sonuç arasındaki dolayımsa her zaman düşüncenin "gerçekleştirilmesini" olanaklı kılan uygulama süreci tarafından tesis edilir. Böylelikle bütün tartışma, "teori" ile "pratik" arasındaki gerilimli ilişkinin sınırlarını çizdiği bağlam içine yerleştirilmiş olur. Artık mesele, soyut ve zihinde şekillenmiş olan kavramların dış dünyaya nasıl yansıtılacağıyla ilgili çözümler üretmek haline gelir. Düşüncenin işe yararlığı, aslında nasıl yansıtılacağı veya gerçekleştirilme koşullarının ne olduğu sorusuna bağlanır ve sonuç olarak şu düşünce ortaya çıkar: Eyleme aktarılamayan düşüncenin yararı yoktur.

Bu noktada Deleuze'ün müdahalesi, teori ve pratik ilişkisinin düşünce imgesinde sunulandan daha farklı bir görünümünü öne çıkarmak olur. Ona göre düşüncenin iş görmesi veya yararlı olması, yanlış bir şekilde düşüncenin eyleme, teorinin pratiğe karşı konumlandırılmasından türetilmektedir. Oysa teori, "bir pratikten diğerine aracıyken", pratik "teorik bir noktadan diğerine gerçekleştirilen aracıların" toplamıdır. Söz konusu olan şey zihinde şekillenen bir modelin ha-

yata uygulanması değil, uygulandıkça yeniden şekillenen, karşılaştığı engellerden ötürü yerini yeni söylemlere bırakan çift yönlü bir teori ve pratik etkileşimidir. Böylesi bir etkileşim içinde teorinin eyleme aktarıldığı görüşü hiçbir anlam ifade etmez. Zaten eylem bu ikili ayrım boyunca ortaya çıkan tüm durumları katetmektedir; çünkü bir yanda teorinin eylemi öte yanda pratiğin eylemi vardır. "Teori tam olarak bir alet kutusuna benzer; gösterenle hiçbir ilgisi yoktur... Bir teorinin kullanılabilmesi, iş görebilmesi gerekir... Yoksa hiçbir değeri yoktur ya da henüz zamanı gelmemiş demektir."[1]

Eylemin bu kavranış biçimi, teori inşasını düşüncenin eylemi olarak tasarlamayı mümkün kılan bir biçimin varlığını işaret etmektedir. Dogmatik, katı ve hiyerarşik olarak yapılandırılmış düşünce imgesinden farklı hatta ona karşıt böylesi bir biçim Deleuze ve Guattari tarafından, göçebe düşüncede bulunur. Göçebe düşüncenin hareket noktasını, her zaman dışarıyla bağ kurma isteği, "biraz temiz hava almayı, psikanalistin kanepesine uzanmaya" tercih etme arzusu oluşturur. Kendi dışındaki güçlerle dolaysız bir ilişki içinde olan göçebe düşünce için metin, her zaman metin dışı etmenlerin oluşturduğu bir güçler oyunu içinde yer alır. Bu oyunda fikirler bir "dışsallık formu" içinde üretilir. Toplumsal, kültürel ve siyasi güçlerin düşünce alanına müdahil olması, bu yoldan tüm etmenlerin birbirine dolanması, düşüncenin biçimi kadar içeriğini de belirlemektedir.

Göçebe düşüncenin içeriğine dair sorunlar büyük oranda bu etmenlerin yarattığı çerçeve içinde kavranabilir. Örneğin Nietzsche'nin faşistliğine ya da Foucault'nun projesinde İran Devrimi'nin dayandığı ilkelere bağlanan bir yan olup olmadığına dair kuşkular hiçbir şekilde bu güçler oyununun dışında ele alınamazlar. Başka bir deyişle, bu soruların yanıtı, düşünürlerin oluşturduğu metin külliyatının sınırları içinde kalarak verilemez. Yapılması gereken, bu düşüncelere anlamını kazandıran güçleri belirlemek, onları dışsallık biçimi içinde yeniden tanımlamaktır. Düşünce imgesinin sabit bir

1. Gilles Deleuze, "Entelektüeller ve İktidar", *Issız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, haz. David Lapoujade, çev. F. Taylan ve H. Yücefer, Bağlam, İstanbul, 2009, s. 325.

düşünce tarzını her alanda çoğaltma eğilimine karşı, göçebe düşüncenin sabitlik yoksunluğu ve değişkenlikle karakterize edilmesinin nedeni budur. Açıkça anlaşılıyor ki, göçebe düşüncenin yaptığı iş, düşünce imgesinin karşısına ağaç modeline uygun başka bir imge çıkarmak değil, bizatihi imgenin kendisini tahrip etmektir. Bu yüzden göçebe düşünce, bir etmenler çokluğunun yarattığı dinamizmin etkisinde kendi düzenlenişini bulur.

Böyle bir düzenleniş içinde fikirlerin hiyerarşik bir yapı veya merkezi bir gösterenin buyurganlığı ile birbirine bağlanmaları söz konusu değildir. Kuramlar iktidar tarafından kodlanmış ve akış yatağını belirlemek üzere dikilmiş engellerin belirlediği bir yüzeyde hareket etmediği için, fikirlerin bir hiyerarşi içinde bütünleştirilmesi de mümkün olamaz. Tıpkı kök bitkilerinin yerin altında gelişmesi gibi, göçebe düşünce iktidarın pürtüklü yüzeyinde değil, "yeraltında", toprağın ve yeraltı nehirlerinin gücüyle bir arada gelişmektedir. Bu yüzden de ağaç değil, köksap olarak kavranması daha doğrudur. Uygun bulduğu bir anda yüzeye çıkması ve etkisini göstermesi mümkün olduğu gibi, belirgin bir merkezi olmadığı için tümüyle yok edilmesi gibi bir şey söz konusu değildir. Bir köksap, her zaman için takip edebileceği çok sayıda kaçış hattı içerir ve bu hatlardan kaçarak kendini yeniden başka bir konumda tesis etmek onun için işten bile sayılmaz.

Aslında düşünürün göçebe düşünceyle olan bağı da bu işleyiş tarafından tayin edilir. Sabit bir yüzeyi, belli sınırlara uygun olarak mekânda yerleşik olan düşünürler arasında parselleyen devlet biçimi karşısında duran göçebe düşünce, hiç kimsenin mülkü olmayan açık bir mekânı tekil oluş biçimleri arasında bölüştürmektedir.[2] Düşünürün bu pürtüksüz mekân üzerinde sabit bir konumunun olmaması, bizi pekâlâ şu soruyu sormaya yöneltebilir: Göçebe düşünürü nerede bulacağız? Amerikalı şair Ferlinghetti, göçebe düşünürü tasarlamamıza destek olacak böyle bir özne kavrayışını "dördüncü tekil kişi" teması üzerinden geliştirir: "kafasının ortasında budak deliği gözleriyle/ ve gözleri içe dışa dönüp durur/ ve görür ve çıldırır/

2. Devlet biçimi ve göçebe düşünceyle ilgili daha geniş bir değerlendirme için bkz. Gilles Deleuze, "Göçebe Düşünce", *Issız Ada ve Diğer Metinler*, s. 390-405.

ve çıldırır ve görür/ ve o dördüncü tekil kişinin kızgın gözüdür/ ondan kimse bahsetmez/ ve dördüncü tekil kişinin sesidir/ o sesle kimse konuşmaz/ ve yine de vardır."[3] Dördüncü tekil kişinin sesiyle konuşan ve çılgın bir bakışı olan böyle bir düşünür "yine de vardır" ve göçebe düşüncenin mekânında hareket etmektedir.

Onun düşünme biçimi, her zaman dışarıya bağlanmasını, kendi ötesine hamle yapmasını gerektirir. Ne var ki hamlesi, ne zihnin doğuştan sahip olduğu kategoriler aracılığıyla nesneyi kuşatan öznenin faaliyetine ne de nesnenin özne üzerinde etki yaratan yansıtıcı gücüne bağlanabilir. Zira göçebe düşünmek, nesnelerin zihindeki temsillerinden değil, gerçekliğin kendisi olan ve onun oluşumuna müdahil olan güçlerin varlığından destek almaktadır. Güçlerin hareketlerinin yeğinliği, eski tabiriyle "şiddeti" tarafından belirlenmiş bu alanda, göçebe özne ile düşüncesi arasındaki bağlantı bir düşünürün adının düşünceyle ilişkilendirilmesiyle kurulmuş olur. Düşünürün buradaki güçlerle olan etkileşimi adını zamanın yüzeyine kazır ve tarihsel bir figür olarak öne çıkmasını sağlar.

Bu figürün, yani düşünürün yarattığı tarihsel etkiyi Deleuze ve Guattari bir "özel adlar" kuramıyla açıklamayı denerler.[4] Tarihsel bir isim, o ismin bağlandığı şahıs bir kendilik olarak alındığında değil, belli durumların içinden geçtiğinde, bu durumlarla tarihin adı olarak kendini özdeşleştirdiğinde ortaya çıkar. Dolayısıyla kendimizi bir tarihsel isimle özdeşleştirdiğimizde, bir kişiyle veya o kişinin düşüncelerinin lafzıyla değil, onu belirleyen alanın yeğinliğiyle bütünleştirmiş oluruz. Tarihsel bir isim, biz onu adlandırdığımızda ve kendimizi onunla özdeşleştirdiğimizde etkin hale gelir. Bu yüzden, söz konusu isim, geçmişte kalmış bir durumdan çok, halihazırda yürürlükte olan bir etkiyi anlatır. Örneğin tarihte Jeanne d'Arc adına bağlanmış olan bir etkiden söz ettiğimizde, bu etkinin tarihsel bir uğrakta onun yaptıklarının temsili olmanın ötesinde bir anlam taşıdığını da biliriz. Özel adın etkisi, belli koşullar gerçekleştiğinde

3. Lawrence Ferlinghetti, "O", çev. B. H. Ergen, www.antoloji.com/o-cevirenb-h-ergen-siiri/# (Erişim: 30.1.2014).

4. Bkz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. R. Hurley ve diğ., The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, s. 21.

veya bazı etmenler bir araya geldiğinde tekrar ortaya çıkacak olan bir durumu anlatmaktadır. Etkiler, salt nedenlerin bir zincir boyunca akışı sonucunda ortaya çıkmazlar; belli bir alanda yer tutan veya orada anlam üreten göstergelerin bütünsel işleyişinden doğarlar.

Dolayısıyla her tarihsel etki, bizim onu adlandırmamızla hayata geçen bir potansiyeller dizisi veya soyut olanaklar kümesini ifade etmektedir. İşte Deleuze'ün bir *homo historia* haline gelişinin veya göçebe düşüncenin Deleuze adıyla birleşmesinin bizi davet ettiği etkinlik, böylesi bir "Deleuze etkisi" üzerine düşünmektir. Deleuze etkisi, göçebe düşüncenin adlandırılma koşullarını, mekânlar boyunca gerçekleştirdiği seyahati, katettiği mesafe boyunca yaşadığı dönüşümleri ve konaklama mekânlarında hangi koşullar altında kabul gördüğünü bir arada değerlendirmeyi gerekli kılar. Dolayısıyla bir düşünsel etkinin değerlendirilmesi, aynı zamanda onun mekânsal, dünyevi dayanaklarını ortaya koyma sorunudur. Neden belli düşünceler belli bir mekânda ve zamanda ortaya çıkıyor ve nasıl başka bir mekâna ve zamana aktarılabiliyor? Bu sorular ise, düşüncenin coğrafyayla, yani "toprak" ve "yurt" ile olan bağlarını kurmamızı sağlayacak "jeo-felsefi" bir perspektifi gerekli kılmakta.

Şüphesiz, göçebe düşünceyi içinde ortaya çıktığı coğrafyayla bir arada değerlendirme çabası, onu belli bir "ortam" içine yerleştirmemizi gerektiriyor. Başka bir deyişle, Deleuze etkisini içinde şekillendiği ortamın atmosferik etkilerine açmamız ve Fransa'nın o dönemki entelektüel hayatı içinde nerede durduğuna bakmamız lazım gelmektedir. Öncelikle 20. yüzyılın ikinci yarısındaki Fransa'ya baktığımızda, gerçekten eşine az rastlanır türden bir entelektüel canlılık olduğunu görmekteyiz. Ülkenin bu dönemde Eski Yunan dünyasında, Arap kültürünün klasik devirlerinde veya 19. yüzyıl Almanyasında rastlanan türden bir "felsefi moment" içinde olduğunu söylemek herhalde abartı sayılmaz. Hız kaybetse de halen içinde bulunduğumuz bu momentte, çağın sorunlarını farklı, hatta bazen birbirine karşıt kavramlarla ele alıp çözme uğraşında olan çok sayıda felsefi girişimin var olduğunu görüyoruz. Bunların arasından Foucault'nun insanların tarihsel olarak nasıl farklı söylemlerin öznesi ve nesnesi haline geldiğini açığa çıkarma projesini, Derrida'nın yapıbozum anlayışını veya Badiou'nun hakikat siyasetine güncellik

kazandırma girişimi gibi birkaçını vurgulamamız yeterli olur sanıyoruz.

Bu entelektüel ortam içinden bakılınca, Deleuze ve Guattari'nin, felsefi kavramları Fransa'da 1968 sonrasında ortaya çıkan politik ve toplumsal sorunların ışığında yeniden düşünmeye yöneldiklerini görüyoruz. Deleuze ve Guattari, her türden düşüncenin ontolojik zemini olacak olay ve fark kavramlarını, siyasal mücadeleler açısından belirleyici olan iktidar ve direniş ilişkilerini, bilimsel düşüncede meydana gelen gelişmelerin felsefi sonuçlarını, sanatın bizi alışkanlıklarımızdan kurtararak nasıl yaratıcılık düzeyine taşıyabileceğini ve bunlarla bağlantılı bir dizi sorunu tartışmaya açmıştır. Tüm bu tartışmalardaki merkezi sorun, evrensel tarihin gelişim süreci içinde ortaya çıkan kapitalizmin toplumsal gerilim ve çelişkileri işleyerek nasıl bir denetim mekanizması geliştirdiğini ortaya koymaktı.

Kapitalizmin çelişkileri işleyerek uyguladığı denetimin mantığını kavrayabilmek için onu diğer toplumsal formasyonlarla kıyaslamak yararlı olabilir. Genel olarak, toplumsal hayat insanlar arası etkileşimin yarattığı hareketlilikten kaynaklanan akışları düzenleyecek normlar sayesinde işlerlik kazanır. Akışların düzenlenebilmesi, onların belirgin bir özelliğine bağlı olarak işaretlenmesini, yani anlamlandırılmasını sağlayan kodlama süreçleri yoluyla gerçekleştirilir. Kodlama faaliyetinin en önemli sonucu, akışların belli toplumsal düzenlenişler içinde yeryurt sahibi kılınmasıdır.

İşte kapitalizmin tarihsel özgünlüğü kendini burada belli eder. Kapitalizm, ilk olarak, diğer toplumların kodladığı tüm akışları serbest bırakan kodsuzlaştırıcı ve yersizyurtsuzlaştırıcı eğilimiyle kendini belli eder. Ne var ki kapitalizm tüm insani varoluşu hesaplanabilir niceliksel ilişkilere, yani genel eşdeğer olarak paranın mantığına indirgemeden kendini gerçekleştiremez. Bu indirgeme, niceliksel ilişkilerden kaynaklanan akışları yönlendiren, aksiyomatikleştirme adını verebileceğimiz özgül bir rasyonalitenin devreye girmesine yol açar. Aksiyomatikleştirmenin hedefiyse kapitalizmin yersiz yurtsuz kıldığı akışları yeniden konumlandırarak yeryurt sahibi kılmaktır.

Deleuze ve Guattari'nin önündeki temel problem, bir yandan tüm toplumsal akışları kodsuzlaştırıcı ve yersizyurtsuzlaştırıcı eğilimle serbest bırakan kapitalizmin, diğer yandan aksiyomatikleştir-

me ve yeniden yeryurtlanma yoluyla nasıl kendine özgü bir denetim mekanizmasını devreye soktuğunu analiz etmekti. Bu analiz, içinde bulunulan dönemin devrimci mücadelelerinin arzularının kuramsal açıdan değerlendirilmesine ve analitik aygıt ile devrimci aygıtın birleştirilmesine dayalı bir anlayışı gerekli kılıyordu. Gösterilen çabanın özgünlüğü, dönemlerinin içerdiği karamsarlıktan uzak, yaşamın güçlerini olumlayan ve düşüncenin güçlerini akışların özgürleştirici dinamiklerine bağlayan bu anlayıştan kaynaklanıyordu. Yani Deleuze ve Guattari'nin çabası, Fransız düşünce dünyasına taze bir soluk ve yaşamın güçlerini taşıyan bir yaklaşımın temsilcisi olarak görülmelidir.

Ne var ki felsefenin ortamıyla bu şekilde ilişkilendirilmesi, bizi felsefenin tarihinin ulusların tarihiyle belirlendiğini kabul etmeye koşullandırmamalıdır; çünkü "ulusal" felsefi gelenekler, aslında hep başka ortamlarda çıkmış ve yersizyurtsuzlaştırılmış düşüncelerin yeniden yeryurtlandırılması yoluyla gelişmiştir. "Alman" idealizmi, "Yunan" felsefesinin mirasının yeniden yeryurtlandırılması yoluyla kimliğini bulmuştur. Yani tam da Yunan felsefesinde olmayan, eksik olduğunu düşündüğü şey üzerine kendi varoluşunu tesis edebilmiştir. Aslında bu dinamizm, her oluş tarzının içerdiği temel işleyiş biçiminin düşüncenin göçüne yansımasıdır. Sizin bir şey olmanız, olduğunuz şeyin de kendinden başka bir şeye dönüşmesini gerekli kılar. Alman düşüncesi Yunanlılaştığında, Yunan düşüncesini de Yunan olmaktan çıkarır. Fransız düşüncesi kendini Alman felsefesinin mirası üzerinde yeniden yeryurtlandırdığında da olan budur. "Ulusal" her öğe, aslında ulusal olmama yoluyla felsefe yapma biçimlerine ve belli bir düşüncenin bir mekândan başka bir mekâna hicret etmesine sirayet etmektedir.

Bu bakımdan düşüncenin ulusal bütünler içinde kapsanması, düşüncenin hatalı kavranması ve dolayısıyla etnik merkezci politik sentezinin ürünü olması şeklinde ele alınmalıdır. İtalya veya İspanya'da "ulusal karakterin" felsefi bir tutumun gelişmesine nasıl mani olduğunu sorunlaştırmak veya Türkiye'de özgül bir felsefi düşünüşün gelişim eksikliğini kültürel bir sorun olarak ortaya koymak, düşüncenin bu tarzdan bir etnik merkezci totalizasyonu çerçevesinde formüle edilmiş yanlış problemleri ifade etmektedir. Yersizyurtsuz-

laştırma ve yeniden yeryurtlandırma etkileşimi içinde, yerli olanı yabancı olandan ayırt edecek ölçütler yoktur. Bu yüzden düşüncenin ortamı açısından daha iyi bir yeniden yeryurtlandırma zeminini ulus değil, "azınlıklar" sunmaktadır. Azınlık, Deleuze felsefesinde sayıca az olanı değil, egemenlik aygıtı tarafından dışlanan ve tabi kılınan bütün toplumsal kümeleri temsil etmek için kullanılan bir kavramdır. Aslında felsefe de halka, ulusa değil, ulusu dikey kesen hiyerarşilerin içinde, düşünce imgesinin dışladığı veya yok saydığı söz konusu azınlıklara seslenir.

Felsefi kavramların "azınlık direnci"nce düzenleniş tarzı, düşüncenin kendini dış güçlerle doğrudan temasa sokması, yani bir savaş makinesine dönüştürmesiyle mümkün olabilir. Böylesi bir düzenleniş düşüncenin mekânında savaş naraları atarak dolaşmayı veya kavramları bir muharebenin stratejik gereklerini karşılayacak militarist bir disipline tabi kılmayı gerektirmez. Savaş makinesi, devlet dışı toplumsal hareketlerin sahip olduğu yaratıcı ve özerk düzenlenişi anlatmaktadır ve bu yönüyle de göçebe icadıdır. Bu özgül bağlamda göçebe düşüncenin bir savaş makinesi haline gelmesi, devlet biçiminin normalleştirdiği kavramları, Edward Said'den ödünç alırsak "seyahat eden teorinin" gücüyle yersizyurtsuzlaştırmak sayesinde mümkün olur. Burada düşünce kendisini, merkezi devlet biçimine karşı dağılmış bir gücü uygulama aracı olarak konumlandırır. Amaç, egemenlik aygıtının düşünce imgesi içinde kıstırdığı, "soyutladığı" akışları yeniden serbest bırakmak ve/veya düşünce içinde yeni akışların ortaya çıkmasını sağlayarak bu akışların yolunu, zaten kendi güzergâhında akan tarihsel güçlerin yoluyla kesiştirmektir.

Felsefi düşüncenin ihtiyaç duyduğu türden bir şimdiki zamana karşı direncin söz konusu tarihsel güçler tarafından yaratılması, Deleuze etkisinin Türkiye'de yeniden yeryurtlandırılmasında, belirleyici önemdedir. "Sadece birkaç ağaç için" ayağa kalktığı düşünülenlerin bize gösterdiği şey, insanın ağaç oluşunu, ağacın savaş makinesi oluşuna bağlayan olumsallıkların nasıl kararlı ve yaygın bir direncin gelişim alanı olabileceğidir. Her biri kendi gündemiyle muhalefet direncine bağlanan özerk toplumsal güçlerin oluşturduğu savaş makinesi, göçebe düşüncenin doğduğu topraklardan Türkiye'ye gerçekleştirdiği seyahatin sonucunda karşılaşacağı içkinlik düz-

leminin kendisidir. Felsefenin ve halkın "ortak yanı direnmektir, ölüme, tutsaklığa, hoş görülemeyene, utanca ve şimdiki zamana direnmektir."[5] Böylelikle, filozof halkla buluşup ona içkin hale geldiği oranda, halk da filozofa içkin hale gelir. Felsefenin yarattığı kavramların, devlet biçimi tarafından temsil edilemediği bu alanda göçebe düşünce ve düşünür ortaya çıkar.

Araştırma konusu olarak bu düşüncelerden hareket eden bakış açılarını veya göçebe düşünmenin içerdiği sorunları önüne koyan yazıları bir araya getirme fikrinin dayanağını, Deleuze etkisini böylesi bir düşünce zemini üzerinden okura sunmak oluşturmaktadır. Şüphesiz göçebe düşüncenin ortaya attığı sorunların kapsamı, tartışmanın nitelik bakımından birbirinden oldukça farklı alanlara yayılmasına yol açmaktadır. Felsefe, bilim, toplum, siyaset ve sanat ile ilgili olan çok geniş bir problem alanı düşüncenin güçleriyle bu zeminde karşı karşıya gelmektedir. Tam da bu sebeple, farklı alanlarda yürütülen tartışmaları ve geliştirilen düşünceleri bir araya getiren eserler, göçebe düşüncenin güçlerinin açığa çıkarılması konusunda büyük bir önem taşımaktadır. Önünüzdeki eser, bu gerekliliğe bir yanıt oluşturması gayesiyle farklı ilgi ve dikkatlerden hareketle geliştirilmiş düşüncelerin bütünleştirilmesi yoluyla ortaya çıkmıştır.

Bu türden derleme eserlerin içerdiği çalışmaların sonuçlarını özetlemenin yanı sıra, alanın sorunlarıyla ilgili bazı genellemelere de ulaşması beklenir. Böylelikle eserin, derlemeyi oluşturan eserlerin tek başına ortaya koyamayacağı bazı sonuçları açığa çıkaracağı ve onları aşacağı düşünülür. Tıpkı bir bütünün onu oluşturan parçaların toplamından daha fazlasını ifade etmesi gibi, derleme eserlerin de oluşturduğu bütünlük yoluyla içerdiği tekil yazıları aşması gerektiğine inanılır. Ne var ki bu eserde karşınıza çıkacak bütünleştirme çabası, her biri kendi içinde anlam ve değer taşıyan eserlerden türemesine rağmen, onları aşma iddiasında değildir. Derleme kitabımız, tüm bu çalışmalara yapılmış bir ilave ortaya çıkarmaktan daha fazlasını hedeflememektedir. Böylesi bir ilavenin işlevi, tekil çalışmaların çıkarımlarını genellemek veya daha üst bir soyutluk dü-

5. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, İstanbul, 1996, s. 101.

zeyinde bütünleştirmek değildir. Görüleceği üzere, tüm çalışmaların kendi farklılıkları içinde konuştuğu, buna bağlı olarak aralarında tam bir terim birliği kurulma gayretinde olunmadan birbiriyle iletişim kurabileceği bir çerçeve oluşturmaktır.

Kitabımızın oluşturduğu bu çerçevede ilk bölüm göçebe düşüncenin gücünü açığa çıkaran bir alan olarak felsefeye ayrılmıştır. Felsefe düşünceyi temsilin ötesine taşıyarak yaratıcı bir düşünme edimini olanaklı kılar ve yaşamı dinamik bir tarzda düşünmemizi sağlar. Tüm oluşların farklılığı hakkında bizleri düşünmeye sevk eden kavramlar yaratır. Peki, bu kavramların yaratımı sürecinde felsefe düşüncenin kendi sınırlarını zorlayan diğer alanlarla –bilim ve sanat gibi alanlarla– birlikte nasıl bir ilişki kurar? Derlememizin ilk metnini kaleme alan Emre Sünter "Felsefe ve Diğerleri" başlıklı yazısında bu sorunun yanıtını arıyor. Felsefenin hem felsefe olarak kalıp hem de diğer alanlarla paylaşımcı bir ilişkiye girmesinin koşulunu sorguluyor. Felsefenin farklı disiplinlerin alanlarıyla aktif ve içsel bir ittifak kurarak yaşamın dönüştürücü potansiyellerini keşfetmedeki rolünü inceliyor. Bu metinde Sünter özellikle, felsefenin kendi malzemesiyle yetinmeyerek başka alanların içerikleriyle etkileşime girmesinin, deneyimin kendine has koşullarının araştırılmasında ve bu koşulları oluşturan çeşitliliğin kavranmasındaki önemine dikkat çekiyor. Birinci bölümün ikinci kısmı ise İlke Karadağ'ın "Yaratıcılık ve Öznellik" çalışmasına ayrılıyor. Biraz evvel felsefenin kavramlar yarattığından söz etmiştik. Peki, yaratmak tam olarak ne demektir? Karadağ bu soruyu, öznellik mefhumuyla birlikte ele alıyor. Deleuzecü yaratıcılık kavramını gözden geçirerek, bu kavrama uygun bir öznenin nasıl bir şey olabileceğini inceliyor. Bu çalışma, "hâkim özne"den kurtulmak adına yaşamı ve ondan türeyen yaratıcı etkinlikleri öznelerden bütünüyle ayrı düşünmenin getireceği sorunsallar üzerinde duruyor. Ayrıca, Deleuze'ün "öznel olmayan yaratım" ifadesinden hareketle de, kişisel olmayan yaratıcı kuvvetlerle ve hatta nesnellik fikriyle özne arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışıyor. Çalışma özneden yaratıcılığa gitmek yerine, Deleuzecü yaratıcılık kavramına uygun bir öznenin nasıl bir şey olabileceğinin irdelenmesi açısından önemli bir girişimi oluşturuyor.

Cengiz Baysoy ve Sinem Özer'in metni ise Deleuze'ün felsefeyi düşündüğü üç düzlem üzerinde kuruluyor: "Aşkınlık, Aşkınsallık ve İçkinlik Düzlemleri". Bu düzlemlerle bağlantılı olarak metinde hiyerarşi, temsil ve olumlama düşüncesinin izleri sürülüyor. Deleuze'ün içkinlik düzleminin aşkınlık ve aşkınsallık düzlemlerinden ayırt edilmesinin ve içkinlik düzlemi üzerinden bir felsefi soruşturmanın etik-politik imkânları inceleniyor. Politik olanı içkinlik düzleminde düşünmenin yaşamı farklı bir şekilde kavramak ve dönüştürmek için sunacağı potansiyeller üzerinde duruluyor. Bu bölümdeki son metin ise Hakan Yücefer'in "Deleuze'ün Anti-Hegelciliği Üzerine" çalışması. Yücefer bu çalışmasında, Deleuze'ün, felsefi üretimi boyunca sürekli en sert eleştirilere maruz kalan filozof olarak karşımıza çıkan Hegel'le kurduğu tuhaf ilişkiyi açımlıyor. Hem Hegel'in neden istisnai bir konumda olduğunu sorgulamaya hem de Deleuze'de tek taraflı olmayan alternatif bir Hegel okumasına dayanak oluşturacak pasajlar olup olmadığını tartışmaya çalışıyor. Anti-Hegelciliğin ötesinde Hegelciliğin barındırdığı içkin potansiyellerin önemine dikkat çekiyor.

Derleme kitabımızın ikinci bölümü göçebe düşüncenin güçlerinin açığa çıkarılmasında iki önemli alanı oluşturan toplum ve siyasete ayrılıyor. Bu bölümün ilk metnini Niels Albertsen ve Bülent Diken'in "Organlı/Organsız Toplum" yazısı oluşturuyor. Albertsen ve Diken bu yazıda öncelikle, Deleuze'de "toplumsal olan"ın nasıl kavrandığını açımlamaya çalışıyorlar. Sonrasında, iki eksen üzerine kurulu bir şema aracılığıyla sosyal teorinin deneysel bir haritasını çıkartarak dinamik bir kuvvetler alanı olarak toplumsal olan üzerine dinamik bir perspektif oluşturmayı amaçlıyorlar. Son olarak ise bizleri şu soru üzerinde düşünmeye sevk ediyorlar: Deleuzecü eleştirinin hareketli göçebeliği, günümüz kapitalizminin kontrol toplumu tarafından yakalandığında eleştiri kavramına ne olur? Bu bölümün ikinci metnini ise Mahmut Mutman'ın "Deleuze ve Guattari'nin Yapıtlarında Postkolonyalizm" isimli yazısı oluşturuyor. Mutman bu yazısında Deleuze ve Guattari'nin ortak çalışmalarında kullandığı önemli kavramların postkolonyalizm sorunsalıyla nasıl bir ilişki içerisinde düşünülebileceğini göstermeye çalışıyor. Örneğin, onların kullandığı "göçebelik" kavramının etnografi ve sömürgecilikle

ilişkisine değiniyor fakat bununla birlikte, kavramı kullanışlarında ona dair ekledikleri yeni özelliklerin ve değişimlerin de altını çiziyor. Bu kavramın sömürgecilik ve sömürgeci söylemin eleştirisinde kullanılabilmesinin mümkün olup olmadığını ona eklenen özellikler ve değişimlerle birlikte düşünmeye çalışıyor. Ayrıca, Deleuze ve Guattari'nin metinlerinin dikkatli, açık ve eleştirel bir yakın okumaya dayanması gerektiğini vurgulayarak ancak böyle bir yakın okumanın onların yapıtlarındaki postkolonyalizm sorunsalını hakkıyla tartışabileceğini ileri sürüyor.

Bu bölümün bir diğer metni ise Ahmet Murat Aytaç'ın "Aksiyomatikleştirmeyi Düşünmek: Bilim ve Siyasetin Yöntemsel Birliği" isimli yazısı. Aytaç bize aksiyomatikleştirmenin nicelikleri sistemleştirmek yoluyla insan, doğa ve toplum ilişkilerini kapitalist bir denetim mantığına tabi kılmanın yolu olduğunu, bilim ve siyaset arasındaki yöntemsel işbirliğini açığa vurarak göstermeyi amaçlıyor. Bunun için yazar öncelikle aksiyomatikleştirmenin tarihsel öncüllerini değerlendirdikten sonra, nasıl çözmeye çalıştığı sorunun bir parçası haline geldiğini ele alıyor. Sonra Deleuze'ün düşüncesinde aksiyomatikleştirmenin nasıl bir sorun teşkil ettiğini, "göçebebilim incelemesi"nin biçimsel ve yöntemsel analizi üzerinden çözümleyerek, siyasi aygıt ile analitik aygıt arasındaki kopmaz bağın altını çizmeye yöneliyor. Bu yönelimin ortaya çıkardığı en çarpıcı sonucuysa, devrimci arzunun ancak kapitalizmin diyalektik çelişkilerinin ötesini, yani aksiyomatik mantığı çözümlemesiyle bir atılım yapabileceğini vurgulaması oluşturuyor şüphesiz.

Onur Eylül Kara'nın metni ise temsil ile siyaset arasındaki ilişkiyi sorguluyor, "Temsil'den Kaçış'a Minör-Siyaset"in imkânlarını araştırıyor. Temsilden arda kalan bir siyasal-oluş'un nasıl ve neyle mümkün olabileceğini tartışıyor. Metnin temel argümanı net bir şekilde belirtiliyor: Temsille yükselen tahakkümün karşısına ancak direnişin çıkabileceği fakat temsilin reddedilmesi ölçüsünde de, siyasetin, "oluş"lar ve "kaçış"larla geleceği ve bu türden bir siyasal-oluş yolunun sanatı ve minör olması ölçüsünde de edebiyatı katettiği düşüncesi. Metinde minör edebiyat düşüncesinden ve hatta daha genel olarak sanatın sunduğu kaçış hattından yola çıkılarak "kaçış"ın siyasete bağlanması ve minör siyasetin derinleştirilmesi amaçlanıyor.

Bu bölümün son metnini ise Ramazan Kaya'nın post-anarşizm ile Deleuze arasında kurduğu yakın bağlantı oluşturuyor. Bu metinde Deleuzecü bir direniş modeli ve "devrimci-oluş" çizgisiyle post-anarşizm siyaseti arasındaki düşünsel alışverişe ve bağlantı hatlarına dikkat çekiliyor. Post-anarşizmi teorileştiren Todd May ve Saul Newman gibi düşünürlerden hareketle post-anarşizmin kendisini tanımlayan farklara yakından bakılarak Deleuze'ün anti-otoriter alet çantasının bu kuramsal alana sağlayacağı katkılar üzerinde duruluyor. Yaşamın yeni olumlamalar ve yeni öznellikler için her zaman bir imkânı barındırdığı düşünüldüğünde, bu imkânın bir yönüyle de, post-anarşizm ve Deleuze arasındaki ilişkinin daha sıkı bir şekilde örülerek gerçekleşeceği ifade edilebilir.

Derleme kitabımızın son bölümü düşüncenin ve yaşamın sürecini yeniden ve farklı bir şekilde yaratmamıza olanak tanıyan, dinamik ve yeni ilişkiler üreten bir oluş alanı olarak sanata ayrılıyor. Bu bölümün ilk metnini Özgür Taburoğlu'nun "Öznesiz ve Nesnesiz Bakış: Deleuze'ün Sinema Kuramı" isimli yazısı oluşturuyor. Bu yazıda Taburoğlu, Deleuze'ün *Sinema 1: Hareket-İmgesi* ve *Sinema 2: Zaman-İmgesi* adlı çalışmalarında sinema tarihini iki döneme ayırdığını belirtiyor. Bu dönemselleştirmeden hareketle yönetmenlerin, mekân ve film kişilerinin seçiminin, kameranın hareketinin, izleyicinin genel hikâyeye ve kahramanlara hâkim olduğu bakışın II. Dünya Savaşı sonrasında nasıl değiştiğini anlatıyor. Özellikle İtalyan Yeni Gerçekçiliği ve Fransız Yeni Dalga sinemalarının şekillendirdiği bu sinema türünde Deleuze'ün, sinemanın yaşamın ta kendisi olmaya başladığına fakat diğer yandan da mevcut algı kalıplarını ve duyum şemalarını bozduğuna dair görüşüne dikkatimizi çekiyor. Metin, zaman-imgeleriyle kurulmuş sinemanın zihinsel bir değişimin ifadesini içerdiğini ve yönetmen kadar seyircinin de katılımıyla yeni bir gerçekliğin değişen dünyanın manzarasına nasıl tanıklık ettiğini incelemeye çalışıyor. Bu bölümün ikinci metni Zafer Aracagök'ün "Deleuze: Ses, Müzik ve Şizo-Ensest Üzerine" çalışması. Aracagök bu çalışmasında ses, gürültü ve müzik ya da genel olarak işitilebilir olanla, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin* kitabında ele alınan ama onunla herhangi bir rezonansa dahi girmeyen şizo-ensest sorunu arasındaki olası bir ilişki üzerine düşünüyor. Bu iki

öğe arasındaki ilişkide ısrar ederek hem farklı bir kaçış hattı yaratılabileceğini göstermeyi hem de bu tür bir ilişkinin "ilişkisel olmayan bir ilişkinin" modeli olarak ele alınıp alınamayacağını açıklayabilmeyi amaçlıyor. Çalışma, "işitilebilir-ötesi" olarak adlandırılan bir sınır deneyimini öne sürerek, ses üzerine düşünceyi radikalleştirmiş bir yazar olan Kafka'nın sese yaklaşımının, kendisinden bile kaçan bir kaçış hattı yarattığını göstermeye çalışması açısından önemli bir girişimi teşkil ediyor. Böylesi bir kaçışın, işitilebilir-ötesi ile şizo-ensest arasındaki rezonansı hazırladığını ileri sürüyor.

Bu bölümün bir diğer metnini ise Mustafa Demirtaş'ın "Minör Edebiyat ve Minör-Oluş" isimli çalışması oluşturuyor. Bu çalışma, Deleuze ve Guattari'nin geliştirdiği minör edebiyat kavramsallaştırmasının sistemli bir şekilde tartışılmasını, minör süreçle ve minör-oluşla bağlantısını kurmayı amaçlıyor. Ayrıca onların Kafka'da buldukları bu tür bir edebiyat kavramsallaştırmasının sınırlarının nereye kadar taşınabileceğini ve başka hangi yazarlarla bu kavramsallaştırmanın işler kılınabileceğini göstermeye çalışıyor. Türk edebiyatı düşünüldüğünde ise, minör edebiyatın özelliklerini barındıran yazarlar üzerine kısa bir incelemede bulunuyor. Bu bölümün ve kitabımızın son metni Ayşe Uslu'nun "Sinemayı Sinemasız Düşünmek" yazısıyla tamamlanıyor. Bu yazıda Uslu, Deleuze'ün film teorisi alanında kullandığı kavramların onun genel felsefesi içindeki yerine işaret ederek "bir düşünme biçimi" olarak sinemanın farkını ortaya koymayı amaçlıyor. Sinema hakkında düşünmenin, bir şeyin "ne'liği" sorusundan vazgeçip, o şeyin "nasıl çalıştığı" sorusuna odaklanarak dikkatimizi sinemayla "birlikte" düşünmeye sevk ediyor. Sinemaya bakarken anlam arayışından çok farklı türden kullanışlılıklar peşinde olmamızın önemini vurguluyor. Sinemanın temsili gerçeklik anlayışına karşı yeni yaşam formlarını oluşturabilecek direniş alanlarını yaratabilmesindeki ve dünya ile kopmuş olan bağımızın yeniden kuvvetlendirebilmesindeki gücünü tartışıyor.

Sonuç itibariyle, Türkiye'deki akademik ve aktivist çevrelerde yer alan yazarları bir araya getiren, kolektif bir çabanın ürünü olan bu eser, yukarıda da aktarılmaya çalışıldığı gibi Deleuze etkisinin felsefe, toplum, siyaset ve sanat gibi farklı alanlardaki olumlayıcı gücünü açığa çıkarmayı hedefliyor. Onun özgül kuvvetinin bu alan-

larda nasıl işleyebileceğini göstermeyi amaçlıyor. Bu bakımdan bu eserin, sunmaya çalıştığı imkânlarla birlikte Deleuzecü bir ifadeyle, "nasıl işleyebileceği" veya neler yapabileceği kapsamında da ele alınabileceğini düşünüyoruz. Son yıllarda Türkiye'de giderek artan Deleuze çevirileriyle birlikte bu eserin de Türkiye'deki Deleuze tartışmalarına verimli katkılar sağlayacağını umuyoruz.

FELSEFE



Emre Sünter

Felsefe ve Diğerleri

BİR YAZIYA, bir romana, bir çalışmaya nasıl başlanacağı her zaman çok dert edinilen bir konudur. Ah o sihirli ilk cümleyi bir buluversem gerisi gelecek. Başlangıç sanki ürünün bütün ağırlığını üzerinde taşıyor gibidir. O iyi olursa her şey iyi olacak, yoksa her şey kötüye gidecektir. Deleuze ise ortadan başlamayı önerir. Bütün gelişimi içinde özetleyen sihirli bir başlangıç yoktur. Başlangıç ne kadar etkileyici olursa olsun ürünün diğer bölümleriyle bir şekilde ilişkilenecek, hatta bir süre sonra zorunlu olarak kimi metin dışı unsurlara gönderme yapmaya başlayacaktır. Aslında ortadan başlıyormuş gibi yaparak başlamanın kendisi de bölümler arası geçişliliğe işaret eder.[1] Bu bakımdan her başlangıç ortadan başlamaktır. Deleuze'ün felsefesi de bir bakıma ortadan başlamanın felsefesidir. Hiçbir zaman mutlak bir başlangıç, bütün olguların, oluşların içinden fışkırdığı bir sıfır noktası yoktur. Her başlangıç görecelidir, kendinden önce başlamış bir şeyleri sürdürür. Bir başlangıç ya da bir son ritimlerin dalgalanışına bağlı olarak adlandırılır,[2] devam eden serilerin içinde kendine yer bulur. Asıl olup biten ortadadır. Noktalar birbirine bağlanır, birbirine indirgenemez boyutlar ya da hatlar oluşur.[3] Deleuze ve Guattari bu hatlar boyunca ilerleyerek yaşama dokun-

1. Bölümlerin geçişliliği ve edebiyatın dışarıyla ilişkisi hakkında bkz. Murat Gülsoy, *Büyübozum: Yaratıcı Yazarlık, Kurmacanın Bilinen Sırları ve İhlal Edilebilir Kuralları*, Can, İstanbul, 2000, s. 23-26.

2. Deleuze'e göre bu tamamen bir hız meselesidir. Bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza, Philosophie Pratique*, Les Editions de Minuit, Paris, 2003, s. 165.

3. Gilles Deleuze ve Claire Barnet, *Dialogues*, çev. H. Tomlinson ve B. Habberjam, Columbia Univ. Press, New York, 1987, İngilizce Baskıya Önsöz, s. vii.

manın olanaklı hale geldiği bir felsefeyi araştırırlar. Böyle bir felsefenin amacı metinlerin arkasında yatan gizli anlamları keşfetmek, sonsuz bir yorumlama döngüsüyle onların hakikate uygunluklarını incelemek, her şeyi açıklama gücüne sahip genel bir ilke bulmak değildir.

Deleuze ve Guattari'ye göre felsefe, "bir temaşa, bir düşünüm, bir iletişim meselesi" değildir.[4] Felsefe oluşun içine dalar ve serilerdeki farkları yakalayarak yaşamı dinamik bir tarzda düşünmemizi sağlar. Zihnin kapalı dünyasının tasarımlarının dışına taşan bu etkin düşünme sürecine kavramların yaratımı eşlik eder. Kavramlar köhnemiş felsefe kitaplarının soluk yankıları olmayı bırakır, deneyimi kuşatan kaosu anlamanın bir aracı haline gelirler. Deneyim verili halde değildir. O, söz, eylem, para, politika, erotizm, fetiş, bellek ya da rüya gibi çok farklı kumaşlardan dokunmuştur. Genetik, kimyasal, jeolojik, biyolojik, tarihsel ve kültürel... olaylar yan yana gelir, her türlü dünyanın türediği ortak bir düzlemi oluştururlar. Felsefe bedenlerden ve şeylerin durumlarından soyutlanabilen kuvvetlerin bir araya gelişlerinden oluşan bu düzlemi araştırır. Bu dinamik bir felsefedir. Felsefe tarihinde sıklıkla kullanılan kavramlar kimi zaman dönüşüme uğratılmakla birlikte, temelde yeni kavramlar icat edilir, ele alınan felsefi sorunun niteliğine bağlı olarak farklı alanlarla dirsek temasına girilir. Ancak felsefe, diğer alanları kendi içinde eritip kendine katan bir vampir değildir. Deleuze ve Guattari'nin düşündüğü anlamda felsefe bütün alanların olanaklılık koşulu olma iddiası taşımaz. "Bir şey üzerine düşünmek için hiç kimse felsefeye ihtiyaç duymaz."[5] Öte yandan felsefe yaşam ile düşüncenin kesiştiği yerde farklı alanları katederek yaşama içkin verili olmayan potansiyelleri keşfeder. Peki, o zaman sınır nereden çizilecek? Felsefenin hem felsefe olarak kalıp hem de diğer alanlarla paylaşımcı bir ilişkiye girmesinin koşulu nedir? Felsefe dışarıya nasıl açılır, dilde ve düşüncede kendi sınırlarını nasıl zorlar? Düşünce ile yaşam arasındaki ilişki nereden kurulur?

4. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Les Editions de Minuit, Paris, 2005, s. 11.

5. *A.g.y.*

Yaşamsal Bir Felsefe: "Kaosla Dans Eden Bir Yıldız Doğurmak"

"Bireyler ya da gruplar, hepimiz çizgilerden yapıldık ve bu çizgiler başka başka doğalara sahipler."[6]

Deleuze ve Guattari öncelikle düşünce ile yaşam arasındaki ilişkiyle ilgilenirler. Düşünce ile yaşamı buluşturmanın yolu da sürekli soyutlama düzeylerini artırmak, en sonunda en genel, en kapsayıcı ilkeye ulaşmak değildir. Daha en baştan fikirler ile şeyler arasına keskin bir sınır konulamaz. Bir yerde fikirler, bir yerde şeyler duruyor değildir. Her karşılaşmayla birlikte bir anda bir fikirler-şeyler kombinasyonu oluşur ve oluşan hat boyunca birlikte devam ederler. Pratik, terimler ile ilişkilerin yerleşim planı daha çizilirken oradadır.[7] Düşünce, yer aldığı gerçeklik alanından, onun varoluş tarzından ve yaşanan deneyimden asla ayrılamaz. O, karmaşık bir dikkat süreciyle başlar ve yeni yaşamların, yeni anlamların, yeni olanakların keşfine doğru yol alır.

Aslında herkes kendi meşrebince düşünür. Genelde kendimizi etrafımızda olup bitenlerin olağan akışına kaptırır, düşünmenin belirsiz bir anda beynimizde gerçekleşen, ne olup bittiğini tam anlamadığımız karmaşık bir işlem olduğunu varsayarız. Oysa attığımız her adımda toplumsal, kültürel, politik kodlarla sarmalanmış belirli bir düşünülmüşlük ve hatta her türlü yapılanmanın tümüyle tüketemediği küçük bir düşünme hareketi vardır. Kimi zaman ise bir fikrin çekimine kapılır, o fikri örgütleyen kuvvetlerin etkisiyle etkin bir düşünme ve yaratma sürecine gireriz. Bu bir tür oyuk açma faaliyetidir. Şeylerin içinde bir oyuk açılır ve oyuk derinleştikçe açığa çıkan yeni kuvvetler bizi etkisi altına alan kuvvetlerle etkileşime geçer. Şimdi bir heyecan örgütlenmeye başlıyordur. Düşünme artık kişisel olmayan bir tarzda yeni bağlantılar kurmaya başladıkça ken-

6. Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996, s. 151.

7. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1980, s. 248-52.

dinden çıkarak bir ürün vermeye, yeniyi yaratmaya yönelir. Oluşan yeni bileşim bir beste, bir resim, matematiksel bir çözüm ya da hatta yeni bir felsefi problem şeklinde ortaya çıkabilir. İşte düşüncenin kendi sınırlarını zorladığı üç alan temelde felsefe, bilim ve sanattır.

Felsefe, bilim ve sanat kaosun uzama yayılmış dağınık kuvvetlerinden anlamlı bütünlükler kopartır, yaşama içkin potansiyelleri kendilerine özgü yollarla farklı yaratımlara dönüştürürler. Bu etkinlikler dışarıyla etkileşim halinde kendilerini üretirler. Üçü arasında paylaşımcı ve tamamlayıcı bir ilişki söz konusudur. Bilim olgular ya da şeylerin durumları olarak gözlemlediğimiz şeylere bir tutarlılık verir, sistemlerin mevcut haldeki davranışlarına dair koşulları belirleyerek referanslar üretir. Bu bir anlamda kaosun sınırsız hızını yavaşlatma edimidir. Limit ve değişkenler sayesinde bilim, kaosu bir yerde dizginler, bir değişkenin değerleri arasındaki ilişkiyi bir fonksiyona bağlar.[8] Böylece kurulmuş bir sistemin davranışını öngörmek, nedensellik zincirlerine bağlı olarak değişimi yakalamak ve örüntüleri belirlemek mümkün olur.[9] Sanat hareketlere bakarak şeylerin ne oldukları ve nasıl o hale geldikleri üzerinden yeni duygulanma tarzları yaratır,[10] oluşu kişisel olmayan algılama tarzlarına doğru açar.[11] Felsefe ise bir yandan sanat ve bilimle ilişki halindedir, ama diğer yandan da onun diğer alanlar üzerinden dışsal ilişkilere girmesine izin veren kendi hammaddesi vardır.

Felsefe, malzemesini genelde felsefe tarihinden çıkartır. Felsefe tarihi yapan bir felsefeci tıpkı bir portre ressamı gibi benzerlikleri çıkartmaya odaklanır.[12] Ancak benzerliğin kendisi de üretilmesi gereken bir şeydir; basitçe, bir filozofun söylediklerini aynen tekrar etmek mümkün değildir. Felsefe tarihine mal olmuş bir filozof her ele alındığında bir fark meydana gelecek, filozofun söyledikleriyle

8. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 111. Deleuze ve Guattari bilimin nesnesini kavramlar değil, fonksiyonlar olarak belirlerler ve fonksiyonların unsurlarını da kendi buldukları bir terim olan fonktif ile karşılarlar.

9. *A.g.y.*

10. Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*, s. 346.

11. Gilles Deleuze, *Pourparlers, 1972-1990*, Les Editions de Minuit, Paris, 1990, s. 187.

12. *A.g.y.*, s. 185.

onu inceleyen felsefeci arasında gittikçe artan bir açı farkı oluşmaya başlayacaktır. Deleuze bu mesafeyi daha da açar. Hume'un insan doğası kuramını, Bergson'un zaman ve varlık hakkındaki fikirlerini, Nietzsche'nin değerleri yeniden yaratma projesini ya da Spinoza'nın pratik felsefesini yeniden aktarmakla ya da özetlemekle yetinmez, tam da Tournier'nin ileri sürdüğü gibi bu felsefeleri dönüştürür ve onları yeni, taze ve aynı zamanda tuhaf bir hale getirir.[13] Böylece bir filozof hakkında yazmak basitçe konunun yeniden temsili olmaktan çıkar, o konunun ilham verdiği şekilde yeni bir şey üretme ya da yaratma vesilesi halini alır. Felsefe tarihi artık yeniden yorumlanmaya muhtaç esrarengiz bir alan değil, yeni soruların sorulduğu, problemlerin ortaya konulduğu, yeni kavramların yaratıldığı, anlamların başkalaştığı ve böylece şeyler ve eylemler üzerinde yeni dağılımların oluştuğu[14] yaşayan bir fikirler deposudur. Felsefe tarihi ve onun üzerine yapılan yorumlar bu depoya sürekli malzeme taşır. Ancak felsefe tarihine problemlerin oluşumu, dönüşümü, yeni problemlerin yaratımı açısından bakıldığında felsefenin malzemesi yalnızca felsefe tarihinde yer tutmuş filozofların çalışmaları değildir. Her ne kadar problemler felsefe tarihine kavramlar üzerinden "zaman-dışı" bir tarzda bağlanıyor olsa da, problemleri başka karşılaşmalara açmak, onları farklı bağlantı tarzlarıyla ilişkiye sokarak sınamak mümkündür.

Bir kavramın elbette bir tarihi vardır, ama bu tarih düz, verili bir güzergâhta ilerlemez, "zikzaklar çizer, gerektiğinde diğer problemlerin ya da farklı düzlemlerin üzerinden geçer."[15] Her kavram bir çokluktur, içinde başka kavramlardan gelen parçacıkları ya da bileşenleri taşır, başka problemlere bağlanır, sürekli farklı düzlemleri varsayar.[16] Felsefe, düşüncenin hareketi olarak dünyayla gerçek bir karşılaşmanın betimlemesine ve çözümlemesine dayanır. Tam da bu yüzden felsefe için felsefi bir anlama yeterli değildir, bir de felsefi

13. Michel Tournier, *The Wind Spirit: An Autobiography*, çev. A. Goldhammer, Beacon Press, Boston, 1987, s. 128.

14. Gilles Deleuze, *Spinoza et Le Problème de l'Expression*, Les Editions de Minuit, Paris, 1968, s. 299.

15. Deleuze ve Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, s. 23.

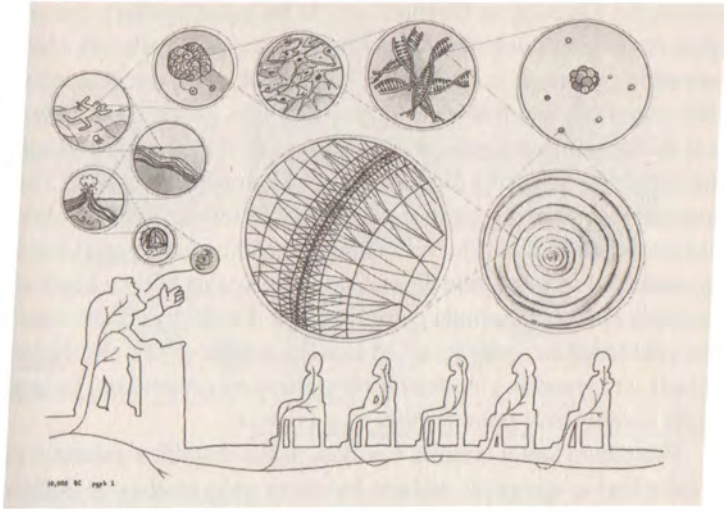
16. *A.g.y.*

olmayan bir kavrayışın olması gerekir. Felsefi olmayan, felsefenin sürekli olarak kaosla yüzleşmesini sağlar.[17] Deleuze'e göre felsefe, "felsefi-olmayanla temel ve pozitif bir ilişkiye sahiptir, doğrudan felsefeci olmayanlara hitap eder."[18] Felsefe, bir yandan felsefi olmayandan bir potansiyeli çıkartıp onu kendi malzemesi haline getirirken, diğer yandan da felsefi olmayan etkinliğin oluş halindeki dünyaları üzerinden kendi potansiyelini ileri götürür. Bir felsefe kitabı da temelde "dışarıyla bir ilişki"dir, felsefi düşünce "yalnızca dışarısı üzerinden ve dışarısı üzerinde mevcuttur", kafada olup biten bir şey değildir.[19]

Deleuze ve Guattari'ye göre bir felsefe kitabı yazmak da şeylerin durumuna ve birbirleriyle ilişkilerine dair deneyler yapmak, onları farklı ilişki tarzlarına açmaktır. Felsefe, bilim ve sanat arasındaki tüm bağlantılar soyutlama yoluyla elde edilmiş sonuçlar değil, bizzat deneysel felsefe kitaplarıyla, tekil, spesifik bağlamlar üzerinden farklı problem alanlarıyla ilişkili olarak ele alınmış felsefi soruşturmalardır. Deleuze ve Guattari farklı problemleri ele alırlarken yeni kavramlar ve yeni söyleme tarzları icat ederler. Birbirinden farklı bakış açıları aynı yapıtta bir araya gelir, pek çok sesin birlikte yankılandığı ortak bir ritim alanı oluşturur. Deleuze ve Guattari birlikte yazdıkları *Anti-Ödipus* (1972) ve *Bin Yayla* (*Mille Plateaux*, 1980) kitaplarında felsefeyi tam da bu tür bir deneyselliğe açar ve onu farklı disiplinlerin alanlarıyla etkileşime sokarlar. Edebiyat, matematik, antropoloji, jeoloji, biyoloji, fizik, müzik, resim gibi çok farklı alanlardan yararlanarak oluşu ve yaşamı düşünürler. Her ne kadar kurumların önemini ve alışkanlıkların etkisini teslim etseler de, bunlar temelde tekrardaki farkı sınırlandırdıklarından, asıl mesele farkı ve çeşitlenmeyi artıracak tarzda deneyler yapmaktır. Bu yüzden felsefeyi başka dünyalara açmak, başka bir deyişle dünyayla doğaçlama yapmak için evin konforlu çatısını terk etmek gerekir.[20]

Deleuze ve Guattari bu iki kitapta tek bir ideolojiye, yönteme, metafora sabitlenmektense alanlar arası sınırları ihlal ederek basitçe

17. *A.g.y.*
18. Deleuze, *Pourparlers*, s. 190-1.
19. Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*, s. 10.
20. *A.g.y.*, s. 383.



Deleuze için oluş yalnızca insan, yalnızca hayvan, yalnızca bitkiyle sınırlı değildir; atomlar, hücreler, dağlar, taşlar, okyanuslar, adalar, gezegenler yaşamın düşünülebileceği mekânlardır.[21]

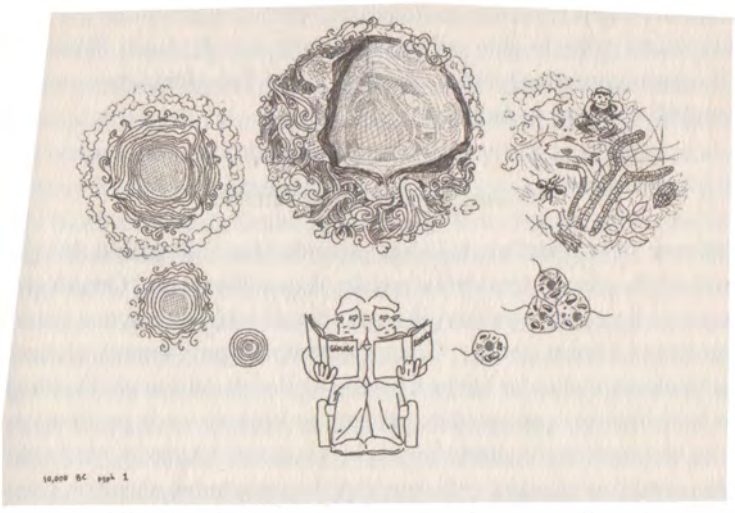
bir durumun, bir olgunun çözümlenmesinin, yeniden yorumlanmasının ötesinde, kaostan deneyime intikal eden kuvvetleri keşfetmeye girişirler. Şeylerin ne olduklarından ziyade birbirlerine nasıl bağlandıklarına bakarlar ve buradan yeni bağlantılar türetirler. Şeyler değişmez, statik özler değil, etkileme ve etkilenme gücüne sahip bedensel gruplaşmalar ya da çokluklardır. Kitabın yaptığı, bu ilişki tarzlarına dair en doğru yorumu vermeye çalışmak değil, oluş ya da etkilenme tarzlarının bir haritasını çıkartmaktır. Bu harita çıkartılırken farklı etkinlik alanlarının kestiği ilişki tarzlarından geçilir. Alanlar normal akışlarında kendi meselelerini kendi içlerine kapatır ve bunu paylaşma konusunda pek de istekli davranmazlar. Oysa onların kendi düzlemlerindeki unsurların bir araya gelişlerine, toplanışlarına, yakalandıkları mevcut koşulların dışarıyla ilişkilerine bakıldığında, içlerinde başka alanlarla ilişkiye sokulabilir potansiyel-

21. Marc Ngui *Bin Yayla* kitabının her paragrafıyla ilgili diyagramlar ve illüstrasyonlar çiziyor. Ayrıntılı bilgi için bkz. www.bumblenut.com/drawing/art/plateaus/index.shtml (Erişim tarihi: 17.11.2014).

ler vardır. Deleuze ve Guattari tam da bu potansiyellerin bir araya getirilmesiyle ilgilenirler. Dünyada iş başında olan etkinlik alanları arasında gezinerek potansiyellerin karmaşık ağını tercüme ederler. Her etkinliğin kendi alanına özgü sonuçların geçerliliğini doğrulama ya da yanlışlama gibi bir dertleri yoktur. Bu anlamda potansiyelin ilk çıktığı disiplinin ölçütlerine sadık kalmak şart değildir. Farklı alanların sonuçlarını, bir otorite edasıyla felsefenin etkinlik alanına sokmaya çalışmazlar. Her bir disiplinin kendine özgü yargılama tarzı vardır. Bir felsefe kitabı diğer disiplinlerin çalışmalarını kendi söyleminde eritme iddiasında değildir; diğer disiplinleri kendi önünde diz çöktürmekten çok, onlardan kendisi için bir şeyler alır. Felsefe, felsefi olmayandan yine felsefi bir potansiyel çıkartırken, bu arada diğer disiplinlerin potansiyelini de genişletir.

Felsefenin kendi etkinlik alanıyla, başka etkinlik alanlarının potansiyelleri iç içe geçer, onların bir araya geliş tarzları ve değişme biçimleri felsefi bir soruşturmanın parçası haline gelir. Bu durumda ilişkiler ortak bir düzlemde kavranır ve birlikte çeşitlenmeye başlarlar. Bu birbiriyle kesişen bağlantılardan beklenmedik sonuçlar doğabilir. Böylece bir disiplinin kendi içine kapattığı potansiyel serbestleşir, başka yaşamlara, başka projelere doğru bir hareket başlar. Tam da bu yüzden bu bir disiplinlerarasılık meselesi değildir. Bu, disiplin altına alınamaz olanın ilişkisel gelişimidir. Çok sayıda disiplin, çok sayıda yayla, çok sayıda ritim, çok sayıda özne birlikte çeşitlenerek seyahate çıkarlar. Bütün, önceden verili değildir ve şeyler gevşek bir şekilde bir araya gelerek her zaman ortadan yeniden başlarlar. Bir bölgeden ya da "yayla"dan geçildiğinde ve geri dönüldüğünde, ortada hiçbir şekilde iyi planlanmış bir güzergâh yoktur. Tam aksine, önceden belirlenmemiş bir haritaya göre bir tür kavramsal seyahate çıkılır.

Bin Yayla kitabı bütünlüklü bir yapı olmaktan çok bir kırkyamaya benzer. Belirlenmiş tek bir yöne gitmektense farklı yönlere dağılır, farklı konular, farklı temalar tıpkı bir kırkyamada olduğu gibi yayıldıkları yüzeye kendi renklerini vererek geçici bir bütünlük oluştururlar. Bu bütünlüğün dikdörtgen, kare, üçgen gibi belirli bir geometrik şekil olması gerekmez. Çok kenarlı, çok yüzeyli bir mekânda iç içe geçen şekiller oluşur. Renkler ve dokular şurada burada



"Şimdi ot gibiyiz: Herkesten, her şeyden bir oluş çıkarttık."[22]

tekrar eder, çeşitli desenler meydana gelir. Kavramsal motifler ve nakaratlar bir orada bir burada yüzeye çıkar, farklı biçimler, farklı kompozisyonlar oluşturana dek orada kalırlar. Sonra bir başka ortamda tekrar belirinceye dek geldikleri gibi kaybolur, yerlerini başka motiflere, temalara açarlar.

Öte yandan ortaya çıkan manzara tümüyle gelişigüzel, öylesine serpiştirilmiş öğelerden oluşmaz. Her bir kavramsal parçacık belirli bir problemle ilişkili olarak öne sürülür, sonra yeni bağlamlara doğru gidildikçe o probleme farklı perspektiflerden bakılır ya da yeni problemler ortaya konulur. Çeşitli parçacıklar arasındaki tutarlık bir bölümden diğerine değişir, yeni kavramlar eklenir ya da ilgili alan uyarınca icat edilir. Önermeler arasındaki "mantıksal tutarlık" baştan verili değildir. Hatta önceden belirli bölgeler olsa da verili bir problemin felsefi mi sanatsal mı yoksa bilimsel mi olduğu bile önceden bilinemez. Problemler akıl, mantık, bilim dışı olmaktan çok, kendi tutarlık rejimlerine sahiptirler. Kavramsal parçacıklar seriler ya da yaylalar üzerinden birbirlerinin ilişki ağına girer ve oraya yer-

22. Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*, s. 343.

leşirler. Felsefi bir kavrama anlamını veren bu ağda tuttuğu yerdir, soyutlama yoluyla elde edilmiş semantik içeriği değil. Bütün bu ağın kurulumu dönüşümsel bir süreç içerir. Felsefenin yaşama dokunduğu yer tam da burasıdır.

Ne Geçmiş Tükendi Ne Yarınlar...

Deleuze ve Guattari'nin anladığı anlamda felsefe, her türlü deneyimin değil, gerçek deneyimin koşulu olma iddiası taşır. Gerçek deneyimin koşullarını yakalayabilmek için de etkin bir kavram yaratma süreci olması gerekir. Gerçek deneyimin problematik alanına bağlı olarak uygun bir kavram kesilip biçilecek, oluşan yeni konturlarla birlikte kavram yeniden harekete geçirilecek ya da yeniden kesilip biçilecektir.[23] Aslında burada bir tür paradoks vardır. Mademki oluş sürekli akışlardan, değişken ilişki biçimlerinden oluşuyor, o zaman nasıl olacak da felsefe bu akışı durdurup oradan zaman-sız bir kavramsallık çıkartacak? Tam kavramı hazırlıyorum, kesip biçiyorum, sonra bir de bakıyorum ki kavramı ona uygun bir şekilde üretmeye çalıştığım deneyim başkalaşmış. O zaman hem kavramsallığından bir şey yitirmeyen hem de deneyime bol elbiseler[24] giydirmeye kalkmayan bir felsefeye ihtiyacımız var. Deneyim ile kavramın, yaşam ile düşüncenin kesiştiği yerde başlayan bir felsefe. Unutulmuş bir hakikati yeniden hatırlama çabası değil, sürekli yeni keşifler ve buluşlar. O zaman soru da artık başka türlü sorulur: Bütün varolanları kapsayan statik bir varlıktan çok, dinamik oluşun koşulları nasıl düşünülür?[25] Aslında Deleuze'ün kendi felsefi çalışmaları böyle bir felsefe kavrayışına uygun düşecek kavramları üretmeyi hedefler.

Öyleyse felsefenin, özgül deneyimin kendine has özelliklerini yakalayacak şekilde kendisini konumlandırıyor olması gerekiyor. Deneyimi daha çıktığı anda yakalayacak, sonra deneyimle birlikte kavramlarını da başkalaştıracak bir felsefe... Eğer deneyim sürekli

23. Deleuze ve Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, s. 23.

24. Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, Paris, 2004, s. 38.

25. Bu konuyu ilgilendiren oluş tartışması için bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, Paris, 1983, s. 53-55.

yeni oluşlarla güncelleniyorsa, o zaman orada yeni bir şeyler oluyor demektir. Demek ki gerçek deneyimin koşulları yeniliği ya da yeni olanı yakalama kapasitesine sahip olmalıdır. Gerçek deneyimin koşulunun elde edilebilmesi için, koşul, koşullandırdığından daha geniş olmamalıdır; aksi takdirde gerçek deneyimin koşulunu yakalayamaz. Koşulun koşullandırdığından daha geniş olmaması gerekliliği şu anlama gelir: Koşullar, kapsadığı deneyimin çeşitliliğine uygun olarak belirlenmeli ve böylece koşullanan değiştikçe o da değişmelidir. Diğer bir deyişle koşulların kendisi plastik ve hareketli olmalı, "bireyleri geçici olarak kurduğu kadar onları dağıtmasını ve çözmesini de bilmelidir".[26] Simondon'u[27] izleyen Deleuze bireyi bir kez kuruldu mu bir daha ebedi olarak kalan temel bir birim olarak değil, sürekli devam eden ve asla tamamen tamamlanmayan bireyleşme süreci olarak ele alır. Bunun için de öncelikle kimliğin geleneksel anlamını parçalayan bir strateji izler. Deleuze'e göre kimlik, özdeşlikle değil farkla kurulur. Fark ilişkidir. Şeylerin kendi ilişkiselliklerinden gayrı bir özleri yoktur. Ancak bu ilişkisellik basitçe şeyi diğer şeylerden ayıran dışlayıcı, çelişkiye dayanan bir mantık üzerinden çalışmaz. İlişkinin kendisi kimliği sürekli farklandırarak kurar. Kimlik bir kez fark haline geldi mi, artık sabit, değişmez bir kategori olmaktan çıkar, her an yeni olanın boy verdiği, üretken ve genetik bir yapıya dönüşür. Diferansiyel ilişki yalnızca kendi terimlerine dışsal değildir, o aynı zamanda kendi terimlerini de belirler. Zemin artık her türlü deneyimi kapsayan en genel ilke üzerine değil, farkın kendisi üzerine kurulur. Bu fark ilkesi bir anlamda Deleuze'ün felsefesinin başlangıç noktasıdır. Gerçek deneyimin koşullarını oluşturan çok sayıda kavram buradan türer.

Kimliğin fark olarak ele alınmasıyla geleneksel felsefenin özdeşliğe dayalı mantığı da erozyona uğrar. Özdeşlik iki temel kurala göre çalışır: benzerlik ve sınırlandırma. Gerçek olan, temelde bu iki kural üzerinden tanımlanır ve bütün bir kavram kümesi şeyler arasındaki ilişkileri bu mantığa göre birbirine bağlar. Geleneksel felse-

26. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1993, s. 56.

27. Gilbert Simondon, *L'individuation à la Lumière des Notions de Forme et d'Information*, Million, Grenoble, 2005.

fede olanaklı olan ile gerçek olan arasındaki ilişki benzerlik ilişkisidir. Gerçek olan, olanaklı olana benzer ve olanaklı olanın sınırlandırılmasıdır. Olanaklı olan, çeşitli olası seçenekler alanı olarak düşünülür. Tıpkı yaratma ediminde, bütün olanaklı dünyaların önce Tanrı'nın kavrayışında bulunması gibi,[28] olanaklı olan, bir şekilde "önceden mevcut olan" gerçek olarak düşünülür. Her şey kavramın kimliğinde önceden verilmiştir ve "gerçekleştiği" sırada, ona zaten atfedilmiş bir varoluşu ya da gerçekliği vardır. Diğer yandan her olanak gerçekleşmeyeceği için, gerçekleşme süreci bazı olasılıkların dışarı atıldığı, bazılarının "gerçeğe" dönüştüğü bir sınırlandırmayı ya da dışlamayı içerir. Kısacası olanak kavramında her şey önceden verilmiş, her şey önceden kavranmıştır. Deleuze için olanak boş bir formdur, yalnızca çelişmezlik ilkesiyle tanımlanabilir. Olanak kavramı kendine özgü bir varlığa sahip değildir. Yalnızca olanaklı olan bir şeyin var olma iddiası ve içsel bir varlık tarzı yoktur. Onun tek pozitif karakteristiği, henüz gerçekleşmemiş bir gelecekten ödünç aldıklarıdır.

Bu bakımdan olanaklı, "kavramdaki özdeşlik formu"na gönderme yapar, "gerçeğin imgesi olarak anlaşılırken", gerçeğin de "olanaklı olana benzediği varsayılır."[29] O halde olanaklı olan tam da gerçek gibidir. Ve gerçek olan zaten önceden biçim kazanmış ve olanağın ortaya çıkma koşullarını kendinde toplamıştır. Benzerliklerin bu ayna oyununda yeni ya da beklenmedik bir şey olmasına imkân yoktur. Bir olanağın gerçekleşmesiyle birlikte hiçbir edimsel yaratım gerçekleşmiş olmaz. Yeniliği kendi varoluşu içinde yakalamak yerine, varoluş bütünüyle önceden-biçimlenmiş bir unsura bağlanır ve her şey de buradan "basit bir gerçekleşme" olarak meydana gelir.[30] Oysa gerçeğin yeniyi kavraması için gerçeğin hem henüz algılanır, görünür, anlaşılabilir olmayan bir potansiyeli kapsaması hem de ona indirgenememesi gerekir. Kısacası gerçek ile yaklaşmakta olan potansiyel arasına mesafe koyan bir kavrama ihtiyaç vardır. Böylece Deleuze gerçeği olanaklı olan-gerçek olan çifti üzerinden düşünen

28. Bkz. Gilles Deleuze, *Le Pli, Leibniz et Le Baroque*, Les Editions de Minuit, Paris, 1988.

29. Deleuze, *Différence et répétition*, s. 273-4.

30. Deleuze, *Le Bergsonisme*, s. 9.

geleneksel felsefenin aksine, edimsel olan ile virtüel olanın dinamik ilişkisine dayanan bir çokluk anlayışı geliştirir. Virtüel, edimsel dünyanın silik izlerini yansıtan olanaktan farklı olarak bizzat farka ve oluşa açılır. Her edimsel alan virtüel alan tarafından sarmalanmıştır; ama yalnızca olabileceği şeyleri değil, diğer oluşlarla bağlantılı çeşitlenmeleri de kapsar. Deleuze'ün formüle ettiği şekliyle virtüel, bir gerçekleşme sürecine değil, bir edimselleşme sürecine tabidir. Edimselleşmenin kuralıysa benzerlik ve sınırlandırma değil, fark ya da ıraksama, yani diğer bir deyişle yaratım ve yeniliktir.

Tuhaf bir kavramdır virtüel. Oluşu dinamik tarzda düşünmede anahtar bir rol oynar. Bir edimselden başka bir edimsele doğru giden doğrusal bir süreç olarak sınırlandırılan oluş düşüncesini kırar. Şeylerin edimselleşmiş halleriyle virtüel eğilimler alanı arasında dinamik bir ilişki vardır. Uzamda yer tutan bir dünyayı algılarken, yaşamın her an farklılaşan karmaşık akışına kapılırız. Geçmiş yok olup gitmiştir, gelecek bilinmezdir; ama bunların arasında sürekli bir etkileşim vardır. Hepimiz farklı farklı anılara sahibiz, ama bu işleyişin kendisinde kişisel olmayan bir yan var. Geçmişin kaybolup gitmiş gibi görünen anılarıyla, geleceğin türlü çeşit potansiyelleri şimdide berraklaşır. Ancak geçmiş, şimdiye soluk izlerini bırakan tükenip gitmiş bir anılar topluluğu, gelecek de geçmişin potansiyellerini devralan öngörülmüş bir şimdi değildir. Bellek, bütünleşik bir halde öylece hatırlanmayı bekleyen bir malzeme deposu olarak çalışmaz. Yaşanan ânın edimsel çizgilerine bağlı olarak bir anda flaşlar çakar ve önceden belirlenmemiş anlarda belirip kaybolan bölük pörçük diziler şimdinin haritasına gelir. Böyle bir hızın içinde kurulan bellek, şimdiyi edimsel olduğu kadar, henüz edimsel olmayan, belki de hiç olmayacak virtüel çizgilerle de kurar. Yaşam akıp gittikçe edimsel değişir, her yeni edimselleşme hamlesiyle, virtüel alan güncellenir ve virtüel alandaki her değişim de edimsel çoklukları etkiler. "Edimsel olanın etrafı sürekli yenilenen virtüellik çemberleriyle çevrilidir ve bunların her biri de bir başka çember yayar."[31] Edimsel, virtüellerle ilişkisi itibariyle sürekli bir dönüşüme uğrarken, virtüel potansiyeller alanının tamamı hiçbir zaman edimselleşmez.

31. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 179.

Böylece virtüel koşulların alt kümesi bir sonraki edimselleşmeyle birlikte anlam kazanır. Yalnızca şimdide çok sayıda edimselleşmeden biri gerçekleşiyor değildir, aynı zamanda edimselleşmiş olanın geçmişle ilişkisi de tek bir edimselleşmeyle tüketilemez ya da belirlenemez. Onun geçmişle ilişkisi gelecek edimselleşmelerle belirlenecektir. Her bir edimselleşme, o şimdi ile onun ilgili geçmişleri arasındaki ilişkiyi birbiri ardına başkalaştıracaktır. Geçmiş, çok sayıda potansiyelin virtüel deposu olarak ve şimdi de çok sayıda potansiyellerin içinden birinin edimselleşmesi olarak kavranır. Böylece gelecek, tüketilemez virtüel koşullar kümesi içinden öngörülemez bir seçilim olarak ortaya çıkar. "Edimsel bir parçacık farklı düzeylerdeki, az ya da çok yakınında olan virtüellerle"[32] ilişki halindedir, onları yayar ve yutar. Ancak bu yayılma, yutulma, yaratılma ve yıkılış "düşünülebilir en küçük sürekli zamandan daha küçük bir zamanda" meydana gelir ve "dolayısıyla bu kısalık onları bir kararsızlık ya da belirlenimsizlik ilkesine bağlı" tutar.[33] Demek ki virtüel, kendisinden çıkan edimsellikleri önceden belirlemez ya da biçimlendirmez. Tam aksine, o, itici bir güç ya da ilkedir; her edimsel birimin önceden verili bir benzerlik olmaksızın, evrende daha önce hiçbir şekilde mevcut olmamış bir halde meydana gelmesine ya da kendisini ortaya çıkartmasına izin verir. Bu bakımdan virtüel, olanaktan tümüyle farklıdır. Görmüş olduğumuz üzere olanak, olması olası olan üzerinden tanımlanıyor ve olasılıklar repertuarının tamamını gerçeğin kendisine dahil ediyordu. Oysa virtüel henüz olmamış ya da hiç olmayacak olsa dahi gerçeğe dahil olandır; o, "haddi zatında tam bir gerçekliğe sahiptir."[34] Ancak şu var ki bu gerçeklik edimsel değildir. Virtüel henüz tamamen tüketilmemiş bir enerji alanı ya da henüz harekete geçmemiş bir potansiyeller haznesidir. Deleuze'ün sıkça kullandığı Proustçu formülasyona göre virtüel "edimsel olmadan gerçek, soyut olmadan ideal"dir.[35]

Robert J. Sawyer'ın kitabından uyarlanan ve neredeyse her şeyin kötü olduğu Amerikan dizilerinden biri olan *FlashForward* dizisi

32. *A.g.y.* 33. *A.g.y.*
34. Deleuze, *Différence et répétition*, s. 273. 35. *A.g.y.*, s. 208.
36. Robert J. Sawyer, *Flashforward*, Tor Science Fiction, New York, 2009.

virtüel fikrini yakalamaya çok yaklaşır, ama sonunda yine olanaklı olanda kalarak başladığı noktaya geri döner.[36] Bu bilimkurgu yapıtında herkes bir anda bayılır ve 2 dakika 17 saniye boyunca gerçek gibi deneyimlenen bir rüya görür. Zamanla, bayıldıkları sırada gördüklerinin gelecekten bir kare olduğunu ve altı ay sonraki geleceğe tanıklık ettiklerini anlarlar. Bir yandan geleceğin gördükleri şekilde gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini sorgularlarken, diğer yandan gelecekten gördükleri karenin yaşadıkları andaki ipuçlarını yakalarlar. Bu arada zihinlerindeki gelecek fikri de yaşadıkları şimdiyi etkilemeye başlar. Geleceğin mutlaka belirli şekilde gerçekleşeceğine şartlanmanın kendisi de insanların davranışlarını etkiler ve belirlenmiş gibi duran geleceği farklılaştırır. Altı aylık süre zarfında pek çok olay olur; kanserli adam iyileşir, Japon mühendis kadın işini bırakıp Amerika'da araba tamircisi olur, işinde başarılı "örnek aile kadını" eşinden uzaklaşarak bayılma sırasında kendisini birlikte gördüğü adamla yakınlaşır. Bu arada geleceği mutlak olarak değiştirmek için intihar edenler olur. Bu olayların bazıları verili gelecekte zaten öngörülmüştür. Ancak sürecin kendisi değil, sadece geleceğin bir kesiti verildiği için mutlak bir kesinlik yoktur. Şimdiden geleceğe doğru sürekli küçük kaymalar gerçekleşir. Bu kaymaların boyutuna bağlı olarak gelecek ya tamamen değişir ya da çok küçük farklar meydana gelir. Edimsel ile virtüel arasındaki ilişki de statik hareketlerle değil, aralıklarla, eşiklerle, geçişlerle örülmüştür. Virtüel olan özdeş olanla değil baştan aşağı farkla kurulur ve o edimselleştiğinde kendisinden farklılaşmış olur. Bu şekilde her edimselleşme süreci kendi doğası gereği yeninin üretimidir. Bu da tam da yeni bir farkın üretimi anlamına gelir. Bununla birlikte bir virtüellik edimsel hale geçtiğinde ya da bir problem çözüme kavuştuğunda, bu, problematik yapının kaybolduğu anlamına gelmez. Bir sonraki an problematik yapıyı hâlâ içinde barındırır. Ama şimdiki durumda henüz ortaya çıkmış edimselleşmeyle güncellenmiştir. Virtüel, "ampirik alanlara benzemeyen, kişisel olmayan ve kişi öncesi transandantal bir alandır" ve bilinç alanının dışında kalır.[37] Virtüel yaşam farka ve

37. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris, 1969, s. 124.

çeşitlenmeye dayalıdır ve belirlenimci bir mantıkla tüketilemez. Virtüel ile edimsel arasındaki ilişki simetri kurallarına tabi değildir; aralarında simetrik olarak tekrarlanan bir kısırdöngü asla oluşmaz. İkisi arasında sürekli geçişler, çatallanmalar meydana gelir, edimsel seriler başka serilere dönüşür. Bu yüzden herhangi bir sistemin tamamen kendi üzerine kapanması mümkün değildir. Bir sistem karmaşıklaştıkça, virtüel ani ve öngörülemez hareketlere açılır. Bu şekilde tanımlanan virtüelin, koşullarına dair bir mantığa ihtiyacı vardır. Şeylerin ve bedenlerin birbirlerine bağlanışlarını, meydana gelişlerini, gözden yitişlerini nedensellik zincirleriyle tüketmeyen bir mantık.

Deleuze *Anlamın Mantığı*'nda bir "ikili nedensellik" kuramı önerir.[38] Bir yanda gerçek ya da fiziksel nedensellik vardır. Nedenler, maddenin derinliklerinde başka nedenlere bağlanarak zincirler oluştururlar. Bu nedensellik "gerilimleri, fiziksel nitelikleri, etkilemeleri ve etkilenmeleri ve buna denk düşen "şeylerin durumları'yla birlikte bir bedenler" dünyasıdır. Bu şeylerin durumları, etkilemeler ve etkilenmeler bedenlerin iç içe geçmesiyle oluşur.[39] Fakat diğer yandan edimsele gelindiğinde, fiziksel nedenlerin bir başka nedenle maddi "bağlantısı" aynı zamanda virtüel bir ilişki ya da "etkileri ya da bedensel olmayan olayları" kendi içlerinde birbirine bağlayan bir "bağ" bulunur.[40] Bu bağ, parçalardan çok dinamik bir araya gelişleri ilgilendiren ilişkisel bir bağdır. Virtüel kendi nedenlerinden ayrılmış etkiler dünyasıdır: "Nedensel anlamda etkiler, aynı zamanda sessel, optik ya da dilsel "etkiler'dir".[41] Bedenlerin fiziksel dünyasında etkiler elbette nedenlerden sonra gelir. Ama transandantal olarak, bu bedensel olmayan özel etkiler tuhaf bir şekilde önceden gelir. Fiziksel nedenlerinden ayrı ve herhangi bir bedensel somutlaşmadan bağımsız olarak ele alındığında tam da onlara fiziksel olarak mahal veren süreçlere uygun üretken koşullara denk düşerler. Deleuze bu üretken sonradan-etkilere "yarı-nedenler" adını verir.[42]

38. *A.g.y.*, s. 115-21. 39. *A.g.y.*, s. 13.
40. *A.g.y.*, s. 15. 41. *A.g.y.*, s. 17.
42. *A.g.y.*, s. 15. Nedenlerden nedenlere, etkilerden etkilere gönderen doğrusal nedensellikten farklı olarak bir tür sapma fikrini vurgulayan *quasi-cause* terimi için yarı-neden karşılığını kullanıyorum.

Yarı-nedensellik "bir gerçek-olmayandır ve hayaletvari şekilde nedenseldir."[43] Bir belirlenim yapmaktan çok, çaktırmadan ima eder. Yaşayan şimdinin bedensel yoğunluğunda değil, "kalınlığı olmayan, kaplamı olmayan, her şimdiyi geçmiş ve gelecek olarak alt bölümlere ayıran bir an"da[44] olup biter. Yarı-neden etkisinin dışında değildir, ama aynı şekilde etkisiyle tanımlanamaz ya da ona indirgenemez. Etkiyi kavrar, ancak onunla, tam da üretimin yapıldığı âna üretkenlik katan içsel bir ilişki kurar.[45] Kendisi itibariyle virtüel yarı-neden yalnızca "varlık-fazlası'ndan pay alır"; o, "kısırdır, etkisi olmayandır ve şeylerin yüzeyinde bulunur".[46] Bu bakımdan pratik olarak aslında imkânsızdır. Fakat yarı-neden aynı zamanda, sonsuz ilişkileri gereğince ve şimdiden kaçması itibariyle bir yaratıcılık ilkesidir. İleriye bakarak, edimselleşme sürecini başlatır; geriye döndüğündeyse, bu sürecin bir ifadesidir. Böyle bir nedensellik anlayışı "bir yankılar, yeniden başlamalar ve titreşimler sistemi, bir göstergeler sistemi" getirir. Bu, "kesinlikle zorunluluklar getiren bir nedensellik değil, ifadesel bir yarı-nedensellik"tir.[47] Yarı-nedensellik edimsel ve fiili olmaktan çok bedensel-olmayandır, "ideaya ilişkin" dir ya da "kurgusal"dır; şeyleri önceden belirlenmiş bir kadere doğru itmek üzere değil, "etkinin tam özerkliğini sağlamak üzere çalışır".[48] Ve bu özerklik, olayları onlar üzerinde ağırlık yapan kaderden özgürleştirerek özgürlüğü muhafaza eder ya da ona zemin hazırlar. Bir edim nedensel olarak belirlenmiş olsa bile özgürdür. Fail bir dansçı gibi ortamda süzülürken kuvvetlerin tekil toplanışını tersine doğru icra eder. Bu da şu anlama gelir, Deleuze'ün tersine-edimselleşen "dansçısı" doğrusal nedenselliği ihlal etmeden ona ilave yapan ve ona indirgenemeyen bir karar veren ya da bir seçim yapan kişidir. Bir kez daha felsefe, bilim ve sanatın sınırlarında geziniyoruz. Bilim edimsellikler alanını incelerken, felsefe olayı tersine doğru katediyor ve sanat da oluşun virtüel dönüşümlerini ve ifadelerini yakalıyor. Aslında bu üç birbirinden farklı alanı hem birbirinden tamamen ayrı hem de birbirini yok saymadan bir arada düşünülebilir alanlar

43. *A.g.y.*, s. 46.
44. *A.g.y.*, s. 193.
45. *A.g.y.*, s. 116.
46. *A.g.y.*, s. 16-17.
47. *A.g.y.*, s. 199.
48. *A.g.y.*, s. 115-6.

haline getiren tam da doğrusal nedenselliği de içine alan bu yarı-nedensellik kavrayışıdır.

Bilim ve Sanatla Titreşim İçinde: "Olaya Layık Bir Felsefe"

"Felsefenin derdi, diğer alanları dışsal bir şekilde düşünmek değildir. Onun derdi diğer alanlarla etkin ve içsel bir ittifak kurmaktır. Bu yüzden felsefe ne daha zor ne de daha soyuttur."[49]

Bilim, sanat ve felsefe virtüel olanla kendi tarzında ilişki kurar. Bilim edimsel olanın önceki koşullarını öyle bir noktaya kadar daraltır ki virtüel oluşlar edimsel varlığa boyun eğer ve böylece doğanın ezeli-ebedi yasaları altında temsil edilebilir hale gelir. Buna karşılık felsefe önceki koşulların karmaşıklığını ve doğrusal-olmayan yanını muhafaza eder. Böylece bir şeyin mevcut varlığı oluşlarının az çok geçici ve istikrarsız sıkışması ve gevşemesi olarak anlaşılır. Şeyler ve şeylerin durumları, tam da bir virtüel koşullar kümesi belirli bir şekilde ifade edildiğinde vücut bulur. Bilim virtüelin edimselleşmesinin izini sürerken, ıraksayan seriler içinde belirli bir yolun neden seçildiğini açıklar. Değişkenleri kontrol etmek için deneyleri tekrarlar ve bu şekilde tam tamına edimselleşmiş varlığa odaklanır. Onun amacı edimsel gerçekliği olabildiğince eksiksiz bir şekilde göstermeye çalışmaktır. Edimselliği olabildiğince hatasız tanımlayabilmek için virtüelliğe sırtını döner. Buna karşılık felsefe ters yöne doğru gider: Felsefe şeylerin verili bir durumundan, onun çıktığı virtüel koşullara doğru hareket eder. Felsefenin amacı şeylerin durumundan virtüel potansiyellerin bir haritasını çıkartmaktır. Oluşan durum bir edimselleşmeye dairdir; ancak virtüel potansiyel açısından edimsel olana göre her zaman daha zengin olduğundan, edimselleşmiş olan, onun virtüel koşullarının çok sayıda potansiyel edimselleşmelerinden yalnızca biridir. Böylece felsefe, bilimden farklı olarak bedenlerin ve şeylerin durumlarından çıkarsanan örüntülerdeki değişimi ya da bir olayı soyutlayarak ve böylece şeylere içsel dönüştü-

49. Herve Guibert'le söyleşi, *Le Monde*, 6 Ekim 1983, aktaran Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam, Çevirmenlerin Önsözü, Gilles Deleuze, *Cinema 1: The Movement-Image*, The Athlone Press, Londra, 1986, s. xi.

rücü potansiyellerin "gidilmemiş yolları"nı gözler önüne sererek "olayı tersine-gerçekleştirir" Demek ki felsefenin amacı basitçe şeylerin durumlarından kavramlar türetmek olarak tanımlanamaz. Felsefe hem şeylerin durumunun tam olarak hesaplanması için bilime dayanır, hem de şeylerin edimsel durumlarının virtüel potansiyellerinin haritasını çıkartmak amacıyla ondan ayrılır. Nitekim Deleuze örneğin *Fark ve Tekrar*'da gerçeğin koşullarını tanımlamak için kalkülüs alanından diferansiyel ilişki, tekillik, çokluk, manifold, virtüel, problematik gibi kavramları türettiğinde amacı bir matematik felsefesi geliştirmek, hatta bir kalkülüs metafiziği yapmak değildir. Peki, bu sırada matematik ile felsefe arasında gerçekten ne olup biter? Matematiğe yapılan göndermeler basitçe birer metafor değilse o zaman felsefe matematikten ne alır?[50]

Deleuze kalkülüse başvurarak felsefi bir fark kavramı geliştirir ve saf düşünce için bir kendinde fark kavramı önerir. *Fark ve Tekrar*'ın önsözünde "matematiksel farklılaşma fonksiyonundan felsefi bir kavram oluşturmaya" çalıştığını söyler. Felsefenin matematikle ilişkisi basitçe matematikten matematiksel çözümler devşirmek değildir. Matematiksel bir çözüm, felsefede yeni bir problem alanı açmak üzere kullanılır. Felsefe böyle yapıldığında, kendi etkinlik alanına özgü problemler karşısında yeni çözümler icat etmeye girişir. *Fark ve Tekrar*'da dâ felsefenin kendi hammaddesi matematiğin içindeki belirli bir alanın ele aldığı fark mefhumuna doğru açılırken, kendi dilsel ve kavramsal dağarcığını genişletir. Felsefi kavram ikili bir oluş sürecine girer. Matematik ile felsefe arasında bir şeyler olur, ortaya iki alandan da bir şeyler getiren yeni bir kurgu çıkar. Ortaya

50. Deleuze ve Guattari bilimsel önermeleri kendi alanları dışında kullanmanın riskli bir iş olduğunun farkındadırlar. Ele alınan bilimsel konuyu felsefe lehine çarpıtma, ona taşıyamayacağı yükler yükleme tehlikesi her zaman vardır. Bu yüzden özellikle, eserlerinde hiçbir şekilde metafor olmadığını ve bilimsel önermeleri ele alınan problematik alan bağlamında soyutlamakla yetindiklerini belirtirler. Bilimin devam edebilmesi, dışarıdan kendi alanına sürekli yeni malzemeler taşıyabilmesine bağlıdır. Bu da onu dışarının güçleriyle zorunlu bir ilişki kurmaya iter. Tıpkı edebiyat gibi bilim de bir başka-türlü oluş rotası boyunca icra edilir. Metafor-bilim ilişkisi için bkz. Gilles Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image*, çev. H. Tomlinson, R. Galeta, The Athlone Press, Londra, 1989, s. 129. Edebiyatta başka-türlü-oluş için bkz. Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*, s. 293.

çıkan bu kurguyla birlikte matematiksel olan felsefi olana dönüşür ve böylece felsefenin yapılma tarzında bir değişiklik meydana gelir. Tam da felsefenin kendisi bu girişim üzerinden icra edilir: Çokluğu düşünme, tarihsel alışkanlıkların getirdiği külfetten kurtulma konusunda ilerleme kaydedilir. Problematik bir alanın içinden süzülen kavram farklı bir alanın doğurgan zeminine çarpar, bir taşkın etkisi yaratarak felsefe disiplininden ve bir model olarak disiplinerlikten dışarı taşar.

Örneğin felsefi bir kavram olan "pürüzsüz mekân" Riemann'ın matematiksel projesinden yararlanılarak icat edilmiştir.[51] Bunda da amaç felsefenin karşılaştığı bir problemde yeni bir potansiyel yaratmaktır. Felsefe ile etkileşime sokulan diğer alan birlikte yankılanır, kavramlar arasında alanlar ötesi bir örtüşme yaşanır. Artaud'nun bir kavramı olan organsız beden Riemann uzayı ve Mandelbrot fraktallarıyla ilişkilidir.[52] Soyut makineler silikonun moleküler özellikleri üzerinden organik kimyayla ve nükleik asitler üzerinden Hjelmslev dilbilimiyle bir araya gelir.[53] Bergsoncu sezgi, karşılığını Brouwer, Heyting, Griss ve Bouligand'ın matematiğinde bulur.[54]

Ama bu, felsefeyi diğer alanlara açarak düşünceyi kendi içinde tüketme çabası değildir. Düşünülebilir olandan kaçan bir şey mutlaka bulunacak, bütün bu alanlar arası gezintide tek geri gelen yine farkın kendisi olacaktır.[55] Bu yüzden felsefi düşünme hiçbir zaman son bulmaz. Farklı alanları kateden kavramsal oluşlar ve felsefi yeniden oluşlar birlikte dalgalanır ve bir ritim içinde birbirlerini beslerler. Bu şekilde felsefi metin pürüzsüz bir mekân haline gelir. İki arada bir derede stratejik olarak yer değiştiren kavramsal hareket çokluğu özel bir tarzda bir-araya gelerek bir yeğinlik bölgesi oluşturur. Metin bu hareketin kendisi haline gelirken, felsefeyi metnin dışına doğru fırlatan ilişkisel bir potansiyel yaratır. Böylece felsefe, felsefi olmayanla salınımı içinde var olur. Bu da onu sürekli bir hareket içine sokar. Felsefe kendi dışına taşma hareketleriyle kendisini yeniler ve kendisine her döndüğünde önceki gibi olmayı bir yana

51. Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*, 13. ve 14. yaylalar.
52. *A.g.y.*, s. 607-8. 53. *A.g.y.*, s. 58-60, 125. 54. *A.g.y.*, s. 576.
55. Şair Blood'dan aktaran Deleuze, *Différence et répétition*, s. 81.

bırakır. Onu sanatın alanına yaklaştıran biraz da onun dışarıdan taşıdığı malzemeye kendi tarzında şekil vermesidir. Felsefi düşünme, problematik alana her yöneldiğinde farkı seriler içinde yakalar, onu başka zamansal-mekânsal dinamizmlere bağlar.

Farkın kendisini olduğu haliyle yakalamak için kavramlar önümüzde halihazırda mevcut değildir, onların "icat edilmesi, yaratılması gerekir", bu da sanatın alanına yakın bir etkinliktir.[56] Basitçe, önceden oluşturulmuş verili bir kuramın kavramlarını uygulamak söz konusu değildir. Felsefe çeşitli alanlara uygulanması beklenen bir kuram değil, "düşünülemez olanın" sıradışı alanına dalan bir sanattır. Bu da klişeleri ve halihazırda kurulmuş fikirleri allak bullak eder. *Bin Yayla* kitabında her yaylanın başına bir imge yerleştirmelerinin nedenlerinden biri, sanatla ortaklığı vurgulamak ve sanatın kendisinde, felsefeyi bir şekilde besleyebilecek kavramsal bir potansiyel bulunduğunu ileri sürmektir. Sanatın etkinlik alanı diğer alanlardan çok daha fazla felsefi etkinliğe yakındır. Sanat ile felsefe arasında olduğunu hissettikleri yakınlık temelde, sanat nesnesinin de zaman-dışı olmasından kaynaklanır. Sanat da tıpkı felsefe gibi şeylerin ne olduklarına, nasıl o hale geldiklerine bakar. Felsefe ise farklı alanların dışsal etkinliğinden bir şey çıkartıp sonra sanata yakın bir tarzda onu kendisinin kılmaya çalışır. O, felsefi olmayandan çıkarttığı felsefi potansiyeli yeniden işleyerek kendi sanatını uygular, onu farklı yönlere doğru çekiştirerek ilk başladığı noktadan çok farklı yerlere götürür. Felsefi olmayanın dışarısından geçerek, oradaki bir potansiyeli kendi alanına taşır; sonra da yeni taşma etkileri üretmek üzere yeni problemlere doğru açılır. Bu şekilde yapılan felsefe, enerji verir, kapanmayı değil açılmayı hedefler. Herhangi bir felsefi olmayan alan felsefeyi besleyebilir. Bütün dünya, hatta henüz mevcut olmamış olası dünyalar felsefenin konusu haline gelir. Felsefe bu dünyaları kendi söylemi içinde tüketme derdinde değildir. Ancak kendisini, farkın türediği farklı oluş mekânlarının birbirini kestiği ortak düzlemde, içkinlik düzleminde konumlandırır. Deleuze'de varlığın tek anlamlı olması bu içkinlik düzlemiyle ilgilidir, yoksa tek bir anlam her seferinde kendisini aynen tekrar ediyor değildir.

56. Deleuze, *Pourparlers*, s. 48.

Şeyler arasında yeni bağlantılar kurma, henüz mevcut olmamış haliyle yeni bir bileşim meydana getirme imkânı her zaman vardır ve üstelik bu imkânın dışında kalan tek bir unsur bile yoktur. Bu bakımdan tek anlamlılık fikri, kendinde farkın düşünülmesi yolunda atılmış ciddi bir adımdır.

Anlamın Mantığı'nda tek anlamlılık bütün olayların birbiriyle bağdaşır olduğu fikrine dayanır. Dünyanın aşkın bir açıklaması için dışarı aramaya gerek yoktur. Ancak tek anlamlılık, her şeyin aynı olduğu ya da her şeyi kapsayan tek bir ortak ilke olduğu anlamına gelmez. Olaylar arasında "ifadesel" bir bağlantı vardır.[57] Varlığın tek bir sesi vardır ancak bu ses yalnızca farklarla ifade edilir:

> Bu, —ideal oyun vakasında gördüğümüz üzere— ebedi dönüşün kendisidir, bütün şansın tek bir anda olumlanması, bütün atışlar için tek bir atım, bütün formlar ve bütün zamanlar için tek Varlık, bütün var olanlar için tek bir kerte, bütün yaşayanlar için tek bir hayalet, seslerin her mırıldanışı ve denize her bir su düşüşü için tek bir ses.[58]

Eğer tek bir varlık varsa, bütün gelecekler, bütün olaylar bu içkin yaşamın edimselleşmeleri olacaktır. Onun virtüel kudreti sürekli yeni deneyimler yaratacak ve mevcut deneyimleri başkalaştıracaktır. Yaşamın tek anlamlı olması, algılar, öngörüler, bellekler ve kurguların, atomlar, evrenseller, kavramlar ya da bedenler kadar gerçek olması anlamına gelir. Yaşamı yönlendiren ya da onun zeminini kuran bir biçim, bir idea ya da bir ilke yoktur. Bir bütünlükten söz edilecekse, ancak fark ve çeşitlenmeye dayalı potansiyeller üzerinden söz edilebilir. Klonlama dahi yaşamın etkilerini aynen üretemez. Bire bir kopya durumu söz konusu olduğunda bile içsel ve dışsal ortamlar organizmayı başka türlü olmaya itecek, sonunda yine ilk durumdan farklı bir durum ortaya çıkacaktır. Aslında yaşamı gerçekten tekrar etmek, yaratımı ve farkı tekrar etmek anlamına gelir. Deleuze yaşam derken edimselliğin ne olduğuna değil, yaşamın kıvrımlandığı virtüel kudrete gönderme yapar.

Çok açık ki felsefe bir kişisel gelişim kılavuzu değil; verili bir dünya durumunu alıp bunun içinde en iyi eyleme imkânlarına dair

57. Deleuze, *Logique du sens*, s. 177.
58. *A.g.y.*, s. 180.

bir doktrin, bir program sunmuyor. Ama Deleuze ve Guattari'yle birlikte felsefenin olumlayıcı bir yön kazandığını, yaşamın dönüştürücü potansiyellerini keşfetmeye doğru bir ufuk çizdiğini görüyoruz. Felsefe bunu yaparken kendi çok değerli felsefi malzemesiyle yetinmiyor ve kendi problemlerini başka alanların içerikleriyle etkileşime sokarak yeni problemler, yeni çözümler, yeni yaşam olanaklarının keşfine doğru yöneliyor. Bilimin genişleyerek yanında getirdiği bilinemeyen unsurlar ile sanatın ele aldığı şeylerden ve onlarla ilişkili zihinsel alışkanlıklardan çıkarttığı duygulanma tarzları da felsefenin malzemesini oluşturabilir. Böylece bütün dünya felsefenin konusu haline gelir. Felsefe yapmak sanatla, bilimle, geçmişle olduğu kadar şimdiyle ve bir o kadar da gelecekle titreşim ve etkileşim içinde kavramlar yaratmaktır. Deneyimin koşullarını oluşturan çeşitliliği kavramak, kavramların yaratılmasıyla mümkün olur. Felsefe gerçek deneyimin kendine has koşullarını araştırırken farklı alanların arasında gezinir, girdiği problematik alana bağlı olarak topladığı malzemeleri birer metafora dönüştürmeye kalkışmadan etkin bir düşünme sürecine dahil eder. O, kendisine özgü dansını icra ederken mutlak, önceden belirlenmiş bir sona ulaşmaya şartlanmaz. Uygulanması gereken kati bir teknik, bir yöntem, bir tarz yoktur. Felsefe, kendisini yaratım ve çeşitlenmeye dayalı oluş süreci boyunca kurar. Yeni güzergâhlar, yeni yollar buldukça sürekli kendisinden çıkar ve başka bir şey olur. Onun dansı, insanın kendisi olarak kalamadığı, moleküler ve organik olmayan farklılaşma çizgilerine yanıt verdikçe başkalaşan bir danstır. Düşünce ile şeyler arasındaki ayrımın ortadan kalktığı bir an, bir özgürleşme ânı. Sıkıcı, bunaltıcı, tüketici bir felsefeye karşı neşeli, enerji veren, yaratıcı bir felsefe. Bu aynı zamanda felsefe yapmaya da bir çağrıdır...

İlke Karadağ

Yaratıcılık ve Öznellik

DELEUZE'ÜN BERGSON ÜZERİNE 1956 yılında yazdığı makale kulağa pek de alışıldık gelmeyen şu cümleyle başlar: "Büyük filozoflar yeni kavramlar yaratan filozoflardır: bu kavramlar hem sıradan düşüncenin ikiliklerini aşarlar, hem de şeylere *yeni bir hakikat*, yeni bir dağılım, sıradışı bir bölümleniş kazandırırlar."[1] Böyle bir yaklaşım karşısında kendimize doğal olarak "şeylere yeni bir hakikat kazandırma"nın ne anlama geldiğini sorarız. İçinde yaşadığımız dünyanın hangi kurallara göre işlediğini, yaşamın anlamının, varsa, ne olduğunu, bizim kim olduğumuzu anlamak, kısacası hakikati *keşfetmek* felsefe açısından daha öncelikli değil mi? Yeni kavramlar, hakikatin keşfedilmemiş bölgelerini ya da zamanın ilerleyişine uygun olarak gelişen yeni hakikatleri *kavramak* için yaratılmıyorlar mı? Deleuzecü felsefe için, hayır; kavramlar hakikati keşfetmek için, anlamak, değerlendirmek için yaratılmazlar. Çünkü hakikat zaten, içinde kavramların da yer aldığı şeylerin yaratımıyla eşzamanlı olarak *üretilen* değerlerden, anlamlardan başka bir şey değildir. Deleuze hakikati, düşünsel etkinlikten bağımsız olarak varolan nesnel bir gerçekliğe, bu gerçekliğin keşfine, keşfin uygunluğuna, "doğruluğuna" bağlı olmaktan çıkarıp, yaratılması gereken bir şeye dönüştürür; hem de her *büyük filozof* tarafından "yeni" ve "sıradışı" biçimlerde.[2]

1. Gilles Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, s. 35.

Hakikat ve düşünce arasındaki ilişkide ortaya çıkan bu radikal değişimin Deleuzecü felsefeye özgü bir tercihe bağlı olmadığını söylemeliyiz. Zaten *Felsefe Nedir?*'de Deleuze ve Guattari de bu altüst oluşun, kendi felsefelerinin de içinde geliştiği ortamın bir özelliği olduğu tespitini yaparlar: "Düşüncenin modern imgesinin ilk özelliği belki de ... hakikatin düşüncenin yarattığı şey olduğunun ... düşünülmesidir."[3] Oysa hakikat yaratımını düşüncenin gerçek pratiği olarak öne çıkartmak, hakikati düşünceyi önceleyen ve keşfedilmeyi bekleyen bir dış gerçekliğe bağlamayı reddetmek farklı düzeylerde, farklı problemlere yol açar. Az çok sabit bir nesnelliğin, yaşama ait bir anlamın ya da kim olduğumuza ilişkin bir belirlenimin düşünceyi önceleyen bir varlığı olduğu fikri bir kenara bırakılıp, bizzat düşünce bunları üretmekle yükümlü kılındığında doğal olarak bütün ölçütler ortadan kalmış gibi görünür. Belirsizlik ve kargaşa (hakikatlerin uyumsuzluğu), rölativizm (her hakikatin eşdeğer olması), hatta nihilizm (hiçbir hakikatin değerinin bulunmaması) bu problemlerden birkaçı. Bunları kapsayan daha genel probleminse, yaratıcılığa, yeniliğe verilen önemin nesnellik fikrini tehlikeye atarak bir öznelcilik eğilimi üretmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Felsefe etkinliğinden bağımsız bir nesnellik ve ona uygun kavramlarla ifade edilen bir hakikat fikrinden vazgeçmek, saf ve sürekli bir yaratıcılığa başvurmak en nihayetinde öznelciliğe düşmek anlamına gelmez mi? Yaratımın kendisini gerçekleştirecek bir özneyi, bir faili varsaydığını düşündüğümüzde, yaratıcılığa yapılan vurgu nesnel hakikatin yerini öznel belirleyiciliğin alması demek değil midir? "Şeylere yeni bir hakikat kazandırmak" büyük filozofun işiyse

2. Öyleyse bir adım daha ileri gidip "kulağa pek de alışıldık gelmeme" durumunun yalnız başta aktardığımız cümlenin değil, Deleuze'ün tanımladığı haliyle hakikatin bir özelliği olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür: Deleuze'e göre hakikat uygunluğa dayanmaz, aksine, ancak bir uyumsuzluğa, *farklılığa* yol açtığında, kulağı tırmaladığında, hatta "zararı dokunduğunda" hakikattir. Bkz. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Fark ve Tekrar), PUF, Paris, 1968, s. 177 (Metnin içinde kitabın Türkçe adını kullandım –*ç.n.*); Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. F. Taylan, Norgunk, İstanbul, 2010, s. 125-31; Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev. İ. Karadağ, Otonom, İstanbul, 2010, s. 27.

3. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. T. Ilgaz, YKY, İstanbul, 1993, s. 54 (çeviriyi değiştirdim).

hakikatin tek ölçütü de o olmaz mı?

Oysa Deleuze, öznelciliği, yani hakikat üretiminin özneye ait bir etkinlik olarak tanımlanmasını da en az halihazırda keşfedilmeyi bekleyen bir hakikat modeli kadar şiddetli bir şekilde reddeder. Bu noktada da yalnız değildir; Derrida, Lyotard, Foucault gibi pek çok çağdaşıyla birlikte öznenin düşünce ve deneyimin kurucusu olması fikrine karşı çıkıp düşünce ve deneyimde kurulan, yani *kurucu* değil *kurulu* bir özne modelini benimser. Öyleyse yalnız hakikat değil, özne de düşünceyi öncelemez. Üstelik bu konudaki kavram üretiminin yoğunluğu dikkate alındığında, Deleuze'ün özneyi önceleyen ya da aşan koşullarla pek çok çağdaşından daha yoğun bir şekilde ilgilendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.[4] Deleuze'e göre, şaşırtıcı bir şekilde, yalnız felsefi düşünce değil, sanatsal düşünce bile, sanat eserleri, romanlar, besteler bile öznel değillerdir, yani etkinliğiyle onları yaratan öznenin içsel durumuna, çocukluk anılarına, yaşadıklarına, kişisel özelliklerine dayanmazlar. "Yazmak anılarını, yolculuklarını, aşklarını ve yaslarını, düşlerini ve fantasmalarını anlatmak değildir," der Deleuze.[5] Ancak, bu noktada karşımıza bir zorluk çıkar: Hakikat yaratılıyorsa, yaratıcı bir etkinliğin sonucuysa, buna karşın yaratıcılık öznel değilse, kaynağını öznede bulmayan bir yaratıcılık modeli düşünmemiz gerekir. Bu nasıl mümkün olacak? Yaratıcılık bir özneye değilse kime ya da neye atfedilebilir? Düşünceden ayrı bir hakikati varsayan bir gözlem ya da değerlendirmenin (sınav kâğıtlarını okumak), belli başlı yöntemlerle öznel konum ve değerlerden bir dereceye kadar arındırılması mümkün gibi dururken yaratıcılık (bir bilimkurgu romanı yazmak) söz konusu olduğunda bunun nasıl yapılabileceğini anlamak o kadar kolay değildir. Gözlemin, temaşanın, düşünümün, temsilin, yani Deleuze'ün düşünceyi açıklamadığını söylediği etkinliklerin tersine, yaratıcılık

4. Deleuze'de ve Guattari'yle yaptıkları ortak çalışmalarda özneye ilişkin kavramsal zenginlik gerçekten şaşırtıcıdır. Birey-öncesi tekillikler, kişisel olmayan bireyselleşme, çatlamış özne, larvamsı özne, çözülmüş benlik, organsız beden, son olarak da özne tipinde olmayan bireyselleşme olarak tarif ettikleri *haecceitas*, hep bu koşulları ifade eden kavramlardır.

5. Gilles Deleuze, *Kritik ve Klinik*, çev. İ. Uysal, Norgunk, İstanbul, 2007, s. 11.

her zaman tekil bir özgünlük, bir kişiye, o kişinin tarihine ait bir şeyler varsaymak zorunda değil mi? Bir eserin, kavramın, bağlantının, teorinin vb. yaratıldığını, düşüncenin yaratıcı ediminin sonucu olduğunu söylediğimizde kaçınılmaz olarak onun daha önceden, o yaratan kişiden önce var olmadığını ve böylece bir anlamıyla o kişiye ait olduğunu da söylemiş olmuyor muyuz?

Yaratıcılığın felsefenin tanımına girmesiyle, öznenin düşüncenin alanından atılmasını aynı felsefi bakışın, uyumlu iki sonucu olarak görmenin zorluğuna dayanan, yaratıcılık paradoksu olarak da adlandırabileceğimiz bu problem karşısında Deleuze yorumcularının ürettikleri farklı çözümleri iki temel yönelim şeklinde ele almak mümkün.[6] İlki, yaratımın kendi kendine olmasına, öznenin tamamen ikincilleştirilerek, araçsallaştırılarak yaratıcı etkinlikten koparılmasına dayanır. Buna göre, yaratıcı kuvvetler herhangi bir faile başvurmadan, kendi etkinliklerinin kuralları içinde, kendi kendilerine yaratırlar. Ne nesnelliğe, yani keşfedilmesi gereken bir hakikatin varlığına ne de düşünceyi önceleyen bir öznelliğe başvuran böyle bir yaklaşım ilk bakışta Deleuzecü felsefenin yukarıda kısaca bahsettiğimiz gerekleriyle uyum içinde görünür. Deleuze'ün "öznel olmayan [*a-subjectif*] yaratım" ifadesini anlamanın, özne ile yaratıcı kuvvetleri birbirlerinden koparmayı gerektirmeyen diğer yolu ise Deleuzecü özne kavramını gözden geçirerek, onu yaratıcılığı öznelleştirmeyecek bir şekilde yeniden tanımlamak ve bu şekliyle yaratıcı etkinliğe tekrar dahil etmek olabilir. Bunun için "yaratıcı", yaratım etkinliğini ve sonucunu sahiplenebilecek sarsılmaz bir özne olarak değil, bu etkinlik içinde "çözülen, dağılan, çöken" bir kişi olarak ele alınır.

Bu çalışmada, ilk olarak bu iki yönelimi değerlendirip, özne ile yaratıcılığı bütünüyle ayırmanın da özneyi yaratıcı etkinliğe bir özyıkım eşliğinde dahil etmenin de problemimizi çözmeye yetmediğini, dahası bizi Deleuze'ün temel felsefi eğilim (aşkınlığa karşı içkinlik) ve yöntemleriyle (aşkınsal ampirizm) uyumlu olmayan so-

6. Yaratıcılık paradoksuna benzer bir kavram olan *yaratım paradoksu*, benzer bir bağlamda François Zourabichvili tarafından kullanılıyor. Bkz. *Deleuze: Bir Olay Felsefesi*, çev. A. U. Kılıç, Bağlam, İstanbul, 2008, s. 81.

nuçlara götürdüğünü göstermeye çalışacağım. Sonra farklı bir yol izleyip, özneden yaratıcılığa gitmek yerine bu sefer Deleuzecü yaratıcılık kavramını gözden geçirerek, buna uygun bir "öznenin" nasıl bir şey olabileceğine bakacak, yani yaratıcılıktan özneye gideceğim. Bunun için düşüncenin yaratıcı ediminin Deleuze felsefesinde tam olarak ne ifade ettiğini ve bunun bizi nasıl bir düşünür modeline götürdüğünü anlamaya çalışacağım. Son olarak, ortaya çıkan yeni yaratım ve düşünür modellerinin ortaya koyduğu etik sonuçlara kısaca göz atacağım.

Öznesiz Yaratıcılık

Deleuze genel anlamıyla düşüncenin ve düşüncenin alanlarından biri olan felsefenin ne olduğunu anlatırken sürekli, bunları tam olarak açıklamayan başka etkinliklerle düşünce ve felsefe arasında karşıtlıklar kurar. Felsefe temaşa değildir, düşünüm, yorumlama ya da iletişim de değildir.[7] Her zaman, *yaratıcı* bir düşünme edimi olarak tarif edilir. Aynı şekilde düşünmek de tanımaya, temsil etmeye ya da hatırlamaya indirgenemez; hatta bazen, düşünme edimini olanaklı kılan, tanıyamama, temsil edememe ve unutmadır. Düşüncenin tarafına, sonunda her zaman yeni bir şeyin ortaya çıktığı yaratıcı edimler düşer; karşısındaysa, nesnelliğin doğru bir şekilde değerlendirilmesine, ifade edilmesine ve düzenlenmesine dayanan bir düşünce

7. Deleuze ve Guattari *Felsefe Nedir?*'de temaşa, düşünüm ve iletişimi idealizmin, felsefe tarihini kateden ve çoğu zaman iç içe geçen üç çeşidi olarak ele alır. Temaşa nesnel bir dış dünya varsayımına dayanan nesnel idealizmin, düşünüm bu dış dünyayı düşünen öznenin özdeşliğine dayanan öznel idealizmin, son olarak iletişim ise "piyasa ve medya"nın belirleyiciliği üzerine kurulan bir özneler-arası idealizmin tümellerini kurarlar. Bu tümeller "hiçbir şeyi açıklamadığı, tersine açıklanmaları gerektiği içinse" ne temaşa ne düşünüm ne de iletişim felsefeye aittir (s. 12). Diğer yandan Deleuze'ün ilk dönem eserlerinde, özellikle de *Proust ve Göstergeler*'de yorumlamanın felsefenin işlevlerinden biri olduğunun açıkça söylendiği pasajlar var. Ancak bu pasajlarda bile yorumlama alışıldık anlamıyla, bir şey "üzerine" yorum yapmak, örneğin bir metni yorumlamak olarak ele alınmaz. Daha çok bir işareti yorumlamak anlamına gelir ki bu da Deleuze'ün her zaman karşı olduğu anlamın yorumundan oldukça farklıdır; daha çok bir şifreyi ya da hiyeroglifi çözmeye benzetilir. Bkz. Gilles Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, çev. A. Meral, Kabalcı, İstanbul, 2004, s. 102.

modeli, daha doğrusu "düşünce imgesi" yer alır. Tanıma, temsil, gözlem, hatırlama vb. böyle bir imge tarafından düşünceye atfedilen işlevlerken, Deleuze için düşünmeye başlamak her zaman yaratmaya başlamak anlamına gelir. Bu, düşüncenin üç farklı alanı olarak ele aldığı, felsefe, bilim ve sanat için aynı derecede geçerlidir.

Diğer yandan, yukarıda da söylediğimiz gibi, yaratımın bu derece öne çıkarılmasını öznelcilik eleştirisiyle birlikte düşünmekte zorlanırız. Üstelik Deleuze'ün özne eleştirisi de tıpkı yaratıcılık vurgusu gibi felsefeye özgü değildir, düşüncenin üç biçimini de kapsar. Deleuze, en kişisel olduğunu düşündüğümüz alanda, edebiyatta bile kişinin, kişiselliğin, biyografinin, ailevi ilişkilerin temel bir rol oynaması fikrini reddeder. Ona göre gerçek yazarlar anılarını anlatırken bile hep başka şeyleri anlatırlar.[8] Öyleyse Deleuze'ün düşüncenin edimi olarak tarif ettiği şey, öznel olmayan bir yaratıcı edimdir. Bunu nasıl anlamalıyız? "Öznel olmayan" tam olarak ne ifade eder? İlk akla gelen ve bazı Deleuze yorumcuları tarafından da benimsenen çözüm, ifadeyi olduğu gibi almak, yani yaratıcılık ve öznelliği, yaratıcı kuvvetler ve kişiyi apayrı konumlar olarak düşünmek, böylelikle düşünsel etkinlikte öznenin rolünü ikincilleştirmek hatta bütünüyle ortadan kaldırmaktır. Yaratıcılık, hiçbir yaratıcı odağa takılmadan kendi bağımsız hareketini izleyen özerk bir kuvvet olarak ele alınır. Yani bu ilk çözüm önerisine göre Deleuze'ün yaratıcılığın öznel olmadığını söylerken kastettiği şey yaratımın koşullarının onu "gerçekleştiren" özneye karşı tamamıyla kayıtsız olmasıdır. Yaratıcı kuvvetler ve bir yaratıcı kuvvet olarak düşünce kendi hareketlerinin kuralları içinde, başka hiçbir belirlenime maruz kalmadan yaratırlar.

Gerçekten de Deleuze'ün eserinde bizi, özne ve yaratıcılığın birbirinden tamamıyla kopuk konumlar olarak ele alındığına ikna edebilecek pek çok pasaj bulmak mümkün. Deleuze en ayrıntılı şekliyle *Fark ve Tekrar*'da olmak üzere pek çok defa düşüncenin kendi kendinden doğması, kendi kendini doğurması gereken bir edim olduğunu söyler.[9] *Felsefe Nedir?*'de, yine bu ilk çözümü destekleyecek

8. Bkz. Deleuze, "Edebiyat ve Yaşam", *Kritik ve Klinik*, s. 9-15.

9. Deleuze, *Différence et répétition*, s. 192; Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, s. 102.

biçimde, felsefe disiplini özelinde bu sefer kendi kendini ortaya koyan şey kavramdır.[10] Ayrıca "eserin kendi kendine ayakta durmasını sağlayacak bir dayanıklılığı" vardır.[11] *Algılam* kavramı algıyı, *duygulam* ise duyguyu, algılayan ve duygulanan bir özneden bağımsız düşünme girişiminin ürünüdürler.[12] Öznenin yaratıcı edim karşısında araçsallaşmasının somutlaştığı noktaysa Deleuze'ün bir çeşit vitalizmi sahiplendiği; yaratıcı kuvvetleri, söz konusu olan bir roman ya da bir organizma da olsa, yaşamın kuvvetleri olarak öne çıkardığı pasajlardır. Örneğin, *Müzakereler*'de sarf edilen şu cümleler açıkça, yaratıcı güçlerin bağımsız hareket ettikleri, yaşamın organizmadan, yaratıcılığın onu hayata geçiren bir özneden tamamıyla ayrı düşünüldüğü izlenimi verir: "Bu bir desen, yazı ya da müzik çizgisinin içinde olabilecek organik olmayan bir yaşamın gücüdür. Ölen organizmalardır, yaşam değil. Yaşama bir çıkış yolu göstermeyen, bloklar arasında bir yol çizmeyen yapıt yoktur. Yazdıklarımın hepsi vitalistti, en azından öyle olduğunu sanıyorum."[13]

Diğer yandan Deleuze'ün eserleri, yüzeysel bir okumada bile, böyle bir çözümün, yani yaratıcılığı her türlü yaratıcı odaktan bağımsız, yaşamsal bir enerjinin kendiliğinden hareketi olarak düşünmenin önüne çeşitli düzeylerde engeller çıkarır. Bunların en görünür olanı Deleuze'ün "imza"yla ilgili saptamaları, yani özgünlük sorunudur.[14] Eğer yaratıcı kuvvetler gerçekten tüm öznel konumlanışlardan bağımsızsa, Deleuze'e göre her kavramın, sanat eserinin ya

10. Bkz. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 19.

11. *A.g.y.*, s. 147. Axel Cherniavsky de Deleuze'ü eseri kişisel bir içselliğin ifadesi olarak ele almaktan yani romantizme düşmekten alıkoyanın, bu kendi kendini ortaya koyma, kendi kurallarına göre hareket etme durumu olduğunu savunur: "Yaratım bir öznenin istençli edimi değil, disiplinin doğal evrimidir." Bkz. *Concept et Méthode*, Publication de la Sorbonne, Paris, 2012, s. 312.

12. *A.g.y.*, s. 151. *Algılam* ve *duygulam* Deleuze ve Guattari'nin sanatsal yaratıcılığın temeline yerleştirdikleri iki kavramdır. Felsefe nasıl kavramlar yaratıyorsa, sanat da algılamlar ve duygulamlar yaratıyor.

13. Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İ. Uysal, Norgunk, İstanbul, 2006, s. 162 (çeviriyi değiştirdim).

14. İmza ve özel isimle ilgili olarak bkz. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 30-33; Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. A. Akay, Bağlam, İstanbul, 1990, s. 77 vd.; Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*, s. 389; Deleuze, *Müzakereler*, s. 16.

da bilimsel formülün imzalı olmasının, bir özel isimle anılmasının anlamı nedir? Bu özel isim bir kişiye değil de bir çokluğa ait bile olsa şüphesiz bir "biricikliğin" ifadesidir. Oysa yaratım bir kendiliğindenliğe dönüştüğünde, bu biricikliğin nereden geldiği anlaşılır olmaktan çıkar, imzaya ve özel isme yapılan vurgu anlamsızlaşır. Ancak, yaratıcı kuvvetleri onu gerçekleştiren bir failden bütünüyle ayırmanın neden olduğu problem aslında daha *hayatidir*: Yaratıcı kuvvetler ve dolayısıyla yaşam, bu şekilde yani kendiliğinden ve mutlak bir hareket olarak ele alındığında, aşkın bir değere dönüşürler. Bu da Deleuzecü felsefenin en belirgin tercihiyle, aşkınlığa karşı içkinliğin tercih edilmesiyle çelişir.

Deleuze'ün felsefesinde dinamizmlerin, oluş halindeki süreçlerin her zaman önce geldiği, Deleuzecü ontolojinin bir *varlık* değil *oluş* ontolojisi olduğu, yani şeyleri, onları oluşturan kuvvetler dinamiği açısından ele almaya dayandığı bilinir. Öte yandan, *oluş*'u, yaratıcı kuvvetleri aşkınlaştırmayacak bir şekilde tarif edebilmek için yapılan manevralar, üretilen kavramlar da görmezden gelinemeyecek kadar çoktur.[15] Diğer bir deyişle, varlık değil de oluşla ilgilenilmesi, oluşun varlığın eskiden doldurduğu yere geçtiği, onunla aynı statüye sahip olduğu anlamına gelmez.[16] Oysa özneyi yaratımdan tamamıyla dışladığımızda, yaratıcı kuvvetleri ister istemez aşkınlaştırmış oluruz. Yaratıcılıkla ampirik gerçeklik arasına koyulan sınır, yaratıcı etkinliği mistikleştirir, pratik ve içkin bir planın, gerçek, elle tutulur dünyanın tamamen dışına atar.[17] Böyle bir sonuç, "ken-

15. "Göçebe dağılım", "yüzey etkileri", "köksap", "kaygan mekân", birazdan ele alacağımız "aşkınsal koşullar" Deleuze'ün tek başına ya da Guattari'yle birlikte, sabit özdeşliklerin düzeyine de oluşun aşkınlığına da başvurmadan felsefe yapılabilecek bir alanı tarif edebilmek için ürettiği kavramlardan bir kaçıdır.

16. François Zourabichvili tam olarak bu sebeple Deleuzecü ontoloji diye bir şeyden bahsedilemeyeceğini söyler. Tersine, "eğer Deleuze'ün felsefesinin bir yönelimi varsa, o da şudur: *'varlık' adının ve bu yolla ontolojinin ortadan kaldırılması*." *Deleuze: Bir Olay Felsefesi*, s. 13 (çeviriyi değiştirdim).

17. Peter Hallward, *Out of this World* (Bu Dünyanın Dışında) adlı son derece ilginç ve zengin eleştirel eserinde, az çok bu ilk çözüm önerisini destekleyen bir okuma yapar ve yaşayan kişi ile yaratıcı güçleri birbirinden ayırmanın anlamının "bu dünyanın dışına çıkmak" olduğunu, Deleuze felsefesinin temel ayrımlarının kaçınılmaz sonucunun da zaten bu olduğunu savunur. Bkz. *Out of this World: Deleuze and The Philosophy of Creation*, Verso, New York, 2006, s. 28.

dimi hep ampirist hissettim," diyen Deleuze'e pek de uygun görünmüyor.[18]

Dahası Deleuze'e göre "ampirizm açısından önemli olan, birbirlerine indirgenemeyecek boyutlar ya da çizgiler bütününü tarif eden "çokluk"tur.[19] Yani Deleuzecü anlamıyla ampirizmi terk ettiğimizde aslında çokluğu da kaybetmiş oluruz. Öznel olmayan yaratıcılık ifadesinin, özneyle yaratıcı kuvvetleri tamamen ayırmak, özneyi dışlamak biçiminde yorumlanması yalnızca Deleuze'ün ampirizmiyle çelişen bir aşkınlığa değil, yaşamın tek bir çizgiye indirgendiği, aşkın bir belirleyicilik kazandığı tekçi bir anlayışa da yol açar. Bu ilk çözüm önerisi belki de bu yüzden en çok ve en görünür biçimde özgünlükle, imzayla, özel isimle çelişir. O halde Deleuze yaşamın organizmaya indirgenemeyeceğini, "organik olmayan bir yaşam"ın, bir resmi, yazıyı ya da müziği katettiğini söylediğinde bunu, yaşamdan, geri kalan her şeyin kendisine indirgenebileceği tekçi bir güç yapmak şeklinde anlamamak gerekir. Deleuzecü felsefenin en temel problemlerinden birinin yaşam kavramındaki çokluğu ortaya sermek ve savunmak olduğunu düşündüğümüzde böyle bir yorumun tatmin edicilikten ne kadar uzak olduğu görülüyor.

Özneye Karşı Yaratıcılık

Yaratıcılık paradoksunu yaratımla özneyi birbirinden koparark aşma girişiminin Deleuze felsefesi açısından ne tür sorunlara yol açtığını, onun ampirist ve çoğulcu eğilimleriyle ne açıdan uyuşmadığını gördük. Öyleyse aşkınlıktan kurtulmanın yolu aşkınlığın ait olduğu konumu değiştirmek, onu özne yerine yaratıcı kuvvetlere atfetmek olamaz. Problemi Deleuzecü felsefe içinde kalarak çözmek istiyorsak, bu ilk yolu, ilk çözüm önerisini takip edemeyeceğimiz açıktır. Bir diğer yaklaşım, bunun tam tersi yönde gidilerek, yani özne ile yaratıcı yaşamsal kuvvetleri birbirlerinden koparmak yerine, özneyi yaratıcı etkinliğe, yaratıcılığı öznelleştirmeyecek bir şekilde dahil ederek geliştirilebilir. Bu ise şüphesiz özne kavramını gözden

18. Gilles Deleuze, *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*, haz. D. Lapoujade, çev. M. E. Keskin, Bağlam, İstanbul, 2009, s. 315.

19. *A.g.y.*, s. 315-6.

geçirmek, onda çeşitli değişiklikler, oynamalar yapmak demektir. Deleuze'ün özne felsefelerini eleştirirken hedef aldığı özne, kurucu nitelikleri olan, düşünce ve deneyimi önceleyen, aşkın, sarsılmaz bir özneydi. Şimdi nasıl bir özne düşünmeli, özneye nasıl bir işlem uygulamalıyız ki yaratıcılığa dahil olduğu halde onu bir öznenin etkinliğine dönüştürmesin? Bunun akla gelen ilk yolu yaratım etkinliğini sahiplenen, sarsılmaz bir özneden, bu etkinlik içinde "çözülen, dağılan, çöken" bir özneye geçmek olabilir ki bu da öznel olmayan ifadesinin özyıkım anlamına gelecek şekilde yorumlanmasını ifade eder. Buna göre yıkım ve yaratıcılık arasında bir koşullanma ilişkisi bulunur: Özyıkım, kişiliğin, kişisel özdeşliğin kaybı yaratıcılığın koşulu olarak kabul edilir; yaratıcılığın, düşüncenin yaratıcı ediminin öznel ya da kişisel olmaması, bir öznenin istençli edimine dayanmaması da bu yüzdendir.[20] Böyle bir yaklaşıma göre felsefi, sanatsal ya da bilimsel düşünce üretimi, üreten özne, fail ya da aktör üzerinde yıkıcı etkilere yol açar; yaratım bir öznenin kontrolünde değil tersine öznenin yıkımıyla gerçekleşir. Yani özne yaratım lehine çözülür; Deleuze'ün "öznel olmayan yaratım" dediği şey de işte bu çözülmenin, özyıkımın düşüncenin etkinliğinin bir koşulu olmasının ifadesidir.

Birinci çözümü aşkınlığa ve tekçiliğe düşmemek adına eledikten sonra ilk akla gelen yolun bu olması rastlantısal değildir. Deleuze bir yandan yaratımın özerk hareketinden bahsederken diğer yandan özneyle ilgili geliştirdiği "olumsuz" kavramlara sürekli yenilerini ekler: Çözülmüş benlik, çatlamış Ben, larvamsı özne, Antonin Artaud'dan alınan "merkezi çöküş"... Dahası Deleuze'ün kitaplarında sık sık edebiyatçıların, ressamların, düşünürlerin çeşitli şekillerde

20. Badiou'nun Deleuze eleştirisinin belli başlı unsurları buna benzer bir okumanın izlerini taşır; güçlü bir biçimde, yaratıcı kuvvetlerin kişi aleyhine çalıştığı izlenimi verir. Badiou'ya göre Deleuze'ün felsefesi bu yüzden "çileci" bir "ölüm felsefesidir" (bkz. Alain Badiou, *Deleuze: La clameur de l'Être*, Hachette, Paris, 1997, s. 22-24). Rogozinski de benzer bir şekilde Deleuze felsefesinde yaratıcı etkinliğin koşulunun özyıkım olduğunu ifade eder ve Deleuze'ü bu yüzden eleştirir. Ona göre Deleuze'de "yazının kaynağı" "deliliğe övgü"dür ve "egonun yıkılması" gerekliliği savunulur (bkz. Evelyne Grossman ve Jacob Rogozinski, "Deleuze lecteur d'Artaud – Artaud lecteur de Deleuze", *Rue Descartes*, 2008/1, no. 59, s. 78-91).

"yıkıldıkları", delirdikleri, hastalandıkları, sayıkladıkları, madde bağımlılığı ya da intihar eğilimiyle boğuştukları pasajlara rastlamak mümkündür. Doğrudan böyle örneklerle karşılaşmadığımız kitaplar da dahil olmak üzere, bir çeşit güçsüzlük, kırılganlık, yıkım temasının bütün eseri katettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. *Anlamın Mantığı*'nda Deleuze, ciddi alkol problemleri ve yetenek kaybıyla mücadele eden Fitzgerald'ın ağzından "her yaşamın hiç şüphesiz bir yıkım süreci olduğunu" söyler.[21] Aynı kitapta Bousquet kendinden önce orada olan ve kendisinin ete kemiğe büründürmek üzere doğduğu bir *yara*'dan söz eder. Özellikle *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı*'nda ele alındığı haliyle "ölüm içgüdüsü" kavramı da düşüncenin yaratıcı ediminin "yıkıcı" doğasının bir parçasıdır; bu kavrama göre yaratıcı edimin ancak özne *çatladığında* ya da dağıldığında mümkün olduğu izlenimine kapılmamız için pek çok neden vardır. Antonin Artaud'nun ve "yaratıcı" şizofrenisinin Deleuze'ün eserindeki baskın varlığı tartışılmazdır. Deleuze'ün son eseri *Kritik ve Klinik* ise başlıktan da anlaşılabileceği gibi neredeyse tamamıyla bu tema üzerine, yani kritik düşünceyle klinik vakanın, psikopatolojinin, bir çeşit sağlıksızlıkla yaratıcı etkinliğin ilişkisi üzerine kurulmuştur. Tüm bu örneklerin yaygınlığına dayanarak Deleuze felsefesinde "öznel olmayan" nitelemesinin, yaratıcı etkinliğin özneyi içine attığı bir bunaltıyı, bir patolojik durumu ifade ettiğini düşünmek pekâlâ mümkün. Böylece yaratıcılık paradoksu, yani "öznel olamayan yaratım" ifadesindeki sorun, yaratıcılığın koşulunun öznenin sağlıklı bir bütünlük olarak geride bırakılması olarak anlaşılmasıyla aşılmış olacaktır: Yaratıcılık, özneye karşı bütünüyle kayıtsız olduğu için değil yaratma etkinliğini üstlenen öznenin yıkılmasını varsaydığı için öznel değildir. Deleuze biraz önce de aktardığımız gibi, "yazmak anılarını, yolculuklarını, aşklarını ve yaslarını, düşlerini ve fantasmalarını anlatmak değildir,"[22] der; çünkü düşüncenin yaratıcı etkinliği bu anılara, yolculuklara, düşlere değil, bunların yol açtığı, ama kişinin bunları sahiplenme yeteneğini de bütünüyle elinden alan patolojik bir duruma bağlıdır.

21. Deleuze, *Logique du sens* (Anlamın Mantığı), s. 180 (Metnin içinde kitabın Türkçe adını kullandım).

22. Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s. 11.

Oysa diğer yandan, şu soru da aynı biçimde meşru görünüyor: Düşüncenin yaratıcı edimini sarsılmaz bir öznenin istençli edimine değil de öznenin ya da kişinin yıkımına bağladığımızda, farklı bir yoldan da olsa aynı yere, yani öznel olana varmış olmuyor muyuz? Öznenin çözülmesine bağlı olarak ele alınan bir yaratıcılık teorisi öznel olmamaktan çok, kişisel değil midir? Kişinin, anılarının, yolculuklarının, yaslarının yanı sıra "kendi nevrozlarıyla [da] yazma" dığını söylediğinde Deleuze de tam olarak bu noktaya, özyıkımın, hastalıkların, nevrozların ya da kötü yaşantıların koşul olarak kabul edildiği bir yaratıcılık teorisinin ister istemez kişisel olana döneceği gerçeğine dikkat çekmiş olmaz mı?[23] Deleuze düşüncenin yaratıcı edimini "asla tamamlanmayan, her zaman meydana gelmekte olan ve *her yaşanabilir ya da yaşanmış malzemeyi aşan* bir oluş meselesi" olarak tanımlar.[24] Yaratıcılığın kaynağı yıkıcı yaşantılarsa, yaratıcılık nasıl bu yaşantıların aşıldığı yer olabilir ki? Yaratıcılık kişisel bir yıkım tarafından koşullanıyorsa, "oluş"un "yaşanabilir ya da yaşanmış malzemeye" dayanmaması mümkün değildir. Bu anlamıyla, "öznel olmayan" ifadesinin "öznenin yıkımı pahasına" şeklinde yorumlanmasına dayanan bu ikinci çözüm de eserin yine neredeyse tamamını kateden bir diğer tema tarafından, yani psikolojizm eleştirisi tarafından geçersizleştirilir.

Yine de bu çözümün neden işlemediğini görmek ilki kadar kolay görünmüyor. Biraz baştan alalım: Aşkınlıktan kurtulmak isteyen bir felsefenin evrensel özne kavrayışını ve buna bağlı çıkarımları niçin reddettiğini anlamak zor değil. Özne, aşkınlığın yani felsefenin en temel yanılsamasının kaynağında bulunur; aşkınlığın Platoncu idealardan, Tanrı'dan sonraki yeni tarifidir. Hangi koşullar altında ortaya çıktığını bilemediğimiz, baştan varsayılmış ve üzerine düşündüğü şeye dışsal, "öte" bir konumda bulunan, ilkesi olduğu şeyden etkilenmeyen bir ilke, düşüncenin kurucu momenti olan soyut bir öznedir bu. Öncelikle Descartes'ın *Düşünüyorum...*'u, sonra Kant'ın son

23. *A.g.y.*, s. 11 ve 12.

24. *A.g.y.*, s. 9. Metinde, bu tarif aslında yaratıcı düşünce edimiyle ilgili olarak değil, "yazmak" hakkında yapılıyor, yani özel olarak edebi üretimle ilgili, ama Deleuze'ün daha genel vurgularına dayanarak söz konusu olanın tüm yaratıcı etkinlikler olduğunu söylersek, yanılmış olmayız. (Altını ben çizdim.)

bir hamleyle tekrar öznenin denetimine soktuğu sentezler, fenomenolojinin nihayetinde yine aşkın bir özneye bağlanan "yönelimsellik" ve "yaşantı" kavramları... her biri Deleuze'e göre, farklı düzeylerde de olsa, öznel bir aşkınlığın, düşünce sahasının aşkınlığa teslim olmasının ifadesidir; düşünceyi önceleyen ve bu anlamda ona hâkim olan bir özne modeline dayanırlar. Buna karşılık, birinci bölümde ilk çözüm önerisinin uygunsuzluğunu ele alırken göstermeye çalıştığımız gibi, bu çeşit bir "hâkim özne"den kurtulmak adına yaşamı ve ondan türeyen yaratıcı etkinlikleri öznelerden, kişilerden bütünüyle ayrı düşünmek, bizi başka türlü bir aşkınlığa ve tekçiliğe götürür; Deleuzecü felsefenin ampirist ve çoğulcu eğilimleriyle çelişir. Ancak, eğer sorun aşkınlıktan kurtulmaksa, Deleuze'ün, üstelik yukarıda saydığımız tüm örneklerle birlikte çözülmüş bir benlikten bahseden, onu düşünce alanına dahil eden kendisi olduğu halde, psikolojik durumun en azından yaratıcılık düzeyinde koşullayıcı etkileri olabileceği fikrine neden bu kadar karşı çıktığını anlamakta güçlük çekeriz. Böyle bir cevap hem ampirizm (gerçek kişiler ve hastalıklarından bahsediyoruz) hem de çoklukla, yani özgünlükle (her bir kişinin özyıkımı şüphesiz kendine özgüdür) uyumlu değil mi?

Görünürdeki uyuma rağmen böyle bir çözümün uygun olmadığını düşünmemizin en temel nedeni, Deleuze felsefesinde aşkınlığın alternatifinin, kişiler, nesneler ya da niteliklerin, ruh hallerinin, psikolojik koşulların yer aldığı ampirik düzlem değil, içkinlik olmasıdır. Deleuze'ün kendisini ampirist hissettiğini söyledik. Şimdi de onun Hume, Kant ve Bergson'un etkileyici bir birlikte okunmasını da içeren özgün ampirizminin, deneyimde verili olanla ilgilenen klasik ampirizmin epeyce uzağında olduğunu söylememiz gerekiyor. Deleuzecü yöntemi belirleyen ayrım, deney/deney öncesi, ampirik/aşkın ikiliğini aşan daha temel bir ayrımdır. Bütün eserleri boyunca farklı biçimlerde ve yüklü bir kavramsal şemaya dayanarak ifade edilen bu ayrım, en genel anlamıyla şeylerin, kendilerini ampirik deneyimde verdikleri halleri yani edimsellikleriyle (*actualité*), bu edimsellikten doğa farkıyla ayrılan oluşum etkenleri arasındadır, yani "şey durumları"yla, bunların altında yatan dinamik süreçler arasında.[25] Buna göre bir yanda sabitlenemez bir hareket içinde bulunan oluş, diğer yanda bu oluşun bir sonucu, belirli momentleri

olarak ortaya çıkan "şey durumları", kişiler, nesneler, nitelikler, psikolojik durumlar bulunur. Aynı şekilde bir yanda nedensel zincirlenmeler, tarihsel ilerleme çizgisi diğer yanda bu nedenselliğe indirgenemeyen olaylar ve *oluş*'un yaratıcı çizgisi vardır. Deleuzecü ampirizm böyle bir şema içinde "aşkınsal koşullar"a, yani gerçekliğin iki yarısının, oluş ve şey durumlarının birbirlerini karşılıklı olarak belirledikleri kuvvetler sahasına ulaşmaya çalışır. "Aşkınsal" ifadesi aşkın kavramından farklı olarak, deneyim dışı kategorileri değil, şey durumlarının, deneyimde verili olanın altında yatan bu gerçek dinamizmi, içkin koşulları ifade eder. Bu anlamıyla da kast ettiği "aşma" hareketi dışarıya ya da öteye doğru değil, deneyimin merkezine, kalbine doğru yapılır.

Oysa öznenin fizyolojik ya da psikolojik koşullarının yaratımı öncelediği ve belirlediği ikinci çözüm önerisi, kısaca "özyıkım" çözümü, deneyimi koşulları yönünde aşmak değil, verili ampirik deneyimde kalmak anlamına gelir. Ampirik durumu, hem kendini hem yaratıcılığı koşullayan bir düzlem haline getirir. İlk çözüm dünyadışıysa, ikincisi aşırı ampiriktir. O halde, yaratımın bir özne denetiminde gerçekleşmediğine katılmakla birlikte, kişisel bir yıkımla ilerlediğini kabul etmemek için pek çok sebebimiz var. Deleuze'ün yukarıda özetlemeye çalıştığımız felsefi tercihleri, klasik ampirizm ve aşkınlık arasında çizmeye çalıştığı yol, öznel olmayan nitelemesini ve yukarıda saydığımız örnekleri bir özyıkımın göstergeleri olarak yorumlamamızı engeller. Deleuze 1988'de yaptığı bir söyleşide, ileride *Kritik ve Klinik* başlığını taşıyacak bir kitap yazmayı arzuladığını söyledikten sonra şöyle der: "Bu, büyük yazarların, büyük sanatçıların yüce hastalar oldukları ya da onlarda, yapıtlarının sırrı, şifresi olacak bir nevroz veya psikozun izinin sürüleceği anlamına gelmez. Onlar hasta değil, tersine, son derece özel hekimlerdir."[26]

25. Söz konusu ayrım tabii ki virtüel gerçeklik ile edimsel (*actuel*) gerçeklik arasındadır. Ancak Deleuze'de virtüel kavramı, "farkın" düşünce tarafından ulaşılabilir bir koşula henüz dönüşmediği, henüz bir kuvvetler sahasına göndermediği bir boyutu da içerdiğinden, bir karışıklığa yol açmamak için aynı düzeyde geçerli olan yukarıdaki ayrımı kullanmayı tercih ettim. Oluş virtüeli, kuvvetler sahası virtüel ve edimselin sürekli bir karşılıklı belirlenimini ifade ediyor.

26. Deleuze, *Müzakereler*, s. 161 (çeviriyi değiştirdim).

Karşılaşma ve İşaret

Deleuze'ün ne aşkınlığa ne de deneyimde doğrudan verili olana dayanan özgün ampirizmi, yani "üstün ya da aşkınsal ampirizm" böylece, "çift cepheli" bir savaş üzerine kurulmuş olur.[27] Gördüğümüz gibi bu savaş ilk cephede aşkınlığa yani her türlü deney üstü konumlanışa, ikinci cephedeyse düşüncenin alanının ampirik deneyimin sunduğu sabitlenmiş özdeşliklerle sınırlanmasına karşı yürütülür. İkisine de düşmeden, ikisinin "arasında", "ortasında" bir düşünme olanağını aramaya dayanır. Bir yandan tümellere, evrensel kategorilere başvurmayıp gerçek tekil deneyimle ilgilenir ve bu anlamıyla ampirizme yaklaşır. Diğer yandan "gerçek tekil deneyimi", deneyimde kendini veren duruma, deneyimin nesnesine ya da öznesine indirgemeden, bu durumun altındaki yaratıcı kuvvetleri, dinamizmi, akışları gözeterek, "aşkınsal koşulları" arar. Bizim problemimiz yani yaratıcılık problemi ve eleştirdiğimiz iki çözüm önerisi açısından ortaya çıkan tabloysa şöyledir: Savaşın cephelerinden ilki, aşkınlıkla çatışan "ampirizm" cephesi, özne ve yaratımın birbirlerinden tamamen ayrıldığı, yaratıcılığın kendiliğinden hareketine dayanan ve dolayısıyla aşkınlığa götüren ilk çözümü imkânsızlaştırırken diğeri, yani klasik ampirizmle savaşılan "aşkınsal" cephe de yaratıcılığın ampirik düzeye ait psikolojik koşullarla açıklanmasına dayanan "özyıkım" çözümünü geçersiz kılar. Yaratıcılık paradoksu açısından bu iki çözüm önerisi de aşkınsal ampirizmin belirlediği düşünce sahasının dışındadır. Deleuzecü ampirizm, ne aşkınlığa, yani deneyim sahası dışında kalan herhangi bir şeye, örneğin evrensel bir özne modeline ya da tekçi bir yaşam çizgisine (ilk çözüm önerisi) ne de doğrudan deneyimde verili olana, örneğin bir kişinin nevrozlarına, özyıkımına (ikinci çözüm önerisi) dayanan bir düşünce sahasının peşindedir. Deleuze'de iyi ya da kötü, uç ya da sıradan tüm yaşantı-

27. Deleuze bu konuyu Kant felsefesi üzerine yazdığı kısa monografide ele alıyor. Buna göre Kantçı felsefeyi şekillendiren genel eğilimlerde "iki cephede yürütülen bir savaşı tespit edebiliriz: [klasik] ampirizme ve dogmatik rasyonalizme karşı yürütülen bir savaş" (Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. T. Altuğ, Payel, İstanbul, 1995, s. 37).

ların, kişisel özelliklerin ve ruhsal durumların aynı tarafa toplanmasına, aynı şiddetle reddedilmesine neden olan şey budur. Aşkın, hâkim bir özne, yaşamın aşkın bir kuvvet olarak ele alındığı bir vitalizm ve bizi her ikisinden de "kurtaran" yıkıma uğramış özne modeli nihai olarak aynı yere, Deleuzecü düşünce sahasının dışına doğru götürür.

O halde "öznel olmayan yaratım" ifadesindeki tuhaflığı çözmemiz gereken yer de aşkınlıkla klasik ampirizmin "orta"sında olmalı. Deleuze şey durumlarıyla oluşun hem ayrımına hem de karşılıklı belirlenimine dayanan bu orta alana "düşüncenin aşkınsal sahası" adını verir. Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi söz konusu ayrım ve belirlenim her gerçek şey için aynı düzeyde geçerlidir. Bir ağaç, bir kişi, bir hastalık, bir toplum ya da bir doğal afet, her biri, bir yandan bir "şey durumu"nu ifade ederken diğer yandan kendisini bu şey durumu olarak, nitelikler, uzanımlar, parçalar olarak kuran kuvvet ilişkilerini, bu ilişkileri belirleyen "yeğinlikler"i yani kuvvetler arası derece farklarını bünyesinde barındırır. Ancak buradaki "kurma işlemi" yani oluşun tarihi, ya da aynı anlama gelmek üzere, yeğinliklerin şey durumlarını oluşturması, onların nedeni ya da özü olmaları anlamına gelmez. Deleuze'ün bu çeşit bir aşkınlığı engellemek, oluşum koşullarıyla şeyler arasındaki varlıksal hiyerarşiyi ortadan kaldırmak için düşünce sahasına atfettiği iki temel özellik vardır. İlki *biraradalık*'tır. Deleuze düşünce sahası derken oluşla tarihin, yeğinliklerle şey durumlarının *her zaman* bir arada bulunduğu ve "aşkınsal koşulları" karşılıklı ilişkileriyle belirledikleri bir sahadan bahseder. Bir koşul ancak koşulladığı şeyle ilişkisi içinde koşula dönüşebilir. Deleuze'de "koşul"un tanımının nedenin ya da ilkenin tanımından tamamıyla farklı olmasının sebebi de budur: Aşkınsal koşullamada söz konusu olan koşullayan ile koşullanan arasında hiyerarşik olmayan bir karşılıklı belirlenim ilişkisidir. Bir şey durumu tarafından *kapılmayan, yerliyurtlulaştırılmayan* kuvvet, kuvvet akışı yoktur ve her şey durumunun, yerliyurtluluğun altında ona hiç benzemeyen bir kuvvetler sahası, *yersizyurtsuzlaşma* çizgileri bulunur. Öyleyse deneyimden, koşullanan şey durumlarından bağımsız koşullardan bahsetmek mümkün değildir ve bu, özneyle yaratıcılığı ayırarak aşkınlığa ve vitalizme götüren ilk çözüm önerisine

karşı yaptığımız itirazı da açıklar. Ancak, ikinci bir özellik olarak, bu biraradalık, kuvvetlerle şey durumlarının, koşullarla koşullananların benzediği, birinin diğerinden analoji yoluyla çıkarılabileceği anlamına gelmez. Deleuzecü düşünce sahası heterojendir, birbirine benzemeyenlerin biraradalığı üzerine kurulur ki bu da aslında bizi klasik ampirizme götüren ikinci çözüm önerisine, yaratıcılığın bir özyıkım tarafından koşullanması fikrine yönelttiğimiz itirazı temellendirir. Deneyimle tamamen "aynı"laşmış koşullar yoktur. Bir yazarın eseri onun yaşantısına benzemez. Söz konusu olan bir otobiyografi bile olsa Deleuze'e göre eserdeki yaratıcı öğeler yaşantılanan anının aşıldığı anlatılarda gizlidir, diğer yandan bu anılardan bütünüyle bağımsız da olamaz. Aynı şekilde bir tayfunun kendisiyle, onu meydana getiren kuvvet ilişkileri apayrıdır, yine de "tayfunda" bir arada bulunurlar. Deleuzecü soru sorma stilinin biraz dışına çıkıp "tayfun nedir" diye soracak olsaydık hem benzemezlik hem de biraradalık tarafından kurulan zaman-mekânsal bir dinamizmi ele almak zorunda kalırdık.[28]

Öyleyse, Deleuzecü felsefede, gerçek deneyimi (Bacon'ın bir tablo yapmasını) koşullayan ne tek başına saf kuvvet ilişkileri (Bacon'dan ve başka edimsel durumlardan bağımsız bir yaratıcılık ya da yaşamsal güç) ne de şey durumlarıdır (Bacon'ın kişiliği, nevrozları, anıları, yasları ya da düşleri...). Yaratıcı kuvvetler ancak şey durumlarıyla karşılıklı ilişkileri içinde ve onlara benzememek şartıyla bir koşula, belirleyici bir etkene dönüşürler. Öyleyse yaratıcılık paradoksunu hem biraradalığı hem benzemezliği garanti altına alacak bir şekilde çözmenin yolu ne olabilir diye sormalıyız. Özne ve yaratımı birbirinden tamamıyla ayrı düşünmeye dayanan ve biraradalık ilkesini ihlal eden birinci çözümden sonra, ikinci çözüm yolu, öznenin buna uygun bir hale getirilip (özyıkım, dağılma, çözülme...) yaratıcılıkla birlikte düşünülmesine dayanıyordu. Böylece özne değil ama öznenin yıkımı yaratıcılığın koşuluna dönüşmüş ve bizi koşullarla koşullananların, benzemezlik ilkesini ihlal ederek aynılaş-

28. Deleuze'e göre böyle bir dinamizmi ele alabilmek için, bizi daha çok durağan bir şey durumuna gönderen "nedir?" sorusuyla değil, kim?, ne kadar?, nasıl?, nerede?, ne zaman? sorularıyla yola çıkmak gerekir. Bkz. Deleuze, "Dramlaştırma Yöntemi", *Issız Ada*, s. 149-84.

tığı klasik ampirizme götürmüştü. Şimdi işe yaratımla, düşüncenin yaratıcı edimiyle başlayalım ve Deleuzecü yaratım anlayışını ona uygun olabilecek bir özneyle birlikte düşünmeyi deneyelim. Yaratım özneye, ona ait olmayacak, onun içselliğine dayanmayacak bir şekilde nasıl eklemlenebilir? Nasıl bir düşünce ve yaratıcılık anlayışı Deleuze'ün özneyi düşünce edimiyle, hem bir arada hem ayrı olarak düşünmesine olanak tanır; yani tablo hem Bacon'ın olur, onun adıyla anılır hem de ona, şey durumlarına, yani Bacon kişiliğine indirgenemeyen yaratıcı kuvvetlere dayanır?

Başlarken, Deleuze'ün düşünce edimini yalnızca yaratıcı etkinlikle tanımladığını ve bu anlamıyla tanıma, temsil, hatırlama gibi yetilerden ayırdığını söylemiştik. "Tanıma edimlerinin var oldukları ve gündelik hayatımızın büyük bir kısmını kapladıkları açıktır: bu bir masa, bu bir elma, bu ise balmumu parçası, günaydın Theaitetos. Ama düşüncenin kaderinin buna bağlı olduğuna, tanıdığımızda düşündüğümüze kim inanır ki" diye sorar Deleuze ve bu anlamıyla Heideggerci bir "henüz düşünmüyoruz" uyarısının onun eserinde de etkili olduğu söylenebilir.[29] O halde, Deleuze'ün düşüncenin yaratıcı edimi derken ne kastettiğini anlamak için düşünmenin nasıl başladığını sorabiliriz. Gündelik bir "henüz düşünmeme" durumundan yaratıcı düşünceye nasıl geçilir?

Deleuze "felsefenin şeylerle pozitif ve doğrudan bir ilişkisinin olması, ancak şeyin kendisini olduğu haliyle ... kavramaya çalıştığı ölçüde mümkündür," der.[30] Bu da daha önce üstün ampirizmi tarif ederken söylediğimiz gibi, her bir ampirik durumu oluşum koşullarına, altında yatan yeğinliklere, birbiriyle ilişki içinde bulunan yaratıcı kuvvetlere göre ele almak anlamına gelir. Oysa tıpkı Bergsoncu sezginin bir yöntem olarak kavranmasında olduğu gibi paradoksal bir şekilde (sezgiyi belirleyen şey dolaysızlığı, yöntemi belirleyen şey ise her zaman bir çeşit dolayım değil mi?), "şeyin kendisini olduğu haliyle" ele almak hiç de öyle *olduğu haliyle*, gündelik bir şekilde başımıza gelmez. Deleuze tam olarak bu zorluğu vurgulayarak şöyle der:

29. Deleuze ve Heidegger, düşünmenin ayrıcalıklı ve nadir yapısı noktasında aynı fikirdedirler. Bkz. Deleuze, *Différence et répétition*, s. 188.

30. Deleuze, *Issız Ada*, s. 53.

Deneyim bizi her zaman zaten uzamlarda gelişmiş, zaten niteliklerle kaplanmış yeğinliklerin karşısına çıkarsa da biz tam da deneyimin koşulu olarak, bütün niteliklerden de bütün uzanımlardan da önce varolan bir derinlikte, bir yeğinsel *spatium*'da sarmalanmış saf yeğinlikleri düşünmeliyiz.[31]

Dahası Deleuze'e göre bu "yeğinsel *spatium*"a, kimse isteyerek gitmez. Düşünmeye başlamak için nitelikleri ve uzamları aşmanın, saf yeğinlikleri düşünmenin gerekliliğine vurgu yapmakla birlikte, Deleuze bu *gerekliliğin* kişinin isteğiyle ya da öznel bir kararla yerine getirilemeyeceğini söyler. Hatta ona göre dogmatik düşünce imgesinin temelini oluşturan şey, tam olarak, düşünme edimini önceleyen bu çeşit bir karar ya da istenç varsaymaktır: İmge, hakikati zaten, doğal haliyle isteyen bir düşünür tipolojisine dayanır; düşünür ile hakikat arasında yapay bir dostluk bağı kurar.[32] Hakikati ulaşılacak bir şey, düşünceyi ise ulaşıldığında hakikati tanımaktan başka işlevi olmayan bir etkinlik haline getiren bu varsayımdır.

Aynı durumu tersten giderek şöyle de açıklayabiliriz. Düşüncenin tanımayla ilişkilendirilmeyip sadece yaratmak olarak ele alındığında hakikat anlayışının nasıl altüst olduğunu, hakikatin icat edilecek, üretilecek bir şeye dönüştüğünü görmüştük. Tersine, eğer düşünmek yaratmak değil de tanımak, doğru değerlendirmekse, değerlendirilen şeyin düşünceyi öncelemesi gerekir. Oysa düşünceyi önceleyen bir hakikat bir kere varsayıldığında artık düşüncenin temel sorunu ona ulaşma, onu doğru değerlendirme ve doğru ifade etme sorununa dönüşür. Böylece hakikat, düşünce ediminden bağımsız aşkın bir saha olarak kurulmuş olur. Düşünür ya da filozofsa böyle bir sahada hakikate ulaşma sorununu üstlenir ve ister istemez, hakikati isteyen, ona ulaşmaya çalışan bir figür olarak şekillenir: Hakikate nasıl ulaşılır; değişimin altında değişmeden kalan nedir; bir hayat nasıl doğru yaşanır? Bütünüyle anti-Deleuzecü olduğunu söyleyebileceğimiz bu soruların buluştuğu ortak zemin, aşkın hakikat ve hakikat istencinin buluştuğu zemindir. Filozofla hakikat arasındaki iyi niyet ilişkisi, "dostluk bağı" bu zeminde gelişir. Böylece düşün-

31. *A.g.y.*, s. 153.

32. Bu bağ ve eleştirisi için, bkz. Deleuze, *Différence et répétition*, s. 170 vd.; *Proust ve Göstergeler*, s. 99-107.

menin tanımak olmasından, az ya da çok tanınabilen aşkın bir hakikat varsayımına, buradan da hakikate ulaşmaya çalışan, hakikat istenciyle donanmış, hakikat dostu bir düşünür modeline hızla geçilmiş olunur. Zaten "felsefe" de bu demek değil midir?[33] Deleuze *Proust ve Göstergeler*'de dogmatik imgeyi şu cümlelerle eleştirir:

> Filozof, zihnin zihin olarak, düşünürün düşünür olarak doğruyu istediğini, doğruyu sevdiğini veya arzuladığını, doğal olarak doğruyu aradığını varsayar. Düşünmenin iyi niyetini baştan kabul eder; bütün araştırmasını "önceden planlanmış bir karar"a dayandırır. [...] Dostluk gibi felsefe de, düşünceyi etkileyen mevcut güçlerin ve bizi düşünmeye *zorlayan* belirlenimlerin oluştuğu karanlık bölgeleri görmezden gelir.[34]

Peki, "karanlık bölgeler"i fark etmek, saf yeğinlikleri düşünmek, üstelik ortada böyle bir düşünme arzusu ya da istenci olduğunu varsaymıyorsak nasıl mümkün olur? Deleuze bir dersinde "fazla iyi bildiğimiz gerçekliği parantez içine alma gerekliliği"nden bahsederken de aslında "saf yeğinlikleri düşünebilmenin" koşulunu ortaya koyuyor olmalı.[35] Bu paranteze alma nasıl gerçekleşir? "Uzamlarda gelişmemiş ve niteliklerle kaplanmamış" bir şeye ulaşmanın, hele ki ulaşmak istemeyen biri için, yolu ne olabilir? Deleuze İmgenin izlediği yolun tam tersini izler, iyi niyet ve dostluğun, gönüllü arayışın yerine, bir yöntem gibi işleyen ama bir yöntem olarak ele almak için fazla öngörülemez olan "karşılaşma"yı çıkarır. Düşünmek ve dolayısıyla yaratıcılık karşılaşmayla başlar. Fazla iyi bildiğimiz gerçekliği ancak, istenç ürünü olmayan yani rastlantısal bir karşılaşmayla paranteze alırız; daha doğrusu almak *zorunda* kalırız. Karşılaşmayı tanımlayan en temel şeylerden biri rastlantısal olmasıdır. Çünkü yalnızca istemeden, rastlantısal olarak karşılaşılan şey bize gerçek ve zorunlu düşünceyi verir, düşüncemizi edinilmiş önyargılardan, "doğal aptallığından" arındırır. Zaten aramakta olduğumuz bir şeye her zaman belli kalıplar, önceden yüklenmiş anlamlar içinden bakarken, beklenmedik bir karşılaşma bu kalıpları aşarak

33. Deleuze *Fark ve Tekrar*'da bilgelik-sevgisi olarak felsefe (*philo-sophie*) teriminin tam olarak böyle bir dostluk bağına işaret ettiğini ve bilgelik-nefreti (*miso-sophie*) ile yer değiştirmesi gerektiğini söyler.

34. Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, s. 99-100.

35. 15.2.1972 tarihli ders.

aradığımızı değil, gerçekten etkili olanı, ilginç ve dikkat çekici olanı görmemizi sağlar.

Karşılaşmanın bu şekilde, bir düşünmeye başlama noktası olarak tanımlanması düşünür ile hakikat arasındaki dostluk bağını da ortadan kaldırmak anlamına gelir. Yakınlık yerine yabancılık, hakikat istenci yerine rastlantı ve zorunluluk geçer. Böylece, Deleuze'ün Marcel Proust'un felsefe eleştirisinden yola çıkarak ifade ettiği gibi söylersek, uzlaşmalara dayanan dostluğun yerini, tutkuya, karşılaşmaya ve zorunda kalmaya dayanan "aşk" alır.[36] Aşk gibi düşünce de, bir tanımazlık, bir şiddet noktasında, böyle bir şiddet alışıldık, bilindik ufkun, "uzamların ve niteliklerin" devreye girmesini engellediğinde başlar. Peki, düşünceyi ne zorlar? Bir çeşit şiddet uygulayarak onu harekete geçiren nedir? Karşılaştığım şeyin beni zorlaması, bu yolla düşünmeye sevk etmesi ne demektir? Deleuze'e göre bu zorlanmanın açıklaması, karşılaşılan şeyin, daha önce düşünce edimini açıklayamayacağını söylediğimiz etkinliklerden biriyle, yani tanımayla, temsil etmeyle, hatırlamayla vb. karşılanamıyor olmasıdır. Bir "şey" temsil ve tanıma alanında bir *fark* yaratır. Düşünce ve düşüncenin yaratıcı edimi şey durumlarında, uzam ve niteliklerde tanıyamadığım, temsil edemediğim bir şey belirdiğinde, istençsiz bir şekilde, uzlaşıma dayanan dostluk bağını bozduğunda, döngüyü kırdığında ortaya çıkar.

Diğer yandan yeniden öznel kategorilere ya da ampirizme düşmemek için bunu "benim tanıyamamam, temsil edememem ya da hatırlayamamam" olarak anlamamak gerekir.[37] Yani karşılaşılan şey benim tanımadığım ve bu yüzden yalnız beni zorlayan bir şey değildir. Karşılaşmanın zorlayıcı etkisi karşılaşılan şeyin kendisini zaten, tanıma, temsil ya da bellek düzeyine ait olmayan bir şekilde, yani bir yeğinliği, kuvvet ilişkilerindeki *duyumsanabilir* bir değişikliği yansıtacak bir şekilde sunmasıdır. Deleuze'ün buna verdiği

36. Deleuze dostluk ve aşk arasında yaptığı bu ayrımı kimi zaman da dostluk/aşk ve tutku arasında yapıyor. Bkz. Gilles, *Müzakereler*, s. 124 vd.

37. Deleuze'ün bir yandan arasında yakınlıklar kurduğu diğer yandan reddettiği Platoncu düşünce şemasından, düşünceyi zorlamayan ve zorlayan şeyler arasındaki Platoncu ayrımdan farklılaştığı yer burasıdır. Bkz. Gilles, *Différence et répétition*, s. 181.

isim "işaret (*signe*)"tir. İşaret bir nesne, kişi ya da nitelik değildir, bir nesne, kişi ya da niteliğin uyandırdığı duyumsanabilir değişiklik*tir*, *farktır*. Deleuzecü anlamıyla karşılaşmadan, "iyi bilineni paranteze almaktan" ancak bir şey kendisini belli bir şifre ve bu şifrenin çözülmesine ilişkin bir gereklilik hissiyle birlikte, yani bir işaret olarak sunduğunda, düşünceyi böylelikle harekete geçirdiğinde bahsedebiliriz.

> Karşılaşılan şey Sokrates, tapınak ya da şeytan olabilir. Hayranlık, aşk, nefret, acı gibi çeşitli duygulanım tonlarında kavranabilir. Ancak ilk olarak ve hangi tonlama altında olursa olsun, yalnızca duyumsanabilir olandır. [...] Bir nitelik değil, bir işarettir. Duyumsanabilir bir varlık değil, duyumsanabilir'*in* varlığıdır. Verili olan değil, verili olanın verildiği şeydir.[38]

O halde Deleuze'ün karşılaşma adını verdiği, düşünceyi başlatan, düşüncenin yaratıcı edimini tetikleyen "yöntem", hakikatin aşkınlığına dayanmayan ama edimsel düzeyle de sınırlanamayan bir yeğinlikler düzeyiyle ilgilidir. Bu anlamıyla da daha önce aşkınsal ampirizmin düşünce sahası olarak bahsettiğimiz orta alanda gerçekleşir. Deleuze'de düşünceyi tetikleyen, onu doğal aptallık halinden çıkaran, yeğinlikler, kuvvet ilişkileri düzeyinde bir karşılaşmadır; iki şeyin kuvvetleri itibariyle birbirleri üzerinde etkide bulunmaları ve birbirlerinden etkilenmeleridir. Deleuze'ün felsefesini belirleyen yaratıcı hareket "zihinler arası bir uzlaşma"ya değil, akışlar, yeğinlikler arası bir karşılaşmaya bağlıdır.[39]

Birey: "Çözülmüş Bir Benlik İçin Cogito"[40]

Öyleyse Deleuzecü yaratıcılık anlayışına göre, düşünceyi harekete geçiren işaretle, bir yeğinlik, bir kuvvet farkı olarak karşılaşılır; karşılaşma, ampirik şey durumlarında gerçekleşen bir ilişkiye indirgenemez. "Niteliklerle kaplanmamış saf yeğinlikler", yani şeylerin edimsel olmayan, edimselleşerek (*actualisation*) nitelik ve uzamları oluşturan yarıları kendilerini, "önceden planlanmış bir kararın" so-

38. *A.g.y.*, s. 182.
39. Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, s. 99.
40. Deleuze, *Différence et répétition*, s. 4.

nunda çıkılan istemli bir arayışta değil, rastlantısal bir karşılaşmada gösterirler. Karşılaşılan şey bir işarettir; temsil edilebilir bir ampirik veriye ya da duyguya değil de, duygular arası bir geçişe, yalnızca duyumsanabilen bir farka *işaret* eder. Bunun anlamı şudur: Karşılaşılan şey bir nesne, bir kişi, bir nitelik bile olsa, karşılaşmayı tanımlayan, bu nesne, kişi ya da niteliğin sarmaladığı, kaptığı yeğinlik ya da akıştır. Kendini tekrar eden klasik tanıma şemasının dışına çıkılıp, gerçek aşkınsal koşula, her seferinde *farklı* olana bu şekilde ulaşılır.

Diğer yandan gerçekten akışlar düzeyinde bir karşılaşmadan bahsedebilmek için, karşılaşma nesnesinin "işaret" olması yetmez; daha önce de söylediğimiz gibi, bunu takip eden bir "paranteze alma" gerekir. Saf yeğinliklere ulaşmayı engelleyen yalnızca onların daima uzamlar ve niteliklerle sarmalanmış olmaları değil aynı zamanda, karşılaşanı, yani bizi sarmalayan uzamlar ve nitelikler, kişisel özelliklerimiz, *kimliğimiz*, önyargılarımız, egomuz vb.'dir. Öyleyse karşılaşma, yalnızca karşılaşılan şeyin değil karşılaşanın da dönüşmesini varsayar. İşte Deleuzecü düşünce anlayışının şekillendirdiği bir "düşünür" modelinin nasıl bir şey olduğunu anlamak için ilk sorulması gereken soru, bu dönüşümün nasıl gerçekleştiği, karşılaşma öznesinin nasıl, artık "öznel olmayan" olarak adlandırılabilecek bir düşünce hareketi içine dahil olduğudur. Böylece düşüncenin hareketiyle öznedeki değişimi karşılıklı hareketler olarak düşünmek gerekir.

Adım adım gidelim: Biraz önce karşılaşmadaki yabancılığın, karşılaşan kişinin tanıma kapasitesiyle ilgili olmadığını, işaretin zaten tanıma ve temsil düzeyinden kopuk olduğunu, dolayısıyla uyandırdığı yabancılığının onunla karşılaşan kişiye bağlı olmadığını söylemiştik. Yani söz konusu olan denizi hiç görmemiş birinin denizle ilk karşılaşmasında, deniz kenarında yaşayan birine göre daha yaratıcı bir zihinsel etkinlik içinde bulunması değildi. Şimdi de şunu eklememiz gerekiyor: İşaretin neden olduğu yabancılık kişiden, onun bilme ya da bilmeme durumundan kaynaklanmasa da, herkes tarafından eşit şekilde hissedilebilir bir yabancılık değildir. Bir nesne, kişi ya da nitelik herkese aynı şekilde *işaret vermez.* Deleuzecü anlamıyla karşılaşmanın gerçekleşebilmesi, bir bilgi ya da bilgisizlik

durumuna değilse de belirli bir "duyarlılığın" gelişmiş olmasına bağlıdır. Ben karşılaştığımda beni düşündüren şey bir başkası için tamamen görünmez olabilir. Bir başka deyişle, karşılaşılan şey en nihayetinde bir nesne, bir jest ya da bir kişi olduğuna göre bunun kendisini bir işaret olarak ortaya koyması, temsil düzeyinde, tanıma düzeyinde bir krize yol açması, bir *problem*e işaret etmesi, aynı zamanda karşılaşan kişiyle de ilgili olmak, ondaki *kişisel olmayan* bir hassasiyeti gözetmek durumundadır. İşte özneden düşünüre doğru giden yolun ilk adımı budur.

Deleuze bu zorunlu hassasiyeti bir "güçsüzlük", bir pasifleşme olarak tanımlar. Yani düşüncenin yaratıcı bir edim olarak ortaya çıkması, ilk olarak bir zayıflık, bir güç kaybı biçiminde kendini gösterir. İşaretin şiddeti onunla karşılaşanı güçsüz kılar, kelimenin sıradan anlamıyla "düşünemez" hale getirir. Bununla, eleştirdiğimiz ikinci çözüm yöntemi olan özyıkım arasında ne fark var diye sorabiliriz. Düşünmeye geçişi sağlayan karşılaşma öznedeki belli bir güç kaybını varsayıyorsa bunun yaratıcılık lehine dağılan bir özneden ne farkı vardır? İki pozisyon arasındaki temel farkı şöyle ifade etmek mümkün: Özyıkım, hastalık, psikopatoloji, madde bağımlılığı vb., ampirik kişinin olumsuz yaşantısını yaratıcı edimin yani düşüncenin *koşulu* haline getirirken "güçsüzlük" yalnız özneye değil düşünceye de aittir, onun yapısını, kendi kendini doğurmak için sıfır noktasına varmasının gerekliliğini ifade eder. Özyıkıma dayanan çözüm önerisi, düşünceyi önceleyen bir yıkımı varsayarken, öznedeki "güçsüzlük" düşünceyle aynı anda, hem de bir düşünememe durumu olarak oluşur. Bu anlamıyla da yaratıcılığın koşulu değil, ilk belirtisidir. Düşünememek aynı zamanda önyargılarımızı, kişisel tarihimizi, inançlarımızı ve beklentilerimizi devreye sokamamak demektir. Deleuze, aynı momenti tarif etmek için, *Felsefe Nedir?*' de, düşünebilmemiz için, düşünce üzerinde bizi "ben" demekten bile alıkoyan ne tür bir şiddetin uygulanması gerektiğini sorar.[41]

Yani daha önce düşünülmüş olanın bir adım dışına çıktığımızda, bilinirin ve güven verenin dışında tehlikeye atıldığımızda, bilinmeyen topraklar

41. Bkz. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 54.

için yeni kavramlar icat edilmesi gerektiğinde, yöntemlerle ahlaklar çöker ve düşünmek, Foucault'nun bir formülüne göre "tehlikeli bir edim", öncelikle kendi üzerimizde uyguladığımız bir şiddet halini alır.[42]

Diğer yandan şiddet ve güçsüzlük, öncelikli olmakla birlikte, hareketi tamamlamaya yetmez. Deleuze karşılaşmanın ancak bir çeşit duyarlılığı takip ederek verimli bir güçsüzlüğe dönüşebileceğini söylemekle birlikte, "düşünemiyorum" konumundan başka bir konuma geçmek için daha fazlası gerekir. İlk belirtiyi izleyen ikinci adımı Deleuze "gerileme (*regression*)" kavramıyla ifade eder. Karşılaşmanın şokuyla, bir "sonuç", bir şey durumu olarak olduğum şeyden bir kuvvet olarak olduğum şeye doğru *gerilerim.* Karşılaşmanın şiddeti düşünürü kişisel bir özdeşlik olarak bulunduğu düzeyden bir akış olarak *bulunabileceği* düzeye yani işaretin düzeyine doğru *geriletmelidir.* Deleuze bu düzeydeki bir özneyi *çatlamış* ya da *larvamsı özne* veya *çözülmüş benlik* kavramlarıyla karşılar. Bu kavramlar bir psikolojik durumu değil, düşünüre ait olan geriye gitme hareketini ifade ederler. İşte bir çeşit öznenin yeniden düşünce sahasına dahil edildiği yer, burasıdır. Deleuze sadece "hâkim özne"nin konumunu sarsmakla, deneyimin ve düşüncenin kurucusu olarak ele alınan öznenin temelsiz bir kurgudan ibaret olduğunu göstermekle yetinmez; kurulan, kurulması gereken bir özneyi, *içkin* kuruluş koşulları itibariyle düşüncenin konusu haline getirir. Yıkım, çöküş, dağılma, çatlama, edilgenlik Deleuze'ün işte bu yeniden ele alınan öznenin durumunu içkin koşullarıyla tarif etmek için kullandığı ifadelerdir.[43] O halde daha önce Deleuze'deki olası bir "özyıkım" fikrine örnek oluşturabileceğini söylediğimiz tüm temalar (çatlak, yara, şizofreni, intihar vb.) da, düşüncenin koşulu olarak değil de, gerileme hareketine dayanan, düzeyler arası geçişin belirtileri olarak ele alınabilirler.

42. Deleuze, *Müzakereler*, s. 117.

43. Bu kavramlar ve özneyle ilişkileri farklılıklar gösterir. Örneğin çatlamış olan Ben (*Je*)'dir ve bu haliyle Deleuze'ün zaman felsefesinin de konusudur. Çözülme genelde benlik (*Moi*) için, kişisel özdeşliğin kaybı ise kişi için kullanılır. Bu çalışma kapsamında tüm bu ayrımlara tek tek değinmek olanaklı olmadığından hepsini aşkın öznenin dışlanmasının ve farklı bir şekilde yeniden düşünülmesinin ifadeleri olarak ele aldım.

Hareketi tamamlayan adım, karşılaşmadan düşünceye giden yolun son adımı ise ben diyememenin, gerilemenin olumlandığı adımdır. Ampirik kişi için güçsüzlük olan, düşünememeye yol açan şey, larvamsı özne düzeyinde en büyük güce ve düşünce edimine dönüşür. Burada, öznel olmayan yaratım ifadesi, etkin bir kişi ya da öznenin yıkımı değil, tam olarak, "sistematik bir dinamizmin gereklerini kaldırabilecek tek edilgin şey olan larvamsı bir öznenin etkinleşmesi" anlamına gelir.[44] Yani karşılaşmadaki kişiyi edilgenleştiren, güçsüzleştiren, dağıtan şok, başka bir düzeyde, düşüncenin doğumu anlamına gelir. Öyleyse düşünceyi üstlenen larvamsı özne ya da "çözülmüş benlik" özneye göre daha zayıf değil daha dayanıklıdır. "Birleşmiş, nitelenmiş bir yetişkin, bu koşullarda yok olup giderdi," der Deleuze.[45] Düşünemeyen özne daha dayanıklı bir konuma geçerek düşüncenin "korkunç hareketine" dayanma olanağı bulur ve düşünmeye başlar.[46] Ancak belki de bu şekilde ifade etmemeliyiz: Larvamsı özneye geçişten, düşünemeyen ben'le düşünen larvamsı öznenin aynı kişinin iki farklı hali olduğu sonucunu çıkartmamak gerekir. Yaratıcılığın varsaydığı hareket baştan bir özdeşlik olarak kabul edilmiş öznenin değişimi değildir ve bu anlamıyla önce bir şeyin varlığını tespit etmeye sonra ona bir değişim ya da oluş yüklemeye dayanan "doğal" düşünce akışımızla uyuşmaz. Söz konusu olan daha çok öznenin oluşum koşullarına dönmesi, edinilmiş özdeşliğini bir karşılaşma sonucu terk etmesidir. Deleuze'ün Arthur Rimbaud'dan ödünç aldığı ve sıkça kullandığı "ben bir başkasıdır (*Je est un autre*)" formülü bu iki durum arasındaki farkı ayırt edebilmemize olanak tanır.[47] Bununla ifade edilen şey, bir öznedeki değişim değil, özneyle sonucu olduğu koşullar, yeğinlikler, kuvvetler sahası arasındaki mesafedir. Böylece karşılaşmanın şokuyla güçsüzleşen ampirik kişiyken, gerilemenin sonucu olarak etkinleşen, harekete geçen şey, kuvvetler, kuvvet ilişkileri, yeğinliklerdir. Özne oluşum koşullarına doğru gerilerken, düşünce yaratıcılık noktasına doğru yükselir. Özneyle düşüncenin hareketi karşılıklıdır ama ters yönde ilerlerler. Bu anlamıyla, "ben bir başkasıdır"ın Deleuze'ün

44. Deleuze, *Issız Ada*, s. 155. 45. *A.g.y.*, s. 154. 46. *A.g.y.*, s. 155.
47. Deleuze, *Différence et répétition*, s. 116.

tuhaf, paradoksal *cogito*'su olduğunu söylersek yanılmış olmayız: Aşkınsal sahada "düşünen ben" her zaman bir başkasıdır; "ben" diyebilmenin koşulu olarak iletişime geçeceği bir başka "ben"e ihtiyaç duyduğu için değil, kendinde "ben" tarzı bir şeye hiç benzemeyen larvamsı özneleri, özne taslaklarını, çözülmüş benlikleri barındırdığı için. Aynı şekilde Deleuze'ün "dördüncü tekil şahıs" ya da "biri (*on*)" olarak ifade ettiği şey de hiçbir zaman "düşünüyorum" denemeyeceğini, ancak henüz niteliklerle ve uzamlarla kaplanmamış *biri*'nin düşündüğünü yani "düşünüldüğünü" ifade eder.

Öyleyse Deleuze, bir kişinin bir işaretle karşılaşmasından bahsederken, düşüncenin, biraz önce aşamalarını özetlemeye çalıştığımız hareketine bağlı olarak aynı anda iki düzey birden varsayar: Bir yanda işareti duyumsayabilen güçsüz kişi diğer yanda onun gerilemesiyle güçlenen larvamsı özneler. Başka bir deyişle, şey durumları ve yeğinlikler. Böylece yavaş yavaş başta sorduğumuz sorunun cevabına, öznesiz bir yaratıcılığın nasıl olanaklı olabileceğini, öznel olmayan ama yine de biricik olan bir yaratım ediminin kaynağını nerede bulabileceğini anlamaya da yaklaşırız: Deleuze'ün düşüncenin yaratıcı edimi dediği şey, bu iki düzey arasındaki bir harekete, bir geçişe bağlıdır ve böylece "düşünür" de bu iki düzeyi birden, birbirine karışmayacak bir şekilde kapsamalıdır. Özneden yeğinliklere, akışlara doğru gitmenin, "ben" dediğimiz düzlemi terk edip "tehlikeli edim"lere girişmenin varsaydığı bir biraradalık, aynı zamanda bir de mesafe vardır. O halde Deleuze *düşünür*'ünü, aşkınsal ampirizmin ilkelerini (koşullarla koşullananları ayırmak ama aynı zamanda ikisinin bu ayrıma rağmen bir arada var olduğu bir içkinlik düzlemi yaratmak) özneye uygulayarak elde eder; özne heterojenliği de gözeten bir biraradalıkla yer değiştirir. Deleuze'ün son derece özgün ve tuhaf, ne bir özneye ne de kişiye referans yaparak üretilen "bireyleşme" ya da "birey" kavramı, tam olarak böyle bir uygulamanın sonucudur.[48]

48. Deleuze'ün "bireyleşme" kavramı özgündür çünkü Deleuze bu kavramı G. Simondon'un bireyin fizyobiyolojik oluşumuna ilişkin geliştirdiği kuramdan, Bergsoncu felsefenin edimsel/virtüel ayrımından, Nietzsche'nin kuvvetler şemasından, Leibniz'in monadlarından ve Spinozacı felsefeden aynı anda yararlanarak ve yine de hepsinden farklı bir şekilde kurar. Bu anlamıyla Deleuzecü felsefe ta-

Birey, kişi ya da özneye indirgenemeyen, kişi ya da öznenin içinde üretildiği, yaratıcı kuvvetlerle bunların ürettikleri şey durumlarının bir arada bulunuşunu ve karşılıklı ilişkilerini yansıtan bir saha ya da belki de daha çok bir sürecin ifadesidir. Bu anlamıyla "bir" ile pek bir ilgisi yoktur, çokluğa ve ucu açık bir sürece işaret eder. Diğer yandan bu biraradalığın belli bir "mesafe"ye dayandığını da görürüz; bireyde söz konusu olan birbirine benzemeyen, heterojen şeylerin birlikteliğidir. Larvamsı özneler, özne taslakları, ampirik kişilere hiç benzemezler; daha önce söylediğimiz gibi onlar daha çok yeğinlikler alanına aittirler. Bireyleşmenin momentleri olarak kişi, kişisel tarih, kişisel özellikler, ilişkiye girmek yoluyla kendilerini üreten yeğinliklere benzemedikleri, başka bir deyişle, kuvvetler girdikleri ilişkilerde doğa değiştirdikleri için biraradalık, ayrı olmanın, heterojenliğin önünde bir engel oluşturmaz. Böylece bireyleşme, koşullarla sonuçların birbirlerini karşılıklı olarak belirledikleri ama birbirlerine karışmadıkları dinamik bir sistem oluşturur. Deleuze'ün, kitaplarında somut örneklerini de bulduğumuz düşünür modeli de böyle bir dinamizme karşılık gelir. Belki de Deleuze'ün *Diyaloglar*'da Thomas Hardy için söylediklerini biz de Deleuze için söyleyebiliriz:

> Onun kahramanları birer kişi veya özne değildir, yeğin hislerin koleksiyonudur, her biri böyle bir koleksiyon, bir paket, değişken hislerden oluşan bir bloktur. Bireye tuhaf bir saygı vardır, sıradışı bir saygıdır bu: kendini bir kişi olarak kavradığı ya da, Fransız usulüne uygun olarak, bir kişi olarak kavrandığı için değil, tersine, tam olarak diğerlerini ve kendini "biricik şanslar" olarak gördüğü için – *şu ya da bu bağdaşımın seçilmiş olmasına yönelik biricik şans.* Öznesiz bireyleşme.[49]

---

rihçiliğinin felsefe yapmaya, kavram üretimine dönüştüğü en açık örneklerden birini oluşturur. Diğer yandan gerçekten tuhaftır: Birey kelimesinin Fransızca karşılığı olan *individu* aslında *indivisible* (bölünemez) sözcüğüyle ilişki içindeyken, Deleuze'de birey "durmadan bölüneni" ifade eder. Ayrıca Deleuze'ün eseri boyunca birey kavramının farklı kullanımlarına rastlamanın mümkün olduğunu eklemek de gerekiyor. Birey zaman zaman özne ve kişiyle aynı düzlemde, yani ampirik şey durumlarının bir öğesi olarak ele alınır; diğer yandan Deleuze'ün Simondoncu teoriyi takip ederek bireyi "bireyleşmesiyle eşzamanlı" bir süreç olarak ele aldığı pasajlar da vardır. Ben bu çalışma boyunca birey'i bu ikinci haliyle yani süreç olarak bireyselleşme anlamında kullanıyorum.

49. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, 63-64 (çeviriyi değiştirdim).

Bu haliyle birey kavramı Deleuzecü öznel olmayan yaratım fikrini anlamanın ne özneyle yaratımı ayırmaya ne özneyi yıkıma uğratmaya dayanan üçüncü yolunu, "öznel olmayan"ın bizi anonimliğe ya da çileciliğe götürmeyen üçüncü bir tanımını bulmaya olanak tanır: Düşüncenin yaratıcı edimi öznel değildir çünkü yukarıda söylediğimiz gibi karşılaşmanın bizi gönderdiği yeğinlik düzlemi bize benzemez, *bir başkasıdır*, bir ya da pek çok başka olanaklı dünyayı ifade eder. Düşünme edimini üstlenen, ne kurucu ne de kurulu bir öznedir; düşünmek henüz kurulmamış, nitelenmemiş, birleşmemiş pasif öznelerle, onların güç kazanması, *etkinleşmesiyle* ilgilidir. Diğer yandan kurulu öznenin oluşumuna öncülük edenler de bizzat bu pasif özneler olduklarından yaratıcı kuvvetlerle özne bütünüyle ilişkisiz olamaz. Yaratıcı etkinlikte terk edilen özne, düşüncenin hareketi içinde yalnızca düşünememe noktasında, bir duyarlılık, güçsüzlük odağı olarak bulunur ama bu haliyle düşünceyi tetikleyen odur. Buna göre yaratıcılık açısından ortaya çıkan birey tablosu, birey kavramının işaret ettiği dairesel hareket şöyle ifade edilebilir: Kuvvet ilişkileri düzeyindeki edilgin larvamsı özneler, çözülmüş benlikler aktif özneyi üretirler; özne ise *karşılaşmanın* şiddetiyle gerileyerek larvamsı özne ve çözülmüş benlikleri etkinleştirir, etkinleşen yeni kuvvetler özneyi dönüştürürler, bir sonraki karşılaşma bu dönüşen özne tarafından ve elbette farklı bir şekilde gerçekleştirilir, böylece o gerilediğinde etkinleşen kuvvetler yeni kuvvetlerdir, bu yeni kuvvetler özneyi farklı bir biçimde dönüştürürler...

Böylece örneğin "kavramlar yaratan kimdir?" sorusu bizi filozof olarak bir kişiye değil, bir bireyleşme alanına, yaratıcı kuvvetlerle şey durumları arasındaki bu gelgit hareketi üzerine kurulmuş bir "yeğinlikler paketi"ne, bir çokluğa götürür. "Kavram nasıl yaratılıyor?" sorusu ise hareketin kendisiyle ilgilidir. Karşılaşmanın sonucu olarak kuvvetler sahasına her geri dönüş, buradaki tekilliklerin yeni biçimlerde dağıtılmasına, yani kendi de bir bağdaşım, "biricik bir şans" olan bireyin yeni bağdaşımlar kurmasına olanak tanır. Çünkü karşılaşma bir *oluş*'a, yani iki şeyin karşılaşarak, birbirlerine değil ama üçüncü bir şeye dönüşmelerine yol açar. Ne karşılaşılan nesne ne de karşılaşan özne olan, onların kendilerinin de dönüşerek (karşılaşılan nesne işarete, karşılaşan özne kuvvetler sahasına, larvamsı

öznelere dönüşmüştü) oluşturduğu üçüncü bir şey... İşte eseri oluşturan tam olarak bu üçüncü şeydir.[50] Bu yüzden "kavramlar yaratmak, planın bir bölgesini kurmak, öncekilere bir bölge eklemek, yeni bir bölge açınsamak, eksiği doldurmaktır."[51] Aynı şey bir sanat yapıtı ya da bilimsel üretim için de geçerlidir. Düşünce bir çokluk (birey) tarafından üstlenildiğinde yaratıcı bir etkinlik olmak durumundadır çünkü "çokluklar mantığı", sürekli bir oluş içinde yeni bölge ve bağlantıların kurulmasını zorunlu kılar. Öyleyse örneğin felsefe açısından yaratıcılığı şöyle açıklayabiliriz: Düşüncenin yaratıcı edimi karşılaşma ve gerileme hareketi üzerine kurulur, *yaratılan* kavramlar ise gerileme hareketiyle etkinleşen kuvvetlerin girdiği yeni bağlantıların sonucudurlar; ama tüm bunlar için gerileme hareketiyle varılan yerde her anlamıyla bir çoğalmanın gerçekleşmesi gerekir. Sadece düşüncenin hareketinin sonucu olarak bir eserin ortaya çıkması anlamında değil aynı zamanda öznenin dönüşmesi, yeniden ve farklı biçimlerde özneleşmesi anlamında. Bu yüzden "filozofun kaderi, yarattığı kavramsal kişilik ya da kişilikler tarihsel olarak, mitolojik olarak ya da genel olarak olduklarından başka bir şey olurken, onun da bu kavramsal kişilik ya da kişiliklere dönüşmesidir."[52]

Sonuç: Dışarısı ve Çokluk

Başlarken yaratıcılığın bir özneye ya da kişiye değilse neye atfedilebileceğini sormuştuk. Gördüğümüz gibi Deleuze bu soruya birey kavramıyla cevap veriyor: eksiksiz ama açık bir süreç olarak birey ya da aynı anlama gelmek üzere, bir çokluk olarak bireyleşme. Filozof, sanatçı ya da biliminsanı olarak düşünür, bir özne ya da kişi olarak değil, kişisel olmayan ya da en azından yalnızca kişisel olmayan bir bireysellik olarak ele alınır. Bu haliyle bireye atfedilen

50. Deleuze bu oluşların felsefe, sanat ve bilim için aynı düzeyde yaratıcı olmakla birlikte farklı şekillerde gerçekleştiğini söyler. Felsefe kavramlar yaratırken, sanat duygulam ve algılamlar, bilimse fonksiyonlar yaratır. Her bir alan ve yaratı özerk olmakla birlikte aralarında yatay ilişkiler bulunur.

51. Deleuze, *Müzakereler*, s. 166.

52. Deleuze ve Guattari *Felsefe Nedir?*, s. 62 (çeviriyi değiştirdim).

yaratıcılık öznel değildir, bir özne tarafından üstlenilmez ama anonim de değildir. Dördüncü tekil şahıs ya da *başkası* olarak larvamsı özneler kendi özgünlüklerini yaratırlar. Yaratıcı, düşünür ya da yazar bir birey olarak, ortaya koyduğu tüm tipolojilerle bir biricikliği ifade eder çünkü her seferinde kendisinde ilişkiye giren kuvvetler başka kuvvetler, bu ilişkiler aracılığıyla kurulan bağlantılar başka türlü bağlantılardır. Böylece "soluğumun içinde her zaman başka bir soluk, düşüncemin içinde her zaman başka bir düşünce, sahip olduğumun içinde başka bir sahiplik vardır..."[53] Karşılaşma, gerileme farklı potansiyellerin daima farklı biçimlerde edimselleşmesine neden olur. Bu anlamıyla Deleuze'ün, her eserin, kavramın, teorinin altında bulunduğunu söylediği imza bir kişiye ya da tamamlanmış, kapalı bir bireyselliğe değil, öncelikle bireyleşme olarak bireye, yani kuvvetlerin birbirleriyle bağlanıp çözüldüğü yeğinlikler alanına aittir. İmza "ben bir başkasıdır"ın, yani Deleuzecü *cogito*'nun imzasıdır. Özel isim bir kişinin ya da terimin değil, bir ilişkinin, hareketin özgünlüğünü ifade eder.

Öte yandan özneden uzaklaşmayı, benliğin, kendiliğin dağılmasını varsayan bu hareket, özyıkım anlamına gelmez. Öznenin düşünebilmenin ve yaratıcılığın bir bedeli olarak çözüldüğüne işaret ediyormuş gibi görünen tüm örnekler aslında düşüncenin bir uzlaşıma, dostluğa değil de karşılaşmaya, şoka ve şiddete bağlı olmasının sonucudurlar. Deleuze'ün tüm eserine yayılan güçsüzlük, kırılganlık, sağlıksızlık teması, düşünüre eşlik eden "hastalıklı" durumlar, psikolojik ya da fizyolojik koşullardan bağımsız olarak bu karşılaşmayla, karşılaşmanın şokuyla ve gerilemeyle ilgilidir. Bu anlamıyla Artaud'nun deliliği, Fitzgerald'ın alkolizmi, Bousquet'nin yarası ve hatta ölüm içgüdüsü kavramı bile Deleuze'ün eserine birer yıkım örneği olarak değil, öncelikle gerilemenin ve bu gerilemeyle gelen çoğalmanın belirtileri olarak girerler.

Deleuze "konuşan kim ve eyleyen kim" sorularına "her zaman bir çokluk, konuşan ya da eyleyen kişinin kendisinde bile. Hepimiz birer grubuz" şeklinde yanıt vererek, düşünürün daima bir çokluk olarak ele alınması gerekliliğinin altını çizer.[54] Her birimizi birer

53. Deleuze, *Logique du sens*, s. 346.

grup haline getiren şüphesiz Deleuze'ün düşünme ediminin merkezine yerleştirdiği ama bireyi merkezsizleştiren yeğinlikler düzeyi, çözülmüş benlikler, larvamsı öznelerdir, *başkası*'dır. Diğer yandan yaratıcılığı çokluklar mantığına göre düşünmek, yalnızca, özneyi, onu ortaya çıkaran çoklu ve öznel olmayan kuvvetlerle bir arada düşünmek anlamına gelmez. Çoğalmanın tek anlamı öznenin içine çokluğun girmesi olamaz. Bu, düşüncenin hareketini tamamlanmış bir hareket, hareketin gerçekleştiği kuvvetler sahasını yani bireyi, dinamik ama kapalı bir içsellik olarak görmek olurdu. Oysa Deleuze'ün bahsettiği *başkalık* asla bir içselliğe işaret etmez. Söz konusu olan öznenin içinde, özneden daha içeride bir şey değildir, tersine, *Dışarısı*'dır; çünkü öznenin karşılaşmayı takiben gerilediği düzeyde bulunan "her yeğinlik bir şeyin iletilmesini sağlayacak şekilde bir diğeriyle ilişki içindedir."[55] "Ben bir başkasıdır" kişinin "içine" yerleştirilmiş bir başkalıktan çok bir çokluk olarak bireyin diğer bir çokluğa yani *Dışarı*'ya açılan sınırında bulunur. *Dışarı* bireyin dışını değil, kendisini oluşturan her yeğinliğin bir başka yeğinlikle ilişki içinde olmasını ifade eder.

İşte birey kavramıyla ifade edilen asıl çokluk, içeride değil *dışarı*'da kurulan bu çokluktur. Öyleyse son olarak yaratıcılık paradoksuyla ilgili çözüm önerimizi şöyle özetlemek mümkün: Deleuze için "öznel olmayan yaratım" bireye aittir ve bu, öznenin yok olması ya da yıkılması değil çoğalması anlamına gelir; çoğalmaksa *Dışarı* ile bağlantılanmak demektir. Daha önce Deleuze'e göre yazmanın, anılarını ya da nevrozlarını anlatmak olmadığını, yazarın yasları ya da fantasmalarıyla yazmadığını söylemiştik. Şimdi neyle yazdığını, kendisine ait olmayan hangi kuvvetlerle yarattığını görebiliyoruz: Yazar yalnızca *Dışarı*'yla yazar, dışarının kuvvetlerine çarparak, onları başka kuvvetlere bağlayarak, çözüp, tekrar bağlayarak, "bir çokluğu başka bir çokluğa geçirerek", "dünya*yla*, dünyanın bir kısmı*yla*, insanlarla" yazar.[56] Bunu yapabilmek için de bir an için bile olsa kişisel tarihinden kurtulması, özgürleşmesi, kendine ait olmayan bir

54. Deleuze, *İki Delilik Rejimi*, s. 323.
55. Deleuze, *Issız Ada*, s. 397-8.
56. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, sırasıyla s. 77 ve 78.

çizgiyi, *Dışarı*nın çizgisini takip etmesi gerekir. Aslında düşünce ve yaratıcılık tam olarak bu yüzden özne açısından yıkım değildir: Tersine, *Dışarı*nın çizgisinin takip edilebilmesi, yaratıcı edimin gerçekleşebilmesi, öznenin tüm şiddete rağmen "yıkılmamasıyla" mümkündür. Öyle ki "fazla iyi bilinen gerçeklik"ten, banallikten, sıradan fikirler ve kanılardan kurtulmayı sağlayan ve böylece yeğinlikler düzeyinde bir karşılaşmayı mümkün kılan bir *duyarlılık* ile *Dışarı*ya özgü kaos karşısında kazanılan *dayanıklılık* her yaratıcı edimin aynı anda var olması gereken iki yanını oluşturur. Fitzgerald'da alkolizm, henüz tam bir yıkıma dönüşmemişken, yeni bir yaşam olanağına, kişisel tarih ve şimdiki zamana direnerek yaşamı kateden başka bir zamansal çizginin varlığına işaret eder.[57] Artaud şizofren olduğu için değil bu şizofrenlik durumundan organizmanın örgütlü, sınırlı yapısının ötesinde bir yaşam kavrayışına, organik olmayan bir yaşama, organsız bir bedene geçtiği için esere girer ve orada kalıcı bir yer edinir. Deleuze Bousquet'nin yarasına, acı dolu bir hayata nasıl onurlu bir şekilde katlanılacağını anlatmak için değil, *bizi önceleyen ve bizde devam eden* yaratıcı ve ebedi kuvvetlere, yeğinliklere ve akışlara vurgu yapmak için değinir. Nietzsche'nin hastalığı, bir yaşama sanatı, yani "perspektifleri yer değiştirme sanatı" olarak ele alınır. Burada sağlık hastalık üzerine, hastalıksa sağlık üzerine canlı birer bakış açısına dönüşürler ve Deleuze için ilginç olan hastalığın kendisi değil, bu sanattır.[58]

Deleuzecü etiğin ya da farklı etik sistemler (Nietzsche, Stoacılık, Spinoza...) boyunca katettiği ana eksenin de yaratıcılıkla ilgili olduğunu ve en çok çokluk ve dışarı kavramları üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür. Kurucu özne geri çekildiğinde onun yerini alan kuvvetler *çokluğu*, bütün bir düzlemin yapılabilecekler ve yapılamayanlar, bir kuvvetin etkinleşmesi ya da boşa gitmesi şeklinde ifade edilmesine olanak tanır. Böylece tüm öznesizlik vurgusuna

57. Deleuze, *Logique du sens*, s. 184 vd.

58. *A.g.y.*, s. 203. Şüphesiz bu dört örnekte de bir yıkım ve acı boyutu vardır. Deleuze karşılaşmanın gerçekleşebilmesi için "olayların tene kazınması" gerektiğini söyler (*a.g.y.*, s. 188; ayrıca bkz. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 93). Ancak bu yine de tüm bu temaların Deleuzecü felsefeye *öncelikle* başka boyutlarıyla, yaratıcı ve neşeli bir tonla dahil olduklarını düşünmemize engel değil.

rağmen, hatta belki de tam olarak bu vurgu yüzünden Deleuzecü felsefe aslında bizi biz yapan gerçek şeylere karşı en duyarlı felsefelerden biri sayılabilir. Öncelikle, evrensel, kurucu özne fikrinin dışlanmasına bağlı olarak Deleuze felsefesi ahlakın alanından, iyi/kötü, doğru/yanlış ikilikleriyle, "ne yapılmalı" sorusuyla belirlenen bakış açısından uzaklaşır. Aşkın ahlak yasasının karşısına koyulan içkin etik problem, tekçi bir yaşam anlayışı varsayan ve nasıl doğru bir şekilde yaşanabileceğini sorgulayan ilkelere de dayanmaz. Tersine, bu soruyu baştan iptal edecek bir şekilde, her yaratıcı edim tarafından yeni yaşam olanakları icat edilmesiyle ilgilidir. Böylece kapalı "sen kimsin" sorusu ve bunu takip eden bir kendini gerçekleştirme ideali de dışlanmış olur. Yaratıcılık, buna çilecilik ve özyıkım da dahil olmak üzere her türlü içsellikten koptuğu, *Dışarı*'yla girilen ilişkiler, öngörülemez karşılaşmalarla tanımlandığı ölçüde, Deleuze'ün etik sorusu ancak, ucu açık bir sürece işaret eden "ne yapabilirsin" sorusu olabilir. "Süreçler oluşlardır ve oluşlar onları sona erdiren sonuçla değil, ilerleyişlerinin niteliği ve devam etme güçleriyle yargılanırlar."[59] Bu, birey için olduğu kadar eser için de geçerlidir. Deleuze, insanı hem yapabileceği şeyi yapmaya hem de varoluşunu, başkalarının yapabileceklerini engellemeye dönüştürmemenin yollarını bulmaya çağırır. Böylece, sinizme, nihilizme, çileciliğe karşı, Deleuze felsefesinde en çok öne çıkan etik kaygının, süreçlerin durmaması, bağlantıların kesilmemesi, çizgiye hep yeni bir çizgi eklenmesi olduğunu söyleyebiliriz. Böyledir, çünkü söz konusu çizgi yaşamın çizgisidir.

59. Deleuze, *Müzakereler*, s. 165 (çeviriyi değiştirdim).

Cengiz Baysoy
Sinem Özer

Deleuze: Aşkınlık, Aşkınsallık ve İçkinlik Düzlemleri

BİR ALET ÇANTASI olarak neden Deleuze? Sorunsallaştırma ve alet çantası... Bu metin Deleuze'ün alet çantasını kullanarak komünizmi sorunsallaştırma ve politik olan içinden düşünme denemesidir. Bu sorunsallaştırma, bizi "politik olan nedir?" sorusuna götürüyor. Deleuze'e tam da bu soru üzerinden çarpmış bulunuyoruz. Bugüne kadar politik olan "aşkınlık" ve "aşkınsallık" üzerinden düşünülmüştür. Deleuze ise bize üçüncü bir düzlem sunar: içkinlik düzlemi. Politik olanı içkinlik düzleminde, fark felsefesinde ve anlamın ontolojisinde düşünmek... 21. yüzyılın devrimci paradigması; politik olanı, devrim, komünizm ve komünalizm kavramlarını içkinlik düzleminde düşünmektir. Bu bağlamda bu deneme, bir çırak olarak Deleuze atölyesinde bir mesaidir.

Komünizmi Politik Olanın İçinden Okumak

İktidar kavramı üzerine düşünmek, egemenlik kavramı üzerinden düşünmektir. "İktidar" ve "egemenlik teorisi"nden bir adım geri gidersek "politik olan nedir?" sorusuyla karşılaşırız. Genel olarak Sol düşünce, politik olanı sınıf, temsil, iktidar ve egemenlik kavramlarına indirgeyerek sınırlar. Sınıflaşmaya karşı sınıfsızlaşmayı, temsile karşı ifadeyi ve komünalizmi, politik olanın içinden okumaz. Bu sınırlama içinde politik olan, sınıfsal ilişkiler ve devlettir. Sol düşüncenin kadim krizi, politik olanı bu sınırlama içinde hapsetme-

sinden kaynaklanmaktadır. Bu bakış açısı, "komünizm" kavramını politik olanın dışına çıkartır ve onun politik olanın içinden düşünülmesini engeller. Deleuze'ün geliştirdiği "fark felsefesi" ve "anlamın ontolojisi" bu engelleri temizler ve Spinoza'nın "Etik"ini, ontolojik düzlemde politikliğin sonsuz ufkuna açar. Kısaca ifade edersek, "fark felsefesi" tekilliği tümel, *arkhe*, temsil ve ahlakın ontolojisinden[1] çıkartıp anlamın ontolojisi düzleminde düşünmektir. "Anlam"ı Nietzsche'nin "anlam ve değer" kavramları üzerinden düşündüğümüzde, "anlamın ontolojisi", tekilliği kudret ya da kuvvetler üzerinden bir çokluk ontolojisi olarak düşünmek demektir. "Fark", tekilliğin kudreti üzerinden anlamdır. Bu bağlamda etik, tekilliğin, kudretini fark olarak olumlamasının sonsuz politik pratiğidir. Bu makale Marx'ı ve komünizmi bu düzlemde düşünmenin bir pratiğidir.

Komünizmin Etik-Politiği Üzerine Düşünmek

Üzerinde yaşadığımız coğrafyanın kuramsal birikiminde, "komünizm"i politik olan üzerinden ya da "komünizmin politiği nedir?" sorusu üzerinden düşünmenin pek yeri olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durumun en önemli nedeni, komünist bir toplumu etik-politik bir toplum olarak düşünememektir. Sol'un düşüncesinde politik olan, sınıflı bir toplumun ürünüdür ve sınıflar kalktığında politik olan da ortadan kaldırılacaktır. Komünizm, emeğin bir geçim aracı olmaktan çıktığı, toplumsal zenginliğin gürül gürül aktığı, herkesin gereksinmesine ve ihtiyacına göre yaşadığı ekonomik bir cennettir. Bu bağlamda sınıfsız bir toplum olan komünizm, emeğin iktisadi kurtuluşu sağlanana kadar ancak iktidarın olumlanmasının içinden düşünülebilir. Komünizm, devletli bir sosyalizmin diyalektiği içinden bir erek olarak kurulacaktır. Bu düzlemde sınıflar mücadelesi tarihi, üretim güçlerinin geliştirilmesinin tarihi olarak okunacaktır. Böylece devrim kavramı da ancak devlet ve iktidar kavramı üzerinden düşünülebilir hale gelmiştir. Emek bir geçim aracı olmaya devam ettiği sürece, burjuvasız burjuva hukuku devam ede-

1. "Tümel, *arkhe*, temsil ve ahlakın ontolojisi"nden kasıt, Sokrates ve Platon'u en önemli düşünürleri olarak sayabileceğimiz aşkın düşünme geleneğidir.

cektir. Devlet ve politik olan, üretim güçlerinin gelişmesi ve emeğin iktisadi kurtuluşu sağlanabildiği ölçüde sönümlenecektir. Bu yaklaşım, olanakların kısıtlı, ihtiyaçların ise çok olduğu bir burjuva paradigmasıdır. Bundan dolayı Sol, burjuva egemenlik teorisi içinde kalmış ve bunun içinden çıkamamıştır. Oysa komünizm, diyalektiğin bir ereği değil komünalizme, kolektivizme ve ortak olana içkin etik-politik bir toplumsal ilişkidir. Komünalizm, komünizmin etik-politiğidir ve devrim kavramını iktidarsız ve devletsiz düşünebilmektir. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki "Komünizm bize göre ne yaratılması gereken bir durum, ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir ideadır. Biz bugünkü duruma son verecek gerçek harekete komünizm diyoruz"[2] ifadesi üzerine düşünmek gerekiyor. Komünizm ne yaratılması gereken bir erek, ne de bir "idea"dır. Komünizmin etik-politiği, bugüne içkin antikapitalist ve komünalist bir politik oluştur.

Sol, proletarya diktatörlüğü kavramını devlet kavramıyla özdeşleştirmiştir. Bu durum önemli bir politik tıkanmaya neden olmaktadır. Proletarya diktatörlüğü kavramı, devlet kavramına değil devrim ve komün kavramına yakındır. Bu krizi gören Engels, çok önemli bir düzeltme yapmasına karşın, ne yazık ki Marksistler bu değerlendirmeyi dikkate almamışlardır. Engels, 1875'te Bebel'e mektubunda "Biz devlet sözcüğünün yerine, her yerde topluluk (*gemeinwesen*) gibi, Fransızca komünün karşılığı olan mükemmel eski bir Almanca sözcüğün kullanılmasını önermekteyiz"[3] diye yazar. Ne yazık ki Marksistlerimiz bu uyarıyı dikkate almayarak, proletarya diktatörlüğünü komün ve devrim kavramlarıyla değil devlet kavramıyla ilişki içinde kurmaya devam etmişlerdir. Bu bir krizdir! Bu krizden çıkmak, komünizmi "devlet"in diyalektiği içinde değil komün, komünalizm ve devrim kavramlarının içkinliğinde politik bir oluş olarak düşünmek ile mümkün görünmektedir. Ruhumuzda devleti kişilikleştiren burjuva egemenlik teorisinin içinden çıkmanın zamanı gelmiştir ve geçmektedir. İktidar için dayanışma üzerinden değil "ikti-

2. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. S. Belli, Sol, Ankara, 2004, s. 62.

3. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Seçme Yapıtlar* III, çev. M. Kabagil ve diğ., Sol, Ankara, 1979, s. 42.

dar" kavramına karşı dayanışma üzerine düşünmeliyiz. Sermayenin politik olumlaması temsil ve devlet, emeğin etik-politikliği ise içkinlik düzlemi olarak komünalizmdir.

Komünizmin Politiği: Sınıflaşmaya Karşı Sınıfsızlaşma

Egemenlik teorisinde politik olan, sınıfsal hükmetme ilişkisidir. Önemli olan, iktidarın hangi sınıfın elinde olup olmadığıdır. Kötü olan burjuvazinin sınıfsal iktidarı, iyi olan ise proletaryanın sınıfsal iktidarıdır. İktidar kavramı ise nötrdür. Oysa Marx, *18. Brumaire*'de "Bütün siyasal devrimler, bu makineyi kıracakları yerde, yetkinleştirmekten başka bir şey yapmadılar. Ardı ardına iktidar uğruna savaşan partiler bu muazzam devlet yapısını ele geçirmeyi, kazananın en birinci ganimeti saydılar"[4] diye yazar. Bu bağlamda emeğin politik farkı, iktidarı yetkinleştirmek değil, devlet makinesini kırmaktır.

İktidar kavramı her zaman bir "şey", bir "nesne" olarak düşünülmüştür. Oysa "iktidar" kavramı, "nesne" değil tam tersi kurucu bir toplumsal ilişki ve bir sınıf üretme ilişkisidir; iktidar canlı bir organizmadır ve tek taraflı çalışmaz; sınıfların çelişkili çatışmasının ürettiği ilişkisel bir toplumsal güçtür. Toplumsal bir ilişki olarak iktidar diyalektiktir ve yukarıdan üretildiği gibi aşağıdan da üretilen bir fabrikadır. Bu bağlamda kapitalizm, sermaye ve ücretli emeğin diyalektiği üzerinden sınıfın üretimi ve yeniden üretimidir. Sermaye ve ücretli emek diyalektiğinde sermayeyi ortadan kaldırıp ücretli emeği devam ettirmek, antikapitalizmi hiç anlamamaktır. Antikapitalizm emeğin sınıflaştırılmış biçimi olan ücretli emeğin ortadan kaldırılmasıdır. Sermaye ve ücretli emek, kapitalizmin toplumsal ilişkilerini üreten sınıfsal dinamiklerdir. Emeği ücretli emek altında sınıflaştırma ilişkisinin üretimi, sermaye ile ücretli emek arasındaki diyalektik temelinde iktidarın üretimidir. İktidar, sınıflar arası diyalektikle çalışan bir makinedir. Böylece politik olan, iktidar diyalektiğinin içinden kurulduğunda, doğal olarak iktidarı ele geçirmek, iktidar olmak, iktidarı korumak ve sürdürmek olarak düşünülecektir.

4. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Seçme Yapıtlar* I, çev. A. Kardam ve diğ., Sol, Ankara, 1976, s. 575.

Bu ilişkisellik içersinde, işçi sınıfı iktidarı ele geçirdiğinde emek, ücretli emek altında sınıf olarak kendisini üretmeye devam edecektir. Oysa devrim, komün ve komünizm, sınıflaşmaya karşı sınıfsızlaşmanın politik pratiğidir.

"Emek" kavramının, ücretli emek ve sermaye diyalektiğinin –bir sınıf üretme ilişkisi olarak– iktidar üretiminden çıkartılması politiktir ve emeğin olumlanmasında politik olan, emeği ücretli emek olarak sınıflaşmasından çıkarmaktır. Başka bir deyişle, emeğin, ücretli emekten çıkması, aynı zamanda bir sınıf üretme ilişkisi olarak "iktidar" kavramından çıkmaktır. Emeğin olumlanmasında politik olan, bir sınıf üretme ilişkisi olarak "iktidar"ın parçalanması, yıkılması ve "iktidar" olmayan etik-politik bir düzlemin toplumsal olarak kurulmasıdır. Sınıfsızlaşmayı politik olanın içinden düşünmek, özgürlüğün politik ontolojisidir. Bu anlamda, sermayenin politik olanı ile emeğin politik olanı arasındaki fark antagonisttir. Antagonizma, sınıflaştırmaya karşı sınıfsızlaşmadır. Kapitalizm politik toplum, komünizm ise etik-politik toplumdur. Komünizm, temsilin, öznenin ve iktidarın devrimcileştirilmesi ve demokratikleştirilmesinden, hayatın devrimcileştirilmesi ve demokratikleştirilmesine geçiştir. Bu geçiş yarınların sorunu değil bugüne içkin politik bir pratiktir. Özgürlük ve komünizm, ütopik bir cennet değil sürekli bir etik-politik oluştur. Kapitalizm sonsuz bir tekillik üretimi olmasına karşın tekilliklerin ürettiği ortak olanı temsil ve mülkiyetle kapar ve tekilliklerin çokluk olarak politik güce dönüşmesini engeller. Sermaye için, tekilliğin politik varlığı, atomize edilmiş bireylerdir. Liberalizmin bireyi ile komünalizmin çokluğu bu yüzden antagonisttir. Komünalizm, tekilliklerin, kudretlerini ortak olanın ilişkisinde fark olarak olumlamasının sonsuz kuruluşudur. Çokluk, tekilliklerin, kudretlerini fark olarak olumlayarak, farklanarak, farklılaşarak ortak olanı üretmesinin politik düzlemidir.

Sermaye ve emeğin politik düzlemleri arasındaki bu antagonizmadan yola çıkarak, "iktidar" kavramını olumlayarak değil, emeğin olumlanmasına içkin olarak olumsuzlayarak düşünmeyi denemenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Başka bir deyişle politik olanı içkinlik düzlemi üzerinde yeniden düşünmenin...

İktidar: Hiyerarşi, Temsil, Diyalektik ve Sınıf

"Komünizmi politik olanın içinden düşünmek" sorunsalını ortaya koyduktan sonra, bu yazının sınırları içinde daha köklü bir yere temas edebilmek için, "politik olan"dan bir adım geri giderek politik felsefe üzerine düşünmekten başlamak istiyoruz. Neden politik felsefe? Eğer "iktidar" kavramı üzerine düşünmek gerekiyorsa, bunun yolu "hiyerarşik düşünme", "temsil", "diyalektik" ve "sınıf" kavramlarını sorunsallaştırmaktır. Hiyerarşi, temsil ve diyalektik sorunsallaştırılmadan "iktidar" kavramı okunamaz ve politik olan üzerine düşünülemez. Hiyerarşik, temsili ve diyalektik düşünmeyi sorunsallaştırmayı önümüze koyduğumuzda ise karşımıza çıkan alet çantalarının en önemlisi kuşkusuz Deleuze'dür. Bu bağlamda bu yazı aynı zamanda Deleuze üzerinden "temsil" kavramını bir sorunsallaştırma denemesidir.

Deleuze'ün "felsefe nedir?" sorusuna verdiği yanıtı önemsersek en dar anlamda felsefe, düzlem çatmak, düzlem kurmak ve kurulan düzleme içkin kavram yaratmaktır. Düzlem ve kavram yaratmak... Bu bağlamda Deleuze pek çok filozof üzerine monografiler yazmıştır: Hume, Bergson, Kant, Leibniz, Nietzsche, Spinoza, Foucault vb. Bu düşünürlerin monografilerini okurken dikkat edilmesi gereken, bu düşünürlerin düzlemini ve bu düzlem üzerinden yarattıkları kavramları yakalamak ve anlamlandırmaktır. Bu monografiler ile Deleuze ne yapmaya çalıştı, Deleuze için bu filozofların anlamı nedir ya da Deleuze'ün sorunsalı nedir? Deleuze'ün monografilerinin bir felsefe tarihi yazımı olmadığını düşünüyoruz. Aksine Deleuze'ün monografilerinin konusu yaşayan filozoflardır. Peki, Deleuze bu monografileri neden yazdı? Onun bu soruya açık ve seçik bir yanıt vermediği bilinmektedir; bundan dolayı bu soru hâlâ ortadadır, bir biçimde bu soru Deleuze tarafından ortaya atılmış ve bırakılmıştır. Deleuze etiğinin de bunu gerektirdiğini düşünüyoruz. Deleuze felsefesi ucu açık bir felsefedir; bu durum eksik bir felsefe anlamına gelmez. Bu bir etik tercihtir. Deleuze öznesiz, kişisiz virtüelliktir. Deleuze içkinlik felsefesidir, ortak olandır ve bir alet çantasıdır; herkes ihtiyacı olanı alarak bu virtüelliğe katılır. Deleuze her zaman

"biz"in içindeki "ikimiz", "üçümüz" ve çokluktur. Deleuze çokluğun sonsuz ifadesidir.

Deleuze dostları olarak bizler kendimizce bu soruya ihtiyacımız boyutunda, edimimiz ile bir yanıt bulabilir ve böylece bu virtüelliğe katılabiliriz. Bu cüretle yanıt vermemiz gerekirse: Monografiler, Deleuze'ün felsefesinin kuruluşudur. Deleuze'ün monografileri ve felsefesi, içkinlik düzleminin kuruluşunun içinden "hiyerarşik", "temsili" ve "diyalektik" düşünmeye bir müdahale ve itirazdır.

Her genellemenin bir indirgeme olacağının bilincindeyiz, ancak meseleyi anlaşılabilir kılabilmek ve yazının sınırlarını koruyabilmek adına genellemelerde bulunmaktan kaçınamayacağız. Deleuze'ün felsefeyi şu üç düzlem üzerinde düşündüğünü söylemek yanlış olmayacaktır: aşkınlık, aşkınsallık ve içkinlik.[5] Hiyerarşik ve temsili düşünme ilk ikisini kapsar. Hiyerarşik düşünme "aşkınlık" ve "aşkınsallık" düzlemidir ve bir temsil ve olumsuzlama felsefesidir.

Aşkınlık Düzlemi

Yaşadığımız coğrafyada Sol düşüncenin de içinde bulunduğu hiyerarşik Batı düşünme geleneğinin köklerini şöyle sıralayabiliriz: Antik Yunan, Roma, Hıristiyanlık, İngiltere, Fransa, Almanya ve Rusya. Bu kökler arasında, Antik Yunan "felsefe", Roma "egemenlik", Hıristiyanlık "din", İngiltere "ekonomi-politik", Almanya ise özellikle Kant ve Hegel ile birlikte "özne", Fransa "ulus-devlet" ve son olarak Rusya "Sosyalizm" ile ayırt edilebilir. Kapitalizm, bu geleneğin başkalaşımıyla güncelleşmesinin bir ürünüdür. Kapitalizmin modernist iktidar işleyişinin, bu "hiyerarşik düşünme" geleneği içinden okunduğunda daha anlaşılır kılınabileceğini düşünüyoruz.

"Hiyerarşi" kavramı, *hieros* ya da *iereus* ve *arkhe* sözcüklerinin birleşmesinden doğan *hierarches* ya da *ierarches*'ten gelir. *Hieros*

5. Bu düzlem farklılıklarını takip edebilmek için, *Felsefe Nedir?*'de Deleuze ve Guattari'nin, özellikle tüm bir felsefe tarihinin içkinlik düzleminin kuruluşunun bakış açısından nasıl ele alınabileceğini tartıştıkları şu sayfalara bakılabilir: Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *What is Philosophy?*, çev. H. Tomlinson ve G. Burchell, Columbia University Press, New York, 1994, s. 44-51.

"kutsal", *iereus* "rahip" ve *arkhe* ise "ilk, kök, tanımlayan, belirleyen varlık, güç ve yönetici" anlamlarını taşır. Bunun yanında *hierarches* Antik Yunan'da "kutsal törenlerin lideri, rahiplerin yönetimi" ya da *ierarches* olarak da "başrahip" anlamlarına gelmektedir. "Hiyerarşi"yi temsil eden geometrik simge ise "üçgen"dir.

Dinsel kökenden politik kökene, yani Roma'ya geçtiğimizde karşımıza çıkan kavram "patrici"dir. "Patrici"nin Latince karşılığı *patricius*'tur, sözcüğün kökü "baba" anlamında *pater*'e dayanmaktadır. Roma'da patriciler soylulardır ve yönetim soylulardan oluşur. Roma geleneğindeki bu politik içerimi dolayısıyla, "pater" kökü aile kurumunun çok ötesine uzanarak, egemenlik ve yönetime bir soy temeli sağlar hale gelmiştir diyebiliriz. Bu etimolojik seyir, bu kök ve ondan türeyen diğer bütün anlamları hiyerarşik düşünme geleneğinin soybilimi içinde düşünmeyi mümkün hale getirmektedir.

Nitekim toplumsal boyuta geçtiğimizde, bu sefer "patriarkal" kavramı ile karşılaşırız. "Patriarkal"ın, "erkek" egemen, ataerkil toplumsal ilişkileri ifade ettiğini biliyoruz. "Patriarka" sözcüğünün kökündeki "patria", yine "baba" anlamına gelen *pater* sözcüğünden türeyen "soy, silsile" anlamlarını, *arkhe* ise yukarıda belirttiğimiz gibi yönetim anlamını ifade eder.[6]

Hiyerarşik düşünme geleneği içinden buna benzer daha pek çok örnek verilebilir, ancak konumuzla bağlantısı açısından felsefi ve düşünsel boyutla ilgili "teori" kavramına geldiğimizde mesele çok daha anlaşılır olacaktır.

"Teori" kavramının eski Yunancadaki karşılığı *theoria*, "bakmak" ve "görmek" anlamındaki *theorein* fiilinden türer. Düşüncenin Antik Yunan'daki bu imgesinde, tefekkür aklın gözleriyle görmektir. Akıl gözüyle görmek, görünür olanın arkasındaki özü bilmektir. Bu bağlamda "*Theoria* kavramının dini bir kökeni vardır. *Theoros* (teorisyen) Yunan şehir devletleri tarafından kamusal ayinlere gön-

6. Bu bağlam içinde düşünüldüğünde, Deleuze ve Guattari'nin *Kapitalizm ve Şizofreni* kitabının birinci cildi *Anti-Oedipus*, Batı düşünme geleneğinin hiyerarşik ve temsili düşüncesinin bir eleştirisi olarak da okunabilir. Freud psikanaliz ile toplumsal ve politik olan şizofreniyi aile üçgeni içinde sınırlamış ve hapsetmiştir. Bir başka deyişle Freud, psikanalizi hiyerarşik Batı düşünme geleneğinin içinden kurmuştur. Şizoanaliz buna bir itirazdır.

derilen temsilciydi. *Theoria* aracılığıyla teorisyen Kutsal Ruh'a bağlılık sunardı."[7]

Doğu düşünme geleneğindeki "gönül gözü"nün Batı düşünme geleneğindeki karşılığı "akıl gözü"dür. "Akıl", "düşünme", "bilgi" ve en önemlisi bilgi sevgisi demek olan *philosophia* dinsel göndermeleri olan bir gelenekten gelmektedir. Akıl, insanın tanrıya en yakın yeteneğidir. Tektanrılı semavi dinlerin ortaya çıkmadığı bir dönemde felsefe, akıl üzerinden "teoloji"nin işlevini üstlenmiş görünmektedir. Platon ile birlikte felsefe, filozof krallar yetiştirmenin gücüne dönüşmüştür. Dinsellikten politikliğe yol alan felsefe, bu bağlamda günümüzde de politik işlevini aynen devam ettirmektedir.

Hiyerarşik düşünme geleneğinin kökü, gördüğümüz gibi akıl, düşünme, bilgi kavramlarına kaynaklık eden "teori" kavramında yatar. Akılsal görme bağlamında *a priori* bilgi olarak "teori", pratik olanı küçümser. Teori ile birlikte metafizik, hiyerarşik düşünmenin başköşesine oturmuştur. "Aşkınlık" "teori"nin, akılsal olanın, aklın pratik, duyusal ve bedensel olan üzerindeki bir tahakkümüdür. Aşkınlık düzlemi, insanın tanrıya en yakın yeteneği olan "akıl"ın hiyerarşisidir ya da tersinden söylediğimizde, metafizik "akıl"ın hiyerarşisi bu düzlemde işler çalışır. Aşkınlık, pratik ve bedensel ve duyusal olan her şeyi küçümser ve aşağılar. Kölelere ve doğum yaptığı için kadınlara, beden işçiliği yaptıkları için insan olarak değil, birer üretim aleti olmaları itibariyle teknolojik varlıklar olarak bakılır.

Aşkınlık düzleminin en önemli nosyonları evrensellik, zorunluluk, mutlaklık ve değişmezlik olarak sıralanabilir. Ancak asıl kurucu nosyon "nesnellik"tir. Hatırlanacağı gibi, rasyonalistlerin diğer adı realistlerdir. Hakikat, bizim dışımızda nesnelliktedir ve her şey kavramdadır. Yüklemler kavrama içkindir. Bilgi, analitiktir ve deneyden bağımsız *a priori* bir bilgiyi gösterir. Tam da bu yüzden bilgi icat edilemez, ancak keşfedilebilir. Buna göre, insan öznesi de hak talep eden, belirleyen değil, görev ifa eden ve belirlenendir. Oluş ve olay, aşkın, evrensel, *a priori* nesnelliğe bağlıdır.

7. Wang Nanshi ve Xie Yongkang, *Marksist Pratik Materyalizm*, çev. D. Zarakolu ve C. Kızılgeç, Kalkedon, İstanbul, 2011, s. 18.

Aşkınlık düzleminde ikinci bir nosyonlar dizisinin merkezinde ise ölçü ve temsil yer alır. Öz ve görünüş ikiliğinde ölçü nedir? Öz düşünsel olan, görünüş ise duyusal olan olarak ayırt edilmiştir. Düşünsel olan *Aion episteme*'yi, duyusal olan *Kronos* ise *doksa*'yı ifade eder. Görünüş yanılsamadır. Evrenselin, mutlağın değil değişimin ve sonlu olanın alanıdır. Asıl olan ölçüyü belirleyen görünüşün arkasındaki *arkhe*'yi, özü, evrensel, mutlak ve değişmez olanı görmektir. Her şey "öz"de, "töz"de ve tümel olanın ölçüsünde ve temsilindedir. Görünür olan sonlu, çoklu, tekil dünya ancak kavramın tümelliği altında belirlenir ve tanımlanır ve ölçülebilir. Sonluluk, çokluk ve tekillik aşkın olan "Bir"in ve temsilin dışında hiçliktir; varlık ve var oluş, hiçliği tanımlayarak var eden temsilin tümelliğiyle mümkündür. Tekillik, bir başka deyişle ölçülemez olan; özün, tözün, tümelin temsili ölçüsü içinde anlamdır. Bunun dışında tekillik, ölçülemez çokluk olarak anlamsızdır. "Çokluk"a karşı "Bir" ve "özdeşlik", aşkınlığın "tekillik" ve "fark" üzerindeki kadim tahakkümünü oluşturur.

Aşkınlık düzlemini ifade eden elbette daha pek çok şey söylenebilir. Burada ifade ettiklerimiz, konunun basitleştirilmiş, hatta kabalaştırılmış bir özetidir. Ancak aşkınlığın hiyerarşik düşünme düzlemini daha anlaşılır ve görülebilir kılmak adına, şunu yeniden vurgulayabiliriz: Aşkınlık düzlemi aklın, bilincin ve teorik olanın; nesnel, evrensel, mutlak ve değişmez kesinliğin; öz, töz ve tümelin temsili ve hiyerarşisidir. Aşkınlık düzleminin hiyerarşisini kuran "ölçü"dür. Ölçen ve belirleyen temsildir ve aşkın olandır.

Bu izleği felsefe tarihi içinde takip etmek istersek, Antik Yunan' daki doğa felsefecileri tayin edici başlangıçlardan birini oluşturur. Bu doğa felsefecileri dünyayı açıklayabilecek *arkhe*'yi bulmaya çalıştılar. "Var olanların nedeni nedir?" sorusunu sordular. Thales, bu soruya "su" yanıtını verdi; Anaksimenes "hava" dedi. Anaksimandros ve Herakleitos ise, maddi tözler söylemlerine karşın, *apeiron* (sonsuzluk), *nous* (akıl) ve *logos* (söz, nefes, ruh vs.) gibi soyut kavramları kullanmaya evrildiler. *Arkhe* maddi varlıktan soyut varlığa doğru evrim geçirdi. Pythagoras'ta ise *arkhe* sayı oldu.

Sofistlere geldiğimizde her şeyin ölçüsü insan, bilginin de ölçüsü olarak karşımıza çıkar. İnsan tekilliğinde bilginin ölçüsü oldu-

ğunda, bilginin kesinliği şüpheye girer. Bilgi, sonlu varlık insana bağlı olarak değişebilir olandır. Oysa bilgi kesin, mutlak, evrensel, zorunlu ve sonsuz olmalıdır. Bu temelden yola çıkan Sokrates ahlakla, Platon ise idealar dünyasıyla Sofistlerin bilgiyi "yorum"a indirgemelerine müdahale eder. Sofistlerde ölçü olan insanın yerini Sokrates ile birlikte evrensel "ahlak" alır. Şimdi *arkhe*, toplumsal olandır. Kesinlik, zorunluluk ve ölçünün bilgisi, insanın dışındadır ve "aşkın"dır. Platon'la birlikte ahlaki olan evrensellik ölçüsü, idealaların oluşturduğu kavramsal dünya haline gelir. Sofistlerin epistemolojisinin yerini, Platon'da bir tür epistemo-ontoloji alır. Ontoloji idealar dünyasında temellenir ve ancak akıl ile kavranabilir. Bilgi *a priori*'dir.

Aristoteles'te ise bu çerçeve daha da geliştirilir. Bilgi, kendisini tekil varlıklar, duyulur varlıklar alanına, deneyim dünyasının nesnelerine yerleştirmiştir. Tümelleri içinde taşıyan tekil varlıklar dünyası! Bilgi, tekil varlıkları içeren tümellerin bilgisidir. Platon'daki bilginin kaynağı idealar, Aristoteles'te nedenlere dönüşür. Bilgi, tekillerin nedeni olan "tümel öz"lerin, ereksel neden olarak "form"ların bilgisidir. Hem kök hem de amaç; kesin, mutlak ve sonsuz "töz" ve "form" olarak nedenlerdir. Tekillikler cins, tür üzerinden sınıflandırılır. Her sınıflandırılmış cinsin nedeni olan tümelin bir özü vardır. Bu tümellerin, bu özlerin en üst nedeni de "nedeni kendinde olan" tözdür. Tözün ve özlerin bilgisi kesin, zorunlu bilgidir. Aşkınlık düzleminin kuruluşundaki bu gelişmelerin politik olan ile ilişkisinin açığa çıkartılmasında Platon çok önemli bir anahtar işlevi görür. Platon'un "idea"sı ile birlikte, ölçü ve temsil ve evrensellik, politik olanın doruğuna çıkar. Teolojik devletin kurucusu Platon'dur. Yunan kent devletlerinde cisimleşen *politeia* artık çokluk değil temsil üzerinden yönetilecektir. *Potentia* üzerinden okunan *politeia*, ar-

8. Latince *potentia* ve *potestas* sözcükleri gücün kavranışında önemli bir ayrımı dışavururlar. *Potentia*, çoğunlukla gücün ve kuvvetin merkezsizleştirilmiş, kitlesel bir kavranışının yanı sıra, potansiyelliğin içerimlerini çağrıştırır. Öte yandan, *potestas* zaten yapılanmış ve merkezileştirilmiş bir kapasitenin, çoğunlukla devlet gibi bir kurumsal aracın gücüne ve otoritesine gönderme yapar. Gücün bu iki kavranışı temelinde modern politik teori üzerine bir okuma için bkz. Antonio Negri, *Insurgencies Constituent Power and the Modern State*, çev. M. Boscagli, University of Minnesota Press, Minneapolis, Londra, 1999.

tık *potestas*[8] üzerinden okunacaktır. Aristoteles'in "form"uyla birlikte felsefe metafiziğe dönüşür. Şimdi metafizik ile birlikte politik olanın, "teoloji"ye ve "egemenlik teorisi"ne dönüşümünün kapısı ardına kadar açılmıştır. Kent devletinden imparatorluğa geçiş, tam da bu temel üzerinde mümkün olacaktır. Platon'un teoloji ve politika arasında öngördüğü birlik, tarihsel olarak emperyal dünya devleti Roma ile evrensel din Hıristiyanlığın bütünleşmesinde cisimleşecektir. Önceden her kent devletinin bir tanrısı ve yurttaşları vardı; şimdi ise emperyal dünya devletinin tek tanrısı vardır. Yurttaş, tebaa ve ümmete dönüşmüştür. Bu bağlam içinde bakıldığında Platon ve Aristoteles'in, Hıristiyanlık tarihini boydan boya kestiği görülebilir. Aşkın metafizik geleneği, tekillikler üzerine kurulu mitolojinin tümelin temsilinde tasfiyesi üzerine kurulmuştur.

Sonuç olarak, hiyerarşik düşünmenin kök sözcüğü *arkhe*, Thales'te "su" biçiminde ortaya çıktıktan sonra, "*apeiron*", "*nous*", "*logos*", "insan", "ahlak", "idea", "form", "metafizik" ve "din" biçimleri altında giderek maddi bir sisteme, bir düzene ve toplumsal ve politik bir düzleme dönüşmüştür. Bu noktada Anarşizmin hakkını teslim etmeden bu paragrafı bitirmemiz haksızlık olur. "Anarşi" sözcüğü *an* (-sız, olumsuzluk eki) ile *arkhos* (yönetici, otorite) sözcüklerinin birleşmesinden türetilmiştir. *Arkhos* sözcüğünün kökü yine *arkhe*'dir. Anarşizmin *arkhe*'si ise "anti-*arkhe*"dir.

Aşkınsallık Düzlemi

Hiç şüphesiz aşkınlık ve aşkınsallık düzlemlerinin ayırt edilmesinde modernite canalıcı bir uğrağı temsil eder. Ön-modernite olarak tanımlanabilecek Rönesans ise, gelmekte olanın, kendisini henüz belli belirsiz olsa da göstermekte olduğu bir döneme karşılık gelir. Hatırlayacağımız gibi, "yeniden doğuş" anlamına gelen Rönesans, Batı düşünme geleneğinin köklerinden biri olan Antik Yunan'ı yeniden canlandırma çabalarını gündeme getirir. Bu yönüyle, Ortaçağın kilisesine ve politik tahakkümüne karşı Avrupa düşünme geleneğinin içinde bir arayışı temsil eder. Hâkim söylem, teolojiye karşı felsefe, dine karşı insan, tanrıya karşı özne, inancın dogmalarına karşı akılsal bilgi üzerine düşünmektir. Üzerine düşünmeden geçildiğinde,

akıl ve felsefenin Ortaçağ politikliğine karşı verilen direnişin kavramları olarak yaratıldığı sanılır. Nitekim ilerleyen süreçte akıl ve felsefe Aydınlanma'nın kavramlarıymış gibi sunulacak, akıl ve felsefe adına modernizm yüceltilecektir. Oysa durum hiç de böyle değildir. Akıl ve felsefe, metafiziğin ve Batı düşünme geleneğinin köklerini oluşturur. Akıl ve düşünme, hiçbir zaman metafiziğin, dinselliğin ve hiyerarşik düşünmenin dışında olmamıştır. Tam da bu yüzden modernite, hiyerarşik Batı düşünme geleneğini devam ettiren bir arayıştır. Ön-modernite olarak Rönesans'ı ayırt eden, metafizikte nesneye bağlılıktan "özne"ye aitliğe geçiştir. Artık metafizik, *a priori* bilgi üzerinden değil bilinç üzerinden okunacaktır.

Bu temelde modernite, "çokluk"a karşı "özne"nin kuruluşu ile tanımlanabilir. Aşkınsal metafizik, akıl ve felsefe içinde kalarak, evrensel ve *a priori* olanın, nesnelliğe değil özneye aitlik üzerinden tanımlanmasıdır.[9] Başka bir deyişle modernite aklın, düşünmenin, felsefenin ve metafiziğin teolojiye ve tanrıya karşı özne temelinde yeniden kuruluşudur. Modernite tarihsel olarak "özne"nin egemenlik biçimidir. Öznenin egemenliği, hiyerarşik düşünme geleneğinin kadim kavramı olan "akıl"ın –artık "bilinç" olarak öznel bir biçime sahiptir– tahakkümünün en gelişmiş biçimine işaret eder. Yani modernite, aşkınsal metafizik içinde "akıl"ın, bu sefer "özne" üzerinden olacak şekilde, hiyerarşik düşünme ile yeniden buluşturulmasıdır. Descartes, Kant ve Hegel bu hakikatin farklı yönlerden ifadeleridir. Aşkınlık düzleminin kadim *arkhe*'si, modernitenin aşkınsallık düzleminde "özne" olarak yeniden tesis edilmektedir. *Arkhe* olarak özne, şimdi aşkınsallık düzleminde öz ya da töz değil yargı bildiren koşuldur.

9. Nesnellikten özneye aitliğe bu geçiş için Deleuze ve Guattari'ye başvurmamız gerekirse: "Descartes'tan itibaren ve sonra Kant ve Husserl'le birlikte *cogito*, içkinlik düzleminin bir bilinç alanı gibi ele alınmasını olanaklı kılar. İçkinliğin saf bir bilince, bir düşünen özneye içkin olduğu varsayılır. Kant bu özneyi, tam da dışsal ya da içsel hiçbir şeyin kaçamadığı, olanaklı bütün deneyimlerin içkinlik alanının öznesi olduğu için, aşkından ziyade aşkınsal olarak nitelendirecektir. Kant sentezin her türlü aşkın kullanımını reddeder, içkinliği ise yeni, öznel birlik olarak sentezin öznesine atfeder... Kant böylece aşkınlığı kurtarmanın modern bir tarzını keşfeder..." (*What is Philosophy?*, s. 46.)

Aşkınsallık düzleminin kurucusu Kant'tır. Kant'ın metafiziği bilim haline getirme çabası, modernitenin metafiziğinin kuruluşu yönündeki bir girişimdir. Kant'a göre rasyonalizm, aklın sınırlarına çekidüzen vermediği için metafiziği dogmalaştırmıştı. Ampirizm ise deney dışı *a priori* bilgiyi kabul etmiyordu. Kant gelir ve rasyonalizm ile ampirizme metafizik adına müdahale eder. Eleştiri felsefesi Kant ile başlar. O, kuşkuculuk geleneğine eleştiri kavramını katar. Kant ile birlikte eleştiri, artık aklın kendini sorgulaması anlamına gelecektir. Kant için soru, ister rasyonalist gelenekte olduğu gibi *a priori* isterse ampirist gelenekte olduğu gibi *a posteriori* bilginin değil, *sentetik a priori* bilginin nasıl olanaklı olduğudur. Bu soruya yanıtında Kant, *sentetik a priori* bilginin olanağı olarak aklın işleyişine saf görünün formları olan "zaman" ve "uzay"ı katarak "akıl"ın işleyişini bilimselleştirmek ve akla çekidüzen vermek ister. Ampirizmin duyumlardan gelen bilgi, rasyonalizmin ise duyuüstü bilgi anlayışı yerini, Kant'la birlikte artık aklın koşullarının belirlediği *sentetik a priori* bilgi anlayışına bırakır. Bu bağlamda Kant, akıl ve metafizik adına akıl ve metafiziğe bir müdahaledir. Nesnelliğe bağlılıktan, özneye aidiyete geçiştir.[10]

Bu geçişi daha iyi belirleyebilmek adına, modernizmin metafiziğinin Descartes'ın Ben'inden Kant'ın aşkınsal öznesine gelişimine daha yakından bakabiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, aşkınlık düzleminin metafiziği, bizi belirleyen, olumsuzlayan bizim dışımızdaki maddi ve maddi olmayan nesnelliğe dayanır. Ben, dışarısının belirlediği bir "şey"dir. Bizim dışımızdaki nesnel yasa, ölçüdür ve Ben'i o temsil eder. 17. yüzyıl, aşkınlık felsefesinin tıkandığı ve bu tıkanıklığın aşılması için çabaların verildiği bir yüzyıldır. Böylesi bir dönemde Descartes, şüphe yürüyüşünde "Düşünüyorum, öyleyse varım" çığlığını atar. Bu çığlık, aşkınlık düzleminin işleyişinde çatlaklar yaratır; nesnelliğin belirlediği Ben, nesneyi belirleyen "özne"nin kapısını aralamıştır. Artık Descartes'ta Ben, daha doğrusu "düşünmek" hâlâ töz olarak öznedir. *Arkhe* bizim dışımızda değildir, Ben'dir. Fakat Descartes burada kalır ve tıkanır. O, tümevarım

10. Deleuze'de "nesneye göndermelilik, özneye aitlik" teması için bkz. "İçkinlik: Bir Yaşam...", *İki Delilik Rejimi*, s. 393-6.

için bir *arkhe* bulmuştur. Kuşku duymadığı "düşünmek"ten ve Ben' den tanrının varlığına ve tümlüğüne varmak istemektedir. Bu bağlamda Descartes aşkınlık düzlemi içinde kalmıştır. *Arkhe* Ben'dir, tamam; ama Ben'i belirleyen tanrıyı ispatlamak için... Descartes'ın *arkhe*'si olan Ben'in nesnesi yoktur ve "varım"ın belirme özelliği boşlukta bırakılmıştır.[11] Descartes "Düşünüyorum, öyleyse varsın tanrım," demez; "Düşünüyorum, öyleyse varım," der. Kant, Descartes'ın "Düşünüyorum öyleyse varım" ifadesine müdahale eder. Kant için "varım" bir belirleme, bir yargıdır ve her belirleme bir nesneleştirmedir. Nesneleştirme olmadan belirleme olamaz. Düşünmek, "varım" yargısına varmak için yeterli değildir. Bu yüzden Kant "düşünme" kavramı üzerine değil, asıl "akıl" ve aklın işleyişi üzerine düşünür. Oysa Descartes'ın sorunu bu değildir; çünkü Descartes ontolojinin ve aşkınlığın dışına çıkmamıştır; Ben ancak tanrının nesnelliği içinde var olabilir. Tam da bu yüzden Descartes'ta tanrı henüz ölmez; ortalık karışmıştır; o, tanrının yanına yeni bir tanrı olarak "özne"yi koyduğunun farkında bile değildir. Bu bir kilitlenme halidir. Kant bu kilitlenmeye müdahale eder. Aşkınlığın ontolojik düşünmesini ortadan kaldırıp yerine epistemolojik düşünmeyi koyarak, öznenin lehine tanrıyı öldürür. Deneyimin koşulu olan özne sentezin, deneyimin içinden bilinci evrenselleştirir. Bu evrensellikte tanrı yoktur. Hegel'le birlikte doruğa ulaşacak yeni bir düzlem kurulmuştur: öz-bilinç. O günden beri "tanrı öldü, yaşasın birey ve bireyin özgürlüğü (ya da daha doğrusu bireyin yalnızlığı)" gibi bir söylem sürüp gitmektedir. Tanrıyla birlikte "ortak olan" ölmüştür ve aşkınsallığın metafiziği ve materyalizmi "ortak olanı" bir türlü bulamamaktadır. Aşkınsal metafiziğin tek tanrısı artık bilimdir. Deneyimi içinden aşmak, ancak özneye aitliğin gücü olan bilinçle mümkündür. Temsil, bilinç üzerinden özneye aitlikle yeniden ku-

11. Deleuze, Kant üzerine derslerinde bu problemi Kant'ı konuşturarak ortaya koyar: "Belirleme: Düşünüyorum; belirlenmemiş; Varım; belirleme belirlenmemişi belirliyor: Ben düşünen bir şeyim. Bu noktada Kant hayır diyor Tamam, bu bir belirleme, burası tamam, belirleme belirlenmemiş bir varoluşun konmasını ima ediyor, ama bu bana bu belirlenmemiş varoluşun hangi biçim altında belirlenebilir olduğunu söylemiyor" (Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. U. Baker, Kabalcı, İstanbul, 2007, s. 82-83).

rulmuştur. Deneyimin içinden geçen bilincin koşulu artık öznedir. Materyalizmin metafiziği olarak ortak olanı bulamamanın krizi içindeki Solun yüzleşmesi gereken hakikat, materyalizmin köklü krizinin nedeni olan Kant'ın bireyinin ve öznesinin içinden kendisinin de hâlâ çıkamamış olmasıdır.

Kant'ta tanrının ölümünü ve nesnelliğe bağlılıktan özneye aitliğe geçişi mümkün kılan, bildiğimiz gibi, onun Kopernikçi nosyonu metafiziğe uygulamasıdır. Buna göre, nesnellik özneyi değil, özne "kendinde şeyi" nesneleştirerek belirler. Bu noktadan sonra özne, nesnenin bilgisinin üretilmesinde koşuldur. Artık buyruğu veren ve doğanın yasasının yapımcısı "özne"dir ve özne, nesnelliğin belirlediği edilgen varlıktan "kendinde şey"i nesneleştiren etkin bir varlığa dönüşmüştür. Bilgi, aşkınlık düzleminde olduğu gibi artık keşfedilen değil, tersine üretilen bir olgudur. Buna uygun olarak, aşkınlık düzleminin analitiği yerini aşkınsallık düzleminde *sentetik a priori* düşünmeye bırakmıştır.

Analitiğin en önemli düşünme yöntemi, çelişki ve özdeşlik ilişkisidir. Analitikte yüklem kavrama içkindir. Kavram kendine özdeştir. "Üçgen" kavramına yüklenen bütün yüklemler üçgen kavramının özdeşliğini ispatlamalıdır. "Üçgen üç açılıdır" ifadesinde "üç açı" yüklemi üçgen kavramına içkindir, "üçgen" kavramının özdeşliğini ispatlar. Biri gelip "üçgen yuvarlaktır" dediğinde, "yuvarlak" yüklemi üçgen kavramının özdeşliğiyle çelişir.

Kant, analitiğin çelişki ve özdeşlik üzerine kurulu bu bilgi üretme yöntemini, özne-nesne ikiliği, hiyerarşisi ve sentezi ile anlamsızlaştırır. Kant için bilgi, keşif değil "icat"tır; bilgi üretimi artık sentetiktir. Sentetik *a priori* ile kurulan, üretilen bilgi kesin ve evrenseldir, bu ise görü ile mümkündür. Kant'a göre görü, tüm düşüncenin araç, alet olarak göz önünde tuttuğu tek şeydir. Görü, bilgi ile bilgi nesnesinin dolaysız ilişkisini sağlayan kurucu bir "koşul"dur. Dolayısıyla kaynağını görüsel alanın dışından alan herhangi bir bilginin kesinliğinden ve evrenselliğinden bahsetmek Kant'ta mümkün değildir. Kant için görünün koşullarını oluşturan, *a priori* "zaman" ve "uzay" formlarıdır. Başka bir deyişle, zaman ve uzay "form"ları, kendinde şeyi nesneleştirmenin koşuludur. Artık kendinde şey, zaman ve uzayla koşullu bir beliriştir.[12] Öyleyse Kant'ta "özne", *a*

priori zaman ve uzay formları aracılığıyla kendinde şeyi nesneleştirmeye içkin bir kuruluştur. Bir başka deyişle özneleşmek nesnesini kurmaktır. Kant böylece yeni bir düzlem kurar: özne ve nesne ikiliği üzerinden düşünmek!.. Aşkınlık düzleminin nosyonu olan öz ve görünüş ikiliği, aşkınsallıkta ortadan kaldırılmıştır. Bu ikiliğin yerini özne ve nesne ikiliğinin almasıyla artık "fenomen"ler üzerinden düşünülecektir. Şimdi söz konusu olan, belirleyen olarak özne, kendinde şeyin görü aracılığıyla belirişi ve nesne olarak belirlenendir. *Sentetik a priori* bilgiye, belirleyen öznenin anlama yetisinin koşulları ile görünün koşullarının sentezi sayesinde ulaşılır. Zaman ve uzay koşulları içinde belirmeyenler ise "numen"dir ve bilinemez. Buna göre "özne", koşul olarak, başından itibaren nesne üzerindeki bir tahakkümdür.

Kant öncesinde felsefe, ahlak ve politik olan iç içeydi ve ontolojik düşünme içinde bir bütündü. Kant'la birlikte bütünlüklü düşünme ortadan kalktı. Fenomenler alanı kesin bilginin kurulduğu zorunluluk alanı oldu. Numen alanı ise ahlak ve estetik alanı olarak ikiye ayrıldı. Akıl alanı zorunlu, kesin ve evrensel olana, ahlak alanı ilke üzerinden irade ve seçme bağlamında özgürlük alanına ve estetik alanı ise özgürlüğün yaratımına dönüştü. Ölçü zorunluluk alanını, zorunluluk alanı da ölçülemez olan özgürlük alanlarını belirler hale geldi. Bu çerçeve ile Solun düşünmesindeki "alt yapı, üst yapıyı belirler" ilkesi arasındaki yakınlık kolayca ayırt edilebilir. Zorunluluk alanı olan ekonomi politik, özgürlük alanı olan üst yapıyı belirlemektedir. Sözün kısası, Solun ruhu Hegel'den de önce Kant'tır.

Aşkınlık düzleminin ontolojisinde, yüklemler kavrama içkindi. Kavram yüklemler ile kendini ifade ediyordu. Aşkınsallık düzleminin epistemolojisinde ise artık yüklemler kavrama içkin değildir. Kant'ta yüklemler, aklın koşulları olan kategorilerdir. Artık görü ve kavram sentezinden bahsedilecektir. Bu noktadan sonra temsil kav-

12. Aşkınsallık düzleminin kuruluşunda, Kant'ın saf görünün formları olan "zaman" ve "uzay"ı *sentetik a priori bilgi*'nin olanağı olarak tanımlayışı çok önemli bir gelişmedir. Hatta Kant'ın kuramının anlaşılmasının, ancak onun "zaman" kavramına yapmış olduğu müdahalenin anlaşılmasıyla mümkün olduğu söylenebilir. Kant'ta "zaman" kavramı üzerine düşünmek başlı başına başka bir makalenin konusu olduğundan şimdilik önemini vurgulamakla yetineceğiz.

ramı da yeni bir boyut kazanmıştır. Hayatı belirleme ve temsil etme bağlamında tanrının yerini şimdi aklın koşulları doldurmaktadır. Temsil artık aşkınsal öznedir. Temsil görevini, belirleme işlevini yerine getirdiğimiz, yani nesneleştirebildiğimiz oranda artık "özne" yiz ve "temsil"iz. Biliyoruz ki Kant'ın öznesi Hegel'de Tin'e, zamanı tarihe, eleştirisi diyalektiğe, temsili ise devlete dönüştü. Kant'ın öznesi Hegel'de yerini "Tanrının yeryüzündeki adımları" olan "devlet"e bıraktı. Aşkınlık düzleminde Platon'un politik olana yaptığı müdahaleye benzer şekilde, Hegel de, Kant'ta özne ve nesne ikiliğinde çalışan temsil hiyerarşisini "devlet" tasarımı yoluyla politik olana taşıdı. Nitekim modernizmin politiğinde, bu temsil hiyerarşisi, karşılığını ulus-devlet ve öncü partinin işleyişinde buldu. Ulus-devletin temsilinde emek, ücretli emek olarak, çokluk ise halk ve ulus olarak nesneleştirildi; sınıf ise ancak özne olan parti-devletin temsilinde politik varlık olarak tanımlanırken, toplumsallığında "kitle" olarak nesneleştirildi.

İçkinlik Düzlemi

İçkinlik düzlemi, aşkınlık ve aşkınsallık düzlemleri karşısında, kuruculuğa içkin yıkıcı bir itirazdır. Aşkınlık dışarının içeri, aşkınsallık ise içerinin dışarı üzerine düşünmesi, onu olumsuzlaması ve tahakküm altına almasıdır. İçkinlik düzlemi ise içeri ve dışarının olmadığı "anlam"ın ontolojisi ve olumlamanın ifadesidir.

Aşkınlık ve aşkınsallık düzlemlerinin içinden kör topal geçmiş bulunuyoruz. Bu noktada bir alan temizliği yaptıktan sonra içkinlik düzlemine ve aşkınsal ampirizme geçebiliriz. Tekrar gündeme getirmemiz gereken kavram, *a priori* bilgidir. Aşkınlıkta *a priori* bilgi nesnelliğe aitti; bu durum nesnelliğe bağımlılığı zorunlu kılar. Aşkınsallık düzleminde ise *a priori* bilgi öznenin koşuluna bağlıdır ve özneye aitliği gerektirir. Aşkınsallığın anlamı, *a priori* bilgiyi bilinç üzerinden okumaktır. Bilinç bundan dolayı önemli bir anahtardır. *Sentetik a priori* ancak bilincin aşkınsallığı ile özneye aitliktir. *A priori* bilgi, nesnelliğe bağlılık, özneye aitlik ve öz-bilinç... İçkinlik düzlemi ve aşkınsal ampirizm[13] bu kavramları süpürüp bir kenara koyar. Birbirlerine aşkın olan özne ve nesne biçimindeki anlam iki-

liklerini ve bu anlam ikiliklerinin, birinin diğeri üzerindeki hiyerarşisi ve temsili yoluyla aşılmasını sorunsallaştırır. Tek bir anlam düzlemi vardır: içkinlik düzlemi olarak anlamın ontolojisi. İkilikler başkalaştırma değil başkalaşımdır. Olumsuzlama değil olumlamaya içkin farklılaşmadır. Herhangi bir nesnelliğe bağlı olmayan, herhangi bir özneye ait olmayan kişisiz ve temsilsiz sonsuz devingen bir ilişki: virtüellik. Materyalizmin metafiziği: verili olmayan, temsile karşı ifade ile çalışan ilişkisel maddi varlık: çokluğun ontolojisi. Bilincin temsiline karşı bilinçdışının virtüelliği: arzu makineleri ve olay. Bununla birlikte, içkinlik düzlemi özne ve nesne kavramlarına karşı değildir, bunların bilincin temsiline ve hiyerarşisine bağlı öz, töz ve koşul üzerinden tanımlanmasına karşıdır. Özne, virtüelliğin içkin başkalaşım ve farklılaşmalarında "olay" ve "oluş"lardır. Temsil ve bilince bağlı olmayan bilinçdışı virtüellik olarak ampirik özne.

İçkinlik Düzleminde Fark

Deleuze'ün içkinlik düzleminin aşkınlık ve aşkınsallık düzlemlerinden ayırt edilmesinde, takip edilmesi gereken en önemli nosyon, farktır. Onun fark felsefesi, Marksistlerin kadim tartışma konusu olan "hareket" felsefesinin "fark" üzerinden okunuşu ve kuruluşudur. Bilgi ve bilinç üzerinden kurulan kavramların diyalektiği içinde

13. Deleuze'ün aşkınsal ampirizminde içkinlik düzlemi, temsile dayalı düşünce modelinin yerine, düşüncenin yeni bir imgesini sunar: "Aşkınsal bir alan nedir? O, herhangi bir nesneye göndermesi olmadığı ve herhangi bir özneye ait olmadığı oranda (ampirik temsil) deneyimden ayrılır. Dolayısıyla o, öznel-olmayan saf bir bilinç akımı, kişisiz düşünümsel-öncesi bilinç, benin olmadığı bilincin nitelikli süresi olarak verilidir. Aşkınsal olanın böyle dolaysız verilerle tanımlanıyor olması garip görünebilir, ama onu öznenin ve nesnenin dünyasını oluşturan her şeyden ayırt edebilmek için aşkınsal ampirizm terimini kullanacağım... Bilinç olmadan, aşkınsal alan saf bir içkinlik düzlemi olarak tanımlanabilir, çünkü o öznenin ve nesnenin tüm aşkınlığından kaçar. Mutlak içkinlik kendindedir: O hiçbir şeyin içinde olmadığı gibi bir şeye de atfedilemez; ne bir nesneye bağlıdır ne de bir özneye aittir... İçkinlik ne her şeyden üstün bir birlik olarak Bir Şeye ne de şeylerin bir sentezini gerçekleştiren bir edim olarak bir Özneye geri götürülebilir. Ancak içkinlik kendisinden başka hiçbir şeye içkin olmadığında, içkinlik düzleminden bahsedilebilir. Aşkınsal alan bilinçle tanımlanamadığı gibi içkinlik düzlemi de onu içermeye muktedir bir Özne ya da bir Nesne ile tanımlanamaz" (*İki Delilik Rejimi*, s. 393-4).

düşünülen bir hareket felsefesi geleneğine karşı, Deleuze'ün fark felsefesi, "ifade problemi" olarak "pratik felsefe" içinden kurulan yepyeni bir materyalist hareket felsefesidir. Başka bir deyişle, fark felsefesi, materyalizmin ontolojisidir; farkı, kavramların aşkınlığında değil, tekilliklerin kudretlerini "beden" olarak olumlama pratiğinde, politik bir yaşam olarak maddileştirir. Bu bakış açısı, üretim kavramını hareketin dinamiği haline getirir. Üretim beden üzerinden yaşamdır. Üretim kavramı, ürün ve yeniden üretim üzerinden düşünülmesi dışında yeni bir anlam kazanmıştır: üretimin üretilmesi... Üretimin üretilmesi yeniden üretimi özdeşlikten çıkartır. Organsız beden üzerindeki arzu yatırımları, üretimin üretimidir. Bilinçdışı arzu makineleri, organsız beden üzerindeki arzu yatırımlarıyla, arzu üretimini özdeşlikten çıkartır. Beden, bir virtüellik olarak organsız bedenin içkin farklanmasında devinir. Bir olay olarak kodsuzlaşan organsız beden ve bir oluş olarak kodlanan beden...

Deleuze'de fark felsefesi ve anlamın ontolojisinin kurduğu bu yeni materyalist düzlem, bedenin etik-politiğe içkin pratiğiyle örtüşür. Bu düzlem, özdeşliğin ve temsilin bilgisi ve bilinciyle değil, bedenin bilinçdışı arzu üretimiyle tanımlanır. Fark felsefesi bu bağlamda bizi kudret, kuvvet kavramlarına ve bu kavramların pratiğe içkin ilişkisine götürür.

Deleuze'ün yaşayan filozoflarından Spinoza, Hegel öncesi bir Hegel eleştirisidir.[14] Hume da Kant öncesi bir Kant eleştirisini ifade eder. Nietzsche ise Kant sonrası bir Kant eleştirisidir.[15] Hume, Bergson, Nietzsche ve Spinoza nehirleri Deleuze'de sessizce "Marx" denizine akar.

Hem aşkın hem de aşkınsal metafizik, *a priori* bilginin ve bilincin hareketi üzerine düşünmenin geleneğidir; özdeşlik ve evrensellik çizgisinde kuşkuculuk, eleştiri ve diyalektik içinde akıp gitmiştir.

14. Pierre Macherey, aralarındaki uzlaşmaz gerilim yüzünden, Hegel'in Spinoza'yı yanlış okumak zorunda kaldığını söylediğinde Hegelci felsefenin asıl alternatifinin Spinoza olduğunu söylemek ister. Bunun için bkz. Macherey'nin büyük etkiler uyandıran eseri: *Hegel ve/veya Spinoza*, çev. I. Ergüden, Otonom, İstanbul, 2013.

15. Hume ile Kant ve Kant ile Nietzsche temaları için takip edilebilecek en önemli kaynaklar hiç şüphesiz Deleuze'ün Hume, Kant ve Nietzsche üzerine monografileridir.

Pratik olan, "bilinç"in pratiğidir. İçkinlik düzleminin materyalist metafiziğini kuran Spinoza'da ise tözün ifadesi duygulanım pratiğidir. Deleuze'ün monografileri, felsefe tarihini bilincin hareketine karşı duygular pratiği olarak antagonist bir bölme eylemidir. Duygular pratiği, "ampirizm" kavramını epistemolojiden çıkartıp ontoloji üzerinden yeniden kurmaktır.

Nitekim Deleuze açısından Hume, epistemoloji içinde kalan bir ampirizm değildir. Hume, Kant'ta bilinç üzerinden *a priori* bir özne kuruluşuna bir itirazdır. Hume için pratik olanın dışında özne yoktur; tek teori pratik teorisidir. Üzerinde düşünülmesi gereken öz-bilinç, öz-etkinlik ve zihin psikolojisi değil, duygulanım psikolojisi ve öznellik pratiğidir.[16] Bu bağlamda Hume bir sosyolog, bir ahlakçı, bir tarihçi ve bir politik düşünürdür. Hume'da zihni etkileyen, tutkusal ve toplumsal olandır. Toplum duyguları, tutkular toplumu gerektirir. Tarihin nesnesi siyasal örgütlenme ve kurumlardır. Anlama yetisi toplumsal hale gelen tutkunun hareketidir ve bu bağlamda tutkuya tabidir. Felsefe "neden"ler üzerine değil etkiler üzerine eğilmelidir. Böylece Hume, özneyi doğrudan politik olanın ontolojik ampirizminin içine iter ve politik olanın içinden düşünür. Hume'da özne koşul değil bir öznellik, bir oluş, bir akış, zamanın sentezi olan bir duygu pratiği olarak sunulur.

Deleuze'de aşkınsal ampirizmin kuruluşu içinde düşünüldüğünde, Hume'dan Bergson'a geçiş tesadüf değildir. Bergson'da zamanın sentezi, duygu pratiğidir. Bergson bilinci, zamanın mekânlaştırılarak ölçülmesi olarak görür. Oysa varlık oluş ve akıştır. Yaşam ölçülemez virtüelliktir. Doğal fark olan süre, bölünemez bir oluş, bir harekettir. Sezgi yöntemi, sürenin mekânlaştırılarak ölçülmesine ve durağanlaştırılmasına karşı akışın bütünlüğünü oluş içinde kavramaktır. Fark olan süre, kendi virtüelliği içinden farklanmaları ile anlamdır. Varlık yalnız bilinçle değil duygularıyla birlikte bir "yaşam"dır. Yaşam tekilliklerin ve çokluğun ontolojisidir. Tümellikler, evrensel soyutlamalar, yaşamın tekilliğini ve çokluğunu ortadan kaldıran geniş elbiselerdir.[17] Sezgi ise, tersine, sürenin tekilliğine

16. Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, çev. E. Erbay, Norgunk, İstanbul, 2008, s. 7.

göre kesilmiş elbisedir. Geçmiş ve bellek, yaşanmış ve bitmiş olan değil sürekli akış içinde oluş ve farklanarak tekrarlanan yaşanandır. Neden-sonuç ikiliği yoktur; neden sürekli sonucun, sonuç sürekli oluşun içinde nedendir. Bergson'da fark ölçülemez zaman ya da süre üzerinden kurulur. Deleuze, Nietzsche'ye çarptığında ise Bergson'un tekilliğin zamanı süre üzerine kurulu fark felsefesi ona yetmeyecektir.

Deleuze'ün Nietzsche'ye çarpması felsefi bağlamda "olay"dır. Deleuze'ün Nietzsche üzerine düşünmesi aynı zamanda, Bergsoncu bir deyişle, bütün belleği ile Spinoza ve Marx üzerine düşünmektir. Deleuze için Nietzsche, "fark" kavramını kudret ya da kuvvet kavramlarıyla ve kuvvetler arası ilişki içinden okumaktır. Bu okuma Deleuze'ü politik olanın içine iter ve bu, Deleuze için Marx ile tanışma zamanıdır.[18]

Nietzsche de, Hobbes ve Spinoza gibi bir skandaldır. Nietzsche için evrensel bir iyilik ve kötülük yoktur; iyi ve kötüyü kuvvetler ve kuvvet ilişkileri belirler. Fark, kuvvet ilişkileri üzerinden okunabilir. Artık felsefe nedenler üzerinden değil etkinlik üzerinden okunacaktır. "Anlam" ve "değer" artık felsefenin kavramlarıdır. Bir şeyin hangi kuvvet tarafından ele geçirildiği ve onda hangi kuvvetin ifade edildiğini bilmiyorsak, o şeyin bir anlamı, değeri ve farkı yoktur.[19] Anlam, egemen olan kuvvetlerin ve egemen olmak için mücadele eden kuvvetlerin varoluşudur. Bir şeyin ona egemen olabilen kuv-

17. Bergson'da şeyle kavramın bu birliğinde ulaşılan içsel fark için bkz. Deleuze, "Bergson'da Farkın Kavranışı", *Issız Ada*, s. 54.

18. Deleuze bu karşılaşmayı Didier Eribon'la röportajında şöyle anlatır: "60'lardan önce Marksist de değildim. Beni komünist olmaktan alıkoyan şey, onların entelektüellere neler yaptığını görmüş olmamdı. Aslında o zamanlar Marx'ı bilmiyor olduğum için Marksist olmadığımı söylemeliyim. Marx'ı Nietzsche'yle birlikte okudum. Bu bana harika görünmüştü. Benim için bunlar hâlâ geçerli olan kavramlar. Orada bir eleştiri, radikal bir eleştiri var. *Anti-Oedipus* ve *Bin Yayla* tamamen Marx'la, Marksizmle katedilmiştir. Bugün kendimi tamamen Marksist hissettiğimi söyleyebilirim. Örneğin 'denetim toplumu' üzerine yayımladığım makale, tamamen Marksist'tir, bununla birlikte Marx'ın aşina olmadığı şeyler üzerine de yazıyorum" (Didier Eribon'un Gilles Deleuze ile söyleşisi, "Le 'Je me souviens' de Gilles Deleuze", *Nouvel Observateur*, sayı 1619, 16-22 Kasım 1995, s. 50-51).

19. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.16.

vetler kadar anlamı vardır. Değer ise kuvvetler arası ilişkide, kuvvetlerden birinin bu kuvvet ilişkilerini kendi tekilliğinde ifadesidir. Soybilim, kuvvetler ilişkisindeki tekilliklerin anlamı ve değerinin ortaya çıkarılmasının bilimidir. Bu bağlamda anlam, başka bir kuvvetle ilişki içinde bulunan bir kuvvetin kavramıdır. Fark, kuvvetler arası ilişkide bir olumlamadır ve kuvvetler ilişkisinde etkinliğin hazzıdır. Olumsuzlamanın ve çelişkinin spekülatif öğesinin yerine Nietzsche pratiğin öğesi olan farkı geçirir.[20] Bir istencin istediği kuvvetler ilişkisinde farkını olumlamaktır. İstenç doğrudan farkını bir olumlama nesnesi haline getirir. Bu bağlamda farkın ampirik duygusu, kuvvet ilişkileri içinde etkinliktir. Kant'ta özneye bağlı sentez bilinçti, Bergson'da zamanın sentezi süreydi, Nietzsche'de ise kuvvetlerin sentezi haz ve etkinliktir. Yeni bir ampirizm tanımı içinde olduğumuzu görmek gerekir. Epistemoloji içinde kalarak "bilginin kaynağı duyumlardır" diyen deneye dayalı bir ampirizmden, ontoloji içinden okunan, kuvvetler sentezi etkinlik ile deneyimleme, yaşantılama ve bir yaşam olarak ampirizme geçmiş bulunuyoruz. Spinoza içinden bir Bergson okuması ile karşı karşıyayız: zamanın ontolojisinden bir kudretler ontolojisi olarak politik olan ampirizme... Buna göre, Bergsoncu kavramlar olan virtüellik ve edimsellik ilişkisi, Spinoza'nın içkinlik düzleminde aşkınsal bir ampirizm olarak okunacaktır.[21]

Spinoza'da fark, bedendir. Bedenin kudreti arzudur. Kudretler arası ilişki ortak olandır. Tekil bedenler kudret artırımını ortak olanın bedenleşmesiyle gerçekleştirirler. Kudretler arası ilişki etkilen-

20. *A.g.y.*, s. 23.

21. Deleuze'e göre, Spinoza'da aşkınsal ampirizm bir yaşama biçimi gerektirdiği oranda doğrudan bir pratik felsefeyi ima eder: "Tüm bedenler için tek bir Doğa, tüm bireyler için tek bir Doğa, kendisi sonsuz sayıda farklı değişiklikler gösteren bir birey olan bir Doğa. Bu artık tek başına tözün olumlanması değil, üstüne tüm bedenlerin, tüm ruhların ve tüm bireylerin yerleştirildiği ortak bir içkinlik düzleminin ortaya konmasıdır. Bu içkinlik ya da tutarlılık düzlemi, zihinsel bir tasarı, proje, program anlamında bir plan değildir, geometrik anlamda bir plan, bir kesit, bir arakesit, bir diyagramdır. Böylece Spinoza'nın ortasında olmak, bu kipsel düzlem üzerinde bulunmak ya da daha ziyade bu düzlem üzerine yerleşmektir, bu da bir hayat tarzını, bir yaşama biçimini getirir" (Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. U. Baker, Norgunk, İstanbul, 2005, s. 132).

me ve etkileme ilişkisidir. Bu ilişkide kudret artışı neşeye, kudretin azalışı ise kedere neden olur. Bu bağlamda Spinoza'da fark, kudrette ve kudretler arasındaki ilişkide ortak olanın arzusunun bir ifadesidir. Etik, farkın politik olana içkin olumlanma devinimidir.

Nietzsche'ye geri dönersek, kuvvet etkin ve tepkisel kuvvet olarak ikiye ayrılır. Etkin kuvvet olumlamadan, tepkisel kuvvet ise olumsuzlamadan çıkar. Nietzsche'de diyalektik, etkin kuvvetlerin ampirizmi olarak değil, tepkisel kuvvetlerin pratiği olarak ele alınır. Hegel'in olumladığı diyalektiği Nietzsche olumsuzlamıştır. Etkin kuvvet, etki ve saldırganlık, tepkisel kuvvet ise tepki ve hınçla tanımlanır. Etkinlik, yaşamı ve neşeyi olumlarken, tepki yaşamı olumsuzlar; tepkisellik kederdir ve hıncın gözünde yaşam, suçlu olandır. Bilinç, tepkisel kuvvetin bir kudreti iken, bilinçdışı, etkinin bir kudretidir.

Tepkisel kuvvet, kuvvetler ilişkisi diyalektiğinde, tepki ve hıncın içinde, farkını temsilinde, temsilin tahakkümü ve hiyerarşisinde bulur. Etkin kuvvet için ise fark, kuvvetler ilişkisinde etkinliğin ifadesidir. Varlık ifade ettiği kudretinin etkinliğinde fark, anlam ve değerdir. Varlık, güç istenci ve oluştur; bengi dönüş özdeşlik değil virtüelliğin farklılaşmasına içkin fark ve tekrardır. Kudretler ilişkisinde etkinlik, girmiş olduğu kuvvetin etkinlik olanağını elinden almaz, tam tersi bir kudret artışına ve etkinlik olanağının çoğalmasına götürür. Oysa tepkisel kuvvet ilişkiye girdiği kuvvetin etkinliğinin olanaklarını elinden alır ve temsilinde özdeşliğe geri döner. Burası tam da Marx ile Nietzsche ve Spinoza akışlarının kesiştiği bir kavşaktır: antagonizma ve komünizmin etik-politiği olarak komünalizm...[22] Kapitalizm, emeği ücretli emek altında sınıflaştırır. Sermaye, temsilinde, emeği ücretli emek olarak özneleştirerek kudretinin etkinlik olanaklarını elinden alır. Ücretli emek, sermayenin, emeği olumsuzlayarak yaratmış olduğu kendisinin başkalaşmış bir biçimidir. Gerek

22. Deleuze özellikle Marx ile Nietzsche arasındaki kesişimi şöyle ifade edecektir: "Nietzsche ve Marx için değer kavramı şunlardan ayrı düşünülemez. 1) dünyanın ve toplumun kökten ve bütün bir eleştirisi (Marx'taki "fetiş" ve Nietzsche'deki "idoller" kavramlarına bakılabilir); 2) en az onun kadar kökten bir yaratım (Nietzsche'de değerlerin aşımı, Marx'ta ise devrimci eylem)." ("Nietzsche ve Düşüncenin İmgesi Üzerine", *Issız Ada*, s. 214.)

sermaye gerekse ücretli emek tepki ve hınç diyalektiğinin ontolojisidir; sermaye yukarıdan, ücretli emek ise aşağıdan bu diyalektiği üreten tepkisel kuvvetlerdir. Emeğin komünalizmin kudreti içindeki etkinliği ile tepkisel kuvvetin diyalektiği arasında fark ve antagonizma vardır. Bu bağlamda diyalektiğin yıkımı ve devrim, emeğin politik pratiğinin olumlanmasının kuruculuğuna içkindir. Komünizmi politik olanın içinden düşünmek, politik olanı Nietzsche ve Spinoza üzerinden *potentia* olarak okumaktır.

Marx, Nietzsche ve Spinoza üzerinden okunabilir; tersinden Nietzsche ve Spinoza da ancak Marx üzerinden güncelleşebilir. Aşkınlıkta fark, nesnellikteki *a priori* bilgi ve özdeşlikti. Aşkınsallıkta fark, sentetik *a priori* bilinç ve özneye ait temsildi. Nietzsche'de fark, kuvvetler ilişkisinin hiyerarşisinde haz, anlam ve değerdi, Spinoza'da ise ortak olan arzusunun ifadesi olarak neşe... Marx'ta fark, Nietzsche ve Spinoza'nın sentezidir: antagonizma ve komünizmin etik-politiği. Marx'ta fark, çokluk olarak emek ve sınıf kavramına içkindir. Emek, hem sınıf olarak kendini reddetmenin etkin gücü olarak antagonist bir kudreti hem de değer üretme gücü bağlamında, ortak olanın *potentia*'sı olarak etik-politik bir komünalist kudreti ifade eder. Bu bağlamda Nietzsche ve Spinoza, Marx'ın güncellik bağlamında başkalaşımı ve farklılaşmasıdır.

Deleuze'ün monografilerini birlikte takip etmenin en dolaysız sonucu şu olsa gerektir: İçkinlik düzlemi ne bir öz ya da töz ontolojisi ne de özne-nesne hiyerarşisine ve temsile dayalı bir koşul epistemolojisidir. İçkinlik, kudretin ve kudret ilişkilerinin, anlamın ve değerin, farkın ontolojisidir. Artık varlık ne formu ne organları ve işlevleri itibariyle ne de töz ya da özne olarak tanımlanabilir. Varlık, bedendir. Beden akıl ve duygunun izomorfik birliği ve kudretler ilişkisidir. Beden pratik felsefedir, ifadedir, deneyimleme ve yaşantılanmadır; virtüelliğin içkinliğinde bilinçdışı kudretlerin akışı ve kesişimi olarak aşkınsal ampirizmdir. Beden içkinlik düzleminde politik bir kavramdır ve kudrettir. Politik olanda beden, niceliksel bir birey değil kudretsel ve virtüel bir yeğinliktir. Virtüelliğin bir derecesidir. Beden kudretin yeğinlik derecesinde fark ve tekrardır ve bengi dönüştür. Duygulanımların kudret artışları ve düşüşleri, büzülmeler, gevşemeler, sıkışmalar, eğilimler ve akışlardır. Varlık,

kudretlerin duygulanımlarının akışlarında enlem ve boylam kesişmeleridir. Özgürlük, kudretin arzusu ve erdemidir. İçkinlik düzlemi ortak olandır ve etik-politiktir. Komünizmin etik-politiği içkinlik düzlemidir. Devrim, içkinlik düzleminde temsil değil ifade ve üretimdir.

Hakan Yücefer

Deleuze'ün Anti-Hegelciliği Üzerine

DELEUZE'ÜN HEGEL'LE tuhaf bir ilişkisi var. Aslında buna ilişki demek bile zor. Daha çok bir ilişkisizlik, ilgisizlik söz konusu. Deleuze Hegel'den sıkça söz ediyor, ama ondan söz ederken bile sanki Hegel'i okumayı, Hegel'e yakından bakmayı reddediyor. Deleuze'ün kitaplarında birçok yerde Hegel'e yapılan "göndermelere" rastlıyoruz, ama bu pasajların hiçbirinde Hegel ayrıntılı biçimde tartışılmıyor, doğrudan Hegel'in metinlerine odaklanılmıyor. Hegel söz konusu olduğunda, yakın okumaların yerine genel saptamalarla, hızlı değerlendirmelerle yetinmek zorunda kalıyoruz.

Bu durum tek başına düşünüldüğünde hiç de tuhaf değil kuşkusuz. Bir filozofun başka bir filozofla ilgilenmesini ya da ilgilenmemesini belirleyen temel etken iki filozofun ortak problemlere, ortak temalara ne ölçüde duyarlı olduğu, aralarında ilişkiyi mümkün kılacak bir geçişliliğin ne ölçüde kurulabildiği. Bu tür bir geçişlilik ya da ortak çerçeve olmadığı sürece Deleuze'ün Hegel'le ilgilenmemesi şaşırtıcı değil. Şaşırtıcı olan, bu ilgisizliğe rağmen Hegel'in Deleuze'ün felsefi üretimi boyunca hep en sert eleştirilere maruz kalan filozof olarak sıkça karşımıza çıkması. Deleuze, Hegel'den sadece ele aldığı konunun ya da geliştirdiği kavramın Hegelci olmadığının altını çizmek için, Hegel'in bizi nasıl yanılsamaya, yanlış anlamaya sürüklediğini vurgulamak için söz ediyor ve bunu sık sık yapıyor.[1] O halde ilgisizliği tuhaf hale getiren şey ona keskin, tavizsiz bir reddin eşlik etmesi. Üstelik bu apaçık ilgisizlik ve reddin ar-

dında neredeyse duygusal bir tepki var. *Müzakereler*'in ilk metninde Deleuze "her şeyden önce, Hegelcilikten ve diyalektikten nefret ettiğini" söylüyor.[2] Bir filozofun başka bir filozofa keskin eleştiriler yöneltmesi ne kadar alışıldık bir durumsa ondan nefret ettiğini söylemesi, onu okumadan reddetmesi de o kadar alışılmadık bir durum.

Deleuze'ün eleştirel bir mesafeyle yaklaştığı başka filozoflar ya da düşünürler karşısında nasıl bir tavır takındığını hesaba kattığımızda durumun tuhaflığı iyice ortaya çıkıyor. Deleuze'ün Hegel'i eleştirirken çok az metne dayandığını, Hegel'in metinlerine neredeyse hiç gönderme yapmadığını söyledik. Oysa Deleuze kendine

1. Elbette anti-Hegelciliğin Deleuze'e özgü olmadığını, 60'lı yılların başından itibaren Fransa'da ortaya çıkan ve bugün genellikle "Çağdaş Fransız Felsefesi" başlığı altında ele alınan farklı felsefe çizgilerinin Hegel karşıtlığı konusunda uzlaştığını söyleyebiliriz. Vincent Descombes'un işaret ettiği gibi, "1945'te modern olan her şey Hegel'den gelmektedir ve modernliğin çelişik ihtiyaçlarını karşılamanın tek yolu Hegel'i yorumlamaktan geçer. 1968'de modern olan her şey ... Hegel'e düşmandır" (Vincent Descombes, *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979, s. 24). Deleuze'ün kendisi de *Fark ve Tekrar*'ın başında işaretlerini birçok alanda bulabileceğimiz "genellik kazanmış bir anti-Hegelcilik"ten söz ediyor (*Différence et répétition*, s. 1). Göreceğimiz gibi, Deleuze'ün anti-Hegelciliğini diğerlerinden ayıran nokta Deleuze'de tavizsizliğin Hegel'i okumamaya dek vardırılmış olması.

2. Gilles Deleuze, "Sert Bir Eleştirmene Mektup", *Müzakereler*, s. 14. Deleuze yorumcuları için adeta bir fetiş nesnesi haline gelen, sık sık alıntılanan ve Deleuze'ün Hegel düşmanlığının açık kanıtı olarak gösterilen bu cümle başka türlü yorumlanabilir mi? Sözü edilen Hegelcilik iki farklı şekilde anlaşılabilir: Hegel'in kendi felsefe sistemi olarak ya da Hegel'in sistemine dayanan bir felsefe akımı olarak. Deleuze örneğin Bergsonculuktan söz ederken bu ikianlamlılıkla oynuyor. Akım olarak Bergsonculuğun karşısına Bergson'un felsefesi olarak Bergsonculuğu çıkarıyor: Bergsonculara (Bergson'u gerçekten okumadan Bergsoncu olanlara) karşı gerçek Bergsonculuk. Deleuze aynı şeyi Hegelcilikten söz ederken de yapmış olamaz mı? Hegelcilikten nefret etmek Hegel'den nefret etmek anlamına gelmeyebilir mi? "Hegelcilikten ve diyalektikten..." diyor Deleuze, "Hegel'den" demiyor. (Öte yandan, François Dosse'un Deleuze-Guattari biyografisinde yazdıklarına inanacak olursak Deleuze bir arkadaşına şöyle demiş: "... Oysa ben Descartes ve Hegel'den [Hegelcilikten değil] nefret ediyordum." Bkz. François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris, 2007, s. 141). Saldırının esas hedefi Hegel'in kendisi değil de Hegelci diyalektiğe odaklanan kalıplaşmış bir Hegel okuması (ya da örneğin antropolojizmi yüzünden hep eleştirilen Kojève'in okuması) olamaz mı? Deleuze'ün metinlerinde bu tür bir aşırı-yorumu destekleyecek en küçük bir işaret bulabilseydik denemeye değerdi doğrusu.

uzak olan başka yazarları, örneğin Platon'u, Kant'ı ya da Freud'u ele aldığında eleştirilerini hep sağlam metin okumalarına dayandırıyor. Üstelik Hegel'e yöneltilen eleştiriler hep tek taraflı: Hegelciliğin soyut, aşkınlık odaklı yanları eleştirilirken Hegel'in bize sunabileceği düşünce olanakları hiç hesaba katılmıyor. Oysa Platon, Kant ya da Freud söz konusu olduğunda Deleuze eleştiriyle yetinmeyip bu yazarların barındırdığı gizli olanaklara da işaret ediyor. O halde, Hegel'in Deleuze'ün felsefe tarihçiliği açısından istisnai ya da atipik sayılabilecek bir figür olduğunu kabul etmemiz gerek.

Tahmin edilebileceği gibi bu atipik durum Deleuze yorumcularını farklı çözümler üretmeye zorlamış. Görebildiğim kadarıyla üç temel okuma stratejisini birbirinden ayırmak mümkün: 1) Deleuze'ün Hegel eleştirilerini Hegel metinlerine dayandırarak geliştirmeye, yani Deleuze'ün yapmadığı şeyi yapmaya, Deleuze'ün eksiğini kapamaya çalışan "iyi niyetli" bir okuma çizgisi. Bu çizgi Deleuze'ün eleştirilerini genişletmenin önünde felsefi bir engel olmadığını, istersek Deleuze'ün bazı pasajlarda hızlıca işaret ettiği noktaları açarak bunu yapabileceğimizi varsayıyor.[3] 2) Deleuze'ün neden Hegel metinlerinden bu denli uzak durduğuyla, hangi tehlikeden kaçmaya çalıştığıyla ilgili hipotezler üretmeye dayanan "kötü niyetli" bir okuma çizgisi. Bu çizgi Deleuze felsefesinin aslında Hegelcilikte karşı çıktığı unsurları yeniden ürettiğini, Deleuze'ün bu gerçekle yüzleşemediği için Hegel karşısında alışılmadık tepkisel bir tavır takındığını öne sürüyor.[4] 3) Temel sorunu Deleuze'ün

3. Deleuze felsefesine giriş niteliği taşıyan pek çok kitapta bu okuma çizgisinin izlerini bulmak mümkün. Deleuze'ün Hegel eleştirisinin bu çizgiye dahil edilebilecek derli toplu bir sunumu için bkz. Bruce Baugh, "G. W. F. Hegel", *Deleuze's Philosophical Lineage* içinde, haz. Graham Jones, Jon Roffe, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, s. 130-46. Bu eleştirinin daha genel bir çerçevede, Deleuze'ün felsefe tarihiyle ve özellikle Maimonides'le ilişkisi açısından ele alınışı için bkz. Daniel W. Smith, "Deleuze, Hegel, and the Post-Kantian Tradition", *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, s. 59-71.

4. Deleuze'ün kendisine rağmen Hegelci öğeler barındırabileceği fikri eskiye dayanıyor. *Nietzsche ve Felsefe* kitabı bağlamında bu tür bir okuma için bkz. Vincent Descombes, *Le Même et l'autre*, s. 182-95. Gelmiş geçmiş en kötü niyetli Deleuze okuması herhalde Alain Badiou'ya ait (bkz. Alain Badiou, *Deleuze. La clameur de l'Être*). Badiou, karşıt yöndeki sayısız pasajı gözardı ederek ve alıntıladığı pasajları çarpıtarak Deleuzecülüğün aslında "Bir'in metafiziği" olduğunu id-

anti-Hegelciliğini anlamak olmayan, Deleuze'ün Hegel hakkında söylediklerine çok da takılmadan doğrudan Deleuze'le Hegel arasında kurulabilecek bağlantılara odaklanan "felsefi" bir okuma çizgisi. Bu çizgi iki filozof arasında bir diyalog sağlasa da Deleuze'ün kendisine rağmen bir Hegelci olduğunu açığa çıkarmaya hizmet etmiyor, daha nötr biçimde, Hegel'le Deleuze arasındaki felsefi süreklilikleri ve belki Hegel'de izi sürülebilecek gizli potansiyelleri göstermeyi hedefliyor.[5]

Bu makalede bu üç okuma çizgisinden birini devam ettirmek yerine Deleuze'ün anti-Hegelciliğini Deleuzecü felsefe tarihçiliğinin genel özellikleri çerçevesinde ele almaya çalışacağım. Deleuze'ün Hegel'le ilişkisizliğini değerlendirmek için önce Deleuze'ün başka

---

dia ediyor ve Deleuze'ü Platon'a yakınlaştırıyor, bu çerçevede Hegel'le Deleuze arasında da paralellikler kuruyor. Catherine Malabou ilginç bir makalesinde ("Who's Afraid of Hegelian Wolves?", *Deleuze: A Critical Reader* içinde, haz. Paul Patton, Blackwell, Oxford, 1996, s. 114-38) Hegel'in Deleuze metinlerinde maruz kaldığı istisnai muameleyi onun Deleuze için bir tür mutlak başkası rolü oynamasına bağlıyor ve bu durumu iki filozof arasında kurulabilecek potansiyel bir bağın semptomu olarak yorumluyor. Slavoj Žižek, *Bedensiz Organlar* adlı kitabında Deleuze'ü Hegel ve Lacan'la ilişki içinde okuyor (*Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, Londra-New York, 2012). Malabou'nun makalesine de gönderme yapan Žižek, olumsuzun pozitif rolü, içkinlik, problem ve çözümleri gibi konularda Deleuze'le Hegel arasında önemli bağlar kurulabileceğine işaret ediyor. Ayrıca Descombes ve Badiou'nun eleştirel okumalarına nasıl yanıt verilebileceğiyle ilgili olarak bkz. Frédéric Fruteau de Laclos, "Le *Hegel* que Deleuze n'a pas écrit", *L'Art du portrait conceptuel. Deleuze et l'histoire de la philosophie* içinde, haz. Axel Cherniavsky, Chantal Jaquet, Garnier, Paris, 2013, s. 107-22.

5. Bu üçüncü çizginin güzel bir örneği için bkz. Jérôme Lèbre, *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine. Deleuze, Lyotard, Derrida*, Ellipses, Paris, 2002, s. 9-36. Lèbre Deleuze'ün Hegel hakkındaki sert açıklamalarını hiç önemsemeden Hegel'le Deleuze arasındaki yakınlıklara, özellikle de iki filozofun Kant'ın ötesine geçmek için yaptığı hamlelerin benzerliğine dikkat çekiyor, farklılıkları ya da ayrışmaları da bu benzerlikleri gözardı etmeden, onlarla ilişkili olarak değerlendiriyor. Aynı çabanın daha kapsamlı bir örneği için bkz. Henry Somers-Hall, *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation: Dialectics of Negation and Difference*, SUNY Press, Albany, NY, 2012. Son olarak, farklı okuma çizgilerini (ve belki dördüncü bir çizgiyi, Deleuze'ün Hegel'i nasıl yanlış anladığını ya da basitleştirdiğini göstermeye çalışan bir çizgiyi) bir arada görebileceğimiz, yakınlarda çıkmış bir makale derlemesine işaret edelim: Karen Houle ve Jim Vernon (haz.), *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2013.

filozoflarla kurduğu ilişkiyi anlamak işimize yarayabilir çünkü. O halde ilk olarak, Deleuze'ün kendine özgü felsefe tarihçiliğinin belli başlı özelliklerini göz önünde tutarak bu tarihçiliğin temel eğilimini, yöntemini açığa çıkarmamız gerekecek. Makalenin ikinci bölümünde, Deleuze'ün Hegel hakkında söylediklerinin Deleuzecü felsefe tarihçiliği açısından neden beklenmedik, sorunlu bir durum yarattığını göstermeye çalışacağım. Bu bölümde, hem Deleuze'ün Hegel karşısındaki tavrı başka filozoflar karşısındaki tavrıyla karşılaştırılacak, hem de Deleuze'ün Bergson ve Nietzsche okumalarında anti-Hegelciliğin nasıl adım adım keskinleştiği, tavizsizleştiği gösterilecek. Üçüncü ve son bölümde ise bu tavizsiz anti-Hegelciliğin hâlâ alternatif bir Hegel okumasına izin verip vermediğini, bu tür bir okumanın izlerini Deleuze'de bulmanın mümkün olup olmadığını sorgulamaya çalışacağım. Deleuze'de, Platon ya da Kant eleştirilerine eşlik eden, bu eleştirileri tamamlayan alternatif bir Platon okuması, alternatif bir Kant okuması olduğuna işaret ettik. Peki, anti-Hegelciliğe eşlik edecek, onu tek taraflı olmaktan kurtaracak alternatif bir Hegel okuması ya da en azından bu tür bir okumaya dayanak oluşturacak pasajlar da var mı? Deleuze açıkça "Hegelcilikten ve diyalektikten nefret ettiğini" söylediğine ve Deleuze'ün birçok yapıtı tutarlı biçimde bu açıklamayı desteklediğine göre, alternatif bir Hegel okumasının izlerini ancak satır aralarında, kolayca gözden kaçabilecek kenarda köşede kalmış metinlerde ya da pasajlarda bulabiliriz belki. Eğer bunu yapabilirsek demin sözünü ettiğimiz üçüncü, yani "felsefi" okuma çizgisini soyutluğundan kurtarıp ona sağlam bir dayanak kazandırmış da olacağız. Deleuze'le Hegel arasındaki bağlantıların araştırılması doğrudan Deleuze metinleri tarafından da desteklenen bir projeye dönüşmüş olacak.

Deleuze'ün Felsefe Tarihçiliği ve İçkinleştirme Yöntemi

Deleuze felsefeye felsefe tarihçiliğiyle başlamış bir filozof. İlk kitapları Hume (1953), Nietzsche (1962), Kant (1963), Bergson (1966), Spinoza (1968) üzerine yorumlar.[6] Özgün çalışmalar, *Fark ve Tekrar* (1968) ya da *Anlamın Mantığı* (1969) gibi büyük yapıtlar bu yorumların ardından geliyor. İlk dönem yorumlarında da onları takip eden

özgün yapıtlarında da Deleuze felsefe tarihiyle hep kendine özgü bir ilişki kuruyor, başka filozofların metinlerini kimsenin dikkat etmediği noktaların altını çizerek, bu felsefelerde keşfedilmeyi bekleyen gizli potansiyelleri açığa çıkaracak şekilde ele alıyor. Deleuze'ün yorumlarını okurken, tanıdığımız, alışık olduğumuz Spinoza, Nietzsche ve Bergson'dan farklı, yepyeni bir Spinoza'yla, Nietzsche'yle, Bergson'la karşı karşıya olduğumuzu hissediyoruz. Hatta çoğu zaman konuşanın Deleuze'ün kendisi mi, yoksa ele aldığı filozof mu olduğu konusunda kararsız kalıyoruz. Diğer yandan Deleuze, önerdiği yorumlar ne kadar yaratıcı ve şaşırtıcı olursa olsun, söylediklerini metinlere dayandırmaya özen gösteriyor. Deleuze'ün Spinoza'sı Spinoza'nın kendisinden farklı olsa da son kertede kaynağını Spinoza'da buluyor, Spinoza'daki örtük bir potansiyelin açığa çıkarılmasına karşılık geliyor. Deleuze "Hegelcilikten ve diyalektikten nefret ettiğini" söylediği metinde, bunu söyledikten hemen sonra felsefe tarihiyle kurduğu yaratıcı ilişkiyi de şu şekilde anlatıyor:

> Ama bu devirde paçamı kurtarma biçimim, sanıyorum ki özellikle, felsefe tarihçiliğini bir tür sodomi ya da günahsız doğum –ki bu da aynı anlama gelir– olarak kavramaktır. Bir yazarın arkasına geçtiğimi ve ona kendisine ait olduğu halde canavarı andıran bir çocuk yaptırdığımı hayal ederdim. Onun çocuğu olması çok önemli, çünkü yazarın ona söylettiğim her şeyi gerçekten söylemesi gerekiyordu. Ama çocuğun canavarı andırması, bu da gerekli, çünkü bana pek zevk vermiş olan her tür merkez kaymasından, kaymalardan, kırılmalardan, gizli yayınlardan geçmek gerekiyordu.[7]

---

6. Bu yorumları tek tek ama biraz hızlıca ele alarak Deleuze'ün başka filozoflarla ilişkilerini özetleyen bir yazı için bkz. Ulus Baker, "Deleuze ve Ötekiler", *Yüzeybilim-Fragmanlar* içinde, haz. Ege Berensel, Birikim, İstanbul, 2009, s. 269-81. Filozof monografilerine Proust (1964) ve Sacher-Masoch (1967) üzerine çalışmaları da ekleyebiliriz. Birazdan göreceğimiz gibi, Deleuze filozofları da edebiyatçıları da aşağı yukarı aynı yönteme başvurarak okuyor.

7. Gilles Deleuze, "Sert Bir Eleştirmene Mektup", *Müzakereler*, s. 14 (küçük düzeltmeler yaptım). Çevirmenin terbiyesini koruyarak "sodomi" diye karşıladığı sözcüğün Fransızcası *enculage*. Bu sözcüğün türediği *enculer* fiili için Tahsin Saraç *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*'te "arkadan düzmek" demiş. Deleuze'ün "arkadan düzme"yle aynı anlama geldiğini söylediği "günahsız doğum" (daha doğrusu günahsız gebelik, *immaculée conception*) ise Meryem'in hamileliğine ve İsa'nın doğumuna gönderme yapıyor. Deleuze kutsal olanla dünyevi olanı yan yana getirmekten hoşlanan bir filozof, ama daha önemlisi, birazdan göreceğimiz gi-

Deleuze'ün felsefe tarihinden "paçasını kurtarmak" için bulduğu çözüm son derece tuhaf bir "doğurtma" yöntemine dayanıyor. Bu yöntem iki farklı ihtiyaca birden cevap vermek üzere tasarlanmış. Deleuze'ün yorumuyla ortaya çıkan hilkat garibesi çocuk hem yorumlanan filozofun hem Deleuze'ün çocuğu olmak zorunda. Bir yandan, çocuğun "onun çocuğu olması çok önemli, çünkü yazarın ona söylettiğim her şeyi gerçekten söylemesi gerekiyordu," diyor Deleuze. Bunun neden gerekli olduğunu anlamak çok da zor değil. Deleuze'ün felsefe tarihinden kurtulmak için bulduğu çözüm felsefe tarihini bir yana bırakmaya ya da onu reddetmeye dayanmıyor. Felsefe tarihinin içinde kalarak, felsefe tarihçiliğine devam ederek ondan kurtulmaya, klasik okuma geleneklerine teslim olmadan felsefe tarihi yapmaya dayanıyor Deleuze'ün çözümü. Bu durumda da ortaya çıkan yorum ne kadar yeni ve özgün olursa olsun söylenenlerin metinlere dayandırılması kaçınılmaz. Felsefe tarihçiliğinin sınırları içinde kalmak istiyorsak çocuğun yorumlanan filozofun çocuğu olması, filozofun Deleuze'ün kendisine söylettirdiği şeyleri "gerçekten söylemesi" zorunlu.[8] Ama diğer yandan, "çocuğun canavarı andırması, bu da gerekli, çünkü bana pek zevk vermiş olan her tür merkez kaymasından, kaymalardan, kırılmalardan, gizli yayınlardan geçmek gerekiyordu" diye devam ediyor sözlerine Deleuze. Bu ikinci gerekliliği anlamak biraz daha zor. Ele alınan metinlerin merkezsizleştirilmesiyle, kaymalara, kırılmalara tabi tutulmasıyla yorumların özgünleştiğini, gizli potansiyellerin açığa çıkmaya başladığını, Deleuze'ün felsefe tarihçiliğine yaratıcılığını kazandıran şeyin tam da bu olduğunu anlıyoruz elbette. Ama tüm bunlar neden Deleuze'ün felsefe tarihçiliği için bir gereklilik meydana getiriyor? Kalıplaşmış felsefe tarihi okumalarının dışına çıkmak için mi sade-

---

bi, aşkın olanla dünyevi olanı aynı düzleme taşımak Deleuze felsefesinin temel bir eğilimine işaret ediyor.

8. O halde Deleuze'ün okuduğu metinleri özgürce kullandığına, başka filozofların ağzından aslında kendi görüşlerini aktardığına ilişkin yaygın izlenimi gözden geçirmek zorundayız. Deleuze'ün felsefe tarihçiliğinin vazgeçilmez bir boyutu da bir tür nesnellik. Bu nesnelliğin önemi ve sınırlarıyla ilgili olarak bkz. Axel Cherniavsky, "Fidélité ou efficacité? Problèmes méthodologiques de l'histoire deleuzienne de la philosophie", *L'Art du portrait* içinde, s. 13-36.

ce? Aynı bilindik yorumları tekrarlamış olmamak için mi? Yoksa bu doğurtma yönteminin Deleuze'ün felsefe anlayışıyla bağlantılı daha derin sebepleri mi var? Deleuze'ün felsefe tarihçiliğiyle kendi felsefesi arasındaki ilişkiyi sorgulamaksızın keşfedemeyeceğimiz sebepler mi söz konusu?

Daha basit bir soruyla başlayalım. Yorumlanan filozof kendisine söyletilen her şeyi gerçekten söylüyorsa Deleuze'ün araya girmesi neden gerekli olsun? Bir filozofa zaten söylediği şeyi tekrar söyletmek neden canavarı andıran bir çocuk doğurtmayı gerektirsin? *Müzakereler*'in bir başka metninde Deleuze doğrudan bu konuyu ele alıyor:

> Filozoflar yeni kavramlar getirirler, onları ortaya koyarlar, ama bu kavramların karşıladığı sorunları [problemleri] söylemezler ya da tamamen söylemezler. [...] Felsefe tarihi, bir filozofun söylediğini yeniden söylememeli, kaçınılmaz olarak sezinlettiğini, söylemediği halde söylediğinin içinde mevcut olan şeyi söylemelidir.[9]

O halde, felsefe tarihçisinin görevi bir filozofun dediklerini tekrarlamak değil, onun "gerçekten" ama sadece örtük olarak söylediği, sezinlettiği şeyleri ortaya çıkarmak, açıkça söylemediği halde söylediğinin içinde saklanan potansiyelleri göstermek. Bu da Deleuze okurlarının gayet iyi bildiği gibi o filozofun çözmeye çalıştığı sorunları ya da problemleri belirlemekten geçiyor.[10] Filozoflar yeni kavramlar yaratıyorlar, yeni kavramlar yaratarak düşünceye yeni sınırlar getiriyorlar, bunu yaparken de aslında açıkça söylemedikleri bazı problemleri çözmeye çalışıyorlar. Felsefe temelde kavram yaratmaktan ibaret olduğu için, adeta kavram yaratımı bir filozofun bütün enerjisini tükettiği için, yaratılan kavramların hangi problemlere çözüm getirdiğini söylemek filozofa değil felsefe tarihçisine düşüyor.

9. Deleuze, "Felsefe Üzerine", *Müzakereler*, s. 154.

10. *Problème* sözcüğünü sorun diye çevirmek yerine problem olarak bırakmaktan yanayım. "Problem" Deleuze'ün hem kendi felsefesi açısından, hem de felsefe tarihçiliği açısından kilit önem taşıyan bir kavram. Bu sözcüğü "sorun" diye çevirmek okurun önemli bir kavramla karşı karşıya olduğunu fark etmemesine yol açabilir. Ayrıca Deleuze problem kavramı üzerinden matematikle felsefe arasında paralellikler de kuruyor. Bu pasajlarda sözcüğü problem diye çevirmekten başka çare yok.

Deleuze'de bulduğumuz bu ve benzeri saptamalar Deleuzecü metin okuma tarzını güzel özetlemekle birlikte doğurtulan çocuğun neden canavarı andırdığını açıklamaya yetmiyor. Bir filozofu çözmeye çalıştığı problemler bağlamında ele almak neden o filozofun özgün bir yorumlanışını gerekli kılsın? Kavramları problemlerle ilişkilendirmek neden o kavramları tanınmaz hale getirsin? Ayrıca problemleri görmek neden bu kadar zor olsun? Kavramlar problemleri çözmek için yaratıldığına göre problemlerin filozof için de açık olması gerekmez mi?

Bu noktada bakış açımızı değiştirmek işe yarayabilir. Genelde Deleuze'ün felsefe tarihçiliğini tartışırken Deleuze'ün metin okuma tarzıyla ilgileniyoruz, nasıl seçici bir dikkatle metinleri taradığına, herkesin üzerinde durduğu kavramları bir yana bırakmak pahasına pek önemsenmemiş kavramları nasıl vurguladığına odaklanıyoruz. Monografiler üzerinden düşünüldüğünde bu durum çok da şaşırtıcı değil. Deleuze monografilerinde yakın metin okumaları yapıyor. Ama monografilerin yanı sıra özgün yapıtlarda da felsefe tarihine geniş yer ayrılmış durumda ve bu yapıtlarda Deleuze'ün felsefe tarihçiliğinin başka bir yönüyle, yakın okumalardan çok kuşbakışı yorumlara, bütüncül değerlendirmelere dayanan bir felsefe tarihçiliğiyle karşılaşıyoruz. Üstelik bu kuşbakışı tarihçiliğin neredeyse sistematik denebilecek bir düzeni, bir kurallılığı var. Özgün yapıtlardaki tarihçiliğin bizi adım adım demin sorduğumuz soruların cevabına götürecek dört temel özelliğini örneklerle göstermek mümkün.

Karşıtlıklar: Deleuze'ün bize anlattığı felsefe tarihinde hep karşıtlıklar var. Felsefi problemlerin koordinatları tarihsel figürler arasındaki karşıtlıklarla belirleniyor. Bu karşıt figürlerin biri Deleuze'ün benimsediği, sahiplendiği bir felsefi konuma karşılık gelirken diğeri eleştirdiği, reddettiği konumu temsil ediyor. Sıkça başvurulan karşıtlıklardan birkaçını sıralayalım: Descartes'a karşı Spinoza, Aristoteles'e karşı Duns Scotus, Kant'a karşı Nietzsche, yine Kant'a karşı Bergson, Sade'a karşı Sacher-Masoch, Freud'a karşı kısmen M. Klein, büyük ölçüde Reich... Deleuze'ün özgün yapıtlarını okurken neredeyse her sayfada buna benzer ikiliklerle karşılaşıyoruz. Sadece filozoflar değil edebiyatçılar, psikanalistler, ressamlar, yönetmenler de karşıtlık içinde ele alınıyor. Üstelik aynı filozof farklı

filozoflarla karşıtlık içinde düşünülebiliyor (hem Nietzsche'ye hem Bergson'a karşı Kant). Bazı durumlarda karşıtlıkların ortaya çıkarılması kalıplaşmış, indirgemeci okumaların inşa ettiği sahte birliklerin eleştirisine hizmet edebiliyor. Bu karşıtlıklar sayesinde örneğin psikanaliz alanında "sadomazoşizm" kategorisinin Sade ile Sacher-Masoch arasındaki derin farkları silen bir sahte birlik oluşturduğunu anlıyoruz. Aynı şekilde, felsefe tarihçiliğinin sıkça başvurduğu "rasyonalizm" kategorisi Descartes ile Spinoza arasındaki farkları silen bir sahte birliğe karşılık geliyor.[11]

Diziler: Filozoflar bazen de diziler halinde karşımıza çıkıyor. Bu diziler genellikle kronolojikler. Farklı dönemlere ve bağlamlara ait filozoflar arasındaki gizli bağlantıların açığa çıkarılmasını sağlıyorlar. Diziler sayesinde, ilk bakışta birbirleriyle hiç ilgisi olmayan felsefeler arasında alttan alta varlığını sürdüren bir yakınlık, ortaklık, süreklilik olduğu gösteriliyor. Örneğin, "Lucretius, Hume, Spinoza, Nietzsche arasında, olumsuzun eleştirisi, sevinç kültürü, içsellik nefreti, kuvvetlerin ve ilişkilerin dışsallığı, iktidarın ihbar edilmesi vs. ile oluşturulmuş gizli bir bağ vardır," diyor Deleuze.[12] Benzer şekilde, *Fark ve Tekrar*'da, Duns Scotus-Spinoza-Nietzsche dizisi varlığın tek-anlamlılığı fikrinin geliştirilmesi yönünde büyük ilerleme sergileyen bir dizi olarak karşımıza çıkıyor.[13] Bu bağların irdelenmesiyle monografilerde tek tek ele alınan filozoflar birbirleriyle ve Deleuze'ün üzerine monografi yazmadığı halde sık sık başvurduğu başka filozoflarla (Lucretius, Stoacılar, Duns Scotus, Whitehead...) ilişkilendirilmiş oluyor. Ayrıca Deleuze filozoflar arasında karşıtlıklar kurmakla yetinmeyip filozoflardan oluşan diziler arasında da daha kapsamlı karşıtlıklar kurabiliyor. Deleuze'ün mizah-ironi kar-

11. Deleuze'ün daha seyrek olarak sahte karşıtlıkların ötesindeki beklenmedik birliklere işaret ettiği de olur. Örneğin, "rasyonalizm" ve "ampirizm" geleneksel felsefe tarihçiliğinin birbirine karşıt iki kategorisidir. Oysa Deleuze, François Châtelet'nin "rasyonel bir ampirizm ya da ampirik ve çoğulcu bir rasyonalizm" geliştirdiğini söyleyerek asıl farkın rasyonalizmle ampirizm arasında değil, farklı rasyonalizm biçimleri arasında olduğunu gösteriyor. Bkz. Gilles Deleuze, *Perikles ve Verdi: François Châtelet'nin Felsefesi*, çev. A. Akay, Bağlam, İstanbul, 2005, s. 62 (çeviriyi tamamen değiştirdim).

12. Deleuze, "Sert Bir Eleştirmene Mektup", *Müzakereler*, s. 14.

13. Deleuze, *Différence et répétition*, s. 57-61.

şıtlığı bağlamında söyledikleri, bunun güzel bir örneği olarak okunabilir. Filozofların yanı sıra edebiyatçıları, dinleri, mitolojik figürleri, hatta coğrafi yapıları karşı karşıya getiren bu karmaşık çift-kutuplu yapının bir tarafında İngiliz, Yahudi, Stoacı, Zen... mizahın meydana getirdiği "tuhaf kırık çizgi" var. Ama bu mizah dizisinin karşısında da ironinin dizisi var: "Yunan ironisine karşı Yahudi mizahı, Oedipus ironisine karşı Eyüp mizahı, kıta ironisine karşı ada mizahı, Platoncu ironiye karşı Stoacı mizah, Budist ironiye karşı Zen mizahı, sadist ironiye karşı mazoşist mizah, Gide'in ironisine karşı Proust'un mizahı vb."[14] Yani süreklilik ve dizisellik sadece benimsenen figürler tarafında değil, eleştiriye tabi tutulan figürler tarafında da kendini gösteriyor.

Yer değiştirmeler: Karşıtlıkların çarpıcılığı, Deleuze'ün kullandığı dilin keskinliği tam tersini düşündürse de karşıtlıklar ve diziler aslında belli bir esneklikten yoksun değiller. Bir felsefenin bazı açılardan eleştirilmesi, hatta sert biçimde reddedilmesi o felsefenin toptan bir yana bırakıldığı anlamına gelmiyor. Bakış açısı değiştikçe, problem farklı açılardan ele alındıkça, aynı filozof yer değiştirebiliyor, karşıtlığın benimsenen tarafından eleştirilen tarafına ya da tam tersine geçebiliyor, aynı filozoflar farklı diziler meydana getirmek üzere tekrar bir araya gelebiliyorlar. Örneğin, Deleuze'ün açıkça "düşmanı" ilan ettiği Kant deneyimin koşullarını araştırdığı için benimseniyor aslında, ama bu dünyanın deneyiminin değil olanaklı her deneyimin koşulunu araştırdığı için de reddediliyor. Üstelik bu değişkenlik sayesinde aynı filozof kendi kendiyle karşıtlık içinde okunabiliyor. Örneğin: özü araştıran Platon'a karşı "nasıl?", "ne kadar?", "hangi durumda?" sorularını soran Platon.[15] Başka problemler ya da aynı problemin başka bir açıdan ele alınışı söz konusu ol-

14. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 97-98 (çeviriyi değiştirdim, Ali Akay *humour* için nükte, *ironie* için alay sözcüklerini tercih ediyor). Deleuze, *Anlamın Mantığı*'nın 19. dizisinde mizah-ironi ayrımını daha az tarihsel referansla, ama daha ayrıntılı olarak inceliyor.

15. Platon'un Platon'a karşı okunması konusunda en açık yerlerden biri Deleuze'ün Philonenko'yla yaptığı tartışma. Burada Deleuze kendi felsefesinin özcülüğü savunan Platon'a uzak olduğunu, ama İdeaların "nasıl?", "ne kadar?", "hangi durumda?" sorularınca katedilmesi gereken çokluklara benzediği bir Platonculuğa yakın durduğunu belirtiyor. Bkz. *Issız Ada*, s. 183-4.

duğunda terimlerin yerlerini değiştirebileceğimizi hissediyoruz.

Değer değiştirmeler: Aynı filozofun yer değiştirip diğer tarafa geçmesi bir yana, aynı karşıtlığın iki kutbu farklı bağlamlarda farklı değerler kazanabiliyor, farklı işlevler üstlenebiliyor. Deleuze için büyük önem taşıyan "kıvrım" kavramına "delikler" karşısında farklı değerler yüklenmesi bu bağlamsallığın ilginç bir örneği olarak okunabilir. Deleuze, Sartre'ın Nobeli reddetmesinden kısa bir süre sonra yazdığı bir metinde Merleau-Ponty'nin akademik tarzına karşı Sartre'ı savunuyor ve şöyle diyor: "Sartre insan varoluşunu seve seve dünyadaki bir 'deliğin' yokluğuna benzetmişti: küçük hiçlik gölleri, demişti. Ama Merleau-Ponty bunları kıvrımlar, basit kıvrım ve kıvrılmalar olarak görürdü. Sert ve keskin bir varoluşçulukla daha mesafeli ve yumuşak bir varoluşçuluk birbirlerinden böyle ayrılıyordu."[16] Burada açıkça Sartre'ın delikleri Merleau-Ponty'nin kıvrımlarına karşı savunuluyor. Oysa Leibniz'le ilgili olan *Kıvrım* adlı kitabında Deleuze aynı karşıtlığı bambaşka bir tarzda kullanıyor: "Merleau-Ponty Leibniz'i [Heidegger'den] daha iyi anlamış ve yalnızca şunu söylemiştir: 'Ruhumuzun pencereleri yok' [...]. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nden itibaren, Sartre'ın deliklerine karşı kıvrıma başvurmuştur [...]"[17] O halde her şey bağlamsal, bağlama göre aynı karşıtlığın terimleri anlam değiştirebiliyor, bambaşka değerler üstlenebiliyor. Nobelin reddi, politik keskinlik gibi konuların öne çıktığı bir bağlamda delikler kıvrımlardan daha önemli, ama Leibniz söz konusu olduğunda kıvrımlar delikler karşısında önem kazanıyor.

Özellikleri çoğaltarak bu listeyi zenginleştirebiliriz. Ama bizi ilgilendiren sorular açısından bu kadarı yeterli.[18] Deleuze'ün felsefe

16. Deleuze, "Benim Hocamdı", *Issız Ada*, s. 124.

17. Gilles Deleuze, *Kıvrım, Leibniz ve Barok*, çev. H. Yücefer, Bağlam, İstanbul, 2006, s. 42, dipnot 27.

18. *Deleuze'ün kaynakları üzerine not I*: Deleuze'ün felsefe tarihçiliğinin kaynakları tartışılabilir elbette. Ama işaret ettiğim dört özellik açısından Deleuze'ü en çok etkilemiş filozofun Nietzsche olduğunu söylemek mümkün. Nietzsche de karşıtlıklar kurmayı seviyordu: Apollon'a karşı Dionysos, Sokrates'e karşı Sokrates-öncesi trajik filozoflar. Üstelik karşıtlıklara edebiyat, müzik gibi alanlarda da başvuruluyordu: Euripides'e karşı Sophokles, Wagner'e karşı Bizet. Nietzsche de diziler kurmaktan hoşlanıyordu: *Putların Alacakaranlığı*'nda "gerçek

tarihçiliğini bu dört özellik ışığında ele aldığımızda son derece hassas bir denge ortaya çıkıyor. Bir yandan, karşıtlıklar ve diziler felsefe tarihini Deleuze'ün temel felsefi tercihlerini yansıtacak şekilde koordinatlara oturtmayı, haritalandırmayı sağlıyor. Deleuze'ün etkilendiği ve karşı çıktığı felsefeler, sahiplendiği ve reddettiği gelenekler bu yolla sergilenmiş oluyor. Diğer yandan, yer ve değer değiştirmeler karşıtlıkların ve dizilerin keskinliğini görelileştirmeyi sağlıyor. Bakış açısı değiştikçe, perspektifler çeşitlendikçe yeni karşıtlıklar, yeni diziler eskilerinin yerini alıyor. Deleuze'ün felsefe tarihçiliğine dinamizmini kazandıran şey karşıtlıkların son sözü söylememesi, aynı filozofun taraf değiştirebilmesi, aynı karşıtlığın değer değiştirebilmesi, yani bir felsefenin bazı bakımlardan benimsenip bazı bakımlardan reddedilmesini mümkün kılan esneklik, aynı kavramların farklı değerler taşımasını mümkün kılan bağlamsallık.[19]

Peki, bu karşıtlıkların ve dizilerin, onlara dinamizm katan yer ve değer değiştirmelerin kaynağında ne var? Deleuze hangi ölçüte dayanarak filozofları karşıt diziler halinde sınıflandırabiliyor? Karşıt terimlere her seferinde farklı değerler atfedilebilmesini sağlayan unsur ne? Deleuze'ün felsefe tarihini okurken başvurduğu en temel karşıtlığın, bütün karşıtlıkların ardında yatan esas karşıtlığın içkinlik-aşkınlık karşıtlığı olduğunu düşünebiliriz. Hangi karşıtlık söz konusu olursa olsun, karşıtlığın benimsenen, olumlanan tarafı içkinliği bağımsızlığı içinde düşünmeyi başaran felsefelere ayrılıyor.

---

dünyanın masal olmasını" anlatan bölüm. Aynı esneklik ve bağlamsallık Nietzsche'de de vardı: Apollon'a değil İsa'ya karşı Dionysos. *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı Üzerine*, bütün bu unsurların Nietzsche'de felsefenin yaşamla birleştirilmesine hizmet etmek üzere nasıl bir araya geldiğiyle ilgili bir rehber olarak da okunabilir.

19. Deleuze'ün felsefe tarihçiliğinin bu dinamizmine Daniel Smith de işaret ediyor. Smith, bazı yorumcuların Deleuze'ün "dostları" ve "düşmanları" arasına fazlaca keskin bir sınır çektiklerini, bunun bir ölçüde gerçeği yansıtsa da son kertede Deleuze'ün felsefe tarihçiliğiyle örtüşmediğini belirtiyor. Smith'e göre, Deleuze dost ya da düşman bütün filozofları aynı yöntemle, aynı stratejiyi izleyerek okuyor, bu strateji birliği de yorumcuların öne çıkardığı keskin sınırları görelileştiriyor. Bkz. Daniel W. Smith, "Deleuze and the History of Philosophy", *The Cambridge Companion to Deleuze* içinde, haz. Daniel W. Smith, Henry Somers-Hall, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, s. 20-22 (Daniel W. Smith, "Deleuze, Hegel, and the Post-Kantian Tradition", *Essays on Deleuze*, s. 64-65).

Eleştirilen taraf ise içkinliği indirgeyen, başka bir şeye içkin olarak düşünen aşkınlık felsefelerince işgal ediliyor. *Felsefe Nedir?*'in "İçkinlik Düzlemi" başlığını taşıyan bölümünde, "[b]ütün felsefe tarihini bir içkinlik düzleminin çatılması açısından sunmak mümkün müdür?" diye soruyor Deleuze.[20] Cevabın olumlu olduğunu hissediyoruz, ama Deleuze felsefe tarihini bu açıdan katetmeye kalktığında içkinlik felsefelerinden önce aşkınlık felsefeleriyle yüzleşmek zorunda kalıyor. Felsefe tarihinin içkinlik düzleminin (ya da farklı içkinlik düzlemlerinin) inşa edilmesinin tarihi olduğu kadar içkinliğin şu ya da bu şekilde indirgenmesinin de tarihi olduğu ortaya çıkıyor. Hatta felsefenin aşkınlığa yönelik baskın eğilimi karşısında içkinlik filozofları ancak kırık bir çizgi, kesintili bir gelenek oluşturabiliyorlar.

Neden felsefenin aşkınlığa yöneldiği, içkinliği içkinlik olarak düşünmekte zorlandığı sorusunun yanıtı içkinlik düzlemiyle düzlemi dolduran kavramlar arasındaki ilişkide saklı. Deleuze felsefeyi "kavram yaratmak" olarak tanımlıyor, ama kavramların yaratılması aynı zamanda bir içkinlik düzleminin inşa edilmesi demek. "Kavramlar ve düzlem sıkı sıkıya birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar, ama o ölçüde de birbirlerine karıştırılmamaları gerekir. İçkinlik düzlemi bir kavram değildir, bütün kavramların kavramı da değildir."[21] Kavramlarla düzlem arasındaki ayrımı gözardı ettiğimizde, içkinlik düzlemini bir kavram olarak düşündüğümüzde, işte o zaman kaçınılmaz olarak aşkınlığın tuzağına düşüyoruz. İçkinliği bağımsız bir düzlem olarak düşünmeyi bırakıp içkin olanın neye içkin olduğunu sormaya başlıyoruz. İçkinlik kendisini aşan, dışsal bir unsura içkin hale geliyor; İdealara, Tanrıya, bilince, Başkaya içkin hale geliyor; İdeanın, Tanrının, bilincin, Başkanın aşkınlığının kuşattığı bir kavram haline geliyor. İçkinlik aşkınlık karşısında ikincilleşiyor ve düzlem olmaktan çıkıp başka bir şeyin yüklemine dönüşüyor. Oysa "[i]çkinlik yalnızca kendi kendisine içkindir, dolayısıyla her şeyi kuşatır, Bütün-Bir'i yutar ve içkin olabileceği hiçbir şeyin varlığını sürdürmesine izin vermez. Her durumda, içkinlik ne zaman Bir-şey'*e* içkin olarak

20. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 47, örnek III.
21. *A.g.y.*, s. 39.

yorumlansa o Bir-şey'in aşkın olanı yeniden içeriye aldığına emin olabiliriz."[22] O halde, aşkınlığın kaynağı içkinliği bir şeye içkin olarak düşünmekte yatıyor. Üstelik bu eğilim o kadar kuvvetli ki felsefe ancak kesintili hamlelerle içkinliği yakalayabiliyor, nadiren onu kendi kendine içkin bir düzlem olarak düşünmeyi başarabiliyor.

Az önce dizilerden söz ederken başvurduğumuz mizah-ironi karşıtlığına tekrar bakalım. İronist "ilkeler üzerine tartışan kişidir, o ilk ilkenin peşindedir, ilk olduğu sanılan ilkeden de ilksel olan ilkenin."[23] Bu yüzden ironist durmadan geri gider, daha da temel olana "yükselir". Oysa mizah ilkelerle değil sonuçlarla, etkilerle ilgilenir. Mizah yükselmez, yüzeyde kalır ve yüzey etkileriyle, yüzeydeki olaylarla ilgilenir... Karşıtlığa biraz yakından baktığımızda ironinin aşkınlıkla bağı ortaya çıkıveriyor. İroni ilkeleri araştırıyor, içkinliğin ardında ne olduğunu sorguluyor ve aşkın bir ilke bulana dek yükseliyor. Oysa mizah yüzeyde, düzlemde kalıyor, içkinlik düzlemindeki olaylara odaklanıyor. Başka karşıtlıkları da benzer şekilde içkinlik-aşkınlık ayrımı üzerinden ele alabiliriz, karşıtlığın reddedilen tarafının aşkınlıkla bağını gösterebiliriz. Ama Deleuze'ün doğrudan içkinlik düzleminin inşası ya da indirgenmesi açısından kurduğu karşıtlıklar ve diziler de var. *Felsefe Nedir?*'in az önce değindiğimiz pasajı (üçüncü örnek) içkinlik düzleminin düşünülememesinin, bir şekilde indirgenmesinin çeşitli aşamalarına karşılık gelen Platon-Hıristiyanlık-Descartes-Kant-Husserl dizisini inceliyor. Deleuze burada içkinliği aşkınlığa indirgeyen felsefeleri adım adım bir dizi halinde ele alırken onlara direnen filozofların meydana getirdiği kesintili çizgiye de işaret ediyor (Sartre, Spinoza, Bergson).[24]

Dizilerin de, karşıtlıkların da ardında yatan temel ayrımın içkinlik-aşkınlık ayrımı olduğunu kabul edelim. Peki, yer ve değer değiştirmelerin, bu değişimlere izin veren esnekliğin kaynağında ne var? Bir aşkınlık felsefesi nasıl bazı durumlarda taraf değiştirip karşıtlığın içkinlik kutbuna yerleşebiliyor? Bunun nedeni son kertede "aşkınlık felsefesi" diye bir şeyin mümkün olmaması değil mi? Aş-

22. *A.g.y.*, s. 47-48 (çeviriyi epeyce değiştirdim ve ilk cümlenin sonundaki bir hatayı düzelttim).

23. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 97 (çeviriyi değiştirdim).

24. Bkz. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 47-50.

kınlık felsefeleri aslında yarım kalmış, tamamlanamamış, başarısız olmuş içkinlik felsefelerinden başka bir şey değil. Felsefenin tek bir düzlemi var, o da içkinlik düzlemi. Aşkınlık bir düzlem değil, içkinlik düzlemini kavramlarla karıştırdığımızda düştüğümüz bir tuzak. İçkinliği başka bir şeye içkin olarak düşündüğümüzde aşkınlığın kavramlarıyla, tümel ve soyut kavramlarla düşünmeye başlıyoruz. Ama böyle düşündüğümüzde bile aslında içkinlik düzleminde hareket etmeye devam ediyoruz. O halde, aşkınlık felsefeleri ve içkinlik felsefeleri arasındaki keskin karşıtlığın ardında içkinliği daha iyi ya da daha kötü düşünen, az ya da çok indirgeyen felsefeler arasındaki derece farkları var. Aşkınlığın kavramlarıyla düşünen bir filozofun metinlerini dikkatle okuduğumuzda, önerilen kavramsal ayrımların kaynağını araştırdığımızda, kavramların hangi problemleri çözmek için yaratıldığını hesaba kattığımızda ister istemez içkinlik düzlemine dönüyoruz.

Deleuze'ün Pascal'in bahsi üzerine söylediklerini hatırlayalım: "Pascal Tanrı'nın aşkın varoluşu için bahis tutar, ancak bahsin konusu, *üzerinde* bahis tutulan şey, Tanrı'nın varolduğuna inanan kişinin içkin varoluşudur."[25] İlk bakışta, Pascal'in bahsinin Tanrı'nın varlığıyla ya da yokluğuyla ilgili olduğunu düşünebiliriz, böyle düşünerek Pascal'i aşkınlık filozofları dizisinde bir yere yerleştirmeye çalışabiliriz. Pascal karşıtlığın reddedilen tarafında, aşkınlık tarafında kalmış olur. Ama bir adım daha atıp Pascal'in asıl meselesinin ne olduğunu, hangi problemi çözmeye çalıştığını da sorabiliriz. Pascal'in asıl problemi aşkın bir varlık olan Tanrı'yla mı ilgili gerçekten? Yoksa Pascal bu dünyayla, insanın bu dünyadaki içkin varoluşuyla mı ilgileniyor aslında? Tanrı'ya inanan bir insan mı bu dünyada daha iyi yaşar, Tanrı'ya inanmayan bir insan mı? Pascal'in metinlerini dikkatle okuduğumuzda bahsin anahtarının bu son soruda saklı olduğunu anlıyoruz. Daha da şaşırtıcı bir örnek: Platon İdea-

25. *A.g.y.*, s. 70-71. Deleuze Pascal'in bahsini yaklaşık otuz yıl önce Nietzsche üzerine yazdığı bir kitapta da benzer şekilde yorumlamıştır: "Pascal'in bahsi hiçbir şekilde Tanrı'nın varlığıyla ya da yokluğuyla ilgili değildir. Bahis antropolojiktir, insanın iki varoluş kipi üzerinde durur: Tanrı'nın varolduğunu söyleyen insanın varoluşu ve Tanrı'nın varolmadığını söyleyen insanın varoluşu" (*Nietzsche ve Felsefe*, s. 57-58).

larla bu dünya arasında bir ayrım yapıyor, bu dünyayı İdealarla açıklıyor, içkinliği aşkın olana dayandırıyor. Peki, Platon'un asıl problemi İdealar mı gerçekten, yoksa bu dünya mı? Platonculuğun esas ayrımı İdealarla bu dünya arasındaki ayrım mı, yoksa bu dünyada İdeadan pay alan şeyle (kopya) İdeaya direnen şey (simülakr) arasındaki ayrım mı? Deleuze'ün okumasına göre, Platon'un problemi bu dünyada kopyaları simülakrlardan, meşru talepleri ve talipleri gayrimeşru talepler ve taliplerden ayırmak, yani tamamen Atina demokrasisi içinde ortaya çıkan içkin bir problem.[26]

Şimdi Deleuze'ün felsefe tarihçiliğine dinamizmini kazandıran şeyin ne olduğunu anlamaya başlıyoruz. İki adımlı bir yorumlama yöntemiyle karşı karşıyayız. Başlangıçta karşıtlıklar var, birbirine karşıt felsefe gelenekleri var. Aşkınlık felsefeleri ve içkinlik felsefeleri var. İlk adım bu karşıtlıkları geliştirmekten, karşıt düşünce geleneklerini ortaya çıkarmaktan ibaret. İlk adımın düalist bakış açısına yerleştiğimizde, felsefe tarihi iki tarafın bitmek bilmez bir mücadelesi olarak okunabiliyor. Ama bununla yetinmeyip ikinci adımı attığımızda, bir filozofun problemlerine odaklandığımızda, kavramlarını hangi problemleri çözmek üzere yarattığını sorduğumuzda dengeler yavaş yavaş değişiyor. Aşkınlık ve içkinlik arasındaki ayrım içkinlik düzlemindeki farklı varoluşlar, farklı konumlar arasındaki ayrıma dönüşüyor. İkinci adımla birlikte okumalar dinamizm kazanıyor, terimler yer ve değer değiştirmeye başlıyor ve en aşkın kavramlar bile içkinleşiyor. Deleuze'ün problemlere odaklanan felsefe tarihçiliğinin yöntemi bu noktada artık bir *içkinleştirme yöntemi* haline geliyor.[27]

26. Deleuze birçok yerde Platon'u bu şekilde yorumluyor (örneğin bkz. *Logique du sens*, s. 292-8). Ayrıca Deleuze'ün Claire Parnet'yle yaptığı, kameraya çekilmiş söyleşilerden oluşan *Abécédaire*'in H harfinde ("H comme histoire de la philosophie"), hem Platon ve Leibniz örnekleri özetlemeye çalıştığım çerçevede ele alınıyor, hem de Deleuze kendi felsefe tarihçiliği hakkında (özellikle de kavram-problem ilişkisi hakkında) önemli noktalara değiniyor.

27. *Deleuze'ün kaynakları üzerine not II*: Daha önce, Deleuze'ün felsefe tarihçiliği açısından Nietzsche'nin önemli bir kaynak olabileceğine işaret etmiştim. Bu noktada başka bir kaynaktan, Bergson'dan da söz edebiliriz. Bergson da ilk olarak karşıtlıklar üzerinden düşünüyor: süre ve uzay, madde ve bellek, anı ve algı, içgüdü ve zekâ... Ama araştırma ilerledikçe karşıtlardan birinin daha derin bir bü-

Deleuze'ün okuduğu metinleri merkez kaymalarına, kırılmalara tabi tuttuğunu, bu şekilde alışılmadık, yaratıcı yorumlar geliştirdiğini görmüştük. Ama bunun neden Deleuze'ün felsefe tarihçiliği açısından bir gereklilik olduğunu açıklayamamıştık. Artık başta sorduğumuz sorulara cevap verebilecek durumdayız. "Felsefe tarihi, bir filozofun söylediğini yeniden söylememeli, kaçınılmaz olarak sezinlettiğini, söylemediği halde söylediğinin içinde mevcut olan şeyi söylemelidir," diyordu Deleuze.[28] Bu sözler içkinleştirme yöntemi hakkında söylediklerimiz ışığında okunduğunda daha derin bir anlam kazanıyor. Bir filozofun kaçınılmaz olarak sezinlettiği şey, söylemediği halde söylediklerinde mevcut olan şey aslında bu dünyayla ilgili içkin problemler ve onların somut çözümleri. Bir metni yorumlamanın, bir felsefenin taşıdığı potansiyelleri keşfetmenin tek yolu açıkça söylenmemiş problemlere yönelmek ve o felsefeyi içkinlik düzlemine yerleştirmek. Platon İdealardan ve bu dünyadan söz ediyor, ama asıl ayrımın bu dünyada İdeadan pay alan ve almayan şeyler, kopyalar ve simülakrlar arasında olduğunu da sezdiriyor. Deleuze bir filozofun ima ettiği problemlere yöneldiğinde, yani içkinleştirme yöntemi adını verdiğimiz yöntemi uygulamaya geçirdiğinde hem felsefe tarihçiliği şaşırtıcı bir yaratıcılık kazanıyor, hem de aslında bir tür nesnellik korunmuş oluyor. Bu yöntemle Platon' dan uzaklaşmış ya da onu çarpıtmış olmuyor Deleuze, tam tersine Platonculuğun çözüm aradığı problemleri ve barındırdığı potansiyelleri göstermiş oluyor.

Filozofun felsefe yaparken, kavram yaratımı sırasında ancak belli belirsiz sezdiği, felsefe tarihçisi tarafından açığa çıkarılmayı bekleyen problemler ve potansiyeller... "Arkadan düzme" ya da "günahsız gebelik" olarak felsefe tarihçiliği... Bu tuhaf tarihçiliğin yöntemi olarak doğurtma ya da içkinleştirme... Deleuze filozoflara "canavarı andıran" çocuklar doğurttuğunu söylüyordu, hem o filo-

---

tünlüğe (süreye) işaret ettiği, diğer kutbun (maddenin) bu bütünün bir derecesinden, bu bütündeki bir gevşemeden (ya da aşırı sıkışmadan) ibaret olduğu ortaya çıkıyor. Bu yöntemle ilgili olarak bkz. Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. H. Yücefer, Otonom, İstanbul, 2010, s. 113 vd.

28. Deleuze, "Felsefe Üzerine", *Müzakereler*, s. 154.

zoflara ait olan, hem de canavarı andıran çocuklar. Şimdi bu çocukların içkinlik düzlemine ait olduğunu söyleyebiliriz.

Felsefe Tarihinin Kötü Adamı Olarak Hegel

Deleuzecü felsefe tarihçiliğinin dinamizmini içkinleştirme yöntemine borçlu olduğunu gördük. Deleuze'ün Hegel karşısındaki tutumu işte bu dinamizmi kesintiye uğratıyor. Deleuze Hegel'den söz ederken okuması esnekliğini, bağlamsallığını kaybediyor. Hegel her zaman reddedilen tarafta kalıyor, asla içkinlik tarafına düşmüyor. Deleuze Hegel'in felsefesinin gizli potansiyellerini araştırmıyor, asıl problemlerini sorgulamıyor, içkinleştirme yöntemini uygulamıyor, ona canavarı andıran çocuklar doğurtmuyor... Kısacası, Hegel Deleuze'ün felsefe tarihçiliğinde, karşıtlıkların aşırı ölçüde keskinleşmesine eşlik eden bir katılaşmaya sebep oluyor. Deleuze ilk adımı, düalizm adımını atıyor, karşıtlıklar inşa ediyor, Hegel'i karşıtlığın reddedilen aşkınlık tarafına yerleştiriyor, ama ikinci adımı, monizm adımını atmıyor, Hegel felsefesinin barındırdığı içkinleşme potansiyelini, karşıtlıkların içkinlik düzleminde giderek silikleşeceği noktayı araştırmıyor.

Hegel'in Deleuze'ün felsefe tarihçiliği açısından tuhaf, şaşırtıcı bir istisna olduğunu söyleyebilir miyiz o halde? Yoksa Hegel'in yanı sıra başka istisnalar da mı var? Önce Deleuze'ün yakın durduğu, benimsediği filozoflara bir göz atalım. Örneğin, aynı durumun tersten Spinoza için de geçerli olduğunu düşünemez miyiz? Spinoza da hep karşıtlığın iyi tarafında kalıyor, aşkınlık tuzaklarına hiç düşmüyor. Spinoza'nın Deleuze için taşıdığı önemi biliyoruz. *Felsefe Nedir*? Spinoza'yı "filozofların prensi" olarak sunuyor, içkinliğin sadece kendi kendine içkin olduğunu bilen, bu sayede "felsefeyi tamamlayan" tek filozof belki de Spinoza. "Belki de aşkınlıkla hiçbir uzlaşmaya girmeyen, onu her yerden kovup çıkaran tek filozof odur," diyor Deleuze.[29] Hegel'in uyandırdığı nefret, Spinoza'nın uyandırdığı

29. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 49. Aynı metinde, Spinoza'nın gücüne *Madde ve Bellek*'in başlarında Bergson'un yaklaştığı söyleniyor (s. 50). Ayrıca benzer şekilde Nietzsche'nin de Deleuze'ün felsefe tarihi okumalarında gö-

hayranlık... Hegel ve Spinoza Deleuze'ün felsefe tarihçiliğinin iki uç noktası gibiler; biri aşkınlık felsefesinin mutlak haline, diğeri içkinlik felsefesinin mutlak haline karşılık geliyor ve okuma büyük ölçüde dinamizmini yitiriyor, donuklaşıyor. Ama elbette Spinoza' yla Hegel arasında büyük bir fark var. En başta söylediğim gibi Deleuze Hegel'i neredeyse hiç okumuyor, Spinoza'yı ise satır satır okuyor, Spinoza üzerine iki önemli kitap ve pek çok makale yazmış, bağımsız yapıtların birçok yerinde de Spinoza metinlerine net göndermeler var.

Belki şöyle düşünebiliriz: Tarihsel karşıtlıkların ardında içkinlik-aşkınlık ayrımı yattığına göre Deleuze'ün Spinoza'yı hep iyi tarafa, Hegel'i hep kötü tarafa koyması aslında anlaşılır bir şey. Spinoza ve Hegel söz konusu olduğunda karşıtlığın esnekliğini yitirip sabitleşmesi Deleuze'ün felsefesinin en temel eğiliminin yani içkinliğe yönelmesinin göstergesi. Bunda da şaşılacak bir şey yok. Ama önceki bölümde göstermeye çalıştığım gibi, son kertede aşkınlık ve içkinlik aynı karşıtlığın simetrik kutupları değil. İlk adımda, bir felsefenin önerdiği kavramsal çözümlere odaklandığımız aşamada, içkinlik-aşkınlık ayrımına dayalı keskin karşıtlıklar kurabiliriz. Ama ikinci adımı attığımızda, çözümlerin hangi problemlere karşılık geldiğini araştırmaya başladığımızda ister istemez ele aldığımız felsefeyi içkinlik düzlemine yerleştirmek zorundayız. Deleuze'ün felsefe tarihçiliğine yaratıcılığını, dinamizmini kazandıran unsur olan, "içkinleştirme yöntemi" adını verdiğim bu ikinci adım mutlak bir aşkınlık felsefesinden, aşkınlık felsefesinin mutlak halinden söz etmemize izin vermiyor. Hegel'i bu mutlak aşkınlık konumuna hapsetmemiz, Hegelciliğin içkinlik düzlemiyle bağlarını tamamen koparmamız mümkün değil. Oysa Deleuze'ün *Felsefe Nedir?*'de iç-

---

rece sabit bir konuma sahip olduğunu görüyoruz. Nietzsche'nin felsefe tarihçisi Deleuze açısından sahip olduğu ayrıcalıklı konum doğurtma yönteminden söz edilen *Müzakereler*'deki ilk metinde açıkça ortaya çıkıyor. Başka filozoflara canavarı andıran çocuklar doğurtmak mümkün, ama Nietzsche'yi "benzer bir muameleye maruz bırakmak olanaksızdır. Arkadan çocukları size asıl o yapar" ("Sert Bir Eleştirmene Mektup", s. 15). Bir başka metinde de Deleuze, monografiler yazdığı dönemde ilgilendiği tüm yazarların ortak bir noktaları olduğunu, "her şeyin büyük Spinoza-Nietzsche özdeşliğine doğru yol aldığını" söylüyor ("Felsefe Üzerine", s. 153).

kinlik düzlemi hakkında söyledikleri, tamamen içkinlik düzlemine yerleşen, ona hiç ihanet etmeyen, aşkınlığa hiç taviz vermeyen mutlak bir içkinlik felsefesinden söz etmemizi en azından ilke düzeyinde engellemiyor. Deleuze açısından, Spinoza işte bu mucizevi olanağın gerçekleşmesine, "felsefenin tamamlanmasına" karşılık geliyor.[30] O halde, Hegel ve Spinoza'yı felsefe tarihinin iki uç noktası olarak göremeyiz. Tek bir uç nokta olabilir: içkinlik düzleminden ayrılmayan Spinoza (ve ona eşlik eden Lucretius, Nietzsche, Bergson gibi içkinlik filozofları).

İçkinlik tarafında, Deleuze'ün sahiplendiği, benimsediği felsefeler tarafında Hegel gibi istisnai, Deleuzecü felsefe tarihçiliğinin ana hatlarıyla örtüşmeyen bir örnek bulamadığımıza göre şimdi de diğer tarafa, Deleuze'ün mesafeli biçimde ele aldığı, eleştirel bir okuma yaptığı "düşman" filozoflara bakalım. Bu ikinci gruptaki filozoflar karşısında, Deleuze'ün kolayca birbirinden ayırabileceğimiz iki farklı şekilde hareket ettiğini söyleyebiliriz. İlk durumda, Deleuze bir filozofu reddediyor ve onunla bir daha ilgilenmiyor, metinlerini yorumlamıyor, birkaç örtük gönderme dışında kitaplarında o filozofa yer ayırmıyor. İkinci durumda ise "düşman" filozof uzun uzun inceleniyor, metinleri dikkatle okunuyor, eleştiriler ayrıntılı metin analizlerine dayandırılıyor. Descartes ilk durumun güzel bir örneği olabilir. Deleuze, felsefe tarihçiliğine gömüldüğü yıllarda tıpkı Hegel gibi Descartes'ı da dayanılmaz bulduğunu söylüyor:

> Demek ki, daha ağırlığını korurken, felsefe tarihi ile işe başladım. Kendi hesabıma, kendimi kurtaracak bir araç göremiyordum. Ne Descartes'a, ikiliklere ve Cogito'ya, ne de Hegel'e, üçlemelere ve olumsuzun çalışmasına tahammül edebiliyordum. Bu durumda, hem felsefe tarihine dahil gibi duran hem de bir bakıma bunlardan kurtulabilen filozofları seviyordum: Lucretius, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson.[31]

---

30. Belki ancak ilke düzeyinde açık kalan, gizemli, mucizevi bir olanaktan söz edebiliriz. Deleuze, İçkinlik Düzleminin, bütün düzlemlerin zeminini ya da kaidesini oluşturan mutlak düzlemin "hem düşünülmesi gereken, hem de düşünülemez olan şey" olduğunu söylüyor. "Düşüncede düşünülmemiş-olan odur. O bütün düzlemlerin kaidesi, onu düşünmeyi beceremeyen düşünülebilir her düzleme içkin kaidedir. Düşüncedeki en mahrem olandır, bununla birlikte mutlak dışarısıdır. Bütün dış dünyalardan daha uzak bir dışarı, çünkü bütün iç dünyalardan daha derin bir içeri [...]" (*Felsefe Nedir?*, s. 58, çeviriyi değiştirdim).

Bu metin Descartes'ı ve Hegel'i aynı şiddetle reddediyor, aynı keskinlikle onları olumlama ve içkinlik filozoflarının karşısına yerleştiriyor. Ama Hegel'in aksine, Descartes Deleuze metinlerinde nadiren karşımıza çıkan bir filozof, bazen Spinoza'yla ya da Leibniz'le karşıtlık içine sokulduğunu gördüğümüz silik bir figür.

İkinci durumun, dikkatle okunan "düşman" filozofların güzel bir örneği ise Kant olabilir. Deleuze, *Müzakereler*'deki metinde, Hegelcilikten nefret ettiğini söyledikten hemen sonra Kant'ı da bir "düşman" olarak gördüğünü belirtiyor. Ama bu düşmanlık Deleuze'ün Kant üzerine ayrıntılı çalışmalar yapmasını ve bir kitap yazmasını engellemiyor. Kant hakkındaki kitabını sevdiğini, bu kitabı "nasıl işlediğini, çarklarının neler olduğunu göstermeye çalıştığı bir düşmanla ilgili bir kitap" olarak gördüğünü söylüyor Deleuze.[32] Öyleyse Kant da tıpkı Hegel gibi bir "düşman", ama Hegel'den farklı olarak, Deleuze'ün uzun uzun yorumlamaya değer bulduğu, düşüncesinin işleyişini merak ettiği bir düşman. Neden böyle peki? Neden düşman olarak gördüğümüz bir filozofu anlamaya çalışalım? Deleuze'ün başka bir metinde verdiği yanıt çarpıcı:

> Kant sahte eleştirinin mükemmel bir vücuda gelişi; beni o yüzden etkiliyor. Yalnız, böyle bir dâhinin eseriyle karşı karşıya olduğumuzda, hemfikir olmadığımızı söylemek söz konusu olamaz. Önce hayran olmayı bilmek gerekir; ortaya koyduğu problemleri, onun makinelerini bulmak gerekir. Gerçek eleştiriye hayran ola ola ulaşılır. Bugün insanların sorunu hiçbir şeye hayran olmayı bilmemeleridir [...] dâhi bir yazarın ortaya koyduğu problemlere, söylediği şeyin *içinde* söylemediklerine kadar geri gitmek, bundan, aynı zamanda ona karşı kullanılsa bile her zaman ona borçlu olduğumuz bir şeyler çıkarmak gerekir. Reddettiğimiz dâhilere açık olmak, onlardan ilham almak gerekir.[33]

Bu açıklamalar Deleuze'ün felsefe tarihçiliği hakkında söylediğimiz şeylerin güzel bir özetini sunuyor aslında. Bize uzak gelen bir felsefe karşısında mesafeli durmayı seçebiliriz. Deleuze'ün Descartes söz konusu olduğunda yaptığı gibi genel saptamalarla, hızlı de-

31. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 30-31 (çeviriyi değiştirdim).

32. Deleuze, "Sert Bir Eleştirmene Mektup", *Müzakereler*, s. 14.

33. Deleuze, "Nietzsche ve Düşüncenin İmgesi Üzerine", *Issız Ada ve Diğer Metinler*, s. 218.

ğerlendirmelerle yetinebiliriz. "Hemfikir olmadığımızı" söyleyip geçebiliriz. Ama düşman felsefeye yakından bakmayı seçtiğimizde ister istemez o felsefedeki dehaya hayranlık duymaya başlarız. Deleuze'ün Kant söz konusu olduğunda yaptığı gibi o felsefenin işleyişini, kavramların ardındaki mekanizmayı merak ederiz. Filozofun söylediklerinin içinde söylemediği, ima ettiği şeyleri görmeye, örtük problemleri kavramaya başlarız. Adım adım eleştirdiğimiz felsefenin içkinlik düzlemiyle bağlarını keşfederiz. Bu noktaya ulaştığımızda artık eleştiriyle etkilenme, reddetmeyle ilham iç içe geçecektir. O filozofun söylediklerini reddetsek bile açıkça söylemedikleri bizim için bir ilham kaynağı olmayı sürdürecektir. Deleuze'ün okuması Kant felsefesini işte bu noktaya, yani kendi sınırına, içkin potansiyellerini serbest bıraktığı uç noktaya dek taşıyor.[34]

Bir yanda hemen reddedilip bir yana bırakılan, tahammül bile edilemeyen felsefeler, diğer yanda uzak bile olsa ilgi uyandıran, okunan, hayranlık duyulan, "hayran ola ola eleştirilen" felsefeler... Hegel'i hangi kümeye dahil etmeliyiz? Descartes'la birlikte ilk kümeye mi, yoksa Kant'la birlikte ikinci kümeye mi? Görünen o ki hiçbirine. Bu sınıflandırma üzerinden düşündüğümüzde, Hegel sadece kendisinin dahil olduğu üçüncü bir küme meydana getiriyor: reddedilen, ama bir yana bırakılmayan, tekrar tekrar reddedilen, nefret ede ede eleştirilen felsefeler kümesi!

Hegel'e sürekli yöneltilen bu eleştirilere biraz yakından bakalım. Deleuze'ün ilk metinlerinden itibaren anti-Hegelci bir konuma yerleştiğini, Hegel'i farkı karşıtlığa ve çelişkiye indirgemekle suçladığını biliyoruz. Özellikle Bergson'la ilgili metinlerde bu eleştiri birçok kez karşımıza çıkıyor. Deleuze Bergsonculuğu bir fark felsefesi olarak, farkı başka bir şeye indirgemeden mutlaklığı ya da saflığı içinde düşünen bir felsefe olarak ele alıyor. Hegelcilik ise Bergsonculuğun karşısında farkın düşünülememesini, özdeşliğe, çelişkiye,

34. Bu nedenle Deleuze Kant felsefesinin de bir içkinlik düzlemi meydana getirdiğini söyleyebiliyor: "Bir içkinlik düzlemi oluşturmak, bir içkinlik alanı çizmek, ilgilendiğim tüm yazarlar bunu yapmışlardır (Kant bile sentezlerin aşkın kullanımını eleştirerek bunu yapmıştır, ama Kant gerçek deneyimlemeyle değil olanaklı deneyimle yetinir)" ("Felsefe Üzerine", *Müzakereler*, s. 164, çeviriyi değiştirdim).

karşıtlığa, olumsuzluğa indirgenmesini temsil ediyor. Hegelciliğin farkı fark olarak düşünememesinin nedeni soyut kavramlarla işleyen bir sistem olması. Varlığı soyut ve genel bir kavram haline getirdiğimizde, farkı düşünmek, sisteme hareketi dahil etmek için varlığa karşıt olan bir başka soyut kavrama başvurmak, varlığı yoklukla karşıtlığa sokmak zorunda kalıyoruz. Fark ancak varlık yoklukla, düzen düzensizlikle, gerçeklik olanaklarla karşıtlık içindeyken düşünülebilir hale geliyor. Hareket ancak bir karşıttan diğer karşıta gittiğinde düşünülebilir hale geliyor. O halde soyut kavramlarla düşünen bir felsefenin farkı bu soyut kavramlar arasındaki karşıtlık, çelişme, olumsuzlama ilişkilerine indirgemesi kaçınılmaz. Diyalektik bu soyut felsefenin yönteminden, karşıtlık ise farkın soyut ve genel ifadesinden ibaret. Peki, farkı çelişkiye ve olumsuzluğa indirgemeden düşünmek nasıl mümkün? Deleuze'e göre, bunun için bir şeyin farkını onun başka bir şeyden farkı ya da kendisi olmayan her şeyden farkı olarak değil de içsel fark olarak düşünmek gerekiyor. Bergsoncu sezgi felsefenin bu içsel farkları açığa çıkarmak için, hareketi olumsuzlama olarak değil başkalaşma ya da farklılaşma olarak düşünmek için kullandığı yöntemden başka bir şey değil.[35]

Bu eleştirilerin ne ölçüde yerinde ve meşru olduğunu tartışabiliriz elbette. Ama buraya kadar, Deleuze'ün felsefe tarihçiliği açısından düşündüğümüzde çok da şaşırtıcı bir durum olmadığı açık. Deleuze soyutluk ve somutluk, dışsal fark ve içsel fark, olumsuzlama ve farklılaşma arasında bir dizi ayrım yapıyor ve bu ayrımlara dayanarak Bergson'la Hegel'i karşı karşıya getiriyor. Deleuze'ün felsefe tarihçiliğiyle ilgili söylediklerimizi örnekleyecek biçimde, Hegel karşıtlığın aşkınlık tarafına, Bergson içkinlik tarafına düşüyor. Bu durumda Deleuze'den beklenebilecek şey bir adım daha atması, yani okumasını derinleştirerek karşıtlığın ötesine geçmesi ve Hegel'i içkinlik düzlemine yerleştirmesi. Bunun için de daha önce gördüğümüz gibi, Deleuze'ün Hegel'in problemlerine odaklanması, kavramsal üretimin ardındaki içkin soruları araştırması gerekiyor. Şa-

35. Hızlıca özetlemeye çalıştığım bu eleştiriler için bkz. Deleuze, "Bergson, 1859-1941", *Issız Ada*, s. 39-41; "Bergson'da Farkın Kavranışı", *Issız Ada*, s. 63, 68-70; *Bergsonculuk*, s. 84-88.

şırtıcı olan işte bu ikinci adımın hiç atılmaması: Hegel hiç yer değiştirmiyor. Deleuze'den Hegel'in problemlerine yönelmesini beklediğimiz noktada o Hegelciliği bir zayıflık, güçsüzlük göstergesi olarak okumaya başlıyor.

Deleuze'ün anti-Hegelciliğinin bu diğer yüzüyle *Nietzsche ve Felsefe* adlı kitapta karşılaşıyoruz. Nietzsche okumasıyla birlikte anti-Hegelcilik keskinleşiyor, saldırgan bir ton kazanıyor. Hegel artık soyut kavramların eleştirisi bağlamında ele alınabilecek filozoflardan biri olmaktan çıkıp esas düşmana dönüşüyor. "Eğer kime karşı yöneltildiğini bilmezsek, Nietzsche'nin felsefesinin tamamı soyut ve anlaşılmaz kalır," diyor Deleuze ve "anti-Hegelciliğin Nietzsche'nin eserlerini bir saldırganlık çizgisi olarak baştan sona katettiğini" öne sürüyor.[36] "Nietzsche'nin 'evet'i diyalektiğin 'hayır'ına karşıdır; olumlama diyalektiğin olumsuzlamasına; fark diyalektiğin çelişkisine; neşe ve haz diyalektiğin çalışmasına; hafiflik ve dans diyalektiğin ağırlığına; güzel sorumsuzluk ise diyalektiğin sorumluluklarına karşıdır."[37] Bu karşıtlıklar dizisinde beklenmedik unsurlar var. Deleuze'ün Bergson okumasından tanıdığımız olumlama-olumsuzlama, fark-çelişki gibi karşıtlıklara neşe-çalışma, hafiflik-ağırlık gibi yeni karşıtlıklar eklenmiş. Eleştirinin artık sadece felsefi düzeyde bir yanılsamaya yönelik olmadığını, etik bir boyut kazandığını, belli bir yaşam tarzını hedef aldığını hissediyoruz. Deleuze artık sadece

36. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 22. Aynı saptama kitabın sonlarında da karşımıza çıkıyor: "Temel kavramlarının 'kime karşı' yöneltildiğini görmezsek, Nietzsche'nin eserinin bütününü yanlış anlarız. Hegelci temalar, bu felsefede onun mücadele ettiği düşman olarak mevcuttur" (s. 207). Sonuç bölümünde ise "Biz bu kitapta tehlikeli ittifakları bozmayı denedik. Nietzsche'nin kartlarını ait olmadığı bir oyundan çektiğini tahayyül ettik," diyor Deleuze ve devam ediyor: "Nietzsche ile Hegel arasında herhangi bir uzlaşma mümkün değildir" (s. 245). Anti-Hegelcilik Nietzsche'nin eserlerini değilse bile Deleuze'ün Nietzsche okumasını baştan sona "bir saldırganlık çizgisi olarak" katediyor.

37. *A.g.y.*, s. 23. Tüm bu karşıtlıklarla Hegelcilik yeniden üretilmiş olmuyor mu? Hegel'e karşı olmak karşıtlıklar üzerinden işleyen Hegelciliğe yenik düşmek değil mi? Deleuze bu itirazı öngörerek şöyle diyor: "Olumsuzlama olumlamanın *karşıtıdır*, ama olumlama olumsuzlamadan *farklılaşır*. Olumlamayı olumsuzlamanın 'karşıtı' olarak düşünemeyiz, bu ona olumsuzluk katmak olurdu" (s. 237). O halde, bu bağlamda karşıtlıktan daha gevşek biçimde karşı olma, bağdaşmama, iki farklı düzleme ait olma gibi bir şey anlamalıyız.

diyalektik yöntemin soyutluğunu ve genelliğini değil, doğrudan diyalektikçiyi, onun yaşam biçiminin ağırlığını, neşesizliğini eleştiriyor:

> Bunun da ötesinde şunu sormalıyız: Diyalektikçinin kendisi ne ister? Diyalektiği isteyen bu istenç ne ister? Kendi farklılığını olumlama kuvveti olmayan tükenmiş bir kuvvet, artık etkin olmayan, ama bunun yerine ona egemen olan kuvvetlere tepki veren bir kuvvet: Ancak böyle bir kuvvet ötekiyle ilişkisinde olumsuzu en ön plana çıkarabilir, olmadığı her şeyi yadsır ve bu olumsuzlamayı kendi özü ve varoluşunun ilkesi haline getirir.[38]

Hegelciliğin ve diyalektiğin Deleuze'de uyandırdığı "nefretin" ardında bu okumanın yattığını söyleyebiliriz. Diyalektikçi burada Nietzsche'nin etkin kuvvetler ve tepkisel kuvvetler arasında yaptığı ayrım bağlamında, tükenmiş, etkinliğini yitirmiş bir kuvvet olarak ele alınıyor. Olumsuzlamanın, soyut kavramlarla düşünmenin kaynağında güçsüzlük, zayıflık var. Diyalektiğin kaynağında diyalektikçinin zayıflığı var. Güçlü olan karşısında, güçlü olanın kendi farkını olumlaması karşısında diyalektikçi hınç duygusuna kapılıyor ve kendi varlığını ancak karşısındakini yadsıyarak, yaşamı yargılayarak, güçlü olanı engelleyerek olumlayabiliyor. Onun için olumlamanın tek yolu olumsuzlamanın olumsuzlanmasından geçerek kendini bir şekilde karşısındakine onaylatmak. Deleuze Hegel'deki köle-efendi diyalektiğini de bu çerçevede yorumluyor. Bu diyalektikte gücün temsili gücün kendisinin yerine geçiyor ve köle de efendi de gücünü artırmak için değil, gücünü karşısındakine kabul ettirmek, onaylatmak için mücadele ediyor. Hegel'in diyalektiği efendi-köle ilişkisinin kölenin bakış açısından anlatılmasından başka bir şey değil, çünkü iki tarafın da istediği şeyi elde etmesi karşı tarafa bağlı, iki taraf da kendini olumlamak için karşısındakini olumsuzlamaya ihtiyaç duyuyor.

Eleştirinin bu noktaya vardırılmasıyla birlikte Hegelcilik artık herhangi bir aşkınlık felsefesi olmaktan çıkıyor, aşkınlığa neden olan bütün eğilimleri kendinde toplayan bir güçsüzlük kutbuna dönüşüyor. Hegelciliğin içkinlik düzlemiyle, yaşamın olumlanmasıyla

38. *A.g.y.*, s. 23. Deleuze'ün Bergson üzerine metinlerinde de nadiren benzer pasajlar bulmak mümkün. Örneğin: "olumsuzlama da *olumsuzladığı şeye* eklenmez, yalnızca *olumsuzlayandaki* bir zayıflığa işaret eder" (Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 59).

bağları tamamen koparılıyor. Öyle ki Hegel içkinlik düzlemine yerleştirildiğinde artık problemler açığa çıkmıyor, güçsüzlük, hınç, vicdan azabı ve mutsuz bilinç açığa çıkıyor sadece. Deleuze soyutluğu içinde diyalektiğin semptomlar düzeyinde kaldığını, diyalektiğin ilgilendiği evrensel ve tikelin, sonlu ve sonsuzun semptomlardan ibaret olduğunu, oysa asıl önemli olanın bu semptomları yorumlamak olduğunu söylüyor.[39] Semptomlar düzeyinde kalarak mutsuz bilincin, kölenin zaferine hizmet edecek bir felsefenin içkin problemleri olamayacağı, dolayısıyla içkinleştirme yöntemiyle okunamayacağı açık. Ama problemsiz bir felsefe olabilir mi? Problemsiz diyalektik, felsefeden çok bir ideolojiye benzemiyor mu? Felsefenin yöntemi değil, "hıncın ideolojisi olarak diyalektik."[40] Deleuze Hegelciliğin felsefe olmaktan bile çıktığı bu noktada artık alternatif bir Hegel okumasına esnekliğini ya da dinamizmini kazandırabilecek bütün yolları kapamış oluyor.

Hegel karşısındaki bu tavizsizlik sadece *Nietzsche ve Felsefe*'ye özgü değil. Deleuze özellikle *Fark ve Tekrar*'da, ama daha az şiddetli olmakla birlikte hemen hemen sonraki tüm yapıtlarında da aynı "saldırganlık çizgisini" koruyor. Dönemin Fransız filozoflarının birçoğunca paylaşılan anti-Hegelcilik Deleuze'le birlikte en aşırı noktasına ulaşıyor: Hegel artık okunamaz hale geliyor. Öte yandan Deleuze bu "genellik kazanmış anti-Hegelcilik" ortamında da alternatif Hegel okumalarının yapılabileceğini örtük biçimde kabul ediyor ve en azından çeşitli nedenlerle yakın durduğu kişilerin daha esnek bir Hegel okuması yapması karşısında eleştirel konum almıyor. Örneğin 1974'te Guy Hocquenghem'in kitabına yazdığı önsözde Hocquenghem'in Hegelciliğini onun maskelerinden, "çevrimlerinden" biri olarak kabul ediyor: Hocquenghem de herkes gibi bir aşamada Hegelci olmak zorunda, homoseksüelliği sabit bir toplumsal etiket olarak üstlendiği diyalektik bir aşamadan geçmek zorunda. "Hangimiz içindeki Hegel'i ya da Marx'ı ve rezil diyalektiği öldürmek zorunda değil ki?"[41] Deleuze'ün François Châtelet'nin Hegelciliği hakkında söyledikleri de aynı örtük kabulün bir örneği sayılabilir. Châtelet,

39. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 200-1. 40. *A.g.y.*, s. 157.
41. Deleuze, "*L'après-mai des faunes* İçin Önsöz", *Issız Ada*, s. 443.

hocası Eric Weil'in etkisinde kalarak mantıktan tarih felsefesine yöneliyor, Hegelci oluyor, ama hocasının sağ Hegelciliğini sol Hegelciliğe dönüştürüyor, yani dinamik bir Hegel okuması yapıyor.[42]

Peki, Deleuze neden Hocquenghem ya da Châtelet'ye gösterdiği esnekliği Hegel'in kendisine göstermiyor? Söyleşilerinden birinde Deleuze'e buna çok benzer bir soru soruluyor: "Daha da özel olarak beni şaşırtan, bizimle karşılaşmalarını sağladığınız yazarlara karşı olan dostluğunuz. Hatta kimi zaman bu dostluk onların fazla lehineymiş gibi geliyor bana: örneğin Bergson düşüncesinin muhafazakâr tarafları hakkında sustuğunuz zaman. Ama öte yandan da Hegel'e karşı acımasızsınız. Bu reddin sebebi nedir?" Deleuze felsefe tarihçiliğinin kaynağında filozoflara duyulan hayranlık olduğunu belirttikten sonra, Bergson için, "genelinde muhafazakâr olan bir felsefenin içinden, öyle olmayan kimi tekillikleri çekip çıkarmak bana meşru gözüktü," diyor ve devam ediyor:

> Ama neden aynı şeyi Hegel için yapmıyorum? Birinin hain rolünü üstlenmesi gerek. Yaşamı "yükleme", onu tüm bu yükler yüzünden kımıldayamaz hale getirme, devlet ya da dinle barıştırma, ona ölümü kazıma girişimi, yaşamı olumsuzun hâkimiyetine sokmaya yönelik korkunç girişim, hıncın ve vicdan azabının girişimi felsefi olarak Hegel'de vücut bulurlar. Hegel, olumsuzun ve çelişkinin diyalektiğiyle, doğal olarak hem sağda hem de solda bütün hainlik dillerine ilham verdi (teoloji, tinselcilik, teknokratlık, bürokrasi, vb.).[43]

Bu tuhaf yanıtta tavizsizlikle esneklik bir arada. Deleuze hain rolünü Hegel'e vermekten vazgeçmeyecek gibi görünüyor, anlıyoruz ki Hegel Deleuze için felsefe tarihinin kötü adamı olarak kalacak. Ama bunun bir tür kişisel ya da rastlantısal tercihe dayandığı, aslında Bergson okurken meşru olan şeyin, bir tür seçiciliğin, "kimi

42. Deleuze, "Bir Grup Yıldızıydı", *İki Delilik Rejimi*, s. 277. Ama *Perikles ve Verdi*'de Deleuze, sürekli Platon'a, Hegel'e, Marx'a gönderme yapsa da Châtelet'nin her şeyden önce bir Aristotelesçi olduğunu söylüyor.

43. Deleuze, "Gilles Deleuze Felsefeden Bahsediyor", *Issız Ada*, s. 225-6. Deleuze'ün başka bir bağlamda hainliği olumladığını, ihanetle kaçış çizgileri meydana getirme ve yaratıcılık arasında ilişkiler kurduğunu biliyoruz. Örneğin bkz. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 64-69 (*Dialogues*, 1996, s. 52-56, Türkçe çeviride bazı cümleler atlanmış). Ama Hegel'e yüklenen hain rolünü bu çerçevede değerlendirmek muhtemelen aşırı-yorum olur.

tekillikleri çekip çıkarma"nın Hegel okurken de meşru olabileceği hissediliyor. "Birinin hain rolünü üstlenmesi gerek" ve bu rol Deleuze'ün anlattığı haliyle felsefe tarihinde Hegel'e düşüyor. Ama başka felsefe tarihleri yazmak, başka hainler bulmak ve alternatif okumalar önermek mümkün.

Bir Başka (ve Hâlâ Deleuzecü) Hegel Okuması Mümkün mü?

Deleuze'ün Hegel'e yönelttiği eleştirilerin Deleuze felsefesindeki hangi temel tercihlere dayandığını tahmin etmek zor değil, ama Deleuze'ün neden Hegel karşısında bu kadar keskin bir konum aldığını anlamak zor. Bu tavizsizliğin, tepkiselliğin ardında, Deleuze'ün okumasını şekillendirdiği dönemde hâlâ hâkimiyetini sürdüren ortodoks Hegelcilikle bir polemik mi saklı? Yoksa Malabou'nun ya da Žižek'in öne sürdüğü gibi, bu istisnai durumun kaynağını Hegel' le Deleuze arasındaki beklenmedik bir yakınlıkta, Deleuze'ün yüzleşmekten hep kaçındığı bir ortaklıkta mı aramalıyız? Bu noktada spekülasyonlar yapmak yerine başka bir soru sormayı seçebiliriz: Metinlerin ezici çoğunluğu Hegel'i mutlak biçimde reddediyor olsun, peki sadece eleştirel olmayan bir Hegel okumasının aslında mümkün olduğuna işaret eden hiçbir Deleuze metni yok mu gerçekten? Alternatif bir Hegel okumasının izlerini Deleuze'de de bulamaz mıyız?

Görebildiğim kadarıyla bu açıdan ele alınabilecek iki önemli metin var. İlk metin Deleuze'ün, hocası Jean Hyppolite'in *Mantık ve Varoluş* adlı kitabı üzerine 1954'te yazdığı kısa bir tanıtım ve değerlendirme yazısı.[44] İkinci metin ise *Felsefe Nedir?*'in giriş kısmının Hegel'le ilgili önemli saptamalar barındıran son paragrafı.[45] Ta-

44. Deleuze, "Jean Hyppolite, *Mantık ve Varoluş*", *Issız Ada*, s. 25-30.

45. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 19-20. Aslında Deleuze'ün Hegel hakkında kısmen iyi bir şey söyler gibi olduğu birkaç metin var. Bu metinlerin (eksiksiz olmayan) bir listesi için bkz. Bruce Baugh, "G. W. F. Hegel", *Deleuze's Philosophical Lineage* içinde, s. 142-3. Ama sözünü etmek istediğim (ve Baugh' un başka bir bağlamda alıntıladığı halde olumlu göndermeler listesine katmadığı) ilk metin geniş kapsamıyla bu tek tük dağınık göndermelerden ayrılıyor. İkinci metin ise listenin sonunda yer alıyor, ama dikkatli biçimde yorumlanmıyor.

nıtım yazısı Deleuze'ün Bergson'la ilgili ilk metinlerinden de Nietzsche üzerine kitabından da önce, yani henüz Deleuze'ün anti-Hegelciliğine dayanak oluşturan temel itirazlar açıkça ifade edilmemişken yazılmış. İkinci metin ise otuz yedi yıl aradan sonra, 1991' de, Deleuze'ün son büyük yapıtında karşımıza çıkıyor ve tavizsiz bir anti-Hegelciliğin ötesindeki imkânlara işaret ediyor. Deleuze'ün felsefi üretiminin başlangıç ve bitiş noktalarında başka bir Hegel'le, henüz ya da artık nefret uyandırmayan alternatif bir Hegelcilikle karşılaşıyoruz.

İlk metinle başlayalım. Bu yoğun ve zor yazıda, Deleuze özlere dayalı metafiziğin yerine anlamın mantığını geçiren ilk filozofun Hegel olduğunu söylüyor. Yani Hegel yalnızca karşıtlığın iyi tarafına, benimsenen filozoflar tarafına yerleştirilmiyor, aynı zamanda felsefede çok önemli bir dönüşümün, metafiziğin anlamın mantığına dönüşmesinin kaynağı olarak ele alınıyor. Elbette Deleuze'ün makalesi doğrudan Hegel'le değil, Hegelci bir filozof olan Hyppolite'in *Mantık ve Varoluş* kitabıyla ilgili. Dolayısıyla Deleuze'ün Hegel'e değil Hyppolite'e sıcak baktığı düşünülebilir. Öte yandan Hyppolite'in *Tinin Görüngübilimi*'ni ilk kez baştan sona Fransızcaya çevirerek Fransa'da Hegel çalışmalarını gerçek anlamda başlatan tümüyle Hegelci bir filozof olduğu da doğru. Deleuze Hyppolite'in kitabı üzerinden Hegel'le ilgili bir yorum mu yapıyor o halde? Deleuze'ün en azından Hyppolite'in yorumladığı haliyle Hegel'e, antropolojik değil ontolojik açıdan yorumlanan Hegel'e felsefenin dönüşümünde önemli bir rol atfettiği söylenemez mi? Bu belirsizlik ya da iki-yanlılık metnin ilk cümlelerinden itibaren sürekli karşımıza çıkıyor:

> *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit* [*Tinin Görüngübilimi'nin Oluşumu ve Yapısı*, Hyppolite'in Hegel'in kitabı üzerine çalışması] her şeyi Hegel'den alıyordu ve bir Hegel yorumuydu. Bu yeni kitabın [yani *Mantık ve Varoluş*'un] niyeti ise oldukça farklı. Hyppolite, Mantığı, Görüngübilimi ve Ansiklopediyi belli bir fikirden yola çıkarak ve belli bir noktayla ilgili olarak sorguluyor.[46]

Deleuze bir yandan Hyppolite'in, son kitabında her şeyi Hegel' den almadığını, Hegel yorumunun ötesine geçtiğini ima ediyor, diğer

46. Deleuze, "Jean Hyppolite, *Mantık ve Varoluş*", *Issız Ada*, s. 25.

yandan yeni kitap da aslında özgün bir Hegel yorumu gibi sunuluyor, Hyppolite'in Hegel metinlerini belli bir noktadan yola çıkarak katettiği söyleniyor. Metin boyunca, cümlelerin başlangıçları bile aynı belirsizliği yansıtıyor: "Hegel için...", "Hyppolite'in dediği gibi...", "Hyppolite'e göre, Hegel..." Makalenin sonlarına doğru öğreniyoruz ki *Mantık ve Varoluş*'ta "Hyppolite'in tümüyle Hegelci olduğunu gösterdiği bir nokta var", çünkü Hyppolite'e göre, farkın çelişmeye dek götürülmesi, çelişmeye indirgenmesi gerek.[47] Hyppolite'in en zayıf olduğu nokta aynı zamanda en Hegelci olduğu nokta. Her durumda, kısmen dolaylı bir yoldan da olsa Deleuze'ün Hegel hakkında konuştuğu ve onaylayıcı bir biçimde konuştuğu açık.

Metni okumaya başladığımızda son derece şaşırtıcı bir durumla karşılaşıyoruz. Bu kısa makalede, Deleuze'ün on beş yıl sonra yayımlanacak iki özgün kitabının (*Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı*) ele aldığı sorunlar ilk kez ve Hegelci bir çerçeve içinde ortaya konuyor! Hyppolite üzerine makaleyle sonraki kitaplar arasında üç temel paralellik ya da süreklilik görmek mümkün:

a) Felsefe özleri araştıran bir metafizik değil anlamın mantığı olmak zorunda: "Felsefe ontoloji olmak zorundadır, başka bir şey olması mümkün değildir; ama özün ontolojisi olmaz, ancak anlamın ontolojisi vardır."[48] Özün araştırılması olarak metafizik, bu dünyayla özler dünyası arasındaki Platoncu ayrıma dayanıyor. Bu ayrımın aşılması yönündeki ilk hamleleri de yine Platon'da buluyoruz. Kant'ın aşkınsal felsefesi duyulur dünyayla zihinsel dünya arasındaki ayrımın aşılması bakımından daha da büyük bir ilerleme sergiliyor. Ama Kant psikolojik olanı aşsa bile antropolojik olanı aşamıyor. Asıl büyük adım, asıl dönüşüm Hegel'le birlikte gerçekleşiyor: "ikinci bir dünyanın olmayışı, Hyppolite'e göre, Hegel Mantığının büyük önermesidir, çünkü bu aynı zamanda metafiziğin mantığa, anlamın mantığına dönüştürülmesinin sebebidir."[49] İkinci dünya, özler dünyası ya da zihinsel dünya ortadan kalktığında varlık öz olmaktan çıkıp anlama dönüşüyor. Ontoloji olarak felsefe de varlık = anlam'ın mantığı haline geliyor. Deleuze, *Anlamın Mantığı*'nda

47. *A.g.y.*, s. 29-30. 48. *A.g.y.*, s. 25. 49. *A.g.y.*, s. 27.

bambaşka tarihsel dayanaklarla, Hegel'e gönderme yapmaksızın bu projeyi devam ettiriyor aslında.

b) Özden anlama geçiş aynı zamanda dışsal farktan içsel farka geçiş. İki dünya arasındaki, düşünüm ve varlık arasındaki dışsal ve indirgenemez fark ikinci dünya ortadan kalktığında varlığın içsel farkına, varlığa özdeş olan farka dönüşüyor: "düşünüm ve varlık arasındaki dışsal fark bir başka açıdan Varlığın kendisinin içsel farkıdır, başka bir deyişle farka, dolayıma özdeş Varlıktır";[50] "Ampirik olanda da mutlakta da aynı varlık ve aynı düşünce vardır; ama düşüncenin ve varlığın dışsal ampirik farkı yerini Varlığa özdeş olan farka, kendini düşünen Varlığın içsel farkına bırakmıştır";[51] "Varlıkla farkın bu mutlak özdeşliği anlam olarak adlandırılır."[52] O halde anlamın mantığı aynı zamanda saf farkın, içsel farkın ontolojisidir. Deleuze önce Bergson'la ilgili çalışmalarında, sonra *Fark ve Tekrar*' da işte bu saf içsel farkı düşünme projesini devam ettiriyor.

c) Felsefenin konusu öz değil anlam, dışsal fark değil içsel fark olmak zorunda. Özü ve dışsal farkı konu edinen bir felsefe aslında dinamik bir hareketin edimselleşmiş sonucunu onu üreten hareketten yalıtarak düşünmeye dayanıyor. Oysa dışsal fark içsel farkın bir ürününden, farkın ifadesinin görünür hale gelmesinden ibaret. Deleuze makalesinin son cümlesinde kısaca bu ifade problemine de değiniyor: "birinci bölümde ve bütün kitapta Hyppolite farkın ifadenin kendisi, çelişmenin ise yalnızca onun fenomenal yanı olduğu bir ifade teorisi kurmuyor mu?"[53] Bu ifade teorisi sonradan Deleuze'ün Spinoza'yla ilgili çalışmalarında, özellikle de 1968 tarihli *Spinoza ve İfade Problemi*'nde tekrar karşımıza çıkacak.

Deleuze Hegel'in ve Hyppolite'in yaklaşımını baştan sona sahiplenmiyor elbette. Makalenin sonlarında Hegel'e hep yönelteceği klasik eleştiriyi de dile getiriyor. Tam da "Hyppolite'in tümüyle Hegelci olduğunu gösterdiği nokta"ya, farkın çelişkiye dek götürülmesine, içsel farkın son kertede çelişmeye indirgenmesine itiraz ediyor:

50. *A.g.y.*, s. 27. 51. *A.g.y.*, s. 28.
52. *A.g.y.*, s. 29. 53. *A.g.y.*, s. 30.

Hyppolite'in bu zengin kitabının ardından kendimize şunu sorabiliriz: çelişme farktan fazla değil az olduğuna göre, çelişmeye dek gitmek zorunda olmayan bir fark ontolojisi yapamaz mıyız? Çelişme farkın yalnızca fenomenal ve antropolojik yanı değil mi?[54]

Bu hızlı eleştiriyi Deleuze'ün sonraki kitaplarının ışığında kavramak mümkün. Farkı çelişmeye indirgemek saf farkı düşünmenin önündeki bir engel. Çünkü çelişme farkın dışsallık içinde kavranması, dışsal bir farkın son sınırına vardırılması demek. Çelişmeyi farkın nihai anlamına dönüştürmek bir şeyin farkını düşünmek için o şeyi o şey olmayanlardan farkı içinde düşünmeye mahkûm olmak aslında: "Spekülatif fark kendiyle çelişen Varlıktır. Şey kendiyle çelişir, çünkü olmayan *her şeyden* ayrılarak varlığını bu farkın kendisinde bulur; yalnızca başkada düşünümlendiğinde düşünümlenmiş olur, çünkü başka *onun* başkasıdır."[55] Bu durumda bir şeyin kendine özgü farkı yani içsel farkı o şey olmayandan, başkadan farkı yani dışsal fark olarak düşünülmüş oluyor. İçsel fark dışsal farkın içselleştirilmesine dönüşmüş oluyor. Oysa Deleuze "çelişmenin farktan fazla değil az olduğunu" söylüyor. Çelişme farkın mutlak hali değil, farkın hallerinden biri, farkın en dışsal hali. Çelişme içsel farkı üretmiyor, içsel fark edimselleşerek çelişmeyi üretiyor. Bu yüzden "çelişme farkın yalnızca fenomenal ve antropolojik yanı"

Sonuç olarak 1954 tarihli bu makale Hegel'i hem kullanıyor hem eleştiriyor ve bu eleştirel kullanım üzerinden başka bir Hegel okumasının önünü açıyor. Hegel Platon'la, ampirizmle ve antropolojiyle karşıtlık içinde düşünüldüğünde iyi tarafa düşüyor, saf fark ontolojisiyle (belki Bergson'la) karşıtlık içinde düşünüldüğünde ise kötü tarafa düşüyor. Bu felsefe tarihi kurgusunda karşıtlıklar belli bir esneklik ve bağlamsallık içinde tekrar tekrar kuruluyor, karşıtlığın terimleri bağlama göre yer değiştiriyor.

O halde, Deleuze'ün kendi problemleriyle Hyppolite'in Hegelciliğinin problemleri arasında önemli paralellikler var: özün metafiziği yerine anlamın mantığı, dışsal fark yerine içsel fark, ifade teorisi. Bu paralelliklere bakıp Deleuze'ün özgün felsefesinin Hegelciliğin bir tür devamı olduğu bile söylenebilir. Ama Deleuze sonraki

54. *A.g.y.*, s. 30. 55. *A.g.y.*

metinlerinde bu problemleri bambaşka bir felsefe tarihi kurgusu içinde düşünmeye başlıyor ve radikal bir anti-Hegelciliği benimsiyor. Sırayla gidelim:

a´) Deleuze özün yerine anlamı geçiren felsefenin Hegelcilik değil Kant'ın aşkınsal felsefesi olduğunu söylemeye başlıyor, hatta Hegel özcü felsefe yapan tek filozofa dönüşüyor: "Anlamın aşkınsal felsefeye özgü bir keşif olduğu ve eski metafizik Özlerin yerini aldığı doğrudur";[56] "Felsefe tarihinin bütününü ele aldığımızda da hangi filozofun 'nedir?' sorusuyla hareket etmiş olabileceğini boş yere araştırırız. Aristoteles mi? Kesinlikle değil. Belki Hegel, belki bir tek Hegel var, çünkü onun diyalektiği tam da boş ve soyut özün diyalektiği olduğu için çelişme hareketinden ayrılmıyor."[57] Böylece Kant Hegel'in yerine geçmiş oluyor, Hegel anlamın mantığını hazırlayan felsefi gelişimin tamamen dışında kalıyor artık. Oysa 1954' teki makalede Kant iki yerde Hegel'le karşıtlık içinde değil, Hegel'e götüren filozoflar dizisi içinde düşünülüyordu. Bir yandan Kant ikilikten birliğe giden düşünce çizgisi için önemli bir aşamaydı. Ampirizm ve antropoloji özne ve nesne arasındaki ikiliği aşamıyordu, oysa Kant bir ölçüde de olsa düşünceyle şeyin özdeşliğini yakalıyordu. İkiliğin tam olarak aşılması ve asıl özdeşlik ise Hegel'de karşımıza çıkacaktı. "Kant'ta düşünce ve şey özdeştir, ama düşünceye özdeş olan yalnızca göreli bir şeydir, varlık olarak, kendi içinde şey değil. Öyleyse Hegel için söz konusu olan, ortaya koyma ve önvarsayım arasındaki gerçek özdeşliğe yani Mutlağa dek yükselmektir."[58] Diğer yandan, özün yerine anlamın geçirilmesi bir bakıma Platon'da bile vardı. Ama bu yer değiştirme temelde Kant'ta gerçekleşiyor, Hegel'in Mantığında nihai şeklini alıyordu.[59]

56. Deleuze, *Logique du sens*, s. 128.
57. Deleuze, "Dramlaştırma Yöntemi", *Issız Ada*, s. 151.
58. Deleuze, "Jean Hyppolite, *Mantık ve Varoluş*", *Issız Ada*, s. 26.
59. *A.g.y.*, s. 27. Deleuze'ün sonraki yapıtlarında Kant-Hegel ilişkisinin nadiren Hyppolite üzerine makalede söylenenlerle devamlılık sergileyecek şekilde ele alındığını da görüyoruz. Örneğin, Deleuze, Platon'la ilgili bir yazısında özler dünyasının ve görünüşler dünyasının çifte reddinin Hegel'de, ama ondan da önce Kant' ta karşımıza çıktığını söylüyor (bkz. *Logique du sens*, s. 292). Ama az önce belirttiğimiz gibi, Hegel'i özcü bir filozof, hatta tek özcü filozof olarak sunma eğilimi çok daha baskın.

b´) Deleuze dışsal farkın yerine içsel farkı geçirenin Hegel değil Bergson olduğunu söylemeye başlıyor. Üstelik Hegel Bergson'a giden dizinin bir aşaması olarak değil Bergson'un en büyük karşıtı olarak ele alınıyor artık. "İçsel fark *çelişmeden, başkalıktan, olumsuzlamadan* ayırt edilmelidir. Bergson'un fark yöntemi ve teorisi işte burada diğer yönteme, diyalektik adı verilen, ister Platon'un başkalık diyalektiği olsun ister Hegel'in çelişme diyalektiği, iki durumda da olumsuzun mevcudiyetini ve iktidarını içeren diğer fark teorisine karşı çıkacaktır. Bergsoncu kavrayışın özgünlüğü içsel farkın çelişmeye, başkalığa, olumsuza kadar gitmediğini ve gitmemesi gerektiğini göstermektir, çünkü bu üç mefhum ondan daha az derindir ya da onunla ilgili olarak tümüyle dışarıdan yakalanan görüşlerdir."[60] Deleuze başka bağlamlarda, özellikle bölme yöntemi, varlığın eklemlenişlerine göre bölünmesi konusunda Bergson'la Platon arasındaki yakınlıklara da dikkat çekiyor.[61] Oysa Hegel'le Bergson arasında hiçbir yakınlık ya da süreklilik yok artık.

c´) İfade teorisi de Hyppolite yazısından sonra hep Spinoza bağlamında (ya da daha sınırlı olarak Leibniz bağlamında) ele alınıyor. Bu teorinin incelendiği metinlerde Hegel'in sözü bile edilmiyor.

Deleuze'ün Hegel'e karşı böyle konum değiştirmesini nasıl açıklayabiliriz? Deleuze (örneğin b´ kısmında yaptığımız alıntıda) Hegel'i farkı çelişmeye ve olumsuzlamaya indirgemekle, çelişmenin farktan daha az olduğunu görememekle suçluyor. Ama bu klasik eleştiri zaten Hyppolite'le ilgili metinde de vardı. Neden bu eleştiri artık esnek bir Hegel okumasına izin vermeyecek kadar radikalleşiyor? Neden Hegel felsefesi artık "boş ve soyut özün diyalektiği"ne indirgeniyor?

Daniel Smith, Hegel karşısındaki bu ilgisizliği ve Kant'ın gitgide önem kazanmasını Deleuze'ün Maimonides okumasına bağlıyor. Maimonides'in Kant yorumu aynı zamanda aşkınsal felsefenin hangi yönde geliştirilmesi gerektiğini de gösteriyor. Deleuze Maimoni-

60. Deleuze, "Bergson'da Farkın Kavranışı", *Issız Ada*, s. 63, ayrıca bkz. s. 68-70.

61. Bkz. Deleuze, "Bergson, 1859-1941", *Issız Ada*, s. 41-42; "Bergson'da Farkın Kavranışı", *Issız Ada*, s. 54, 60; *Bergsonculuk*, s. 85, 99.

des'in işaret ettiği yönde ilerleyerek aşkınsal felsefeyi içkin bir fark ontolojisine, aşkınsal bir ampirizme dönüştürmeye çalışıyor ve bu nedenle kendi felsefesini Hegel'in değil Kant'ın eleştirel bir kullanımı üzerinden inşa ediyor.[62] Bu açıklama ikna edici olmakla birlikte neden Deleuze'ün Kant felsefesinin geliştirilmesine katkıda bulunan filozoflar arasında Hegel'e yer vermediğini anlamamızı sağlamıyor. Deleuze'ün sonradan Hegel'e yönelteceği eleştiriler, 1954'teki Hyppolite makalesinin sonunda işaret edilen eleştirinin ötesine çok da fazla geçmiyor. Bu da Deleuze'ün Hegel karşıtlığının giderek radikalleşmesini iyice anlaşılmaz hale getiriyor. Bu noktada tam bir çözüm öneremesek bile en azından şunu söyleyebiliriz: Deleuze'ün anti-Hegelciliğini iki filozof arasındaki derin bir bağın, Deleuze'ün kabullenmekten kaçındığı gizli bir yakınlığın semptomu olarak okumak için elimizde hiçbir dayanak yok. Deleuze Kant okurken başvurduğu yönteme Hegel okurken de başvurabilirdi, tek taraflı olmayan eleştirel bir Hegel okuması yapabilirdi. Kendi felsefesini Kant'la süreklilik içinde inşa etmekte bir sakınca görmediğine göre aynı şeyi Hegel'le de yapabilir, Hegelciliği geliştirerek devam ettirmeyi seçebilirdi.

Alternatif bir Hegel okuması açısından önem taşıyan ikinci metin *Felsefe Nedir?*'in giriş kısmının sonunda yer alıyor. *Felsefe Nedir?*'in genel olarak Deleuze'ün "düşmanlarıyla" barıştığı bir kitap olduğunu söyleyebiliriz. "Bir Kavram Nedir?" başlıklı bölümde ele alınan ilk örneğin Deleuze'ün *Diyaloglar*'da tahammül edemediğini söylediği Descartes'ın *cogito* kavramı olması bile dikkat çekici bir değişime işaret ediyor.[63] Sadece Descartes değil Platon ve Heidegger de kitap boyunca sık sık Deleuze'ün felsefe hakkında söylediklerini örneklemek için kullanılıyor.[64] Aynı tavır değişikliğini Hegel söz konusu olduğunda da görüyoruz. Elbette Deleuze Hegel'i eleş-

62. Bkz. Daniel W. Smith, "Deleuze, Hegel, and the Post-Kantian Tradition", *Essays on Deleuze*, s. 65-71.

63. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 31-33.

64. Tam da bu barışma sayesinde, içkinlik düzleminin felsefe-öncesi karakterini örneklemek üzere Deleuze sırayla Descartes, Platon ve Heidegger'e başvurabiliyor mesela. Bkz. *a.g.y.*, s. 43-44. Diğer taraftan, *Felsefe Nedir?*'in kavram üretimini tehdit eden yeni "düşmanlarla", örneğin analitik felsefeyle ve Habermas'la örtük bir polemik içinde olduğu söylenebilir.

tirmeye devam ediyor. Diyalektik bu kez felsefede kanaatlerin egemenliğine yol açan bir yöntem olarak ele alınıyor ve Platon'dan Hegel'e uzanan diyalektikçi bir çizgi eleştirilerek Nietzsche'yle karşıtlığa sokuluyor.[65] Heidegger'le birlikte Hegel'in de Yunan felsefesiyle ilgili tarihselci yaklaşımı eleştiriliyor ve bu yaklaşımın öngörülemez kavram yaratımını anlaşılmaz kıldığı söyleniyor.[66] Yine de bu eleştiriler *Nietzsche ve Felsefe*'deki anti-Hegelciliğin tavizsizliğini taşımıyor, hatta Hegel'in artık felsefe tarihinin kötü adamı olmaktan büyük ölçüde çıktığını hissediyoruz. Kitabın giriş kısmının burada özellikle üzerinde durmak istediğim son paragrafı ise daha da ileri gidiyor ve artık alternatif bir Hegel okumasının Deleuze için mümkün hale geldiğini gösteriyor.

Son paragrafın konusu Deleuze'ü kitap boyunca alttan alta uğraştıracak olan bir gerilim. Bilindiği gibi, *Felsefe Nedir?*'in temel tezi felsefenin kavram yaratan bir disiplin olduğu tezi. Peki, kavramların yaratılıyor olması onları filozofun öznelliğinin yansımalarına dönüştürmüyor mu? Deleuze bir yandan da filozofun kavram dostu olduğunu söylüyor (bilgelik dostu değil kavram dostu; çünkü felsefe tam da bilgeliğin ötesine geçerek, kendini bilgelikten ayırarak bağımsız bir disiplin haline geliyor). Filozofun kavram dostu olabilmesi için kavramların bir tür nesnellik taşıması gerekmiyor mu? Filozof nasıl hem kavram yaratıcısı hem kavram dostu olacak? "Dost, kendi yaratılarının dostu mu olacaktır? Yoksa yaratıcının ve suretinin birliği içinde, kavramın edimi mi dostun gücüne gönderme yapmaktadır?" diye soruyor Deleuze ve soruyu yanıtsız bırakıyor.[67] Aynı gerilimi başka türlü de ifade edebiliriz. Deleuze kavram yaratımının yaratım sürecinin dışsal ya da nesnel koşullarınca belirlenmediğini, felsefi üretimin öngörülemez bir boyut taşıdığını söylüyor. Ama bu öngörülemezlik yaratıcının öznelliğine de dayanmıyor, kavramlar rasgele değil, belli bir zorunluluk içinde, adeta kendilerini filozofa dayatan problemleri çözmek üzere yaratılıyorlar. Öznel ya da nesnel koşullar tarafından (en azından tamamen) belirlenmeyen, hem öngörülemez hem zorunlu olan bu yaratımı nasıl anlamalıyız?

65. *A.g.y.*, s. 75-76. 66. *A.g.y.*, s. 87-89.
67. *A.g.y.*, s. 14 (çeviriyi düzelttim).

Girişin son paragrafında, Deleuze önce filozofların kavramın doğasıyla yeterince ilgilenmediklerini, kavramları zihnin farklı yetilerinin (soyutlama, genelleme, yargı verme) nesnelerine indirgediklerini belirtiyor. Oysa Deleuze'e göre kavram verili bir şey değil, yaratılan, yaratılması gereken bir şey. Ama kavram sadece yaratılmıyor, aynı zamanda kendi kendini ortaya koyuyor. Kavramın yaratılmasıyla kendini-ortaya-koyması "birbirini içermektedir, zira canlıdan sanat yapıtına kadar, gerçekten yaratılmış olan, tam da bu nedenle bir kendini-ortaya-koyma ya da onu ayırt etmeyi sağlayan bir kendini-üretme özelliği sergiler. Kavram, yaratılmış olduğu ölçüde, kendini ortaya koyar. Özgür bir yaratıcı faaliyete bağlı olan şey aynı zamanda kendisini, bağımsız ve zorunlu olarak, kendinde ortaya koyan şeydir: En öznel olan en nesnel olacaktır."[68] Görüldüğü gibi, bu saptamalar yine tam bir çözüm önermeksizin az önce işaret ettiğimiz gerilimi ele alıp geliştiriyor. Tıpkı sanat yapıtı ya da canlılık gibi kavram da yaratılmak zorunda, ama bu durum kavramın kendi kendini ortaya koymasıyla çelişmiyor. İşte tam bu noktada Deleuze Kant-sonrası filozoflara, özellikle de Hegel'e gönderme yapıyor ve onların bu gerilimi gözardı etmediklerini gösteriyor:

> Bu açıdan, felsefi gerçeklik olarak kavrama en fazla dikkat yöneltenler Kant-sonrası filozoflar, en başta da Schelling ve Hegel oldu. Hegel kavramı yaratılışının Figürleri ve kendini-ortaya-koyuşunun Momentleri üzerinden sağlamca tanımlar: figürler kavramın aidiyetleri haline gelirler, çünkü zihinlerin birbirlerini izleyişi boyunca, kavramın bilinç tarafından ve bilinçte yaratıldığı yanı kurarlar, oysa momentler kavramın kendi kendini ortaya koyduğu ve zihinleri Kendinin mutlaklığı içinde bir araya getirdiği diğer yanı meydana getirirler. Hegel bu şekilde kavramın genel ya da soyut fikirle bir ilişkisi olmadığı gibi felsefeye bağlı olmayan, yaratılmamış bir Bilgelikle de ilişkisi olmadığını gösteriyordu.[69]

Bu pasaj birkaç bakımdan ilginç. Hegel otuz yedi yıl aradan sonra ilk kez bu denli net biçimde olumlu bir değerlendirmenin konusu oluyor, Deleuze nihayet tavizsizliğini bir yana bırakıp Hegel'e hak-

68. *A.g.y.*, s. 19 (çeviriyi değiştirdim).

69. *A.g.y.*, s. 19-20 (çeviriyi değiştirdim). *Felsefe Nedir?*'de Hegel hakkında başka olumlu değerlendirmeler de var, bkz. s. 111, 131. Ama bu pasajlar üzerinde durduğumuz metin kadar önem taşımıyor.

kını teslim ediyor. Tıpkı Hyppolite üzerine makalede olduğu gibi burada da Hegel Deleuze'e oldukça yakın bir felsefi konuma yerleştiriliyor. *Felsefe Nedir?*'i baştan sona katedecek bir gerilim aynı zamanda Hegelciliğin gerilimi olarak ortaya konuyor: Hegel kavram yaratımının öznel ve nesnel koşullarını birbirlerini tamamlayacak şekilde ele alıyor, kavramları genel ya da soyut fikirlerle karıştırmıyor, felsefeyi bilgelikle karıştırmıyor, kavram yaratıcı bir etkinlik olarak felsefeyi kendine özgülüğü içinde düşünüyor. Üstelik bu pasajda karşımıza çıkan okuma stratejisi Deleuze'ün felsefe tarihçiliğiyle, içkinleştirme yöntemi adını verdiğimiz yöntemle tamamen uyum içinde. Deleuze Hegel'i eleştirmekle yetinmiyor, Hegelciliğin barındırdığı olanaklarla da ilgileniyor. Artık eleştiri olumlayıcı değerlendirmeyi engellemiyor, ona eşlik ediyor: alıntıladığımız metnin devamında Hegel bilimlerin ve sanatların bağımsızlığını ortadan kaldırmakla eleştirilecek, ama bu eleştiri Hegelciliğin temsil ettiği ilerlemeyi gölgede bırakmayacak. Son olarak, iki metin, Hyppolite üzerine tanıtım yazısıyla *Felsefe Nedir?*'deki bu pasaj esnek ve dinamik bir Hegel okuması sunmanın ötesinde daha derin bir süreklilik de taşıyor. İki metinde de Deleuze Hegel'i Kant-sonrası bir filozof olarak ele alıyor ve Kantçılığın geliştirilmesinin, radikalleştirilmesinin önemli bir aşaması olarak değerlendiriyor. Daniel Smith'in öne sürdüğü gibi, Deleuze'ün esas muhatabı Kant ve Maimonides belki. Ama bu durum, aşkınsal felsefenin bu eleştirel sahiplenişi artık Hegel'in de aynı çizgide düşünülmesini engellemiyor.

Sonuç: Anti-Hegelciliğin Ötesi

Tüm bunlardan iki sonuç çıkarılabilir. İlki şu: Bugün esnek olmayan bir Hegel karşıtlığından vazgeçmek mümkün. Katı bir karşıtlık, Deleuze'ün kitaplarını yazdığı dönemde her felsefe problemini diyalektikle çözmeye çalışan dogmatik bir Hegelciliğe karşı stratejik bir felsefi tercih olarak geçerli sayılabilir. Ama bugün böyle bir stratejiye gerek yok, çünkü bugün diyalektiği dogmatik biçimde kullanarak felsefe tartışmalarını tıkayan Hegelciler yok! Üstelik tavizsiz bir anti-Hegelcilikten vazgeçmek Deleuze'ün felsefe tarihçiliğinin temel eğilimiyle, içkinleştirme yöntemiyle de örtüşüyor. He-

gel'e eleştiriler yöneltebiliriz elbette, ama "Hegelcilikten ve diyalektikten nefret etmek" zorunda değiliz artık. Hegel'le Deleuze'ü karşı karşıya getirmek, Hegelciliğin barındırdığı içkinlik potansiyellerine gözümüzü kapamak zorunda değiliz. O halde, Pierre Macherey'nin meşhur bir kitabının başlığında sorduğu soruyu, "Hegel mi Spinoza mı?" sorusunu bugün en azından aynı keskinlikle sormamıza gerek yok.

İkinci sonuç da şu: İlk bakışta anakronizme düşmek gibi görünse de Deleuze'de Hegel'i aramak yerine Hegel'de Deleuze'ü aramak bugün için daha verimli bir okuma projesi olabilir. Deleuze'de Hegel'le ilgili (eleştirel ya da değil) pasajlar aramak daha çok bir okumama projesi (bu yazıda Hegel'in metinlerine hiç gönderme yapılmadığını fark etmişsinizdir). Ama eğer göstermeye çalıştığım gibi Deleuze'ün felsefi felsefe tarihçiliği gücünü büyük ölçüde tarihsel karşıtlıklar ve dizilerle okumaya dinamizm kazandıran yer ve değer değiştirmeler arasındaki dengeye borçluysa Hegel'de Hegelcilikten yani diyalektikten ve olumsuzluktan artakalan şeyleri aramak doğrudan Deleuze'ün felsefi çalışmasını ilerletmeye yarayabilir.[70] Yoksa eninde sonunda bir tür dogmatizme düşmek zorunda kalırız. Çünkü felsefede çoğu kez dogmatizmin mutlak reddi zamanla yeni bir dogmatizme dönüşüyor.

70. Ahmet Soysal'ın Hegel'in mantığında nicelik üzerine kısa bir makalesinde bu tür bir çabanın örneğini bulabiliriz (bkz. "Hegel'de Nicelik", *Monokl*, sayı 4-5, 2008, s. 238-41). Soysal doğrudan Deleuze'e gönderme yapmıyor, ama Hegel'de kendini duyuran "başkalık dili"nin Hegel'in metinlerince çizilen bağlamın ötesinde bir güncellik taşıdığını belirtiyor: "Bazen bir felsefî bakış, kimi metinlerin yeniden ve kendileri için okunmasından değişebilir (hiç değilse çeşitlenebilir). Hegel'i Nicelik üstüne metinlerinden yeniden okumak, onu ilginç bir biçimde çağdaş, günümüzden biri kılmaktadır. Niçin? ... bu metinler, bugünün diline yabancı değildir; dahası, bugün düşünülmüş gibi durmaktadırlar. Bugünün dili derken de başkalığa ve dışsallığa açılan düşüncenin dilini kastetmekteyiz. Hegel, belki felsefede bu açılmayı başlatan (ya da Yunanlılardan sonra yeniden başlatan) düşünür olmuştur, ama belli bir aşınma, belli bir yıpranma ve yıpratılma, bunu unutturmuştur, onu nerdeyse ters bir konuma, başkalığın düşmanı konumuna sokmuştur. Oysa yeniden okununca–belki en beklenmedik yerden, en az güncel ya da çağdaş görünen yerden– birdenbire karşımıza yeni bir düşünür çıkmaktadır, Hegel'in yazılarını yayımladığında olmuş olduğu yeni düşünür" (s. 239). Benzer ama çok daha kapsamlı bir okuma için bkz. Jean-Clet Martin, *Une intrigue criminelle*...

TOPLUM VE SİYASET

Niels Albertsen
Bülent Diken

Organlı/Organsız Toplum

BU BÖLÜMÜN üç amacı var. Öncelikle Deleuze'de "toplumsal olan" ın nasıl kavrandığını açımlamak istiyoruz. Ardından, iki eksen üzerine kurulu bir şema aracılığıyla sosyal teori alanının deneysel bir haritasını çıkartacağız. Bu iki eksen şunlar: düzen ve kaos arasındaki dikey bir süreklilik ile saflık ve heterojenlik arasındaki yatay bir süreklilik. Bu haritalandırmanın sonucu, dinamik bir "kuvvetler" alanı olarak "toplumsal olan" üzerine dinamik bir perspektif oluşturmak. Keza, bu dinamik alan, sosyal teorilerin sınırlarını zorluyor. Son olarak, üçüncü amacımız, şu soru üzerine düşünmektir: Deleuzecü eleştirinin hareketli göçebeliği, günümüz kapitalizminin kontrol toplumu tarafından yakalandığında eleştiri kavramına ne olur?

Umarız bir bütün olarak bu bölüm, Deleuzecü bir yaklaşımın gücünün, sosyal teoriler tarafından ortaya konulan çeşitli "toplumsallık" görüşlerinin getirdiği kısıtlamaları aştığı ve bununla birlikte bu görüşleri birbirine bağladığı konusunda okuru ikna eder.

"Organsız Toplum", Molar/Moleküler Bölümleme ve Kaçış Hatları

Organsız beden (OsızB) farklılaşmış organlarla organize edilmiş, eklemlenmiş, katmanlanmış, işlevsel olarak bütünleşmiş bedenlerden "her şey çıkartıldığında geriye kalan'dır.[1] OsızB "katmanlaşma-

1. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, s. 150.

mıştır, biçim almamıştır, yeğin maddedir, yeğinlik matrisidir, yeğinlik = 0'dır".[2] "OsızB boş" olduğunda, saf kaosu elde ederiz, "öyle mükemmel, öyle saf, öyle eksiksiz bir kaos ki bütün farklar, bütün eklemlenmeler silinir... farkın sıfır derecesi".[3] Yeğinliklerle dolan OsızB, "tam OsızB" haline gelir, hiçbir toplumsal, zihinsel ya da fiziksel düzenin mevcut olmadığı bir tutarlılık düzlemine dönüşür. Bir de katmanların çoğalmasıyla ilişkili "kanserli OsızB" vardır. Böylece bir yanda çok şiddetli bir katmansızlaşma ("boş OsızB"), diğer yanda çok fazla katmanlaşma ("kanserli OsızB"), tutarlılık ya da içkinlik düzlemi olarak "tam OsızB"den ayrılmalıdır.[4]

Burada aşkınlık ile içkinlik, dikey ile yatay arasındaki Deleuzecü ayrıma geliyoruz. Can alıcı soru şudur: Düşünme ve eylem, "her türlü organizasyonun yukarıdan geldiği"[5] bir dikey düzleme doğru mu yönelir, yoksa "içkinlik düzleminde ufka doğru [mu] yol alırız?"[6] Her türlü katmanlaşma biçimini ilgilendiren dikey düzlem bir "aşkınlık düzlemi"dir. Çünkü her zaman gizli bir yönlendirici, yaratıcı bir Tanrı, doğanın derinliklerinde gerçekleştiği varsayılan bir evrim ya da toplumun iktidar organizasyonu[7] iş başındadır – "katman, Tanrının Yargısını oluşturur".[8] Ancak öte yandan, "ufka doğru yol aldığımızda" ötede hiçbir şey kalmayacak, "ek boyut" söz konusu olmayacak ve her şey ortak bir "içkinlik düzlemi"nde[9] gerçekleşecektir.

Tıpkı tutarlılık ya da içkinlik düzleminin tam OsızB'ye, aşkınlık ya da organizasyon düzleminin kanserli OsızB'ye dair olması gibi, bir de boş OsızB'ye dair bir düzlem vardır: "Saf bir fesih ya da ölüm düzlemi", eksiksiz ya da kendi kendini yok eden bir katmansızlaşma düzlemi, "farklılaşmamış olana geri çekilen"[10] bir düzlem.

2. *A.g.y.*, s. 150.

3. Alex Callinicos, *Is There a Future for Marxism?*, The Macmillan Press, Londra, 1982, s. 94.

4. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 153, 162, 163.

5. Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, çev. R. Hurley, City Lights, San Francisco, 1988, s. 128.

6. Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, s. 41.

7. Deleuze, *Spinoza*, s. 128.

8. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 502.

9. Deleuze, *Spinoza*, s. 124, 128.

Toplumun organsız bedenini bir tür "Organsız Toplum" olarak kavrayabiliriz. Buradaki OsızB kavramı, "kurucu organizasyonuyla değil, durumlarıyla tanımlanan organik olmayan",[11] organize edilmemiş bir beden olarak "toplumsallık" modeline hizmet eder. O halde, Deleuzecü anlamda "toplumsal olan", sabitlenmiş ve tamamlayıcı işlevleriyle tanımlanan, organları olan bir beden, bir organizma olarak "toplum" kavrayışına sahip klasik sosyal teoriyle güçlü bir tezat teşkil eder. OsızB olarak toplumsal uzam, "toplumsal bedeni" "organlarına" indirgeyen toplumsalın temsiliyle bağlarını kopartır. "Organsız Toplum" bölünmemiş, bölünemez/görünmez toplum olarak düşünülebilir. Bu toplum, geleneksel toplum temsillerinde anormallikler ya da müphemlikler olarak genellikle dışlananlar da dahil olmak üzere karmaşık bir ilişkiler, bağlantılar ve etkileşimler yüzeyi olarak kavranır.

Bunun yanı sıra, OsızB toplumsal organizasyonu önceleyen değil, toplumsal olanla birlikte üretilen ya da tahayyül edilen bir durumdur. Sosyal teori geleneksel bir biçimde, toplumsal olanı farklılaşmamış bir yığından çıkan bir şey olarak tahayyül ederken (örneğin Hobbes'ta "doğa durumu" ya da Lévi-Strauss'ta "sıfır-kurum"), Deleuze ve Guattari'ye göre farkın toplumsal sistemleri, öncedenverili bir kaosu farklılaştırmaz. Toplumun organsız bedeni, "kendini aşan parçaları tekrar bir araya getiren, 'farklılaşmamış' bir organizmanın ifadesi" değildir. OsızB toplumsal olanın kökeni değil, onun sınırı, hezeyanı, "yertsizyurtsuzlaşma tanjantı, nihai tortusu"dur.[12]

"Toplumsal olanın" tortusu olarak OsızB'nin iki virtüel kutbu vardır: bir yanda, molar katmanlaşma ya da organizasyon olarak paranoya, diğer yanda, moleküler katmansızlaşma ve yertsizyurtsuzlaşma olarak şizofreni.[13] Molar katmanlaşma ya da disiplin altına

10. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 270.

11. Alphonos Lingis, "The Society of Dismembered Body Parts", *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy* içinde, haz. C. V. Boundas ve D. Olkowski, Routledge, Londra, 1994, s. 289-90.

12. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. R. Hurley, M. Seem ve H. R. Lane, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, s. 327-8, 281.

13. *A.g.y.*, s. 281-5.

alınmış işlevlerin sistematik kümelenişi, aşkın bir "toplum" düzlemi yaratılmasını gerektirir. Bir de bu düzleme karşıt olarak, şizofrenik yertsizyurtsuzlaşma ve bağlanma ("ve"... "ve"... "ve o halde") hareketlerinden türeyen bir içkinlik düzlemi vardır. Bunlar aynı zamanda toplumsal değişimin yönünü tanımlayan "toplumsal olan"ın iki halidir. Bu iki virtüel varış noktası arasında hiç durmadan salınan "toplumsal olan", bir yandan katmanı (ve kanserli OsızB'yi) karşılayan dağıtıcı bir toplanış olarak ve diğer yandan içkinlik düzlemi (ve tam OsızB) olarak edimselleşir.

"Toplumsal olan"ın molar ve moleküler hareketlerle nasıl sürekli yeryurt edindiğini ve yersizyurtsuzlaştığını anlamak için her türlü katmanlaşmayı karakterize eden bölümleme kavramı üzerinde durmamız gerekiyor:

> Dört bir yandan ve her yönde bölümlenmiş durumdayız... Bölümlenme bizi oluşturan her katmana içseldir. İkamet edinme, gezinme, çalışma, oynama: Yaşam uzamsal ve toplumsal olarak bölümlere ayrılmıştır. Ev, amaçlara göre belirlenmiş odalara göre; caddeler, kentin düzenine göre; fabrika, işin ve işte gerçekleştirilen operasyonların doğasına göre bölümlere ayrılmıştır. *İkicil* bir tarzda bölümlenmiş bir haldeyiz: En büyük ikili zıtlıklar toplumsal sınıflar, aynı zamanda kadın-erkek, yetişkin-çocuk ve benzeri arasında. *Çembersel* bir tarzda bölümlenmiş durumdayız, sürekli genişleyen çemberler, sürekli büyüyen diskler ve haleler söz konusu, tıpkı Joyce'un mektubunda olduğu gibi: Benim işlerim, mahallemin işleri, kentimin, ülkemin, dünyamın işleri... *Doğrusal* bir tarzda, düz bir hat ya da birkaç düz hat boyunca bölümlenmiş durumdayız. Her bölüm bir epizodu ya da bir "işlem"i temsil ediyor: Bir işlemi bitirir bitirmez diğerine başlarız, ailede, okulda, orduda, işte her zaman prosedürlerden geçer ve prosedürlere gireriz... Bazen çeşitli bölümler farklı bireylere ya da gruplara aitken, bazen de aynı birey ya da grup bir bölümden diğerine geçer.[14]

Burada Deleuze ve Guattari, *molar* ya da "katı" bölümlemeyi üç biçimde betimlerler: İkili bölümleme, doğrudan ikileştirme tarafından kontrol edilir; çembersel bölümleme, eşmerkezli olmaya yönelir ve odak noktalarının tek bir merkezde kök salmasını sağlar, bu merkez sürekli hareket halinde olsa da kendi hareketleri karşısında değişme göstermez ve son olarak doğrusal bölümleme, homojen bir

14. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 208-9.

uzamı oluşturan aşırı-kodlamaları besler ve kararlı biçimleri, tözleri ve ilişkileri damıtır.[15] Katı bölümleme ikili ağaç gövdesi ilkesine göre çalışır, "eşmerkezliliği garanti altına alan dönme ekseni, olanaklı olanı çerçeveleyen yapı ya da ağdır".[16]

Diğer yandan, köksap bir moleküler bölümleme metaforudur. Köksap hiyerarşik değildir, yeraltında gelişen yatay saptır. O, çeşitleme, genişleme, fethetme, filiz verme ile çalışır ve bu haliyle "köklerden ve kökçüklerden bütünüyle farklıdır".[17] Köksap, "iletişimin herhangi bir komşudan bir diğerine aktığı, gövdelerin ya da kanalların önceden mevcut olmadığı ve bütün bireylerin sadece verili bir andaki *durumlarına* göre tanımlandığı ve birbiriyle değiştirilebilir olduğu"[18] merkezsiz bir sistemdir. O halde, hangi tür toplumsal ilişkiler köksap niteliğine sahiptir? Deleuze ve Guattari, sürüler, güruhlar ve hatta yüksek-sosyete gruplaşmaları gibi yığınsal olguları, "bulanık" toplumsal kümelenmeleri köksap örnekleri olarak sayarlar. Bunlar, sürekli başkalaşan çokluklardan meydana gelir ve merkezileşmeyle değil, iktidarın yayılımıyla karakterize edilirler.[19] O halde bir yanda, yığınlar ya da akışlar arasında mutasyonlara, yersizyurtsuzlaşma kuantalarına, bağlantılara ve hızlanmalara dayanan moleküler bölümlenmeler ile diğer yanda, sınıflar ya da katılıklar arasında ikili organizasyon, titreşim, birikme, aşırı-kodlama gibi katı bölümlenmeler arasında bir ayrım yapmamız gerekir. "*Yığın* ve *sınıf* aynı konturlara ya da dinamiğe sahip değildir, isterse her iki göstergeye de aynı grup atfedilsin."[20]

Böylece "genelde ikili, yankılayıcı ve aşırı kodlanmış büyük kolektif temsillere" odaklanan Durkheimcı sosyolojiye karşı Deleuze ve Guattari Tarde'ın mikrososyolojisinden yana tavır alırlar. Durkheimcı sosyolojinin açıklama ihtiyacı duyduğu şeyin tam da "milyonlarca insanın benzerliği" olduğunu ileri sürerler. Tarde ise ayrıntılara odaklanır: Öncelikle taklide (akışların çoğalmasına), sonra karşıtlıklara (akışların ikiliklere dönüşmesine), son olarak da icatlara (akışların bağlanmasına) odaklanır.[21] Burada söz konusu olan,

15. *A.g.y.*, s. 212. 16. *A.g.y.* 17. *A.g.y.*, s. 7.
18. *A.g.y.*, s. 17. 19. *A.g.y.*, s. 249, 358.
20. *A.g.y.*, s. 221. 21. *A.g.y.*, s. 218.

başka bir deyişle bir akışlar "toplumu", hareketli bir toplumdur. "Makro" ile "mikro" arasındaki ayrım bir ölçü ayrımı değil, bir nitelik ayrımıdır. Ayrım "toplum" (makro) ile birey (mikro) arasında değil, molar ile moleküler arasındadır. Bu ikisi "toplumsal olanı" ve bireysel olanı aynı anda kateder.

Deleuze ve Guattari bu ayrımı belirginleştirmek için Michel Serres'nin bilim tarihi çalışmalarına başvururlar ve biri (molar) devlet bilimi ve diğeri (minör) göçebebilim olmak üzere iki farklı bilimden söz ederler. Devlet bilimi akışları (akışkanları) özel bir durum olarak ele alan katılar kuramıyken, göçebebilim kökleri Antik atomculuk anlayışına dayanan ve akışları ve akışkanları gerçeklik olarak, tutarlılık olarak ele alan hidrolik bir modelle karakterize edilir. Birincisi kararlı, değişmez, özdeş olanın bilimiyken, ikinci model, oluşun ve heterojenliğin bilimidir. Katı nesneleri kapalı bir tablo mekânına yerleştiren birincisi, hareketi yalnızca doğrusal ya da "yaprak biçimli" akış tarzında betimlerken; ikincisi, hareketi pürüzsüz bir yüzeyde sarmallar ve burgaçlar meydana getiren bir girdap eğilimi olarak tanımlar. Birinci model kurama ilişkindir, bir cins ya da değişmez bir öz ile onun türleri arasındaki farklara odaklanır. İkinci model her figürü, ortaya çıkan duygulanımların ve onları belirleyen rastlantıların bakış açısı üzerinden ele alır. Böylece ele alınan her figür, bir olayı işaret eder. O halde kısaca, hareketleri yapraksı akışlarla sınırlamaya çalışan bir devlet bilimi vardır, bir de konulan her türlü kısıtlamayı aşan hareketlerle ilgilenen bir göçebebilim.[22] "Tarih her zaman yerleşik bir bakış açısıyla ve üniter bir devlet aygıtı adına yazılır. Konu göçebeler olduğunda bile en az bir olası devlet aygıtı devrededir. Eksik olan, Göçebebilimdir."[23]

Görsel, çizgili (Euclidçi) uzayın aksine, pürüzsüz ve göçebe bir temas ve bağlantı yüzeyi olarak "toplumsal olan" kuantum akışlarından meydana gelmiştir. Bu akışlar "kodlardan sıyrılmaya ya da kaçmaya eğilimli bir şeyi içerir; kuanta tam da kodu çözülmüş akıştaki yersizyurtsuzlaşma dereceleri ya da göstergeleridir."[24] Yapraksı akışlar bir noktadan ya da konumdan diğerine düzenlenmiş, düz bir hareket olarak tanımlanırken, kuantum akışları hızları, yani sapma-

22. *A.g.y.*, s. 361-2. 23. *A.g.y.*, s. 23. 24. *A.g.y.*, s. 219.

larıyla tanımlanır. O halde hızı ve hareketi birbirinden ayırmak gerekir:

> Bir hareket çok hızlı olabilir, ama bu onun bir hızı olduğu anlamına gelmez. Bir hız çok yavaş, hatta hareketsiz olabilir, ama yine de hızdır. Hareket yayılımlı; hız ise yeğinliklidir. Hareket "bir" olarak ele alınan bir bedenin göreli karakterini işaret eder ve noktadan noktaya gider. *Hız ise buna karşılık,* herhangi bir noktada türeyiverme olanağı taşıyan, *indirgenemez parçaları (atomlar) bir burgu tarzında pürüzsüz bir yüzeyi işgal eden ya da dolduran bir bedenin mutlak karakterini tesis eder.*[25]

Üç tür akış ya da başka bir deyişle "toplumsal olan"dan geçen üç tür hat vardır. Birincisi, katı bir bölünme oluşturan molar hatlardır, bunlar çizgili bir kontur, ağacımsı bir sistem oluştururlar. İkincisi, moleküler hatlardır, burada, noktalar arasından geçen köksap bir tür söz konusudur –köksap bir *ara düzey*'dir– ve pürüzsüz bir yüzey oluşturur. Bu yüzeyde, bir noktadan bir diğerine gidip gelen yeri saptanabilir bir ilişkiyi işaret eden bir hareket değil, "bir noktayı *ve* bir diğerini birlikte alıp götüren kesişimli bir hareket, ne sonu ne başı olan bir akıntı" söz konusudur: "Ve ... ve ... ve ..."[26] Ve üçüncüsü, "kaçış hatları"dır. Bu tür hatları ele almadan önce molar ve moleküler hatlara daha yakından bakalım.

Her toplum, hatta faşist bir toplum bile aynı anda hem molar hem de moleküler bileşenlere/hatlara sahiptir. Aslında "faşizmi tehlikeli hale getiren, onun moleküler ya da mikropolitik iktidarının bir kitle hareketine dönük olmasıdır". Moleküler etkileşimler, totaliter bir devlette bir arada yankılanmaya başlamadan önce çoğalırlar.[27] Bu yüzden "molar düzeyde anti-faşist olmak ve içimizdeki faşizmi gözardı etmek kolaydır."[28] Diğer bir deyişle, sürekli üst üste binen ve iç içe geçen katı ve moleküler hatları basit bir karşıtlık içinde ele almak yanıltıcı olacaktır. İktidar aynı anda hem molar/ağacımsı hem de moleküler/köksapımsı hatlarda işler. Asıl mesele, ağaçtaki köksapı ve köksaptaki ağacı görebilmektir.

Herkes ve her şey bir yeryurt arar, "neredeyse her şey – bellek, fetiş ya da rüya"[29] üstünde yersizyurtsuzlaşmalar ve yeniden yeryurt

25. *A.g.y.*, s. 381. 26. *A.g.y.*, s. 25. 27. *A.g.y.*, s. 214-5.
28. *A.g.y.*, s. 215. 29. *What is Philosophy?*, s. 68.

edinmeler meydana gelir. Göçmen ya da bir düzenekten bir diğerine (tıpkı yaprağımsı akışlar gibi) (yeniden) yeryurt edinen "yabancı" gibi psikososyal figürler *göreli* yersizyurtsuzlaşmaları simgelerken, (tıpkı kuantum akışları gibi) her an hareket halinde olan göçebe *mutlak* yersizyurtsuzlaşmayı simgeler.[30] Fakat şunu önemle belirtelim ki, göçebe öncelikle seyyar olması bakımından değil (ki öyle de olabilir), pürüzsüz bir yüzeyi işgal etmesi ve hızı bakımından tanımlanır. Bu da daha önce değindiğimiz üzere, olduğu haliyle yayılımlı hareketi değil, daha ziyade yeğinliği ve çekim gücünden ya da aşkınlık düzleminden sapmayı gerektirir.[31] Bu bakımdan göçebenin tam olarak kim olduğu sorulursa, Deleuze ve Guattari muhtemelen, daha önce hiç göçebe görmedikleri şeklinde yanıt vereceklerdir. Deleuze aynı şekilde, *Anti-Ödipus*'ta en sevdiği cümlenin, "hayır, biz hiç şizofren görmedik"[32] cümlesi olduğunu söyler. Çünkü göçebe her yerdedir. Bu yüzden yersizyurtsuzlaşma kavramını sanki belirli bir görüngüye dairmiş gibi şeyleştirmek doğru değildir. Başka bir deyişle, Deleuze ve Guattari'nin göçebe hakkındaki değerlendirmeleri de dikkate alındığında, yersizyurtsuzlaşma için basitçe "o, yaratıldığı anda kendisini yersizyurtsuzlaştırır, bu yüzden de mutlak, kendi kendisini vazeden bir kavramdır"[33] denilemez.

Şimdi o zaman, "toplumsal olan"dan geçen üçüncü tür hatta kaçış hattına gelebiliriz. Yalnızca, katman tarafından göreli yersizyurtsuzlaşmayı ve yeniden yeryurt edinmeyi ifade eden moleküler hatlara karşıt olarak kaçış hatları, mutlak yersizyurtsuzlaşma olarak serbest kalır. Bu, "toplumsal olan" için en önemli noktadır, çünkü o, iktidar bölgelerinden çok daha fazla, kaçanlar üzerinden tanımlanır.[34] Her toplumun iktidar bölgeleri (devlet, homojenlik), ayırt edilemezlik bölgeleri (toplumun moleküler dokusu) ve güç-dışı bölgeleri (kaçış hatları) vardır. Her toplumsal olgu kaçışlarla, kopmalarla

30. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 380-1.

31. *A.g.y.*, s. 410.

32. Gilles Deleuze, *Negotiations*, çev. M. Joughin, Columbia University Press, New York, 1995, s. 12.

33. Philip Goodchild, *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*, Sage, Londra, 1996, s. 58.

34. Krş. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 271.

ve bu yüzden tersine dönmelerle karşı karşıya gelir. "Hat çizme ve bölümleme akışların tıkandığı, ama bir yandan da yeni bir yaratım için bir hareketin başladığı... bir şeylerin her zaman kaçtığı yerde başlar."[35] Her yaratıcı potansiyel ve toplumdaki her derin hareket kaçıştan çıkar, katı bölümler arasındaki çatışkılardan ya da çelişkilerden değil.[36] Toplumsal hareketler kaçınılmaz bir şekilde molar bölümler arasındaki zıtlık olarak "temsil edilse" bile, bölümlerin arasından sızan, organizasyondan ve merkezileşmeden kaçan kaçış hatları vardır, olan biteni açıklayan da budur. Bu bakımdan, bir anlamda toplumsal ilişkinin kökeni, geleneksel Marksçı çözümlemedeki zıtlık ya da Schmitçi dost/düşman karşıtlığı üzerinden değil, kaçış hattının (yersizyurtsuzlaşma) verili bir toplumsal durumla (yeryurt edinme) paradoksal ilişkisi üzerinden ele alınmalıdır.

Her zaman başka bir şeyle bağlantı kurmaya çalışan yersizyurtsuzlaşma, oluş anlamına gelir. Oluşa zıt olan varlık ise üç ana katmanın, organizma, dil ve özneleşmenin parçasıdır. Organizmaya karşıt olan yersizyurtsuzlaşma, bedensiz organ oluş anlamına gelir.[37] Dil karşısında yersizyurtsuzlaşma, "kişinin kendi dilinde yabancı"[38] olması anlamına gelir. Özneleşmeye (insan, erkek, beyaz ve benzeri) karşıt olarak yersizyurtsuzlaşma hayvan, kadın, siyah, moleküler vb. oluş anlamına gelir. Oluş, "belirli bir yolla üretilen her türlü etkiyi sağlama alan... her zaman başka yollarla üretilebilen kesişimli ilişkileri"[39] kapsar. O halde hayvan-oluş "kendini aptal bir hayvan olarak görme sorunu değil, bedenin insani organizasyonunu sökme, şu ya da bu yeğinlik bölgesini keşfetme sorunudur."[40] Oluş hiyerarşik örgütlenmeyi kırar ve bu bakımdan "savaş makinesi"yle aynı anlama gelir. Savaş makinesi yersizyurtsuzlaşan kaçış hattına yönelen serbest bir toplanıştır. Akışlardan (hızlardan) oluşan, pürüzsüz bir yüzeyde çalışan ve toplumsal bağları (kodları) çözerek çokluğa çeviren çizgili, katı bir şekilde bölümlenmiş toplumsal mekâna sığdırılamaz olandır. Burada "savaş", katı ve aşırı kodlanmış toplumsal organizasyona karşı bir mekanizma olarak anlaşılmalıdır.

35. *A.g.y.*, s. 217. 36. *A.g.y.*, s. 220.
37. *A.g.y.*, s. 149-68. 38. *A.g.y.*, s. 98.
39. Deleuze, *Negotiations*, s. 11. 40. *A.g.y.*

Toplanış olarak savaş makinesinin nesnesi savaş değildir –savaş sadece savaş makinesinin ilavesidir– onun nesnesi yaratıcı bir kaçış hattının, pürüzsüz bir mekânın yaratılmasıdır. Savaş basitçe, "devleti etkisiz hale getiren bir toplumsal durumdur".[41]

Kaçış hatları kendi başlarına ne iyi ne de kötüdürler. Onlar ucu açık süreçlerdir. Bir kaçış hattı kıvrımlanmaya ve yeni bağlantılar kurmaya devam edebilir. Durum bu olduğunda, bir köksap, bir aradüzey ya da ara-varlık söz konusu olabilir. Bununla birlikte, üç tehlike vardır. Birinci tehlikede, bir kaçış hattı yeniden katmanlanabilir: Tam bir katmansızlaşma korkusuyla katı bölümleme ve ayrım çok çekici olabilir. Ne zaman bir organizasyon, kurum, yorum, bir kara delik vb. bir kaçış hattını durdursa, bir "yeniden yeryurt edinme" devreye girer. Bu durumda "yığın", katmana, örneğin bir "sınıf"a dönüşür. Daha az açık ama daha ilginç ikinci tehlike "açıklık"tır. Kişi "toplumsal olan"ın moleküler dokusunu algıladığında, ondaki delikler açığa çıktığında açıklık baş gösterir. Önceden derli toplu görünen, şimdi sızdırıyor gibidir. Bir doku, ayrımları geçersiz kılar, üst üste binmeleri, göçleri, melezleşmeleri ve sınırları yırtan bir hezeyanı devreye sokar:

> Büyük paranoyak korku yerine, binlerce küçük saplantının, apaçık doğrulukların ve açıklıkların içinde sıkışmış durumdayız. O açıklıklar her kara delikten fışkırır ve artık bir sistem kurmayı bir yana bırakırlar. Onlar yalnızca gümbürtü ve vızıltılar, gözleri kör eden ışıklardır. Öyle bir ışık ki her kim olursa olsun herkese bir yargıç, bir Robin Hood, kendi çapında bir polis memuru, bir mahalle zaptiyesi misyonu yükler.[42]

"Yığın" katılığın tehlikelerini minyatür bir ölçekte yeniden üretmekle kalmaz, mikrofaşizm haline gelir. Üçüncü tehlike: Bir kaçış hattı, yaratıcı potansiyellerini kaybedip ölü bir hat haline gelebilir. Faşizm bastırılmayı ve "başkalarının ölümü üzerinden ölümü"[43] arzulayan yeğin bir kaçış hattının sonucudur. Kaçışın bir ölüm hattı halini aldığı nokta, savaşın (yıkımın) savaş makinesinin ilavesi olmayı bırakıp onun ana nesnesi haline geldiği noktadır. Bu da "olabildiğince az katman tutmak gerektiğini"[44] gösteren bir başka ne-

41. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 357.
42. *A.g.y.*, s. 228. 43. *A.g.y.*, s. 230. 44. *A.g.y.*, s. 270.

dendir. Tekrarlayacak olursak, tehlike bir yandan katı bir aşkınlık düzleminin, diğer yandan her türlü tutarlılığın silinmesiyle sonuçlanan katıksız bir katmansızlaşmanın yaratımıdır. Her iki durumda da "toplumsal olan"ın içkinliği ortadan kalkar.

Sosyal Teoride Deleuzecü Olmak: Deneysel Bir Şema

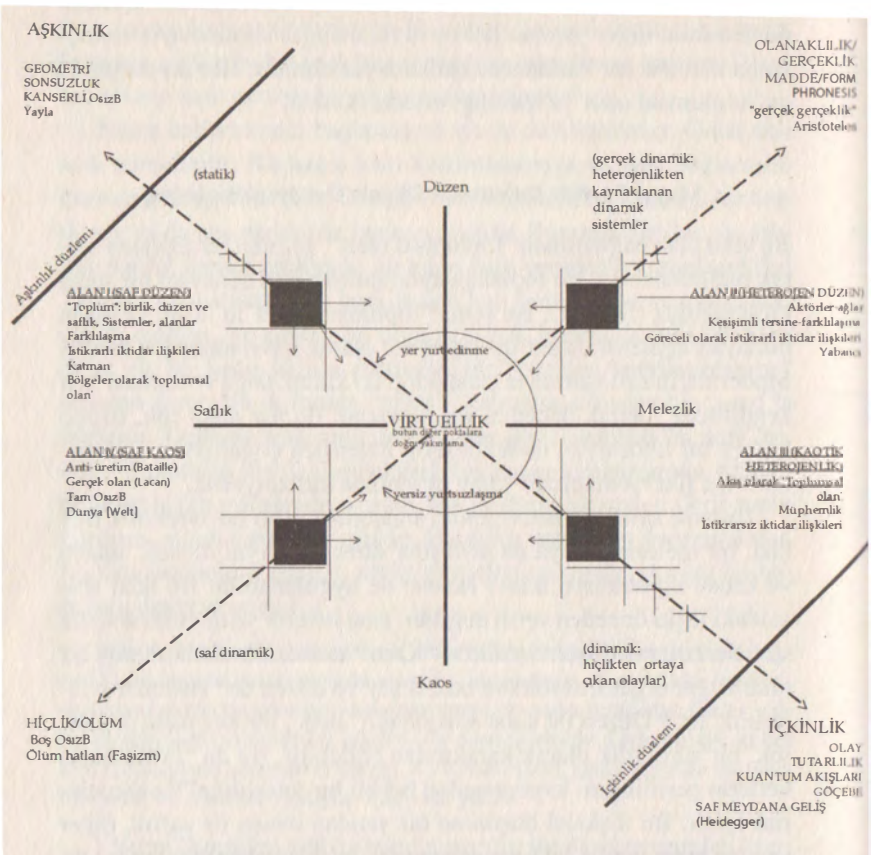
Bu arka plan bağlamında "toplumsal olan", dağıtıcı bir toplanış olarak betimlenebilir. Bu toplanışı aydınlatmak için deneysel bir şema kullanacağız (Şekil 1). Bu şema "toplumsal olan"ın insan ve insan olmayan öğelerin melez bir birleşimi olarak kavranmasıyla başlar. Modernliğin saflaştırmaya çabaladığı iki kutup, doğa ve toplum "saf kendilikler" olarak önceden var olmazlar. Bunlar daha çok, Bruno Latour'un ifadesiyle, melezliklerin heterojen çoğalışıyla ilgilidirler.[45] Bu fikri şemamızın yatay ekseninde kullanıyoruz.

Burada, saflık ile heterojenlik arasındaki ilişki bir süreklilik ilişkisi, bir melezleşme ya da saflaşma sürecidir. Aynı mantık, düzen ve kaosu ilgilendiren ikinci eksene de uygulanabilir. Bu ikisi arasındaki ilişki önceden verili değildir, ama istikrar ya da istikrarsızlık süreçleri olarak düşünülmelidir. "Kaos" sonsuzluktaki herhangi bir tutarlılığın organizasyonunu bozan şey ve düzen de "sistematik tutarlılık"tır.[46] Düzen ile kaos arasındaki "alan", bir kez daha söylersek, bir süreklilik olarak karakterize edilebilir. Bu da "farklı hareketlerin çeşitliliğini kaybetmeden belirli bir tutarlılığa"[47] erişmelerini içerir. Bu ilişkisel düşünme bir yandan düzen ile saflık, diğer yandan heterojenlik ile kaos arasındaki farklılaşmaya izin verir: Düzen saflığa özdeş olmadığı gibi, heterojenlik de kaosa özdeş değildir. Sonuç olarak, buradan dört "ideal-tipik" ufuk noktası ya da hattı çıkartabiliriz: saf düzen, düzenlenmiş ya da organize edilmiş heterojenlik, kaotik heterojenlik ve saf kaos.

45. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire, 1993, s. 51.

46. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çev. P. Patton, The Athlone Press, Londra, 1994, s. 42.

47. *A.g.y.*



"Toplumsal olan"ın katmanlaşması ve bölümlenmesi bakımından Deleuze ve Guattari'nin perspektifi modernlik kuramlarının sınırında gezinir. Bu kuramlar, alanlar[48] ya da kendi kendini var eden sistemler[49] biçiminde, farklılaşmış bir toplumsallığın düzenli ve istikrarlı yönlerini vurgularlar. Bununla birlikte, sistemlere ve alanlara karşıt olarak Deleuze'ün toplumsallık kavrayışı, kuramın kendisine melezliği ve müphemliği getirir. Müphemlik ya da paradoks yalnızca zamansal ve mekânsal kılınmış, yani düzen verilmiş bir sisteme (Luhmann) ilişkin değildir. Bunlar istikrarlı ve rutin bir hale

gelmiş "pratikler" (Bourdieu) de değildir. Heterojen olanın ve tutarsız olanın peşinden koşan Deleuzecü yaklaşım, farklılaşmanın ötesine geçebilir ve "toplumsal olan"ı tersine-farklılaşma terimleriyle de betimleyebilir.

Toplumsallıktan dışlanmasına rağmen, onun kurucusu olan toplumsal heterojenliğin farklı biçimleriyle uğraşan Deleuze ve Guattari'nin kuramıyla, bu konuya katkıda bulunan diğer kuramlar arasında paralellik kurulabilir. Zygmunt Bauman'ın müphemlik kavramı, toplumsallık alanından dışlanmış, kendiliğinden ve düzenlenmemiş bir etik getirirken,[50] Slavoj Žižek'in Lacancı sosyal kuramı, radikal olumsuzlamayı ve yüceltme süreçlerini toplumsal çözümlemeye yedirir.[51] Bunun yanı sıra, Laurent Thevenot'nun pragmatik sosyolojisi de hem insanı hem şeyleri içeren eylem tarzları üzerinden heterojen ahlaki bağlanma kiplerini vurgular.[52] Aslında burada belirtilmek istenen temel nokta şudur: Toplumsal olanın saflaştırılmış kavramları heterojenlikle "kirletilmeden" "toplumsal olan"ın bütünlüğü ve klasik toplumsal düzen problemi anlaşılamaz. Toplumsal olan, kendinden menkul değildir. Toplumsal olgular, Durkheim'ın yapmaya çalıştığı gibi saf toplumsal nedenlerle açıklanamaz.

Tersine-farklılaşma açısından (şemadaki Alan II) Deleuze'ün "toplumsal olan" kavrayışı, en açık şekilde aktör-ağ kuramına ilham vermiştir. Bu kuram nispeten istikrarlı ama heterojen düzenlenişlere odaklanır, aktörler (eyleyenler) olarak nesnelere ve melez bir ağ olarak toplumsal olana vurgu yapar. Latour'a göre aktör-ağ kuramı, "eyleyen-köksap ontolojisi" olarak da adlandırılabilir.[53] Bununla birlikte, Deleuze ve Guattari köksap ağlar ile istikrarlı yapılar ara-

48. Bkz. Pierre Bourdieu, *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Polity Press, Cambridge, 1996.

49. Bkz. Niklas Luhmann, *Art as a Social System*, Stanford University Press, Stanford, 2000.

50. Bkz. Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford, 1993.

51. Bkz. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londra, 1989.

52. Bkz. Laurent Thévenot, "Pragmatic Regimes Governing the Engagement with the World", *The Practice Turn in Contemporary Theory* içinde, haz. T. R. Schatzki ve diğ., Routledge, Londra, 2001.

53. Bruno Latour, "On Recalling ANT", *Actor Network Theory and After* içinde, haz. J. Law ve J. Hassard, Blackwell, Oxford, 1999, s. 19.

sında zıtlık görürler: Köksap yalnızca başkalaşmalar ve sabit melezleşmeler durumunda mevcuttur.[54] Onların modeli, "oluşun ve heterojenliğin"[55] modelidir. Bu bakımdan, Deleuzecü bir perspektife göre, aktör-ağ kuramı düzenleniş mekanizmalarına ve onların işleyişine, yani "heterojen düzenlere" çok fazla odaklanıyor görünmektedir. Bu hususta, ana akım sosyal teori "ağ toplumu"nun etrafında kurulan "akışları" ele alırken, ilginç bir şekilde onları yalnızca, "toplumun ekonomik, politik ve simgesel yapıları içinde toplumsal aktörler tarafından işgal edilen fiziksel olarak bağlantısız konumlar arasındaki değiş tokuş ve etkileşim dizilerinin programlanabilen, amaca dönük, tekrarlamalı sekansları"[56] olarak anlar. Deleuze ve Guattari'ye göre bunlar yaprağımsı akışlardır. Yine de yazarlar, yaprağımsı akışlar (istikrarlı noktalar ya da konumlar arasında düzenlenmiş hareketler) ile kuantum akışları (düzenlenmemiş ve yersiz-yurtsuzlaştıran sapma hatları) arasındaki farkı vurgularlar. Bu yüzden onların sapma ve oluş anlamına gelen "akış" kavramları bizi şemadaki Alan III'e götürür.

Şu âna kadar gördüğümüz kadarıyla Deleuzecü "toplumsal olan" topolojisi, "toplumsal olan" tek bir mekânsal tip olarak mevcut değildir fikriyle özetlenebilir. Öte yandan, Annemarie Mol ve John Law, "toplumsal olan"ın tek mekân türünden daha fazla tür ortaya koyduğunu ileri sürerler:

> İlk olarak, nesnelerin bir araya toplandığı ve her kümenin etrafında sınırların çekildiği bölgeler vardır. İkinci olarak, mesafenin öğeler ile fark arasındaki ilişkilerin bir işlevi, bir ilişkisel çeşitlilik meselesi haline geldiği ağlar vardır. Sosyal teori bu iki topolojiye aşinadır. Birincisi eski ve güvenilirken, daha yeni olan ikincisi hâlâ sınırları aşma becerisiyle gurur duyar. Bununla birlikte, başka tür mekânlar da vardır... Burada ne sınırlar ne de ilişkiler bir yer ile bir başka yer arasındaki farkı ortaya koyar. Bunun yerine, sınırlar bazen gider gelir, sızıntılara izin verir ya da tamamen yok olur. Bu sırada ilişkiler hiçbir çatlak olmadan kendilerini dönüştürürler. O halde toplumsal mekân bazen bir akış gibi davranabilir.[57]

54. Krş. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 21.

55. *A.g.y.*, s. 361.

56. Manuel Castells, *The Information Age: Volume I: The Rise of Network Society*, Blackwell, Oxford, 1996, s. 412.

Eğer "toplumsal olan", "bölgelerden" (örneğin sistemler ya da alanlar) ibaret olarak anlaşılırsa, o zaman odak noktası katman ve farklılaşma olur. "Ağ" olarak anlaşılan "toplumsal olan", Deleuze'ün esin kaynağı olduğu aktör-ağ kuramı gibi kuramlar tarafından dile getirilir. Öte yandan, Alan III'te "toplumsal olan", göreli olarak bile katı ya da istikrarlı değil, düzensiz ve melezdir. O, akışkan olduğu için "tamamen olumsaldır".[58] Deleuze ve Guattari bu yüzden daha önce bahsettiğimiz (molar) devlet bilimi ile (minör) göçebebilim arasındaki ayrıma göndermede bulunarak katı ile akışkan arasında ayrım yaparlar. Birincisi, akışları (akışkanları) özel bir durum olarak ele alan katılar kuramıyken, ikincisi akışları ve akışkanları gerçeklik olarak, tutarlılık olarak ele alan hidrolik bir modelle karakterize edilir.

Şemadaki dördüncü alana ana akım sosyal teori tamamıyla körlür ya da sessizdir. Bu alan toplumsal olanı, "saf kaos" olarak anlaşılan organsız bedene bağlar. "Toplumsal olan", farklılaşmış katmanlardan olduğu kadar, ağlardan, akışlardan ve OsızB'den de kurulmuştur. Burada önemli olan elbette, bunların birbirlerine nasıl bağlandıklarını ve birbirlerinden nasıl farklılaştıklarını anlamaktır. Deleuzecü yaklaşımla olanaklı (yani görünür) hale gelen temel hareket iki kutupla, (yeniden) yeryurt edinme ve yersizyurtsuzlaşma kutuplarıyla ilgilidir. Yeryurt edinme, Alan IV'ten III'e, II'ye ve I'e istikrar sağlama hareketidir. Tam tersine, diğer tarafa doğru gidildikçe istikrar bozucu hareketler yeryurtlar ile modernliğin temel niteliği olan "ayırt edilemezlik bölgeleri"[59] arasındaki pürüzsüz ayrımların sınırı olarak yersizyurtsuzlaşmayı işaret eder. Bu bakımdan, Deleuze'ün "toplumsal olan" perspektifi, hareketli bir perspektiftir. "Toplumsal olan"a sürek(siz)liliği getiren farklı hareketlilikler, farklı türde ilişkiler üretirler. Birinci olarak, katmanlar, ağlar, akışlar ve organsız beden arasındaki *karşılıklı destekleyici* ilişkiler olabilir. Burada her bir öğe diğeriyle ilişkisinde "parazit"[60] rolü oy-

57. Annemarie Mol ve John Law, "Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology", *Social Studies of Science*, 24:4, 1994, s. 641.

58. *A.g.y.*, s. 663.

59. Bkz. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, 1998.

nar ve diğerinden anlam türetir. İkinci olarak, ortaya *ihtilaflı* ilişkiler çıkabilir, her bir öğe diğerini katmanlaştırmaya, ona egemen olmaya ya da onu kodlamaya çalışır. Deleuze ve Guattari'ye göre katmanlar, akışları açık bir şekilde "yakalamak" için çabalar. Üçüncü olarak da, *paralel* ilişkiler bulunabilir. Çünkü katmanlar, ağlar, akışlar ve organsız beden farkla heterojen bir şekilde organize edilmiş seriler olarak kendilerini kurarlar:

> Her seri bir hikâye anlatır: Söz konusu olan, Leibniz'de gördüğümüz gibi bir kasabadaki farklı bakış açıları gibi aynı hikâyedeki farklı bakış açıları değil, aynı anda gelişen tamamen farklı hikâyelerdir... Her seri kendisini açımlar ya da geliştirir, ama bu, o serinin diğer serilerden farkı içinde ortaya çıkar.[61]

Bu da toplumsal dünyayı virtüel olanaklara açar. "Edimsel olmadan gerçek"[62] olma durumu olarak tanımlanan virtüellik, "toplumsal olan"ın kendisini göstermesi ya da konumlandırmasıyla ilişkisi bakımından olanaklara gönderme yapar. Edimsel toplumsal konumlar, onların etrafındaki virtüel olanaklar alanıyla bir değildir. Olanaklarla dolu bu devasa, edimselleşmemiş alan Deleuzecü "toplumsallık" perspektifinin temel özelliğini oluşturur. Toplumsal dünya aynı zamanda virtüeldir. O, hareket, konum değişimi, geçiş olanaklarından ibarettir. Kaçış hatları ve virtüellik boyunca devam eden hareketler böylece birbiriyle sıkı sıkıya ilişkilenmiş olur.

Bu deneyde, belirli bir bakış açısıyla, Deleuze'ün hareketli "toplumsal olan" ontolojisini yeniden kurduk. Bunu yaparken, düzen-kaos ve saflık-heterojenlik boyutlarının dikkate değer "dünya-görüşü" araçları oldukları fikrine dayandık. Şemamız için bu bir sınırlama olarak görülebilir, hatta öyle de. Fakat şema bu sınırlar dahilinde genellenebilir bir geçerlilik iddia edebilir. Bunun için şemanın kendisini kendisiyle birlikte içermesi, kendi içine "tekrar girmesi",[63] kendisinin farklı alanlarıyla kendisini tekrar etmesi gerekir. Düzen

60. Bkz. Michel Serres, *The Parasite*, çev. L. R. Schehr, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982.

61. Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 123-4.

62. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 94.

63. Bkz. George Spencer Brown, *Laws of Form*, George Allen and Unwin, Londra, 1969.

ve kaos, saflık ve melezlik boyutları yalnızca alanlar arasında değil, aynı zamanda alanlarla birlikte bulunur. Bu aynı durumda, ağaçtaki köksapa ve köksaptaki ağaca bakma meselesi değil midir? Bu nokta bizi iki tür sava götürür. Birincisine göre, her tekil alan, diğer alanlar yönünde itme uygulayan "kuvvetler" içerir. İkincisine göre, her alan aynı zamanda kendisini, kendisinin "saflığına" doğru çeker.

Deleuzecü yaklaşımımızı Luhmann'ın sistem kuramına uygulayarak birinci noktayı örneklendirelim. Burada soru şudur: Luhmann'ın kendi kendini üreten farklılaşmış sistemler kuramı, onu diğer yönlere iten birtakım kaçış hatlarına sahip midir? Bu bağlamda Luhmann'ın "dünya" (*Welt*) kavramını ve onun sanatla ilişkisini hatırlayalım. Luhmann'a göre sanat yapma ve onu alımlama bakımından sanat sisteminin temel işlemi gözlemdir.[64] Gözlem bir ayrım yapma ve ayrımın bir tarafının diğer taraftan ayrı olduğunu belirtme işlemi anlamına gelir. Böylece ayrımın "bir iç bir de dış tarafı" ortaya çıkar. İkisi bir araya gelerek bir "biçim" oluştururlar. Sanat yapıtının yaratımı bu biçimlerle çalışır. Asli bir ayrım önceki biçimlerin sınırlarını aşarak, biçim bağlantılarının yeniden çalışıldığı bir süreci tetikler.[65] Sanat yapıtı algısı da benzer bir şekilde "yapıtın ayrımlarının yapısının" çözümlenmesinden ibarettir.[66]

Ayrımlar yapılırken ayrımın birliği gözlemlenemez, "kör nokta" olarak kalır. Luhmann bu gözlemlenemez birlik için "*Welt*" kavramını kullanır. Kör nokta belki bir başka ayrım tarafından gözlemlenebilir, ancak o zaman da bu ayrımın gözlemlenemez birliği kör nokta haline gelir. "Belirtik olmayan hal"in birliği gözlemden önce gelirken, dünya hiçbir zaman gözlemde belirmez.[67] O daha çok, "aşkın olarak önceden varsayılan"[68] kör noktalarıyla birlikte bütün gözlemlerle bir arada yürür. Fakat biçim bağlantılarının yeniden çalışılması olarak sanat yapıtı bir biçimin gözlemlenemez birliğini, ken-

64. Niklas Luhmann, "Die Evolution das Kunstsysytems", *Kunstforum International*, Kasım-Aralık: 24, 1993, s. 224.

65. Niklas Luhmann, "Weltkunst", *Unbeobachtbare Welt* içinde, haz. N. Luhmann, F. D. Bunsen ve D. Baecker, Verlag Cordula Haux, Bielefeld, 1990, s. 10 ve 14.

66. Luhmann, *Art as a Social System*, s. 39.

67. Luhmann, "Weltkunst", *Unbeobachtbare Welt*, s. 15.

68. *A.g.y.*, s. 20.

di açılarından gözlemlenebilirliğe sahip diğer biçimlerle gözlemlenebilir hale getirir. Bu anlamda sanat yapıtı, "görünmez olan muhafaza edilirken",[69] görünmezi görünür hale getirir.

Herhangi bir gözlemci (gözlemleyen sistem) için *Welt* her zaman sistem ve çevre (*Umwelt*) olarak farklılaşır, bu farklılaşmanın birliği gözlemlenemezdir. Sanat yapıtı bu farklılaşmanın yapıbozumuna yaklaşıyor gibidir. Sanat yapıtında gözlem adeta kendisini ve kendi kör noktasını gözlemlemeye çabalarken, aynı zamanda bu işte başarısız oluyordur. Sanat yapıtı böylece sistem/çevre ayrımını ve gözlem ile onun kör noktası arasındaki farkı Alan I'in saflaştırılmış düzeninden Alan IV'ün saf kaosuna doğru iteler. Elbette söylemeye bile gerek yok, *Welt*, Deleuzecü organsız bedene benzer: İkisi de gözlemlenemez, farklılaşmamış, saf bir kaos barındırır. Her şeyin başlangıcı Alan IV'te, belirtik olmayan halin *Welt*'inde yer alır. Luhmann'a göre "daha eski kozmoloji" buna tam da "kaos" adını verir.[70]

İkinci noktaya gelince, saflık alanına çekilme hakkında yalnızca giriş niteliğinde birkaç söz söyleyeceğiz. Düzen ve saflık vektörünü (Alan I) ilgilendiren en uçtaki kuvvetler tıpkı geometrinin bedenden tümüyle bağını koparması ve soyutlamayı simgelemesi gibi kendilerini "saf bir kural" arayışı olarak ortaya koyarlar. Geometrinin ilahi gücü, Mısırlı çiftçilerin büyüleyici bir felsefi mesele haline getirdikleri tarlaları ölçmeleriyle başlamıştır. Geometri Platon'a göre, hareket ve değişimin görünür dünyalarının arkasındaki gerçek, değişmez, istikrarlı saf fikirler dünyasıydı. Daha sonra, Spinoza *Etika*'da üçgenin iç açıları toplamının 180 derece olmasından hareket ederek[71] *sub specie aeternitatis*, sonsuzluğun bakış açısından görünürü ifade eden didaktik bir aygıtı devreye soktu. Bunun yanında, Spinoza Nietzsche'ye, Wittgenstein'ın ilk dönemine,[72] Deleuze'e ve Bourdieu'ye[73] ilham vermiştir. Öyle görünüyor ki, alanlar arasında-

69. *A.g.y.*, s. 14, 20.

70. Luhmann, *Art as a Social System*, s. 41.

71. Bkz. Benedictus de Spinoza, *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, haz. ve çev. E. Curley, Princeton University Press, Princeton, 1994.

72. Bkz. B. R. Tilghman, *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics: The View from Eternity*, Macmillan, Londra, 1991.

73. Bkz. Pierre Bourdieu, *The Weight of the World*, Polity, Londra, 1999.

ki (özellikle Alan I ve IV arasındaki) yeraltı hareketlerini kapsamlı bir şekilde incelemek, aralarında normalde hiçbir ilişki kurulamayacak düşünürler arasında şaşırtıcı bağlantılar kurmamızı sağlayabilir.[74]

Organsız bedeni karakterize eden kaçış hattı (Alan IV) hiçlik ve/veya ölüm olabilir. Bütün sistemlerden çıkan bir kaçış hattıdır bu. Bu noktada, organsız beden "boş" bir OsızB haline gelir. Boş OsızB, tam OsızB'ye karşıt olarak her tür belirlenimin ve katmanın yokluğunu işaret eder. Mikrofaşizm bir ölüm hattı haline gelen OsızB örneğidir. Alan II'deki kaçış hattı düzen ve heterojenlik arasındaki Altın Oranı, ontolojik olarak biçim için potansiyel demek olan maddeyi ifade eden Aristotelesçi *phronesis* olabilir. Alan III'teki kaçış hattı Heideggerci saf meydana geliş, rastlantı ya da saf olumsallık anlamlarına gelen "olay"a doğru gider. Olaylar hiçlikten çıkar ve sadece "belirirler".

Son olarak, bütün şema bir harita gibi düz olmak zorunda değildir. O, saf düzenin aşkınlığı ile olayın içkinliğini bir araya getirecek şekilde silindir gibi kıvrılabilir. Hiçlikten çıkan saf olay, geometrik üçgenden daha mı az saftır ve hiçlikten çıkmış olması bakımından kendisinde daha mı az düzenlenmiştir? Yanıt hayırmış gibi görünüyor. Şema bu anlamda da kendi içine tekrar girer.

Kontrol ve Kritik, Hareketlilik ve Sapma

Şu âna kadar "toplumsal olan"ın bir yandan Foucault'nun iktidar/bilgi *tertibatlarına* benzer bir şekilde bir bedenler, madde ve söylemler toplanışı olduğunu gördük.[75] İktidar "toplanışın katmanlanmış boyutudur."[76] Diğer yandan, "toplumsal olan" aynı zamanda ha-

74. Bkz. Niels Albertsen, "Kunstvaerket, en sansningsblok under evighedens synsvinkel: Spinoza, Wittgenstein, Deleuze", *Deleuze og det aestetiske* içinde, haz. N. Lehmann, C. Madsen, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus, 1995 ve Niels Albersten ve Bülent Diken, "Artworks' Networks: Field, System or Mediators?", *Theory, Culture and Society*, 21:3, 2004.

75. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 531. Ayrıca bkz. Paul Robert Patton, *Deleuze and the Political*, Routledge, Londra, 2000, s. 44.

76. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 531.

reketlilik tarafından belirlenir. Toplumsal toplanışlar hareket toplanışları olduğu kadar, iktidar toplanışlarıdır da. Aslında "toplumsal olan" ilk olarak hareketle tanımlanır, onun katmanlanmış iktidar bölgeleriyle değil.[77] İşin aslı hareketlilik, şemamızın da göstermiş olduğu üzere, toplumsal alandaki en dikkate değer boyuttur. Tam da bu yüzden, "eksik olan Göçebebilimdir". Peki, iktidarın kendisi de günümüz ağ toplumunda olduğu gibi göçebe olursa göçebelik fikrine ne olur? Kaçış hatları günümüz iktidarının yakalama aygıtları[78] tarafından içerilirse ne olur? Eğer günümüz iktidarı, yaratıcılık kavramına dayanan gerekçelendirme ve eleştiri biçimleriyle uyumlu bir hal alırsa ne olur? O zaman da hâlâ "Daha fazla sapıklık!"[79] demek olanaklı ve uygun mudur? Hele bir de sapıklık büyük bir ticaret haline gelmişken...

Boltanski ve Chiapello'nun[80] ileri sürdüğü üzere, "kapitalizmin yeni ruhu" yeni bir gerekçelendirme ve eleştiri rejimi getirir. Onlar buna "proje rejimi" adını verirler. Bu yeni rejim ağ hareketliliğine göre ayarlanmıştır ve her zaman yeni bir projeye, yeni fikirlere doğru açılan, hayatı eşzamanlı ve ardışık projelerle yaşamayı getiren bağlantıcılığa değer verir. Önceden kurulmuş bir *habitus*'un reddedildiği bu bağlantıcı, gözenekli dünyada "fiziksel ve zihinsel olarak hareketli olmak", "hareket halinde bir dünyanın" çağrısına kulak vermek gerekir. "Büyük kişi hareketlidir. Hiçbir şey onun yer değiştirmesine engel olamaz." Deleuze'e gönderme yapan Boltanski ve Chiapello'nun dediği gibi, o "bir göçebe" olsa gerektir.[81] Richard Sennett'e göre ağ paradigmasını temsil eden Bill Gates "işleri elinde tutma takıntısından azadedir. Onun ürünleri büyük bir hırsla ortaya çıkıp çabucak kaybolurken, Rockefeller uzun dönemli olarak kendi petrol kulelerine, binalarına, makinelerine ya da tren yollarına sahip olmak ister. Gates'in uzun dönemli düşünmemesi onun işe dönük tavrını ortaya koyar: Bir kişinin kendisini belirli bir işte felç etmesinden ziyade, bir olanaklar ağında kendisini konumlandırmasından

77. *A.g.y.*, s. 531, 217. 78. *A.g.y.*, s. 424-73.

79. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 321.

80. Luc Boltanski ve Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999.

81. *A.g.y.*, s. 168, 183.

söz eder Gates... Bu kişi işleri akışına bırakma yetisine sahiptir."[82]

Proje rejimi gramercisinin tam da Deleuze ve Guattari'nin "filozofların prensi" dedikleri, en alasından içkinliğin filozofu Spinoza olduğu ileri sürülebilir.[83] Proje rejimi tıpkı Spinoza'nın içkinlik ontolojisi ve mutlak demokrasi fikri gibi, etkinliğe karşı edilginliğe, homojenliğe karşı çokluğa, kuralların sabitlenmesine karşı yaratıcı değişime, özgürlüğe, hoşgörüye ve herkesin ağlar içinde kendisine değer kazandırmasına değer verir. Bu anlamda, kapitalizmin yeni ruhu paradoksal bir şekilde içkinlik filozofunu, aşkın gerekçelendirme gramercisine yükseltir. Spinoza'nın felsefesi burada ortak eşdeğerlik ilkesi görevi görür. Buna göre, ağlarla ilişkisi bakımından bir konumun avantajlı olup olmadığı bulunabilir.[84] Benzer bir şekilde, Augusto Illuminati de çok haklı olarak Spinoza'ya "post-Fordist bir bağlam" kazandıran ilk kişinin Deleuze olduğunu ileri sürer.[85]

Deleuze'ün kendisi de günümüzde kontrol toplumlarının, disiplin toplumlarına baskın geldiğini vurgular: Fabrikaların yerini işletmeler, okulların yerini sürekli eğitim, sınavların yerini sürekli değerlendirme sistemleri alır. "Kontrol toplumlarında hiçbir şey son bulmaz – iş, antrenman, askerlik tek bir kip değişiminin birlikte var olan yarı kararlı halleridir."[86] Kapitalizm artık, insanları belirli özne konumlarını sahiplenmeye zorlayan panoptik, yer ile ilişkili disiplinle değil, öznenin her an oluş halinde olduğu sürekli hareketle karakterize edilebilir. Kontrol toplumunun semptomu kurumsal duvarların çöküşüdür, ancak bu, disiplinin kurumları yersizyurtsuzlaştırmayı bıraktığı anlamına gelmez. Hatta şimdi hiç olmadığı kadar yersel sınırlamalardan uzaklaşan disiplin, toplumsal alana daha da içkin hale gelir.[87] Kontrol toplumunda öznellik "çok sayıda kurumun farklı kombinasyonlarda ve dozlarda eşzamanlı olarak üretil-

82. Richard Sennett, *The Corrosion of Character*, W. W. Norton, New York, 1998, s. 62.

83. Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, s. 48, 60.

84. Bkz. Niels Albertsen, "From Calvin to Spinoza. The New Spirit of Capitalism", *Distinktion*, no. 11, 2005.

85. Augusto Illuminati, "Postfordisten Spinoza", *Agora*, 2:3, 2003, s. 320.

86. Deleuze, *Negotiations*, s. 179.

87. Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Londra, 2000.

mesiyle" oluşur. Bu anlamda toplumsal mekân, sınırlarını kaybetme eğilimine girer: Bir işçi aynı anda fabrikanın dışında bir fabrika işçisi, öğrenci okul dışında öğrenci, tutuklu hapishane dışında tutuklu, akıl hastası hastane dışında akıl hastası haline gelir. Bu kişinin hem hiçbir kimliği yoktur, hem de o bütün kimliklerdir –kurumların dışındadır ancak hiç olmadığı kadar güçlü bir şekilde disiplinci mantıklar tarafından yönlendirilir.[88]

Hareketlilik önceden, statik olarak görülen şeyleri eleştirmek için bir araç olarak kullanıldı. Bu bakımdan göçebe, köksap, melezleşme, arzu, yer değiştirme gibi kavramlar iktidardan kaçışı ya da ona direnişi ifade eder. Hepsi de hareketli olana dikkat çeker. Bu bakış açısına göre disiplin, "göçebelik karşıtı bir tekniktir".[89] Ancak günümüz toplumu şu anda göçebelik mantığına göre işlemektedir. Bizimkisi "göçebe bir kapitalizmdir",[90] yani kendisini estetik ilhama gönderme yaparak meşrulaştırır. Bir Siemens reklamında denildiği gibi: İlham alın. Bu arada, kapitalistler de övünecek başka yollar bulurlar – "Çok acayip bir göçebeyim, tam bir serseriyim"[91] ve hareketlilik metaforlarına dayanan yeni kapitalist söylem, "akışlarla el ele yürüyen"[92] esnek organizasyon biçimlerini teşvik eder. Özetle, "göçebeliğin, bölgesellik ve yerleşim ilkesinden intikam aldığına tanıklık ediyoruz".[93] Eskiden istisna olan, şimdi kural oldu. Deleuze ve Guattari, "tarihin her zaman yerleşik bir bakış açısından yazıldığından"[94] şikâyet etmişlerdi. Fakat bugün "göçebeliğe mahkûm olmuş durumdayız, yer değiştirebileceğimizi tam düşündüğümüz anda, en etkili yıkım yöntemlerine maruz kalıyoruz".[95]

88. *A.g.y.*, s. 331-2.

89. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. A. Sheridan, Penguin Books, 1991, s. 218.

90. Raymond Williams, *Resources of Hope*, Verso, Londra, 1989, s. 124.

91. Caren Kaplan, C., "A World Without Boundaries: The Body Shop's Trans /national Geographics", *Social Text*, 13:2, 1995, s. 54.

92. Nigel Thrift, "The Rise of Soft Capitalism", *Cultural Values*, 1:1, 1997, s. 39.

93. Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity, Londra, 2000, s. 13.

94. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 23.

95. Paul Virilio ve Sylvére Lotringer, *Pure War*, Semiotext(e), New York, 1997, s. 74.

Bu gelişme, eleştirinin çeperdeki bir etkinlik olmadığını doğrular, aksine eleştiri, kapitalist inovasyonlara katkıda bulunur. Bu inovasyonlar eleştiriyi özümser. Kapitalizm 1970'lere kadar iki temel eleştiri biçimi almıştır: Marksist kanattan gelen toplumsal eleştiri (sömürü) ve Fransız felsefesinden gelen estetik eleştiri (göçebelik). Bununla birlikte, kapitalizm 1970'lerden itibaren estetik eleştiri biçimini kullanarak yeni meşruluk biçimleri yaratmış, bu da "sol radikalizmden alınan becerilerin işletme yönetimine aktarılmasıyla"[96] sonuçlanmıştır. 1960 ve 1970'li yılların sanatsal eleştirisi bugün iş dünyasına yaratıcı üretkenlik retoriğini taşımakta ve estetiği toplumsal bütünlüğün bir öğesi haline getirmektedir.[97] Başka bir deyişle, estetik eleştiri post-Fordist normatif meşrulaştırma rejiminde çözünmüş, yaratıcılık kavramı esneklik terimleriyle yeniden kodlanmış ve fark ticarileşmiştir. Bundan felsefi kavram bile etkilenmiştir:

> En utanç verici an, bilgisayar bilimi, pazarlama, tasarım ve reklamcılık gibi iletişim alanlarının *kavram* sözcüğünün kendisine el koymalarıyla geldi... Eleştirinin yerine satış promosyonlarını koyan genel hareketten felsefenin nasibini almaması düşünülemezdi... *Kavramların* bilgi toplumunun getirdiği hizmetleri ve mühendisliği işaret ettiğini öğrenmek elbette acı vericiydi.[98]

Böylece, kapitalizm yaratıcılık ve eleştiriyi bir araya getirir. Bu haliyle eleştiri aslında sermayenin kurucu öğesidir. Bu yüzden Hardt ve Negri (2000) "çokluğun" iktidar ile sermayeyi yüzer gezer halde tutan temel yaratıcı güç olduğunu öne sürerler. Başka bir deyişle, sermayeyi harekete geçiren çokluktur, tersi değil. "İktidar üzerine son söz, *direniş önce gelir dir*."[99]

Peki, bu bizi nereye götürür? Eğer kontrol toplumuyla göçebelik uyuşuyorsa, o zaman onun hareketliliği, hareketlilik temelinde nasıl

96. Aktaran Nicolas Guilhot, "Review of Luc Boltanski and Eve Chiapello's *Le Nouvel Esprit du capitalisme*", *European Journal of Social Theory*, 3:3, 2000, s. 360.

97. Brian Holmes, "Reverse Imagineering: Toward the New Urban Struggles", *NIFCA Info*, 1:4 ile karşılaştırın.

98. Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, s. 10-11:

99. Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. S. Hand, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, s. 89.

eleştirilecek? Kontrol toplumunun hareketli bir eleştirisi için nasıl bir temel bulunabilir?

Bu gerilime ilişkin olarak hâlâ Deleuzecü bir kaçış hattı bulunabilir. Bu hattan daha önce zaten bahsetmiştik: *sapma olarak hız*. Göçebe zorunlu olarak hareketle değil, sapmayla *bir başka* mekân yaratır. Bu bakımdan hareketliliği "romantize ettiği" için sıkça eleştirilen Deleuze'ün seyahat etmekten pek haz etmemesi şaşırtıcı değildir. "Etrafta çok fazla dolanmamalısın, yoksa oluşları boğabilirsin" diye yazar ve bir Toynbee göndermesi ekler: "Göçebeler hareket etmeyenlerdir, onlar çekip gitmeyi reddettikleri için göçebedirler."[100] Kontrol toplumları ne hareketliliğin ne de hareketsizliğin tek başına özgürleştirici olduğunu gösterirler. Bu toplumlar, bağlama bağlı olarak anlamı radikal bir şekilde değiştirirler. Yıkıcılık ya da özgürleşme bu yüzden hareketlilik ve durağanlık üretiminin kontrolünü ele almakla ilgili olsa gerektir.[101] Çünkü Deleuze ve Guattari'nin dedikleri gibi, "her şey üretimdir".[102]

100. Deleuze, *Negotiations*, s. 138.
101. Hardt ve Negri, *Empire*, s. 156.
102. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 4.

Mahmut Mutman

Deleuze ve Guattari'nin Yapıtlarında Postkolonyalizm[1]

Giriş: Postkolonyal Sorunsal Üzerine Birkaç Not

Sömürgecilik ve yeni-sömürgecilik üzerine çalışmaların duyarlı olduğu temel nokta Batılı modern kapitalist sistemlerle dünyanın gerisi arasındaki eşitsiz ilişkinin sadece tarihsel ve toplumsal bir sömürü ve değer aktarma mekanizması olmakla kalmadığı, bu ilişkinin aynı zamanda Batı'nın evrensellik ve modernlik kavramlarına dayanan *kimliğini kurgulama yolu* olduğudur. Sömürgecilik-sonrası (post-kolonyalizm) adı verilen bu sorunsal, küresel ve emperyal kapitalizmin sömürü mekanizmasından ayrılamayan ama onun ötesine geçen bir kavramlar, pratikler ve sorunlar alanına gönderme yapar. Dolayısıyla bu sorunsalın "ötekileştirme" dediği ilişki tarzı, ne düz bir dışlama mekanizmasıdır ne de sadece stereotipleştirmeden ibarettir; dışlama bir içeri alma yolu olarak karşımıza çıkar ve "öteki" nin bilgisini üretmek stereotipleştirme kadar önemlidir. Batı emperyal gücünü öncekilerden ayırt eden temel özellik, bilgi üretme mekanizmalarını iktidarının ayrılmaz parçası haline getirmiş olmasıdır. Sömürgecilik-sonrası sorunsal, bu bilgi üretme mekanizmalarını tartışılır ve meydan okunabilir hale getirir. Benzer biçimde, çoğu

1. Bu yazının özellikle göçebelik kavramıyla ilgili kısımları *The Politics of Writing Islam: Voicing Difference* başlıklı kitabımın 4. Bölümünden alınmış, ama tercümenin ötesinde biraz yeniden yazıma tabi tutulmuştur. Bkz. Mahmut Mutman, *The Politics of Writing Islam: Voicing Difference*, Bloomsbury, Londra ve New York, 2014, s. 109-27.

kez "evrensel" kabul edilen edebi metinlerin ve sanat yapıtlarının sömürgecilik koşulundan ve ürettiği kültür ve imgelemden ayırt edilemeyeceğini gösterir, dolayısıyla evrenselliğin kuruluşunu sorunlaştırır.

Böylece bilim, sanat ve edebiyat gibi modern demokrasinin temellerini oluşturan değerler ve pratikler alanı tam bir mayın tarlası haline gelir; artık bu alanın üzerinde yürümek eskisi gibi kolay olmaktan çıkar. Batı'dan (ve Batıcılıktan) gelen daha savunmacı yaklaşımlar bunda evrenselliğin doğrudan reddini okurlar, örneğin kültürel relativist bir yaklaşım veya (daha kaba Batıcı yaklaşımlarda) milliyetçilik. Ama bu tür yargılar biraz acele verilmiş ve tepkisel bir karara dayanmaktadır. Burada söz konusu olan evrenselliğin reddedilmesinden ziyade *açımlanması* yoluyla farklı bir biçimde tekrarlanmasıdır veya *farka* yol açan biçimde tekrarlanması. Verili evrenselcilik özel bir okuma çabası gerektiren saklı ve doğallaştırılmış bir hiyerarşi içermektedir (örneğin evrimci bir hiyerarşi). Sömürgecilik-sonrası sorunsal ise, kültürel farkı bastırarak acayipleştiren, ya radikal bir farkmış gibi sunarak veya zaman içinde geriye iterek değersizleştiren egemen bilgi mekanizmalarını açığa vuran özel bir okuma çabasıyla Batı'yı evrenselliğin tapulu sahibi olmaktan çıkartmayı hedefler.

Sömürgecilik-sonrası sorunsalın nasıl bir yararı olabileceğini bir örnekle göstermeye çalışalım. Kasıtlı olarak, iyi bilindiği varsayılan ama aslında pek az bilinen bir konu seçelim. Modern liberalizmi ve demokrasiyi, insan haklarını ve hukuk devletini Batı'nın icat ettiği açık değil midir? Bu siyasal rejimin temel bir özelliği de "güçler ayrımı" ilkesidir – ki mutlak gücün hükümranlığına dayanan eski rejimlerde bu özelliğe modernlikte olduğu gibi rastlanmaz. Ama işte bu sonuncu yargının doğruluğu hayli tartışılır. Bir örnek vermek gerekirse, Kuzey Amerika'da halen varlığını sürdüren ve altı değişik yerli kabilenin bir araya gelmesinden oluşan Iroquois Konfederasyonu güçler ayrımı ilkesinin tarihteki en özgün demokratik biçimlerinden birini kurmuştur. Bu hayli köklü sisteme göre, değişik kabile şeflerinden oluşan Büyük Konsey kararlarını tamamen anonim biçimde verir, ama bu kararların uygulama gücüne sahip olabilmesi için hem erkekler (savaşçılar) hem de kadınlar konseylerinin ezici

çoğunluğunun onayını alması gerekir. Örneğin Büyük Konsey'den geçen ve erkeklerin onayladığı bir karar, kadınlar tarafından onaylanmazsa uygulanamaz.[2] Bir an için böyle üçlü bir karar alma mekanizmasını Türkiye'ye demokratik bir model olarak önerdiğinizi düşünün. Bizimki gibi ülkelerde, demokrasi modelinin Batılı liberal hukuk devleti olması gerektiği o kadar açık seçik bir hakikatmiş gibi kabul edilir ki, Türkiye'nin Avrupa'yı değil Iroquois sistemini almasını önerirseniz sadece alay konusu olursunuz. İnsan özellikle "liberal" kamuoyundan gelecek birbirinden pervasız ırkçı hakaretleri işitir gibi. Bu durumda, "Batı" diye heves duyulan veya arzulanan şeyin demokrasi mi yoksa hükümranlık mı olduğunu sormak gerekir. Ama bu örnek uyandıracağı muhtemel tepki yoluyla bize verili evrenselciliğin nasıl kapalı olduğunu ve postkolonyal sorunsalın evrenselliği nasıl *açık* hale getirdiğini göstermeye yeter sanırım.

Öte yandan, Iroquois sisteminin bu özelliğinden hareketle Iroquois toplumuna ve kültürel kimliğine kendi içinde ve tartışmasız bir pozitif değer atfedebilir miyiz? Ama daha yakından incelersek bu kültürde pek çok eleştirilecek şey de bulmamız mümkündür. Örneğin sırf kendilerinden oluşan ayrı bir karar alma organı sayesinde Iroquois kadınları, modern toplumun kadınlarıyla karşılaştırıldığında ciddi bir siyasal güç sahibi olsalar bile, hâlâ başka yönleriyle erkek egemen bir toplumda yaşamaktadırlar, vb. Sömürgecilik-sonrası sorunsalın Batı'nın kültürel hegemonyasına yönelik eleştirisi bu

2. Bkz. Daniel K. Richter, *The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992. Amerikan anayasasının güçler ayrımı fikrini Iroquois'dan aldığı tezi siyaset biliminde tartışılmış bir konudur. Daha ilginç olanı, 1990 yılında mezarlık alanlarının golf sahası yapılmasına karşı Mohawk'ların (Iroquois'yı oluşturan kabilelerden biridir) başlattığı direnişin bu sistemin hayranlık verici işleyişini gözler önüne sermesiydi. Eylemin bir noktasında son başvuru mercii olan kadınlar meclisinin reddetmesi üzerine savaş baltasını topraktan çıkarma kararı ertelendi ve barışçıl direnişe devam edildi. Bkz. Geoffrey York ve Loreen Pindera, *People of the Pine: The Warriors and the Legacy of Oka*, MacArthur and Co., Little Brown, Kanada, 1991. Iroquois Konfederasyonu hiçbir devlet tarafından resmi olarak tanınmamakla birlikte ABD ve Kanada topraklarında varlığını sürdürmektedir. Bu toplumların ve sistemlerin olağanüstü hayatta kalma gücü bizi yeniden ve yeniden sömürgecilik serüveni üzerine düşünmeye davet etmektedir.

hegemonyanın basitçe tersine çevrilmesiyle sınırlı değildir ve sanki yanıt öteki, dışlanan ve ezilen kültürün içinde veriliymiş gibi davranan kimlikçi siyasetin eleştirisini de kapsar. Söz konusu olan *eleştirel bir açılımdır*, bir kültürün lanetlenmesi veya yüceltilmesi değil. Hiç kuşkusuz Batı'nın emperyal gücünü ve tartışmasız kıldığı hükümranlığını eleştirir ve tartışılır kılarken, Batı kültürünün de özgün özellikler taşıyan, ortak insanlık mirasına katkısı olmuş bir kültür olduğunu unutmamak gerekir.

Deleuze ve Guattari: Kültürel Fark ve Sömürgecilik

Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin çalışmaları da sömürgecilik ve sömürgeci söylem açısından sık sık sorguya çekilmiştir. Bu sorgulamanın, en azından ilke olarak, haksız olmayabileceğini kabul ederek başlayalım. Deleuze ve Guattari'nin ortak çalışmalarında kullandığı pek çok kavram sömürgecilik-sonrası sorunsalın en azından ilgisini çekme durumundadır; hatta bazıları açıktan açığa eleştiri konusu olmaya adaydır. Örneğin *Anti-Oedipus*'un çok önemli bir kısmını oluşturan "Asyai despotizm" kavramı şarkiyatçılık eleştirmenlerinin haklı olarak hedefi olmuş bir kavramdır.[3] Benzer biçimde Deleuze ve Guattari'nin *A Thousand Plateaus*'ta tartıştıkları nomadizm veya göçebelik kavramı da eleştirinin hedefi olmuştur. Aşağıda Deleuze ve Guattari'nin bu kavramlarının eleştirilerini gündeme getirerek postkolonyal bir sorunsal açısından statülerini tartışacağım.

Asya Üretim Tarzı: Despotizm ya da Devletin Soykütüğü

Şarkiyatçılık eleştirisi ve sömürge-sonrası sorunsal "Asya üretim tarzı" (*Asiatic mode of production*) kavramını gerçekte varolan bir olgunun betimlemesi gibi alamaz, çünkü Avrupalıların Avrupa dışı-

3. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, çev. R. Hurley, M. Seem. H. R. Lane, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, özellikle s. 192-221. Edward Said ünlü kitabında bu kavramı "Oryantal despotizm" terimi altında tartışır. Bkz. Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979, s. 4, 32-33, 102, 153, 203, 205.

na yaptığı bu tür referansları Avrupa ve Batı kimliğini evrensel bir norm olarak kurgulamaya yönelik pratikler olarak okuma üzerine kurulmuştur. Şarkiyatçı kurgu içinde Doğu toplumlarının durağan özü ve tarihsizliği, çatışmadan ve değişmeden yoksun oluşu, bu toplumlarda devletten göreli bağımsız sivil yapıların olmayışına bağlanmış, bu da "Asya despotizmi" veya "oryantal despotizm" denilen siyasal merkeziyetçiliğin temel özelliği olarak görülmüştür.[4]

Anti-Oedipus'ta Deleuze ve Guattari, evrensel tarih yazmak gibi hayli iddialı bir projeyle karşımıza çıkmaktadırlar. Hatta bu projeyi, psikoanalitik, antropolojik, felsefi ve iktisadi pek çok kavramı ve sorunsalı dönüştürerek içine alan bir biçimde Marx'ın büyük anlatısını (tarihsel maddeciliği) *yeniden yazmaya* çalışma projesi olarak betimlemek yanlış olmayacaktır. Marx için "Asya despotizmi" kavramı Avrupa'nın farkını düşünmeye yönelik bir kavramdı. Öyle görünüyordu ki, *Avrupa dışında kalan yerlerin çoğunda* (ve özellikle Asya bunun örneğini oluşturuyordu), Batı Avrupa'da gözlemlenilen biçimde parçalanmış bir feodal yapıdan ziyade feodallerden birinin

4. Oryantal despotizm ve Asya üretim tarzı nosyonlarının Türkiye'de ilginç bir serüveni oldu. Huri İslamoğlu, Osmanlı tarihyazımında yeni bir sorunsalı başlatan ünlü derlemesinin giriş yazısında oryantal despotizm stereotipinin Osmanlı tarihindeki uygulamasının nefis bir eleştirisini sundu ve yine aynı derlemede Çağlar Keyder ile birlikte yazdıkları yazıda Asya üretim tarzı kavramının gelişmiş ve karmaşık bir versiyonunu Osmanlı toplumu için uyguladılar! (Bkz. Huri İslamoğlu, "Introduction: Oriental Despotism in World-System Perspective", *The Ottoman Empire and the World Economy* içinde, haz. Huri İslamoğlu, Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1987, s. 1-26 ve Huri İslamoğlu ve Çağlar Keyder "Agenda for Ottoman History", *a.g.y.*, s. 42-62.) Aslında bu iki tavır arasında bence hiçbir çelişki yoktu. Sencer Divitçioğlu'nun klasik çalışması da aynı yönde önemli bir katkıydı. Bkz. Sencer Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1967. Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi Deleuze ve Guattari de kavramın içeriğini tamamen değiştirmişlerdir. Sorun tam da kavramın hem bir farkı dile getirmesi hem de bu farkın Avrupa toplumlarını ayrıcalıklı kılan bir hiyerarşi içinde eklemleniyor olmasından kaynaklanmaktadır. Gerek Deleuze ve Guattari gibi düşünürler gerekse Divitçioğlu, İslamoğlu ve Keyder gibi tarihçiler değişik biçimlerde bu farkı hiyerarşiden kurtarmaya ve fark olarak düşünmeye ve yazmaya çabalıyorlardı. İslamoğlu ve Keyder daha sonra Asya üretim tarzı kavramını hiç dile getirmediler. Klasik Marksist reddiye için ise bkz. Halil Berktay, "The Feudalism Debate: The Turkish End – Is 'Tax vs. Rent' Necessarily the Product and Sign of a Modal Difference?", *Journal of Peasant Studies*, 14:3, 1987, s. 291-333.

asalet damgasını vurduğu merkeziyetçi yapılar vardı. Tabii herhangi bir toplumsal veya siyasal örüntüye coğrafi bir ad vermek göründüğü kadar masum bir şey değildir. Örneğin feodalizme niçin "Avrupa üretim tarzı" demiyoruz ve bunun miri toprak rejiminden ve merkezi yapıdan yoksun olduğunu söylemiyoruz, ki olgusal olarak hiç de yanlış olmazdı? Kastım böyle bir tersine çevirme değil elbette; sadece "Asya despotizmi" ifadesinin garipliğini göstermek. Daha doğrusu, Asya'nın bu biçimde işaretlenmesinin Avrupa'yı boş, işaretlenmemiş terim olarak evrensel norm kıldığına dikkati çekmek.

Eleştiri elbette Deleuze ve Guattari için de geçerli olmalı. Ama burada dikkat etmemiz gereken bir nokta var. Onların izlediği soykütüğünü çıkarma (*genealogy*) yöntemi evrimciliğin büyük anlatısından farklı varsayımlara dayanır. Örneğin devletin ortaya çıkışı, Deleuze ve Guattari'nin açık biçimde belirttiği gibi bir evrim veya gelişme sorunu değildir, başka bir ilkenin belirmesi, bir kopma demektir. Dolayısıyla "despotizm" kavramı da *Anti-Oedipus*'ta yepyeni bir toplumsal örgütlenme ilkesi olarak "devlet"in kavramı veya sorunsalı olarak karşımıza çıkar. Elbette dilin kodlanma tarzından tutun da akrabalık ve ekonomik yapılardaki dönüşümlere kadar pek çok boyut işin içine girmektedir, ama devlet "dışarıdan" gelir, bambaşka bir ilkedir ve zaptettiği ilkel ve köylü cemaatlere ilkesel olarak yabancıdır. Deleuze ve Guattari'yi kabaca özetlersek: Despotizm, despotik bir göstergenin tüm toplumsal bedeni aşırı kodlaması (*overcoding*) anlamına gelir; despotun despot olabilmek için aynı zamanda hem soysop (*descent*) hem de ittifak (*alliance*) hatlarının üzerinde hâkimiyet kurması gerekir. Böylece kırsal cemaatler üzerinde ve dışında yepyeni bir güç yükselir. Bu yeni güç, hemen bir alfabe icat edecek, vergi ve asker toplayacaktır. Önceden sadece birbirlerine borçlu olan köylüler şimdi sonsuz, soyut ve yapısal bir borcun altına girerler. Ama aşkın ve soyut bir öz (Tanrı'nın temsilcisi devlet) ortaya çıkmakla birlikte köylülerin kendi "ilkel" tarımsal veya göçebe makineleri tamamen ortadan kalkmaz.

Böyle bir yaklaşımın pek çok yenilik getirdiğini söyleyebiliriz. Ama öncelikle şunları vurgulayalım: Bir yandan Asya üretim tarzını "Marksist" bulmayıp reddeden geleneksel tavırdan farklı olarak Asya'yı yeniden işaretleme ve yeniden yazma olasılığını ortaya koy-

makta, öte yandan devlet tartışmasını da yeni bir boyuta taşımaktadır.[5] Gayatri Spivak, kavramın içeriğinde ve kavranışında vuku bulan radikal değişiklikleri Deleuze ve Guattari'nin kuramsal yaklaşımlarının özgünlüğüne bağlar ve birkaç noktaya dikkatimizi çeker. Bir kere, Deleuze ve Guattari toplumsal bedeni arzunun yazıldığı yüzey olarak gördükleri için, "despot"u (veya devleti) toplumsal bedeninin *yazılma* (*inscription*) *biçimlerinden biri* olarak okuyabilmektedirler (diğer yazılma biçimleri "sermaye" –kapitalizm– veya "doğa/yeryüzü"dür – ilkel toplum).[6] Böylelikle teleolojik ve evrimci bir görüşün dışına çıkarlar (arzunun ilerlemesi değil, farklı kodlanışları söz konusudur). Üstelik Deleuze ve Guattari'ye göre devlet yeni bir beden yaratmakla birlikte kendi bedeninde bütünleştirdiği eski "ilkel" topluluklar da *kendi bölgeselliklerini sürdürürler*. Bu nedenle tabanda dinlerin, cemaatlerin, inançların, etnisitelerin ve akrabalık sistemlerinin muazzam çeşitliliğiyle karşılaşırız (ulus-devletin ortaya çıktıktan sonra homojenize etmeye girişeceği tam da bu heterojenitedir; imparatorlukların dokunmadığı ya da kısmen ve daha dışsal biçimlerde dokunduğu bir çoğulluk). Spivak, bu yaklaşımın klasik "Asyai despotizm" kavramının statik ve tarihsiz toplum manzarasından tamamen farklı olarak *sürekli bir bağlantı ve*

5. Geleneksel Marksist tavrın önemli bir örneğini Perry Anderson'ın ünlü reddiyesi oluşturuyor. Bkz. Perry Anderson, "The 'Asiatic Mode of Production' ", *Lineages of the Absolutist State*, Verso, Londra ve New York, 1979, s. 462-550. Burada aklımızda tutmamız gereken Anderson'ın tarihçiliğinin temel karakteristiğinin Avrupa'nın biricikliğini kanıtlamaya yönelik olduğudur. Değişik bir öneri olarak, Samir Amin'in "vergisel üretim tarzı" (*tributary mode of production*) kavramını unutmamak gerekli. Bilindiği gibi Amin'e göre asıl garip olan Avrupa'dır ve Avrupa'nın uygarlık ve kültür olarak geri kalmışlığı uzun vadede ona kapitalizmi geliştirme fırsatı vermiştir. Amin'in bu analizi kartları yeniden dağıtmaktadır. Bkz. Samir Amin, *Unequal Development: An Essay on the Formations of Peripheral Capitalism*, çev. Brian Pearce, Monthly Review Press, New York, 1976.

6. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, s. 107-8. Deleuze ve Guattari'nin bu yaklaşımlarının (*sosyus*'un arzunun bedeni olarak kodlanması ve bedenin sonsuzluğu düşüncelerinin), Marx'ta temelini bulmak zor değildir. Bkz. Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus, New Left Review, Penguin, Londra, 1974, s. 484-9.

7. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique*, s. 108; Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 198-9.

müzakere alanını ortaya çıkarmasına dikkatimizi çeker.[7] Örneğin Osmanlı devletinin etnik ve dinsel çoğulculuk tarzını bu dinamik alanın bir parçası olarak görebiliriz.[8] Osmanlı tarihi boyunca hep varolmuş ve İslamiyeti aşkın (hükümran) ve içkin (direngen) olmak üzere ikiye bölme eğilimi gösteren köylü direnişleri ve isyanlarını da toplumsal bedenin dinsel yazılışında *indirgenemeyen bir farkın* (ki "ilkel" topluluğun bölgeselliğini sürdürmesine bağlıdır) sürekli tezahür edişi olarak okuyabiliriz.[9]

Son olarak Spivak, yukarıdaki nedenlerden dolayı Deleuze ve Guattari'ye göre Asya ve feodal üretim tarzları arasında yapısal bir fark olamayacağını gösterir. Onun Deleuze ve Guattari'den yaptığı alıntıyı biz de yapalım: "devletin kendisinden ayrılan bir yönetici sınıfın özel mülkiyetini garanti etmekten başka bir şey yapmadığı durumda da [despotik sistemde] ciddi bir değişiklik olmaz."[10] Deleuze ve Guattari'nin parçalanmış veya özel mülkiyet ilkesine dayanan feodalizm ile merkezi mülkiyet ilkesine dayanan Asya tarzı arasında hiçbir yapısal fark bulmamalarının nedeni Spivak'a göre, dertlerinin "kapitalizmin ortaya çıkışını" açıklamak gibi evrimci ve teleolojik bir dert olmamasıdır.[11]

Sonuçla, bir kez daha vurgularsak elbette "Asya despotizmi" gibi bir adlandırma masum olamaz. Ama Deleuze ve Guattari'nin bu kavramın içeriğinde yarattıkları ciddi kaymalar ve değişimler ger-

8. Spivak buna bir başka yerde değinmektedir. Bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations on the Question of Cultural Studies", *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York ve Londra, 1993, s. 255-84, özellikle s. 263-6.

9. Şeyh Bedreddin isyanı adı verilen bir dizi köylü isyanlarından Babailer hareketine ve Celali isyanları denilen hareketlerin değişik örneklerine kadar, heterojen bir alanı kastediyorum. Başka bir yazıda Şeyh Bedreddin isyanı bağlamında buna biraz değinmeye çalıştım, ama böyle teorik bir yaklaşımın hakkını verebilmek elbette tam teşekküllü bir tarihsel çalışma gerektiriyor. Bkz. Mahmut Mutman, "Cultural Studies to Come", *The Renewal of Cultural Studies* içinde, haz. Paul Smith, Temple University Press, 2011, s. 196-206.

10. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 196; Spivak, *A Critique*, s. 108.

11. Spivak'a göre Deleuze ve Guattari'nin vurgusu başka yerdedir: onlar için asıl önemli olanın, ilkel, despotik ve kapitalist kodlamaların tümünde korku duyulan şeyin hep *kodsuzlaşmış, çözülmüş akımlar* olması. Spivak, *A Critique*, s. 108-9.

çekte tarihteki Asya ve Üçüncü Dünya toplumlarının dinamik özelliklerini öne çıkarması hasebiyle postkolonyal bir sorunsalın tam da ilerlemek isteyeceği yönlere işaret etmektedir.

Christopher Miller: Etnografi, Sömürgecilik ve Göçebelik

Göçebelik (*nomadizm*), Deleuze ve Guattari'nin en önemli ve sık başvurulan kavramlarından biridir. Bunun aynı zamanda sosyolojik ve antropolojik bir kategori olduğunu ve etnografi tarafından üretildiğini vurgulamalıyız. Tabii Deleuze ve Guattari, etnografiden aldıkları bu kavramı oldukça ilginç biçimde yorumlamaktadırlar. Öte yandan kavramın tarihsel üretiliş bağlamı siyasal ve etik sorunlar ortaya koymaktadır. Bu da Deleuze ve Guattari'nin kavramı kullanım ve yorumlama biçimlerine bir dizi eleştiri yöneltilmesine neden olmuştur. Sömürgeci bir bağlamda oluşmuş ve çalışmış etnografi gibi bir bilimsel alana ait böyle bir kavramı Deleuze ve Guattari'nin tüm tarihsel bağlamını gözardı ederek felsefi biçimde soyutlamaları ne derece doğrudur? Böyle bir felsefi soyutlamanın, özellikle somut toplumsal ve kültürel mücadeleler açısından anlamı ve yararı nedir? Birinci eleştiri Christopher Miller, ikincisi ise Julie Wuthnow tarafından dile getirilmiştir.

Öncelikle Christopher Miller'ın eleştirisiyle başlayalım. Miller'a göre, Deleuze ve Guattari yapıtlarında sık sık etnografik kaynaklara başvurmaktadırlar, ama bu kaynakların sömürgeci bağlamına hiç aldırış etmemektedirler. Özellikle *A Thousand Plateaus* kitabında önemli bir kavram olarak karşımıza çıkan "nomadizm" veya göçebelik tamamen antropolojik ve etnografik bağlamdan alınmış olmasına rağmen, Deleuze ve Guattari bu bilgisel formasyonların sömürgecilikle tarihsel ve yapısal ilişkisini hiç sorguya çekmeksizin kavramı sorunsuzca kuramsallaştırmışlardır.[12]

12. Bkz. Christopher L. Miller, "The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of *A Thousand Plateaus*: Nomadology, Anthropology, and Authority", *Diacritics*, 23.3 (1993), s. 6-3. Miller makalesini daha sonra sömürgecilik sonrası edebiyat üzerine kitabında bir bölüm olarak yayımladı. Bkz. Christopher L. Miller, *Nationalists and Nomads: Essays on Francophone Literature and Culture*, Chicago University Press, Chicago, Illinois ve Londra, 1998, s. 171-210. Miller,

Miller'ın makalesi oldukça acımasız ve polemik bir tonda yazılmıştır. Pek de haksız olmayarak bundan rahatsız olan Deleuze ve Guattari yorumcusu Eugene Holland, hemen verdiği yanıtta Deleuze ve Guattari'nin "göçebe"sinin etnografın "göçebe"siyle aynı şey olmadığını, bu düşünürlerin *Felsefe Nedir?* isimli kitaplarında "kavramsal kişilik" adını verdikleri soyut bir kavramsal varlık olduğunu vurgular.[13] Böyle soyut varlıklar, tarihsel gerçeklikten çekip çıkarılabilirler ama Deleuze ve Guattari'nin kastettiği anlamda *bir kez soyutlandıktan sonra* bu gerçekliklere indirgenemezler. Holland, Deleuze ve Guattari'nin felsefi niyetlerinin mahiyeti üzerinde ısrar ederek bence de doğru yönde adım atmıştır. Ama böylece Miller'ın eleştirisine tatmin edici bir yanıt verebilmiş midir? Miller'ın ithamının özünü oluşturan nokta, Deleuze ve Guattari'nin kavramlarının etnografi tarafından "otorize" edilmiş olması, yani otoritesini aslında etnografi gibi sömürgecilikle kirlenmiş bir bilgi biçiminden alıyor olmasıydı. Dahası, felsefi olarak sağlam gibi dursa bile, postkolonyal alana indiğinde Holland'ın argümanı birdenbire şaşırtıcı bir tevazu havasına bürünür ve hatta Deleuzecü bir argüman olmaktan bile çıkar, çünkü aslında Holland'ın savunusu Deleuze ve Guattari'nin kavramsal sorunsalından ayrı olarak *gerçekliğin* kendi içinde yaptığı bir başka ayrıma dayanmaktadır. Miller'ın ulusçuluk ve nomadizm arasında kurduğu karşıtlığı eleştirirken, Holland şöyle bir ayrım yapar: bir yanda "coğrafi ve geleneksel köklere başvurmanın anlamlı olduğu jeo-sosyal koşullar vardır", öte yanda "köklere başvurunun geçerli olmadığı" koşullar; ya da, "ikili karşıtlık terimleriyle düşünmenin anlamlı olduğu tarihsel-toplumsal dönemler vardır... ama postkolonyal koşulların çoğunda toplumsal ilişkilerin

---

özellikle *A Thousand Plateaus* üzerinde odaklanmaktadır. Bkz. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*.

13. Eugene W. Holland, "Representation and Misrepresentation in Postcolonial Literature and Theory," *Research in African Literatures*, 34.1, 2003, s. 159-73; Miller, Holland'ın eleştirisine yanıt verdi. "We Shouldn't Judge Deleuze and Guattari: A Response to Eugene Holland", *Research in African Literatures*, 34.3, 2003, s. 129-41. Tartışmada geçen Deleuze ve Guattari'nin "kavramsal kişilik" nosyonları için, bkz. Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, s. 61-84; Türkçesi: *Felsefe Nedir?*, s. 60-79.

çok daha karmaşık olması ve daha az kutuplaşmış düşünce biçimlerini gerektirmesi muhtemeldir."[14] Öyle görünmektedir ki, Deleuzecü olmamızı gerektiren ve gerektirmeyen dönemler vardır, ama çoğunlukla Deleuzecü olmamızda yarar vardır! Böyle bir yaklaşım ne Miller'ın hedefe yönelik eleştirisine yanıt olarak yeterlidir, ne de Deleuze'ün felsefesini veya postkolonyal alanda göçebelik kavramını düşünebilmek için yeterli. Miller'ın kurduğu tuzağa (ulusçuluk-nomadizm kısır karşıtlığına) yakalanmış olan Holland'ın savunmacı tavrı aslında yeni sorular ortaya çıkarmaktadır (eğer bir durumda ikili karşıtlık egemense ulusçu mu olmamız gerekir? Niçin her zaman Deleuzecü olamıyoruz? Bu ikisi niçin çelişiyor? Vb. vb.)

Belki de bu tartışmanın gidişatını değiştirmemiz gerekmektedir. Gerçekten de, iki ünlü Fransız düşünürün, felsefi ve siyasal olarak dünyaya meydan okuyan, radikal ve yenilikçi, matematikten coğrafyaya, dilbilimden metalürjiye kadar pek çok disipline birden dayanan yapıtlarının, sömürgeciliğe ait referanslar veya bilgi ve düşünme biçimlerinden hiç nasibini almamış olması nasıl mümkün olabilirdi ki? Deleuze ve Guattari hiçbir yerde sömürgeciliği ve emperyalizmi onaylamamıştır.[15] Yine de birlikte ürettikleri o hayli kalın ciltlerde angaje oldukları, mücadele ettikleri felsefi ve tarihsel anlatıların olağanüstü karmaşıklığını aklımıza getirirsek, sömürgecilikle bilinçdışı veya kasıtsız olarak kurmuş olabilecekleri suç ortaklıklarının derecesini veya biçimlerini sorgulamaktan kaçınmak için elbette tek bir sebep bile yoktur! Ama eleştirel bir yakın okumaya dayanması gereken böyle bir çaba genellikle suçlamaya dönüşmektedir. Bu noktada ve özellikle Miller ile Holland tartışması gibi tartışmalarda karşımıza çıkan ciddi bir sorun var. Belki de ayrı bir yerde tartışılması gereken nedenler dolayısıyla, Deleuze ve Guattari'nin sürekli hareket halinde ve son derece dinamik yaklaşımla-

14. Eugene W. Holland, "Representation and Misrepresentation," s. 165-6.

15. Bu düşünürlerin yapıtlarını bilenlerin gayet iyi bildiği gibi hem *Anti-Oedipus* hem de *A Thousand Plateaus* önemli emperyalizm eleştirmenlerinden Samir Amin'e referanslarla doludur. Şunu da unutmayalım ki, Bill Warren acı örneği emperyalizmi eleştirmenin ve ona karşı tavır almanın sol düşüncede verili olmadığını göstermişti. Bkz. Bill Warren, *Imperialism, the Pioneer of Capitalism*, Verso, Londra, 1980.

rı, yeni bakış açıları, sorunlar ve düşünme biçimleri üretmeyi amaçlayan *felsefi ve kuramsal bir pratik* değil de, hem savunucuları hem de eleştirmenleri tarafından maalesef bir "teori" gibi ele alınıyor. Bunun talihsiz sonucunu anlamak için dil felsefesindeki performatif kuramın ünlü ayrımını hatırlayalım: Bu iki düşünürün dilsel edimlerine yani yapıtlarına bir eylem değil de dünyanın bir betimlenmesi gibi davranılmaktadır (yani adeta yanıtlanması gereken soru "doğru [nomadizm kavramı] nedir?" sorusudur, felsefi veya düşünsel pratiğin nomadizm etkisini nasıl üreteceği değil). Kaçması zor bir kader herhalde bu. Örneğin bu yaklaşım içinde, Deleuze ve Guattari'nin kavramları bir romana, filme veya sömürgeci söyleme "uygulanır", vb. Halbuki bu göreneksel disipliner pratik aslında Deleuze'ün özgün felsefesinde radikal biçimde eleştirdiği model-kopya ilişkisine dayanmaktadır.

Deleuze ve Guattari'nin kendilerini içinde buldukları problem (yani göçebelik kavramının etnografi ve sömürgecilikle ilişkili bir tarihe dayanması sorunu), bu düşünürlerin kendi metinlerinde son derece titiz biçimde uğraştıkları –veya bazen de uğraşmakta yetersiz kalabildikleri– karşıtlıkların (düz ve katmanlı uzam; bağdaşma düzlemi ve örgütlenme düzlemi; kaos ve düzen vb.) her durumda dikkatle yeniden işlenmesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Tabii bu metinlerde felsefi pratikten ziyade başka nesnelere ve pratiğe uygulanacak bir "teori" görüyorsanız bunu yapamazsınız. Örneğin yapısal karşıtlığı bir ikilem gibi anlayan Miller, dolayısıyla buna çözüm bulmaya çalışmakta ve Deleuze ve Guattari'nin nomad veya göçebe kavramının sömürgeci bilgi ile kirlenmiş olduğu için yetersiz bir çözüm olduğu sonucuna varmaktadır. Ama Miller'ın Deleuze ve Guattari'nin metnine antagonist yaklaşımından kaynaklanan güçlü duygusal yatırımı, kendi eleştirisinin *A Thousand Plateaus*'ta saptadığına çok benzer bir sorundan muzdarip olduğunu fark edememesine yol açmaktadır. Eğer, Miller'ın iddia ettiği gibi, Deleuze ve Guattari, göçebe düşünceyi "temsili-olmayan" (*nonrepresentational*) düşünce ilan eden bir tür yüksek felsefeyle ellerini yıkıyor ve referanslarının etnografik-sömürgeci kirinden kurtuluyorlarsa, Miller'ın kendisi de tam Deleuze ve Guattari'yi eleştirdiği noktada *aynı biçimde kavramın etnografiden aldığı otoriteyi silmektedir*:

Bu iddia [Deleuze ve Guattari'nin nomadolojinin temsili bir felsefe olmadığı iddiası], Deleuze ve Guattari ile takipçilerini, *gerçek, hakiki göçebeleri* temsil etmek ahlaki yükünden kurtarmaktadır – *ki eninde sonunda onların da söyleyecek bir sözü olmalı.*[16]

Bu gerçek, hakiki göçebeler kimdir? Ve en önemlisi, Miller'ın bu gerçek göçebelere ve onların sözüne *etnografik olmayan* (Deleuze ve Guattari'den farklı) nasıl bir erişimi var?[17] Deleuze ve Guattari'nin referans dünyasında sömürgeci bir suç ortaklığı olasılığına işaret eden Miller, herhalde el değmemiş, bakir ve doğal bir yer ve kimseler olduğu varsayımına geri düşmek istemezdi, çünkü bu *sömürgeci varsayımın ta kendisidir.* Miller'ın Deleuze ve Guattari'nin soyut bulduğu felsefesiyle somut göçebeleri karşıtlaştıran yaklaşımının naifliği, kendisinin de etnografik "dolayımı" atlayamamasında açığa çıkar.

Julie Wuthnow: Soyut Göçebe, Somut Yerellik

Miller'ın soyut teori ve somut insanlar arasında kurduğu karşıtlık Julie Wuthnow'un Deleuze ve Guattari eleştirisinde de karşımıza çıkmaktadır, ama bu kez farklı biçimde. "Deleuze in the Postcolonial: On Nomads and the Indigenous Politics" başlıklı makalesinde Wuthnow, Deleuze ve Guattari'nin göçebe kavramlarının geleneksel hümanizmden farklı olarak bütünsel değil de parçalanmış bir özneyi öne çıkaran *yeni bir soyut evrenselcilik* olduğunu ileri sürer. Ona gö-

16. Christopher L. Miller, "The Postidentitarian Predicament", s. 11 (vurgu benim).

17. Aslında bu yaklaşımın, hep hakkında yazılmış olan "Öteki"nin nihayet ayağa kalkıp konuşmasını (hiç kuşkusuz "kendi" [!] adına) talep eden postmodern antropolojiden hiçbir farkı yoktur. Deleuze ve Guattari, böyle bir talepte bulunmayı akıllarından bile geçirmezlerdi; çünkü geleneksel antropolojik beklentidir bu: "bana kültürünü anlat" Bir başka deyişle, postmodern etnografinin "Öteki" nin konuşmasının antropolojiyi değiştireceği tezi ve beklentisi aslında bizzat antropolojiyi mümkün kılan en eski figür olan "yerli kaynak" (*native informant*) figürünü bireysel ve iradi konuşma görüntüsü altında yeniden üretmektedir. Postmodern antropolojinin örneği olarak, bkz. James Clifford ve George E. Marcus (haz.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1986. Bu yaklaşımın eleştirisi için bkz. Mahmut Mutman, *The Politics of Writing Islam*, s. 11-57.

re bu soyut evrenselcilik eleştirilerek yerine *konumsal bilgi* (*situated knowledge*) temeline dayanan bir yerellik (*location*) siyaseti konulmalıdır.[18]Ama Wuthnow'un eleştirisi Deleuze ve Guattari'nin metinlerinden ziyade kendisinin "Deleuzecü felsefe" dediği söylemsel bir kurguya dayanmaktadır.[19] Wuthnow göçebeyi "ancak kabaca özne olarak söz edilebilecek ve güç, hareket, fark ve değişim olarak varolan belirsiz bir görünüm ... sadece hareket halinde temellendirilebilmesi dolayısıyla özelliksiz, bir yere yerleştirilemeyen ve bedensiz..." bir figür olarak betimler.[20] Deleuze ve Guattari'nin göçebe kavramlarının hareket, değişim ve fark ile betimlenmesi genel anlamıyla doğru gibi duruyor. Ama en azından yazarların kendi metinlerine kısaca bir göz atmak bile, Wuthnow'unki gibi "özet"lerin nasıl sorunlu olduğunu ve Deleuze ve Guattari'nin gündemlerinde bambaşka bir meselenin olduğunu hemen gösterir. Göçebeyi hayli garip ve özgün biçimde tanımlarlar Deleuze ve Guattari:

> Göçebe kendisini pürüzsüz bir uzama yayar. Böyle bir uzamı işgal eder, oraya yerleşir ve tutunur; bölgesel hükümranlığının ilkesidir bu. Dolayısıyla onu hareketle tanımlamak yanlış olurdu. Göçebeyi tam tersine *hareket etmeyen* olarak görmemizi tavsiye etmekte Toynbee tamamen haklıdır. Göçmen gitgide şekilsiz veya düşman hale gelmiş bir ortamı geride bırakan biriyken; göçebe yola çıkmayan, yola çıkmayı istemeyen, çekilen ormanın geride bıraktığı, ilerleyen bozkırın veya çölün dümdüz uzamına yapışan ve tam da bu meydan okumaya bir yanıt olarak göçebeliği icat eden biridir. Elbette göçebe hareket eder ama oturur haldeyken ve sadece hareket ederken oturur (dizler semerin üstünde, tabanlar yukarı dönük "denge sanatı" –

18. Julie Wuthnow, "Deleuze in the Postcolonial: On Nomads and Indigenous Politics," *Feminist Theory*, 3.2, 2002, s. 183-200.

19. Wuthnow, yazısının ana gövdesinde neredeyse tamamen Deleuzecü olarak bilinen yazarların göçebelikle ilgili argümanlarına odaklanır ve Deleuze ve Guattari'ye değil de yorumlarına dayanan oldukça tartışmalı bir akademik kurgu oluşturur. İlginç biçimde Miller'ın açılış argümanı da, Deleuze ve Guattari'nin metinlerine geçmeden önce Brian Massumi'nin Deleuze ve Guattari sunumuna referansla başlamaktadır! (Burada kastım, başvurulan Deleuze ve Guattari yorumcularının da yanlış olduğunu söylemek değil. Bence eleştiriyi özgün metinlerden mümkün olduğunca uzakta kurmanın nedeni bu özgün metinlerde çoğu kez söz konusu eleştiriyi bozan, daha dikkatli ve karmaşık bir işleyiş olması. Dolayısıyla özgün metinlere başvurmaktansa genel fikirlere, özetlere ve atfedilen genel pozisyonlara sığınmak her zaman daha rahatlatıcı olmaktadır.)

20. *A.g.y.*, s. 186.

deveyi hızlandıran Bedevi). Göçebe beklemeyi bilir, sonsuz bir sabrı vardır. Hareketsizlik ve sürat; katatoni ve koşuşturma, durağan süreç, süreç olarak durağanlık – Kleist'ın bu meşhur özellikleri aynı zamanda göçebeninkilerdir de.[21]

Wuthnow'un özetinden tamamen farklı olarak göçebeyi hareket değil yerleşme ile niteleyen bu yaklaşım, Deleuze ve Guattari'nin birlikte yazdıkları bir önceki kitapları *Anti-Oedipus*'taki "şizo" kavramını da anımsatır:

> Şizo terk etmeyi bilir: Ölmüş ya da doğmuş olmak kadar basit bir şeye doğru yola çıkmıştır. Ama aynı anda yolculuğu garip biçimde durağandır, yerinde kalır. Şizo başka bir dünyadan konuşmaz, başka bir dünyadan değildir: Uzam içinde yerini değiştiriyorken bile, yolculuğu yoğunlukta yolculuktur, buraya diktiği ve burada kalan arzu-makinesi etrafında.[22]

Şizo ve göçebe, hiç kuşkusuz farklı soykütükleri ve bağlantıları olan farklı kavramlar. Ama ortak bazı ögeleri de var: terk etmeyi ya da beklemeyi bilmek, şizonun yoğunlukta yolculuğu, göçebenin bir yerden bir yere gitmek anlamında hareketten ziyade yoğunluk olarak sürati. Her iki örnekte de, Deleuze ve Guattari fiilen varolan klinik ve etnografik varlıklardan belirli ögeleri çıkarıp soyutlayarak onlara indirgenemeyecek "bir şeyin" kavramını oluşturmuşlardır. Yani burada söz konusu olan bir kavramdır, somut veya soyut bir "kimlik" değil. Ben bunu kolektif veya tekil bir bedenin uzam içinde yerleşme, konumlanma ve yayılma problemi olarak tanımlayacağım. Deleuze ve Guattari'nin bu probleme yaklaşımlarının karmaşık boyutlarına ve ayrıntılarına girmeksizin ve özgün felsefi operasyonlarına ilişkin bazı potansiyel sorunları tartışmaksızın (ki bu felsefelerindeki "sanal" (*virtual*) ve "fiili" (*actual*) kavramlarının statüsünü ve ilişkilerini tartışmayı gerektirir), Deleuze ve Guattari için yer ve konum sorununun basit bir "konumlanmış (*situated*) olma" sorunu olamayacağını vurgulayalım. Wuthnow'a çözüm gibi görünen şey (yani konumlanmış olma, sınır ve görelilik bilinci), Deleuze ve Guattari için problemin ta kendidir: kolektif veya tekil bir varlığın uzamı *nasıl* işgal ettiği, herhangi bir varlığın uzama *nasıl* yayıldığı

21. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 381.
22. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 131.

ve tutunduğu. Burada kavram ve problem nosyonlarını Deleuze ve Guattari'nin kastettiği anlamda anlamalıyız: Bir kavram her zaman bir problemin fonksiyonu olarak oluşur. Göçebelik kavramının ikamet etme veya yerleşme (*inhabiting*) problemine bağlı olduğunu söyleyebiliriz. *Felsefe Nedir?* başlıklı kitaplarında Deleuze ve Guattari "kavramların kendileri olmadan hiçbir anlam ifade etmeyecekleri problemlere bağlı olduklarını ve kendilerinin de ancak çözümleri ortaya çıktıkça soyutlanabildikleri ve anlaşılabildikleri"ni söylerler.[23] Wuthnow bize şunu söylemektedir: Birbirini çaprazlamasına geçen çoğul mücadelelerden oluşan bir alanın hesabını ancak konumlanmış, somut bilgi temeline dayanan bir yer veya yerellik (*location*) siyaseti verebilir. Bir başka deyişle, her biri kendi somut yerinden veya konumundan hegemonik söylemi aşan birbirinden değişik öyküler vardır. Tabii bunların her biri hegemonik söylemi aşarken diğerlerine göre ancak kısmi bir yön sunar; dolayısıyla önemli olan her birinin kendi somut konumlarını, yerlerini ve sınırlarını idrak etmeleridir. Böyle her biri kısmi kalan konumlardan oluşan tamamen saydam bir çoğulculuğun oluşturduğu yanıtın tam tersine göçebelik kavramı yerleşmeyi ve konumlanmayı problem olarak düşünmekte ısrar eder; başka türlü söylersek, kolektif veya tekil bedenlerin yerleşme, hareket etme ve konumlanma edimlerinin indirgenemez karmaşıklığı ve herhangi bir bedenin yerleşebilirliğini üreten koordinatların sonsuzluğu üzerinde ısrar eder.[24]

Deborah Root: Sömürgeci Öznenin Eleştirisi olarak Göçebelik

Şimdi soruna başka bir açıdan yaklaşalım. Göçebelik kavramı postkolonyal bir sorunsal için yararlı olabilir mi? Göçebelik kavramını sömürgeci söylemin eleştirisinde kullanmak mümkün mü? Bence

23. Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, s. 16.

24. Deleuze ve Guattari'de benzer bir düşünceyi daha *Anti-Oedipus*'un hemen başında buluruz. Doğa ile insan arasında bir ayrım yapmayı reddettikleri yerde, insanı "varlığın tüm biçimlerinin ve tüm tiplerinin derin yaşamıyla sıkı fıkı [intimate] temas halinde olan ve yıldızlardan ve hayvanların hayatından bile sorumlu olan varlık" olarak tanımlarken koordinatların sonsuzluğunu başka bir açıdan dile getirmekteydiler (*Anti-Oedipus*, s. 4).

bunu yapabilmenin en önemli koşulu bu kavramın gösterdiği şeye bir kimlik veya özne gibi davranmamak. Göçebeliği, değişim, çoğulluk ve hareket gibi bildik genellemelerin mecazi bir ifadesi ve göçebeyi de bu değerleri (!) taşıyan bir kimlik veya özne türü gibi okuyan yaklaşım aslında sadece Julie Wuthnow gibi eleştirmenlerde değil aynı zamanda Deleuze ve Guattari'yi izleme iddiasında olan yaklaşımlarda da bulunabilir –tabii bu kez olumlu bir vurguyla. Tüm bu yaklaşımlara karşı, bir kez daha, Deleuze ve Guattari'nin yaptığı şeyin "göçebe"yi bir problemin, yerleşme probleminin formülü haline getirmek olduğunu vurgulayalım. Bunu söylemek söz konusu kavram ile gerçek göçebeleri hiç kastetmediklerini söylemek değildir; ama göçebeliğin yerleşme veya yer alma (bölgeleştirme, konum alma, sınır çizme, çevre ile ilişki kurma, yayılma, hareket, içerisi ve dışarısı, geçişler, vb.) probleminin düşünme aracı olarak önerildiğini vurgulamaktır. Göçebelik kavramına böyle yaklaştığımızda, Deborah Root'un *Sheltering Sky* (Esirgeyen Gökyüzü) romanına ve filmine ilişkin eleştirel çözümlemesi örnek bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.[25] Paul Bowles'ın bu ünlü romanı Bernardo Bertolucci tarafından filme de çekilmiş ve büyük beğeni toplamıştı. Şimdi Root'un göçebelik kavramını nasıl kullandığına bakalım.

Root, yazısına önemli bir varsayımı vurgulayarak başlar: "şarkiyatçılık adı verilen sömürgeci kurgu içinde, 'Şark', Batılı öznenin hizmetine sunulmuş özel bir deneyim alanı olarak varolur; gizemli, tehlikeli, merak uyandıran bir deneyim."[26] Bowles'ın zengin burjuva kahramanlarının sömürgeci fantazisinde çöl, muzdarip oldukları yabancılaşmanın tedavisi, Avrupa'da geride bıraktıkları her şeyin unutulacağı bir yer olarak görülür. Root'un çözümlemesinin özgünlüğü Batılı öznenin arzu yapısını Deleuze ve Guattari'nin "göçebe-

25. Deborah Root, "Misadventures in the Desert: *The Sheltering Sky* as Colonialist Nightmare", *Inscriptions*, no. 6, 1992, s. 81-96. Yukarıdaki alıntı benim İngilizce özgün metinden yaptığım tercümedir. Tüm makalenin Türkçesi için bkz. Deborah Root, "Çölde Talihsiz Serüvenler: Sömürgeci Kâbus Olarak *Esirgeyen Gökyüzü*", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* içinde, haz. Fuat Keyman ve diğ., İletişim, İstanbul, 1996, s. 161-82.

26. Root, "Misadventures", s. 81.

lik", "kaçış hattı" ve "görünmez-oluş" kavramlarıyla okumasındadır. Başlangıçta Bowles'ın karakterlerinin problemi, "orada, çölde" otantik bir farkın kendilerini beklemekte olduğu biçimindeki malum yanılsama olarak karşımıza çıkar. Root'a göre:

> *Esirgeyen Gökyüzü*, Deleuze ve Guattari'nin "görünmez-oluş" betimlemeleriyle ve mekân içinde çok hızlı hareket etmenin getirdiği tehlikelere ilişkin düşünceleriyle uyuşuyor gibi görünmektedir: karakterler göçebe olmayı arzu ederler ve çölün genişliğini katederek ölümün ve deliliğin ikiz kara deliğine ulaşan bir kaçış hattında yola koyulurlar.[27]

Root kahramanlarımızın serüvenlerinin ölüm ve delilikte son bulmasını, en başından kültürel farkı *kökensel ve mutlak bir fark* biçiminde algılamalarına bağlar. Bowles'ın ve kahramanlarının gözünde kültürel fark basitçe fark değildir; adeta farkın fark olması yeterli değildir de, başka bir anlamı olmalı, kökensel bir statüye sahip olmalıdır. Buna uygun olarak, böyle otantik bir kültürel uzama ait olan halk da gizemli, vahşi ve tehlikelidir. Avrupalı seyyahlarımız, sorgulanamaz ayrıcalık ve otoritelerini göçebelik, cinsellik ve esrar içmek gibi deneyimler aracılığıyla ifade etmek suretiyle mutlak bir başkalık olarak gördükleri şeye sahip olduklarını düşünürler; ama aslında tanımadıkları bir uzamda girdikleri değişik ilişkilerde otoriteleri sarsıldıkça yönlerini yörelerini şaşırırlar ve yavaş yavaş hastalık ve deliliğin içinde kaybolur giderler.[28] Bowles'ın kahramanlarının göçebeyi bildik şarkiyatçı terimlerle egzotik bir yaratık haline getiren tavırlarına karşı Root bize Deleuze ve Guattari'nin göçebelik kavramlarını hatırlatır. Eğer, Deleuze ve Guattari'nin bize gösterdiği gibi, göçebeliği hareket ile tanımlamak (bir yerden başka bir yere gitmek olarak düşünmek) yanlış ve göçebelik aslında bir işgal etme, yerleşme, tutunma sanatıysa, "o zaman, göçebe bölgesine dalarak ve göçebe gibi dolanarak Batı kültüründen kaçma sömürgeci fantazisi hareket, sahiplenme ve sömürgeci otorite hakkında bir dizi soru ortaya çıkarır."[29] Root'a göre, asıl sorunlu olan şey, kültürel farkı radikal bir başkalık, ama hemen ulaşılabilir ve sahiplenilebilir, el altında bir radikal başkalık olarak hayal eden Batılı düşünce ve imgelemdir. Deleuze ve Guattari'nin "göçebelik" dediği yerleşme

27. *A.g.y.*, s. 82. 28. *A.g.y.*, s. 85. 29. *A.g.y.*, s. 90.

pratiği, sömürgeci fantazi içinde bir *kimlik* olarak algılanır; aynı anda hem radikal olarak başka hem de bir yolculuk yapıvermekle erişilebilir bir kimlik olarak. Böylece yer değiştirmekle, başka bir yere gitmekle Batı toplumunun bunalım ve yabancılaşmasının aşılacağı düşünülür; ama bu herhangi bir yer değil, bizzat kökenlere ilişkin otantik bir yer ve farkı da radikal bir fark olarak düşünüldüğünden böyle bir kaçış hattı eninde sonunda bir kara deliğin içinde kaybolur. Root'un hızlı hareket etmekle kastettiği tam da radikal fark olarak tahayyül edilen kültürel farka "sahip" olma arzusudur.

Root'un yaklaşımı bize Deleuze ve Guattari'nin göçebelik kavramlarının ve en önemlisi bu kavram ile yapmak istedikleri şeyin özüne götürmektedir. Göçebeliği hareket ile özdeşlemek aslında sömürgeci yerleşme pratiklerini meşrulaştırmaya yol açabilir. Soruna böyle yaklaştığımızda, Deleuze ve Guattari'nin metinlerinden örtük ama oldukça sağlam örülmüş bir sömürgecilik eleştirisi çıkartılabilir; çünkü bu metinler dünyayla, doğayla ve uzamla sömürgeci olmayan bir ilişki kurma çabasıyla damgalanmış metinlerdir. Miller'ın iddiasının tam tersine, belki de Deleuze ve Guattari, tam da etnografi gibi sömürgeci bilgi pratikleri içinde üretilmiş göçebelik kategorisini bir kimliğin ötesine, bambaşka bir yöne çevirme maharetini gösteriyorlar.

Sonuç: Farkı Nasıl Yaratırız?

Eğer Deleuze ve Guattari'nin metinleri onların lafzına değil de pratiğine ve becerisine uygun biçimde okunursa bu yazının girişinde ifade ettiğim "evrenselliğin reddedilmesinden ziyade *açımlanması* yoluyla farklı bir biçimde tekrarlanması veya *farka* yol açan biçimde tekrarlanması" üzerinde odaklanan postkolonyal bir sorunsala ciddi bir katkıda bulunabilirler. Daha genelde ise, Deleuze ve Guattari'nin metinlerine ilişkin hem yakın ve dikkatli hem de açık ve cesur bir okuma tarzı geliştirilebilirse, onların terminolojisini tekrarlayan ve bir çeşit jargona dönüştüren teorisyen fetişizminin dışına çıkabilir ve bu düşünürlerin özgün radikalizminin hakkını veren bir entelektüel ve siyasal *pratik* oluşturabiliriz.

Ahmet Murat Aytaç

Aksiyomatikleştirmeyi Düşünmek: Bilim ve Siyasetin Yöntemsel Birliği

MODERN DÜŞÜNCENİN TARİHİ, yolu tuhaf bir biçimde kesinlik arayışından ve bu arayışa verilen tepkilerden geçen bir tartışmalar dizisi tarafından şekillendirilmiştir. Tekil olanın indirgenemezliği ve olayın öngörülemezliğine dayalı deneyim, modern dünyanın sistem kurucu aklı tarafından hep bir hoşnutsuzluk kaynağı olarak görülmüştür. Söz konusu deneyim, düşünce alanında minör kuramlar aracılığıyla kendini ifade olanağı bulduğu oranda hoşnutsuzluğun huzursuzluğa, hatta giderek bir güven arayışına dönüşmesine yol açmıştır. Böylesi bir arayışın düşünce tarihindeki en genel biçimine ise şüpheden kurtulmak için verilen mücadelede rastlamaktayız. Esasında şüphe, hakikatin doğası konusundaki ontolojik, epistemolojik ve teolojik mutabakata yönelik meydan okumaların toplamının ortaya çıkardığı etkinin ifadesidir. Kesinlik arayışının modern düşüncedeki belirleyici önemi, bu meydan okuma karşısında böylesi bir hakikatin var olduğu ve insanın onu bilebileceği kabulünü temellendirme ihtiyacından ileri gelmektedir.

Kesinlik uğraşı, belli türden bir hakikatin savunulmasından bağımsız olarak düşünülemez. Savununun hedefinde ise hakikatin açığa çıkış koşullarına sınırlar çizen, aklın kavrayış gücüne itirazlar yönelten tutumun geriletilmesi vardır. Bu hedefin gerçekleştirilmesi, hakikatin açığa çıkarılabilmesi için olduğu kadar, bu hakikatten türeyecek bilginin alanının genişletilmesi için de kendini düşüncenin

önüne temel bir ödev olarak koyar. Böylelikle hem bilginin temellendirilmesi hem de insanın bu dünyadaki varlığının olumlanması ile kesinlik arayışı arasında bir bağ tesis edilmiş olur. Bu bağın güçlendirilmesi, modern düşünce dünyasını birbirine bağlayan tüm yollar için bir kesişme noktası oluşturmakla kalmaz, günümüz biliminin ve düşünce sistemlerinin de ana hedeflerden birini teşkil eder.

Mantıksal dayanakları bakımından kusursuz ve doğruluk ölçütleri açısından tartışmasız olduğu düşünülen geometrinin, bu hedefleri gerçekleştirmek isteyen düşünce sistemleri için sağlam bir akıl yürütme modeli oluşturduğu inancı yüzyıllar boyunca hâkim olmuştur. Ancak sonradan durumun hiç de sanıldığı gibi olmadığının anlaşılması derin bir hakikat buhranına yol açmıştır. Aksiyomatik sistemler ve genel anlamda aksiyomatikleştirme eğilimi tam da söz konusu buhrana yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Matematiği sağlam temeller üzerinde yeniden inşa etme amacındaki bu yaklaşımın gücü, matematiksel hakikat için *biçimsel* bir kesinlik güvencesi vaat etmesinden ileri geliyordu. Araştırma nesnesine *dışsal* ve *soyut* bir kurallar manzumesinin ilişkilerine bağlı olarak tanımlanan bu hakikat, aksiyomatik sistemlerin kuramlaştırdıkları alanın içeriğine karşı kayıtsızdı. Bu kayıtsızlık, 20. yüzyıl başında bilimlerde yaşanan genel buhranın da etkisiyle aksiyomatik yaklaşımın genelleşmesine ve matematiğin sorunlarına çözüm ararken geliştirilen düşünce yöntemlerinin genel bir kuramlaştırma tekniği olarak kabul görmesine yol açmıştır.

Ancak aksiyomatik sistemlerin inşa edilmesi ve bu sistemlerin uygulama alanının genişlemesiyle beraber, varılması tasarlanan kesinlik hedefine dair öngörülmemiş bir sorun alanı ortaya çıkmıştı. Fizik, kimya ve biyoloji gibi bilimlerin yanı sıra hukuk ve ekonomi gibi konusu insan olan bilimlerdeki aksiyomatik uygulamalar da bir yandan yönteme özgü bir dizi sorunun kristalleşmesine yol açarken öte yandan toplumsal ve politik sorunlarla aksiyomatikleştirme uygulamalarının yolunun kesişmesine sebebiyet vermişti. Bu sistemlerin geliştirilmesi sırasında ortaya çıkan paradokslar, paradoksların yol açtığı sorunları gidermek için "tutarlılık" ve "tam olma" başlığı altında yürütülen tartışmalar, sonuçta varılan yerin başlangıçta hedeflenenden biraz daha farklı olduğunu gösteriyordu. Hakikatin ne

olduğuna dair belirsizlikleri gidermek, kesinlikle ilgili sorunları çözüme kavuşturmak hedefiyle çıkılan yolculuk, üretilmiş çözümlerin "kararlaştırılamazlık" veya "tam olmama" nitelikleriyle malul olduğunu gösteren yeni bir sorun kümesinin belirmesiyle sonuçlanmıştır.

Deleuze'ün düşüncesi ile aksiyomatikleştirmenin yolu, hakikati temellendirme hususunda geliştirilmiş çözümlerin aslında yeni bir problematik alan oluşturduğunun fark edildiği bu uğrakta kesişmektedir. Bu alanı, aslında düşüncede mevcut olan "kaçış hatlarını" bir sistem içinde bütünleştirmekte yaşanan başarısızlığın ifadesi olarak kabul eden Deleuze, uygulanan yöntemsel tekniklerin günümüz dünyasının politik denetim yöntemleriyle olan ortaklığını çarpıcı bir şekilde ortaya koymaya yönelir. Ancak söz konusu olan, epistemolojiye özgü kategorileri siyasete yalınkat tekniklerle uyarlamanın çok ötesindedir; yapılmak istenen politika ve bilimin aynı "mantığın" ilkelerine tabi olarak işlediklerini göstermektir. Deleuze ve Guattari'ye göre büyük aksiyomatikçilerin, "matematikte çok sık karşılaştığımız kaçış hatlarını mühürleyen, geçici bir süre için olsa da, yeni bir *nexum*'u dayatan ve bilimin resmi politikalarını belirleyen bilimin devlet adamları"[1] olduğunu düşünürsek, varılmak istenen noktayı daha net bir şekilde görmemiz de mümkün olabilir.

Bu aşamada, bilimsel olan ile siyasal olan arasındaki ortaklığın bir karşılaşma veya yansıma ilişkisinden ibaret olmadığının görülmesi büyük önem taşımaktadır. Mevcut anlam sistemlerinin kapitalizm tarafından hesaplanabilir niceliklere dönüştürülmesi, insana dair her şeyin sayısal kavrayışa özgü bir mantığa tabi kılınmasının ontolojik zeminini oluşturur. Bu zeminin görünür kılınmasıyla, kapitalizmin kelimenin dar ve teknik anlamında bir "üretim tarzı" olmanın ötesinde, Lazzarato'nun tabiriyle, "tarzların üretildiği" genel bir arzu rejimi olduğu gerçeği de daha açık hale gelecektir. Deleuze'ün aksiyomatikleştirmeyi sadece bilime özgü bir kesinlik arayışının ifadesi olarak değil, aynı zamanda arzu üretiminin evrensel tarihi içinde *socius*'un kazanmış olduğu kapitalist biçime özgü bir mantık

1. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005, s. 461.

olarak da ele almamız gerektiğini düşünmesinin nedeni de budur. Bu yazının temel amacı, aksiyomatikleştirmenin, kapitalizmin *ekonomi politiğine* özgü gerilimleri ifade eden bir analoji olmanın ötesine geçtiğini ve dahası nicelikleri sistemleştirmek suretiyle insan, toplum ve doğa ilişkilerinin kapitalizme özgü tezahürlerini ortak bir denetim mantığına tabi kılmanın yolu olarak kavranması gerektiğini göstermektir.

Bu amaçla, kesinlik arayışı ve aksiyomatikleştirmenin tarihsel öncüllerine dair bir tartışma ile başlamanın yararlı olacağını düşünüyorum. Peşi sıra, bilimsel düzeyde aksiyomatikleştirmeyi ihtiyaç haline getiren dönüşümlerin analizi aracılığıyla, böylesi bir mantığın kendi gelişim süreci içerisinde nasıl olup da çözmeyi vaat ettiği sorun alanının bir parçası haline geldiğini göstermeye çalışacağım. Deleuze'ün düşüncesinde aksiyomatikleştirmenin bir tartışma alanı olarak ortaya çıkmasını, özellikle kapitalizm ve temsil süreçleri arasındaki ilişkileri esas alarak açıklamaya yöneldiğim bölümün ardından, Deleuze'ün "savaş makinesi" ile "kapma aygıtı" arasındaki etkileşimi analiz ederken geliştirdiği yaklaşımı, yani bir aksiyomatik sistem analizi olan göçebebilim incelemesini, bilim ve siyasetin yöntemsel birliğine dayandırarak gerçekleştirme şeklini açıklayarak yazımı noktalayacağım.

I. Kesinlik Arayışı ve Aksiyomatikleştirmenin Tarihsel Öncülleri

Aksiyomatikleştirme, kendiliğinden açık olan başlangıç önermelerinden hareketle temellendirilmiş bir grup önerme aracılığıyla tümdengelimsel sistemler inşa etmeyi anlatır. Bu tanım çerçevesinde ele alındığında, aksiyomatikleştirmenin tarihi son birkaç yüzyılın matematik felsefesinde ve mantıkta ortaya çıkan tartışmaların tarihinden daha geriye götürülemez.[2] Oysa aksiyomatikleştirmeyi olanaklı kılan önemli dönüşümler, düşüncede kesinlik arayışının tarihiyle iç içe girmiş durumdadır. Bu doğrultuda, aksiyomatikleştirmeyi bilginin düzeni içinde bir ihtiyaç haline getiren tarihsel dönüşüm çizgi-

2. Robert Blanché, "Axiomatization", *Dictionary of the History of Ideas* içinde, haz. P. P. Weiner, Charles Scribner's Sons Pub., New York, cilt. I, 1973, s. 163.

lerinin derin kaynaklarını ortaya çıkarmaya daha çok ağırlık verileceğini belirtmeliyim. İnsani varoluşun anlamı konusunda üretilen yanıtları koşullandıran epistemolojik, ontolojik ve teolojik mutabakatın sağladığı güvencelerin çözülmesi ve bunların yeniden tesis edilmesi için gösterilen çabaların çözümlenmesi bu bakımdan büyük önem taşımaktadır.

Böyle bir çözümleme için, söz konusu güvencelerin yitirilmesinin yarattığı huzursuzluğu, hem bilme hem de inanç biçimlerine kesinliği yeniden kazandırarak gidermeye çalışan Pascal'i ele alabiliriz. Bilindiği üzere Pascal'in düşüncesindeki temel sorun alanı iman ve bilgi, duygu ve akıl arasındaki gerilimlerin yarattığı çelişki ve çatışmalardır. Bu yüzden Pascal, hem büyük bir matematik düşünürü hem de bir "inanç şövalyesi" olarak kabul edilir. Bilimsel bilgi ve dinsel inanç arasındaki salınımların ortak zeminini, her iki alan için ürettiği çözümlerin sadece bir aşkınlık düzlemine dayanarak ileri sürülmesi oluşturur. Pascal'in, tanrı inancının sahip olduğu kesinliğin ortadan kalkmasıyla meydana gelen boşluğu şansı ve tesadüfü göz önünde bulunduran bir hesap geliştirerek doldurmaya çalışmasının anlamı, bu aşkınlık arayışının hem bilim hem iman alanındaki çabalarına ortak bir yön kazandırmasında yatıyordu.

Pascal, tanrı inancının pekâlâ bir bahis konusu haline geldiği modern çağda imanı çağın ihtiyaçlarına uygun olarak rasyonel temellere oturtabilmek için bahsin koşullarını yeniden değerlendirmeye yönelir. Bilindiği üzere Pascal, tanrının varlığıyla ilgili olan bahsi her koşulda tanrıya inanmayı en rasyonel tutum kılacak şekilde düzenler. Pascal'in hamlesinde çarpıcı olan yan, hiçbir şeyin kesinliğe sahip olamayacağının görülmesinden ötürü yitirilmiş bir inancı, tam da bu inancın altını oyan kaza ve şans anlayışına bağlı olan "risk etiği" üzerinden güvenceye bağlamak zorunda kalmasıymış gibi görünür. Ama Deleuze, haklı olarak, Pascal'in aslında şansı gerçekten dikkate alan bir etik geliştirmek yerine, tesadüfü alt edecek bir olasılık hesabı icat etme peşinde olduğunu tespit eder.[3] Şansın ortaya çıkaracağı her türlü durumu olumlamak yerine, tüm ola-

3. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. H. Tomlinson, Continuum Press, New York, 2002, s. 37.

sılıkları tanrının varlığını kabul etmeyi zorunlu kılacak bir rasyonel hesap stratejisine tabi kılmak yoluyla Pascal, aslında tesadüflerin yarattığı güvensizliği tanrısal inayete sığınarak aşmaya yönelmiştir.

Böylesi bir inanç krizinin ve bu krizi çözme biçimlerinin çağa özgü hakikat tartışmalarından bağımsız olarak kavranamayacağı açıktır. Bir devrin inanç veya inançsızlık biçimleri, o devrin bilme biçimlerinden zorunlu olarak etkilenirler. Başlangıçta teolojik bir sorunmuş gibi duran mesele, hiçbir zaman sadece teolojik bir mesele olarak kal(a)maz; çünkü belli bir alana özgü hakikate nasıl ulaşılabileceği tartışması, hakikatin genel koşullarının ne olduğu tartışmasıyla kopmaz bir bağ içindedir. Hakikat, devrin tüm zihinsel uğraşlarını kendinde ortaklaştıran ve bütünleştiren bir zemin işlevi görür. Bu yüzden, hakikat olduğu düşünülen şeyi temellendirecek aşkın bir güvence arayışının kendini farklı alanlara özgü formlar kazanarak açığa vurduğunu görüyoruz. Dolayısıyla tanrının varlığına yönelik bu onto-teolojik çözüm girişiminin, modern çağı kateden belli bir aşkınlık arayışının yansıması olduğunu kabul etmekte bir sakınca yok gibi durmaktadır.

Aynı amaçla bilgi alanına yönelen Pascal, tanrısal inayetin sağladığı aşkın çözüme benzer bir sonucun "geometrik ruha" sığınılarak elde edilebileceğini görür. Pascal, bir alanın bilgisinin doğruluk sorununu, o alanda tanımlanmamış hiçbir kavram veya ispatlanmamış hiçbir düşünce kalmadığı zaman çözülebileceği bir ideal durum içinde tanımlayarak başlar. Ancak hemen sonra, böylesi bir idealin içerdiği kısırdöngüyü gözler önüne serer. Her sözcüğü tanımlayan sözcüklerin de tanımlanmaya, her düşünceyi ispatlayan düşüncelerin de ispatlanmaya ihtiyacı olacaktır. Böylesi bir uygulama içinde düşünce sonsuz bir gerileme zincirine bağlanacağından, doğru düşünce geliştirmek şöyle dursun, bizzat düşüncenin kendisini tesis etmek bile mümkün olamayacaktır. Bunun için bazı kavramları tanımlarken bazı kavramları tanımlamamayı, bazı düşünceleri ispatlarken bazılarını da ispatlamamayı seçmemiz gerekir. Seçimi yaparken Pascal'in önerdiği şey, herkes için açık olan kavramları tanımlamaktan ve herkesin doğru kabul ettiği düşünceleri ispatlamaktan vazgeçmektir. Pascal'e göre böylesi bir yöntem geometride mevcuttur.[4]

Pascal'in geometride bulduğunu düşündüğü kesin yöntemin ilham kaynağı, hiç şüphe yok ki, Euclides'in *Öğeler* kitabıdır. Bu kitap geometrik olgular arasındaki ilişkileri evrensel olarak geçerli kurallar çerçevesinde açıklamaya çalışıyordu. Bu açıklamada okurun deneyimine veya tümevarıma *doğrudan* hiçbir başvuru yapılmıyor, aksine geometrik ilişkiler tümdengelimsel bir şekilde ispatlanıyordu. Eserin temel gayesi, düşünce zinciri içinde doğruluğu tartışmalı hiçbir önerme bırakılmamasını sağlamaktı. Ancak bu çabanın istenilen sonuçları verebilmesi, yani oluşturulan düşüncenin kısırdöngüye düşmemesi için öncelikle iki konuda karar alınması gerekmekteydi: başlangıç terimlerinin ne olacağı ve hangi önermelerin ispatlanmadan bırakılacağı. Böylelikle düşünce sistemi içerisinde sonradan gelecek terimlerin tamamı tanımlanabilecek ve geliştirilen düşüncelerin hepsi ispatlanabilecekti.[5]

İspat ve tanım vermeler üzerine kurulu böylesi bir sistemin sunumunun Euclides'in eserinde nasıl yapıldığı malumumuz. Başlarken, tanımlar (ὅροι), postülalar (αἰτήματα) ve sonradan aksiyomlar olarak adlandırdığımız ortak kavramlar (κοιναί ἔννοιαι) veriliyor[6] ve bugün teorem demeyi tercih edeceğimiz önermeler bunlardan hareketle ispatlanıyordu. Euclides'in yaklaşımında, ispat yükü postüla ve aksiyomların belirlenmesiyle tayin edilirken, başlangıç terimleri meselesi de tanımlar aracılığıyla bir çözüme kavuşturuluyordu. Postüla ve aksiyom olarak ileri sürülen önermelerin ispatlanması gerekmediği için, bu önermeler saf mantıksal kuralları belirliyor olup olmamalarına göre birbirinden ayırt ediliyordu. Örneğin geometrik ilişkilere dair açık olduğu kabul edilen önermeler postüla olarak sınıflandırılırken, yine "Bütün parçadan büyüktür" gibi bir önerme, sadece geometriye özgü olmayan genel bir mantık kuralını kendiliğinden açık bir doğru olarak ileri sürdüğü için aksiyom veya "ortak kavram" başlığı altında sınıflandırılıyordu.[7]

4. Blaise Pascal, *Minor Works*, çev. O. W. Wright, cilt XLVIII, Bölüm 2, The Harvard Classics, P. F. Collier & Son, New York, 1909-14; Bartleby.com, 2001, www.bartleby.com/48/3/9 (Erişim: 22.11.2013).

5. Stephen Barker, *Matematik Felsefesi*, çev. Y. Dursun, İmge, Ankara, 2003, s. 45-46.

6. Blanché, "Axiomatization", s. 163-73.

Bu eserin, kesinlik arayışında olan sonraki kuşaklar üzerinde dikkate değer bir etkisi olmuştu. Optikten fiziğe, mantıktan etiğe kadar birçok alanda bu yöntemi hem bir akıl yürütme tarzı hem de bir sunum tekniği olarak uygulamaya istekli birçok düşünür vardı. Bilginin bu düzenleniş biçimi, ardılı birçok düşünür tarafından kesin doğruyu elde etmenin sarsılmaz bir modeli olarak kabul görmüş, hatta zihnin disiplin altına alınması ve titiz bir akıl yürütme çabasının yol göstericisi olan "geometrik yöntem" (*more geometrico)* adıyla kavramlaştırılmıştı.[8] Antik dönemden Rönesans'a gelinceye kadar, bugün artık klasik kabul edilen birçok eserde bu etkinin izlerini görmek mümkün.[9]

Bu yöntemin böylesi bir etki yaratabilmesinin sebeplerini, matematiksel düşünüş içinde kuramların ortaya çıkış sürecini koşullandıran gerilimleri çözümleyerek daha iyi anlayabiliriz. Aslında Euclides'in sistemleştirdiği düşünceler, çoğunlukla kendisinden önce matematik, fizik ve mantık disiplinlerinde tanımlanmış problemlere üretilmiş çözümlerin bütünlüklü bir yapı içinde birleştirilmesine dayalıydı. Dolayısıyla eserin başarısı problemleri kavrayış biçimimizle doğrudan bağlantılıydı. Problem, ilk bakışta bize düşüncenin kendi dışında karşılaştığı, adeta önünde bulduğu bir şeymiş gibi görünür. Bu bakış esas olarak problemi düşüncenin önüne dikilmiş bir engel olarak görmemize yol açar. Problemin yarattığı engelin temel özelliği şu veya bu kişiye bağlı olmadan, kendini genel bir sorun olarak ortaya koymasında yatar. Yapılması gereken bu engelin kaldırılması, yani problemin çözülmesidir; bundan dolayı, problem ne

7. Barker, *Matematik Felsefesi*, s. 40.

8. Robert Blanché, *Axiomatics*, çev. G. B. Keene, Dover Pub, New York, 1966, s. 2.

9. Hobbes'un biyografisini kaleme alan John Aubrey'in belirttiğine göre, Hobbes 40 yaşındayken bir kütüphanede tesadüfen *Öğeler* kitabını açık görür. I. kitabın 47. önermesini okur; önermenin ispatı başka bir önermeye, o önermenin ispatı daha başka bir önermeye göndermekte ve bu böyle devam etmektedir. İspat zincirini takip eden Hobbes sonunda ikna olur ve kitapta izlenen mantığa ve ispatların gücüne duyduğu hayranlığı "Tanrım! Bu imkânsız!" diyerek dile getirir. Nitekim bu hayranlığın izlerini, Hobbes'un, *Elements of Law: Natural and Politic* adlı eserini "geometrik yönteme" uygun olarak yazmasında da açıkça görüyoruz (*Brief Lives,* haz. R. Barber, Boydell & Brewer Ltd, Londra, 1982, s. 152).

kadar kişiden bağımsızsa, çözümün de o derece genel olması gerekir.[10]

Euclides'in eserinde, geometrik problemlerin çözümlerine dayanak oluşturacak önermeler şu veya bu durumdan hareketle varılmış ampirik genellemelere dayandırılmamıştı. Aksine tüm çözümler, mantıksal bakımdan birbirine bağlı olan, ya kendiliğinden açık olan başlangıç önermelerinden ya da başlangıç önermelerine dayanarak doğruluğu gösterilen daha önceki önermelerden hareketle türetilmişti. Böylece, sonuçta ortaya çıkan sistem kolaylıkla doğruluğu tartışmalı hiçbir önerme içermeyen bir sistem olarak sunulabiliyordu. Bugün teorem olarak adlandırılan Euclides önermelerinin esas işlevi buydu; yani eserin gücü sorunları ortadan kaldıran çözümleri birbiriyle tutarlı evrensel yasalar halinde sunma iddiasından ileri geliyordu.

Oysa Deleuze, problemler karşısında çözümlere tanınan epistemolojik önceliğe pek değer vermez. Ona göre problem hiç de sanıldığı gibi bir engel değildir, aksine "engelin aşılması, ileriye doğru yapılmış bir hamle, başka bir deyişle, bir savaş makinesi" olarak kabul edilmelidir.[11] Bir problem her zaman çözümlerden farklı türdendir; yani kendi belirlediği koşullarda ortaya çıkan çözümleri aşar. Ama yine de kendisi için çözüm geliştiren düşünceye içkindir. "Her problem kendi çözümüyle beraber ortaya çıkar." Dolayısıyla bir problem ne kadar fazla belirlenirse, o kadar iyi "çözülür".[12] Aslında "doğru" problemlerin ortaya konması, doğru çözümlerin geliştirilmesinden daha önemlidir. Bu yüzden Deleuze, epistemolojik önceliği asıl, "problematik" adını verdiği problem ve koşullarının oluşturduğu bütüne tanımak gerektiğini savunur. Probleme özgü çözüm ve çözümün yarattığı koşulların oluşturduğu bütünün tanımladığı "teorematik" çerçeveninse tali olduğuna inanır.[13]

10. Gabriel Marcel, *The Mystery of Being I: Reflection and Mystery*, çev. G. S. Fraser, The Harvill Press, Londra, 1951, s. 213.

11. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 362.

12. Deleuze, *Difference and Repetition*, New York, 2001, s. 179.

13. Aksiyomatik ve problematik yaklaşımlar arasındaki farkın detaylı bir incelemesi ve Badiou ile Deleuze'ün düşünceleri arasındaki farkın temel işareti olarak yorumlanması için farklı bir kaynak olarak bkz. Daniel W. Smith, "Mathema-

Ancak problematiğin bu önceliğine rağmen, matematikte tarihi zaferi teorematik yaklaşımın kazanmış olduğu da vakadır. Euclides'in yönteminin oluşturduğu etki de, bu zaferin sembolüydü. Söz konusu olan, yöntemsel bakımdan kendinden önce geometride elde edilmiş bütün kazanımları kurallara bağlayan, adeta bilgi akışlarını üst kodlayan bir yaklaşımın düşünce üzerinde giderek egemen hale gelmesiydi. Bu bakımdan teorematik yöntemin bilgiyi aşkın bir kesinlik garantisine bağlama arayışı içindeki "devletlû bilimler" ("*royal/state/major sciences*") için şaşmaz bir yol gösterici gibi görünmesi de olağandır. Ne var ki, bilimsel ve felsefi düşünüşün dip akıntılarını takip ettiğimizde, bu devletlû bilimlere karşı, olayın öngörülemezliği ve tekil durumların yarattığı kaosu sistemleştirerek disiplin altına almaya çalışmayan bir "minör bilim"in varlığı da dikkati çekmektedir. Archimedes'ten başlayıp modernliğin ilk basamaklarından kalkülüsün ortaya çıkışına kadar uzanan çizgide, problematik yaklaşımın yaratıcı ve özgün kuramlaştırma girişimlerini izleyebilmek de mümkün.

II. Aksiyomatik Düşüncenin Ortaya Çıkışı

Özellikle deneysel fizik ve Euclidçi olmayan geometrilerin çıkışıyla bir arada tanımlanan yeni bir problematik alanın doğuşu, Euclides yönteminin modern çağda maruz kaldığı eleştirilerin ortaya çıkışında, önemli bir rol oynamıştır. İlk bakışta dikkatimizi fizikte kullanılan deneysel yöntem ile matematikten alınan ispat yöntemi arasındaki gerilim çekmektedir. Bu gerilimin sonucunda, ampirik çalışmalar yoluyla varılmış genellemelerin, kendiliğinden açık doğrular olarak sunulması konusunda bir çekingenlik ortaya çıkmış, matematiksel fizikte başlangıç önermelerinin postüla şeklinde değil, hipotez olarak ortaya konması yaklaşımı benimsenmişti.[14] İkinci ge-

---

tics and the Theory of Multiplicities: Badiou and Deleuze Revisited" (*The Southern Journal of Philosophy*, cilt 41, 2003) isimli çalışma. Bu çalışmanın daha erken bir versiyonu için bkz. Daniel W. Smith, "Badiou and Deleuze on the Ontology of Mathematics", *Think Again: Alain Badiou and the Future of the Philosophy*, haz. P. Hallward, Continuum, Londra ve New York, 2004, s. 77-94.

14. Blanché, "Axiomatization", s. 166-7.

lişme Euclidçi olmayan geometrilerin geliştirilmesiyle ortaya çıkmıştı. Euclides'in vardığı sonuçların doğruluğunun kendiliğinden açık olan önermelerden hareket etmesinden ileri geldiği düşünülüyordu; bu durumda kendiliğinden açık olan başlangıç önermelerinden bazıları yadsındığında sistemde bazı tutarsızlıkların ortaya çıkması beklenirdi. Lobaçevski ve Riemann tarafından geliştirilen geometrilerin başardığı iş böylesi tutarsızlıkların ortaya çıkmayacağını göstermek oldu.

Bu gelişme teorematik düşünüşe yönelik en önemli meydan okumalardan birini teşkil ediyordu. Riemann, düşünce zincirinin başında Euclides'in kullandığı postülalardan ikisini ele alıyordu. Bunlardan biri "İki noktadan sadece bir doğru geçebilir" önermesi, diğeri "Bir noktadan verilen bir doğruya ancak bir paralel çizilebilir" önermesi idi. Riemann bu iki önermenin de reddinden hareketle bir tür "küresel geometri" geliştirdiğinde son derece şaşırtıcı sonuçlar elde edecekti. Örneğin Euclides geometrisinde bir üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşitken, Riemann'ın oluşturduğu geometride sonuç iki dik açının toplamından daha büyük çıkıyordu; ilkinde bir doğruya bir noktadan sadece bir paralel çizilebiliyorken, ikincisinde hiçbir paralel çizilemiyordu.[15] Ortaya çıkan alternatif geometrilerin kendi içinde tutarlı olduğu, sadece başlangıç önermelerinde yapılan değişikliklerin sonucunda Euclides geometrisinden farklılaştıkları konusunda matematikçiler arasında hiçbir görüş ayrılığı yoktu. Bu durumda, yasaları birbiriyle çelişen farklı geometrilerin varlığının yarattığı sorun nasıl giderilecekti? Yoksa Poincaré'nin[16] dediği gibi, doğruluk sorunu bir tarafa konarak sadece hangisinin daha "kullanışlı" olduğuna mı bakılacaktı?

Poincaré'nin önerisine uygun bir şekilde teorematik yaklaşımın hedefini oluşturan kesinlik arayışının kenara konulması şöyle dursun, Euclides geometrisinin taşıdığı bu mantıksal zaaflara tepki olarak daha güçlü bir kesinlik iradesi sunan aksiyomatik düşüncenin doğduğunu görüyoruz. Aksiyomatikleştirme, tarihsel öncülü olan

15. Henri Poincaré, *Bilim ve Varsayım*, çev. F. Yücel, MEB, İstanbul, 1986, s. 47.

16. *A.g.y.*, s. 60.

"geometrik yöntemin" belli başlı zaaflarının giderilmesi amacını taşıdığı oranda teorematik içinde bir kırılma olarak da kabul edilebilir. Önceleri kesinliğin dayandırıldığı iki teorematik ölçüt modern çağda pek de rağbet görmemekteydi. Bunlardan ilki "kendiliğinden açık" önermeler, diğeri de başlangıç terimlerinden hareketle oluşturulan tanım meselesiydi. Bir tümdengelimsel sistemde doğruluğa ulaşmak için başlangıçta belirlenmesi gereken tanımlar, postülalar ve aksiyomlar yerine, artık tanımlanmamış terimler ve ispatlanmamış önermeler yer alacaktı.

R. Blanché,[17] Euclides'in sistemindeki sorunların kaynağı olarak postülalar ve aksiyomlar arasında gözetilen ayrımın yarattığı mantıksal kusuru işaret etmektedir. Postülalar geometriye özgü olan "kendiliğinden açık" önermeleri ortaya koyarken, aslında geometriciyle ortak bir deneyimi paylaşan okurların sezgilerine başvuruyordu. Okurun hayal gücünü yardıma çağıran "diyagram" veya "şekiller" aracılığıyla postülalar destekleniyordu. Bu durum aslında mekân sezgisinin geometrik yönteme her zaman eşlik ettiğini gösteriyordu. Halbuki düşünce sezgiye yöneldiği ölçüde, mantıksal kesinlikten uzaklaşması da kaçınılmaz olacaktı. Bu yüzden aksiyomlardan ayrı olarak postülaları kullanmak sorun yaratan bir durumdu ve aksiyomatik düşünce bu ayrımın bırakılması üzerine kurulacaktı.

Ancak mesele basitçe postüla ve aksiyom ayrımını lağvetmenin ötesindeydi. Asıl sorun, sezgiye başvurmayan bir sistemleştirme yoluyla mantıksal kesinliğe ulaşmaktı. Sezgiyi dışarıda bırakabilmek için yapılması gereken, çıkarımlarda tamamıyla kavramların geometrik anlamından uzaklaşabilmekti. Yani bir bakıma, anlam sorunu dışlanmadıkça sezginin yarattığı sıkıntılardan uzaklaşmak mümkün olmayacaktı. Düşüncenin organize ettiği kavramların anlamına veya içeriğine kayıtsız kalması, hakikatin koşullarının kavramların biçimsel niteliklerine ve birbirleriyle olan ilişkilerine dayandırılacağı anlamına geliyordu ki, böylesi bir yaklaşım her konunun aksiyomatik düşüncenin ilgi alanına girebileceğini gösteriyordu.

Bu tarzda bir aksiyomatikleştirme girişimini 1882 yılında gerçekleştiren ilk kişinin Pasch olduğu biliniyor. Ancak hem aksiyo-

17. Blanché, *Axiomatics*, s. 2-9, 21.

matik düşünce hakkında genel kabul gören görüşler geliştirmiş olması hem de matematiği yeniden sağlam temeller üzerinde kurma arzusunu matematikçilerin önüne bir program şeklinde koyan asıl düşünür olması sebebiyle D. Hilbert'in[18] konuyla ilgili görüşlerini ele almak daha yararlı olacaktır. Hilbert, bilimsel düşünceyle ilgili olan her şeyin aksiyomatik yöntemle bağlantılı olması gerektiğine inanıyordu. Her bilgi alanında, o alanın teorisini oluşturan bir kavram çerçevesi vardır. Kavram çerçevesinin inşasını belirleyen ve kurduğu mantıksal ilişkiler yoluyla ele alındığında yeterli olan bu temel önermeleri o bilgi alanının *aksiyomları* olarak kabul edebiliriz. Bilginin geliştirilmesi, söz konusu kavram çerçevesinin mantıksal inşasının gerçekleştirilmesini gerektirmektedir.

Ne var ki, bizzat temel aksiyomatik önermelerin kendilerini de tekil bilgi alanlarında temellendirme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bunlara dair üretilen ispatlar, onları ispatlayan başka önermelerin de ispatlanmasını gerektirmektedir. Bu yüzden aksiyomatik yöntemin önündeki ödev, tekil bilgi alanlarının temellerinin derinleştirilmesini sağlamaktır. Eğer bir kavram çerçevesi, bilginin üretilmesi ve düzenlenmesi işini başaracaksa bunun için iki temel işlevi yerine getirmelidir: *bağımsızlık* ve *tutarlılık*. Aksiyomların bağımsızlığı sorunu, onların sistem içindeki diğer önermelerden hareketle türetilememesi, yani kendi başlarına doğru olmaları sorunudur. Bu aksiyomların tipik örneği, yukarıda değindiğimiz Euclides'e ait "paralel aksiyomdur"

Tutarlık meselesi aksiyomatik sistemler için vazgeçilmez bir şart olarak karşımıza çıkmaktadır; çünkü tutarlığının olmaması sistemin bütününün geçerliliğini tehdit edecektir. Ancak Hilbert, bir sistemin *içsel tutarlılığı* kadar, o sistemin *dışsal tutarlılığının* da önem taşıdığını düşünür. İçsel tutarlılık, bir önermenin hem kendisinin hem de çelişiğinin o sistem içinde doğru olduğunun gösterilmesi yoluyla, yani çelişki yoluyla sınanabilir. Dışsal tutarlılık ise, bir bilgi alanının içsel uyumu dışında diğer bilgi alanlarıyla olan uyumunu da gözet-

18. Bkz. David Hilbert, "Axiomatic Thought", *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics* içinde, haz. ve çev. W. Ewald, cilt II, Clarendon Press, Oxford, 2005.

menin gerekliliğine işaret eder. Çelişki, bir teorinin geliştirilmesi sırasındaki tutarsızlıklardan kaynaklanır ve her zaman giderilmelidir. Ama Hilbert, bunun tek başına yeterli olmayacağını, aynı zamanda bir sistem içinde çelişkinin ortaya çıkma ihtimalinin imkânsız olduğunun da gösterilmesi gerektiğini belirtir.

Burada Hilbert'in son olarak dikkat çektiği konu *kararlaştırılabilirlik* sorunudur. Aslında kararlaştırma problemi, tutarlılık özelliğiyle yakından bağlantılıdır. Eğer bir aksiyomatik sistem içinde kurala uygun olarak ileri sürülen çelişik iki önermeden en az biri ispatlanabiliyorsa, o sistemin *tam olma* özelliğine sahip olduğunu söyleyebiliyoruz. Ancak çelişik önermelerden en az birinin doğruluğu ispatlanamıyorsa da, onun ispatlanabilir olup olmadığını kararlaştırabildiğimiz daha zayıf bir tam olma durumu söz konusu olabilmektedir. İşte kararlaştırılabilirlik bu durum ile ilgilidir. Sonuç olarak bu iki nitelik de ispat meselesinin geliştirilebilmesi için kaçınılmaz nitelikte görünmektedir. Tüm bu düşünce tarzının bilim için önemini Hilbert şu şekilde özetler:

> Bilimsel düşüncenin nesnesi olabilen herhangi bir şey, aksiyomatik yönteme bağımlı hale gelir: Böylelikle, bir teori oluşturmaya hazır hale geldiği anda, dolaylı olarak matematiğe de bağlanmış olur. Yukarıda açıkladığımız biçimde daha derin aksiyom katmanlarına inildikçe, bizzat bilimsel düşüncenin özüne dair giderek derinleşen içgörüler elde ederiz. Böylelikle de bilgimizin birliği konusunda daha bilinçli hale geliriz. Aksiyomatik yöntemin işareti altında, matematik bilimde öncü rol üstlenmeye davet edilmektedir.[19]

Görünen o ki, aksiyomatik düşüncenin geliştirilmesi, bilgi alanının bir bütün olarak kesinlik idealine uygun bir şekilde düzenlenmesi amacını gütmektedir. Her ne kadar aksiyomatik düşüncenin teorematik gelenek içinde bir kırılma olduğunu ileri sürsek de, dayandığı kesinlik ideali bakımından bu tutumu radikalleştirmek amacında olduğunu da artık daha net tespit edebiliyoruz. Tabii ki böylesi bir aksiyomatik sistemin ortaya son derece gelişkin bir analitik aygıt ve karmaşık bir kavram şebekesi çıkarması da kaçınılmazdı. Aksiyomatik mantığın işleyiş biçimini incelediğimizde, sonradan bizim

19. *A.g.y.*, s. 1115.

için yol gösterici olacak bu kavram şebekesinin ana hatlarını ortaya koymak son derece yararlı olacaktır.

Buna göre, bir aksiyomatik sistem kendisinden teoremlerin türetilebileceği aksiyomlar kümesine gönderme yapmaktadır. Böylesi bir sistemde bulunan bir aksiyom diğer aksiyomlardan hareketle türetilmemişse o aksiyom *bağımsızdır.* Eğer bir sistemin tüm aksiyomları bağımsız ise o sistemin de bağımsız olması da bunu takip etmektedir. Öte yandan aksiyomatik sistemler ancak çelişki içermedikleri zaman *tutarlı* olabilecektir. Tutarlılık ise ancak bir sistemin *tam olma* veya *kararlaştırılabilirlik* özellikleriyle bir arada ele alındığında anlam taşıyacaktır. Bir sistemin tutarlılığını sağlamak, Hilbert'in belirttiği üzere bazı aksiyomların *eklenmesini*, bazılarının *çıkarılmasını* gerektirebilmektedir. Eğer bir sisteme tutarlılığı zedelemeden ekleme yapılamıyorsa sistemin *doymuş* olduğu, eğer sistemden bazı aksiyomlar eksiltilebiliyorsa onun *zayıflatılmış* olduğu ortaya çıkacaktı.

Aksiyomatik sistemlerin tutarlılık gereksiniminden ötürü somut anlamlardan uzaklaşması, Hilbert'in vurguladığı bağımsızlık ve tutarlılık gibi özelliklerin sınanabilmesi için böylesi sistemlerin *gerçekleştirilmesi* gerekliliğini de ortaya çıkarıyordu. Bu açıdan bakıldığında, örneğin Euclides'in geometrisi aksiyomatik sistemin bizzat kendisi değil, sadece gerçekleştiği biçimlerden biridir. Aksiyomatik sistemlerin somut bir şekilde gerçekleştirildiği bu biçimlere *model* adı verilmektedir. Modeller hem bağımsızlığın hem de tutarlılığın sınanmasının bir aracı olarak da kullanılmaktadırlar. Bir sistemin gerçekleştirilebileceği birden fazla model her zaman mümkün olduğu için, farklı modeller arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusu da gündeme gelmektedir. Birebir eşleştirilebilen modellerin aynı mantıksal yapıya sahip oldukları için *eşbiçimli* (*isomorphic*) olması, farklı gerçekleşme biçimlerinin tutarlılığı açısından önem taşımaktadır.[20]

Aksiyomatik sistemlerin analitik aygıtının bu şekilde geliştirilmesi ve farklı bilgi alanlarına uygulanmaya başlamasıyla beraber bir dizi sorunla yüzleşmek de kaçınılmaz hale geldi. Bu sorunlara

20. Blanché, *Axiomatics*, s. 35-36.

verilen tepkiler aksiyomatikleştirme sürecinin kendine özgü eğilimler kazanmasına yol açacaktı. Bu eğilimlerden ilki dil ile aksiyomatik düşünce arasındaki ilişkiyle ilgiliydi. Doğal dil her zaman kendine özgü belirsizlikler içerdiğinden, kesin doğruya varmak için ulusal dillerin kullanılması yararlı değildi. Bu yüzden aksiyomatikleştirme süreci, dile özgü bir *simgeselleşmeyi* de beraberinde getiriyordu. Simgeselleşmeyi ikinci bir eğilim olarak aksiyomatik sistemlerin *biçimselleşmesi* izliyordu. Bu açıdan bakıldığında aksiyomatik akıl yürütme simgelere dayalı bir hesaba dönüşüyor, hakikatin koşulları böylelikle simgeler arasındaki *ilişkiler* tarafından belirleniyordu. Nihayetinde bu sürecin tamamlayıcısı, tüm bu biçimsel işlemlerden türeyen hakikatleri temellendirecek daha derin teorilerin oluşturulması eğilimi oluyordu. Bu ise Hilbert'in, aksiyomatikleştirmenin amacının bilginin temellerini derinleştirmek olduğu fikriyle uyuşuyordu. Bu şekilde, bütün bilgilerin hem iç hem de dış tutarlılığa sahip olduğunu gösterecek *meta-teoriler* oluşturulmaya başladı.

Simgeselleştirme, biçimselleştirme ve meta-teorileştirme eğilimleri, aksiyomatikleştirmenin başlangıçta öngöremediği sorunlar ortaya çıktıkça hız kaybetmeye ve tartışmanın yönü de değişmeye başladı. Bu sorunların başında, söz konusu sistemlere özgü dilin işleyişi içinde çözülemez paradoksların ortaya çıkması ihtimalinin daimi oluşu geliyordu. Bu paradoksların en ünlüsü Russell paradoksu adıyla biliniyordu. Russell, Cantor tarafından geliştirilen naif küme kuramının temelinde aşılmaz bir paradoks olduğunu keşfetmişti: Kendi kendinin üyesi olmayan tüm kümeleri kapsayan küme, yani evrensel küme nerede kapsanacaktı? Bu paradoksu şu şekilde açıklamak da mümkün: Her tekil varlık, bu bağlamda küme olarak da kabul edebileceğimiz, bir tümel kategoriye aittir. Örneğin tüm atlar cins olarak at kümesinin bir üyesidir; bu kümenin üyelerinin tamamı at olmasına rağmen, tümel bir varlık olan "at" kümesinin kendisi at değildir. İşte Russell bu tümel varlıkları, "kendi kendinin üyesi olmayan kümeler" olarak adlandırıyor ve onlara dayalı bir paradoks inşa ediyordu. Bu paradoks, böylesi bir küme türü bir kez tanımlandıktan sonra, kendi kendinin üyesi olmayan tüm kümeleri kapsayan kümenin ne kendi içinde kapsanmasının ne de kendi dı-

şında kalmasının mümkün olmadığını gösteriyordu.

Matematiği sağlam temeller üzerinde yeniden kuracağı düşünülen küme teorisinin böylesi paradokslarla karşılaşması, sorunun çözümünü sağlayacak bazı meta-teorik tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştu. Ancak bu tartışmalar, K. Gödel'in aksiyomatik düşüncede tam olma ve kararlaştırılabilirlik arasında uyuşmazlık olduğunu göstermesiyle ciddi bir engelle karşılaşmıştı. Gödel'in gösterdiği ilk şey, bir aksiyomatik sistemde her zaman için doğruluğu veya yanlışlığı ispatlanamayacak önermelerin olacağıydı. Böylelikle, tutarlılık ölçütlerine uygun olarak düzenlenmiş aksiyomatik sistemlerin "tam olmama" sorunu ortaya çıkıyordu. Gödel ikinci olarak bu sistemlerin "tam olma" özelliğiyle "kararlaştırılabilir" olma özelliğinin birbiriyle çeliştiğini ispatlamıştı. Dahası sistemlerin tutarlı olduğu önermesinin kendisi de *kararlaştırılamaz* bir mesele olarak kalacaktı.[21]

Kesinlik arayışı serüveninde aksiyomatik yaklaşımın başlangıç noktasına kıyasla hayli farklı bir yere varıldığını görüyoruz. Bu durum, aksiyomatik düşüncenin çözmeyi hedeflediği problemlerin kendisine çizdiği sınırların veya yönelttiği itirazların etkisiyle ortaya çıkmıştır. Problem, nitelik olarak kendi çözümlerinden farklı olsa da, ontolojik bakımdan aynı zeminde yer aldığı için, çözümü hem koşullandırmakta hem de sınırlandırmaktadır. Gödel'in kararlaştırılmazlığı göstermekle çizdiği sınır, "sezgi" meselesinin düşünce süreçlerinden tümüyle çıkarılamayacağını, sadece ertelenebileceğini göstermişti. Son aşamada mantıksal temelleri sağlamlaştırmak için belli bir düzeyde sezgiye başvurmak kaçınılmazdır. Sezginin varlığıysa, yalnızca sistemlerin inşasında ve yaratılmasında karşılaşılan bir sınırı göstermemekte, "aksiyomatikle içsel olarak rekabet eden ve başka kurallarla ilerleyen bir problemler kavramı ve hesabının"[22] varlığını da ima etmektedir.

21. E. Nagel ve J. R. Newman, *Gödel's Proof*, New York University Press, New York, 2001, s. 100-4.

22. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 570.

III. Deleuze'ün Düşüncesinde Aksiyomatiğin Sorunsallaştırılma Biçimi

Pascal'in kesinlik düşü, bilgi ve inancın bir aşkınlık düzlemi üzerinde temellendirilmesi arayışının ifadesiydi. Sistemin bütünsel işleyişinden kaynaklanan üstün bir hakikatin yol göstericiliğinde tüm tanım ve ispat sorunlarının çözümünün mümkün olabileceğini düşünüyordu. Oysa bizzat bu aşkınlık arayışının kendisi, tam olmama ve kararlaştırılamazlığın içerildiği bir sonucun ortaya çıkmasının nedeni olmuştu. Kesin olmayan hiçbir bilginin olmadığı sistemler inşa etmek için gösterilen çabalar, bizi kesinliği tam olarak göstermenin mümkün olmadığı bir duruma vardırmıştı. Durum baba katili olmamak ve annesiyle evlenmemek için vatanından uzaklaşan Oedipus'un, tam da bu eylemi yüzünden kendisinden kaçtığı suçları gerçekleştirmesine benzemektedir. Trajedi, engellemek istediğimiz sonucun, bizzat engelleme çabalarımız yüzünden ortaya çıkmasını anlatıyorsa, aksiyomatikleştirmenin trajik bir kaderi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak klasik trajedi modelinden farklı olarak, aksiyomatik kendi gözlerini oymak yerine içinde bulunduğu durumu bir zafer ve ihtişam duygusuyla normalleştirmeye yönelmişti.

Söz konusu normalleştirme, çağın hakikat ve anlam sorunlarına verdiği yanıtların genel olarak aksiyomatiğin içerdiği çözüm ve çözümsüzlüklere paralellik arz etmesi sayesinde mümkün olabilmişti. Aksiyomatiğin gelişimiyle beraber, tanımlı ve anlamlandırılmış sistemlerin yerini, tanımlanmamış kavramlar ve ispatlanmamış önermelerden yola çıkan sistemler almıştı. Böylelikle, düşüncenin simgeler hesabı aracılığıyla ilerletildiği, yani anlamın dışarıdan bir nesneye atıfta bulunulmadan inşa edildiği, yasaları kendine içkin olan sistemler ortaya çıkmıştı. Aksiyomatiğin dayandığı içkinlik düzlemi, düşünceyi önceden tanımlanmış hiçbir sabit öze bağlamadığı için özcülüğü bir sorun olmaktan çıkarmış, sistemin iç ilişkilerinin sunduğu olanaklarla tanım sorununa da bir çözüm bulmuştu. Son olarak düşüncenin formelleştirilmesi, hakikate ulaşmanın koşullarında çok önemli dönüşümlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Aşkıncı çözümlerde, hakikate giden yolda mevcut mutabakatla ilgili

şüphe ve itirazların giderilmesi yeterli görülüyordu. Oysa aksiyomatik düşünce, hakikatin önermelerin iç ilişkilerinden türetilebileceği varsayımına dayalı olduğu için, kesinlik sorununu bağlamsallaştırmıştı.

Klasik geometrik ruh, aşkın bir yaklaşımla bilimsel problemlerin kodlanması yoluyla ilerlemişti. Ancak bundan sonra kodsuzlaştırma yoluyla serbest kalan bilgi akışlarının düzenlenişi, aksiyomatik düşüncenin başvurduğu simgeselleştirme, formelleştirme ve meta-teorik işlemler aracılığıyla bir içkinlik düzleminde gerçekleşecekti. Yukarıda saydığımız üç özellik, 20. yüzyılda yaşanan "dile dönüşün" açtığı tartışma alanlarıyla aksiyomatik düşünce arasında, anlam ve hakikatin içkinliği üzerinden bazı bağlantıların kurulmasına olanak sunmaktaydı. Dilin sadece anlamları iletmediği, aynı zamanda anlamın dil içerisinde üretildiğinin saptanması geçen yüzyılın dil tartışmalarının önünü açan ana etmen olmuştu. Bu saptama, anlamın tözleri temsil eden ifadeler aracılıyla değil, dil içerisinde töz ile ifade, içerik ile biçim arasında gerçekleşen etkileşim aracılığıyla üretildiği anlamına geliyordu. Yani anlam dile içkindi ve bu sonuç aksiyomatik düşüncenin hakikat ve anlam sorununa bulduğu çözümle tümüyle bağdaşıyordu. Tabii ki bunu hakikatin ilişkisel doğası ve dolayısıyla bağlamsallığı konusundaki çakışma izliyordu.

Bilimsel bir yaklaşımın, sosyal ve politik alanın düzenlenişe dahil olma biçimi, özellikle bu alana özgü güç oyunlarını içselleştirme biçimi onun bir bölümünü oluşturur. Bu bölünmenin teorematik ve problematik alan arasındaki gerilimde nasıl yansıma bulduğunu, dil ve anlamlandırma süreçleri arasındaki ilişkiden hareketle siyasal ve bilimsel alan arasındaki salınımlar üzerinden göstermek mümkün olabilirdi. Ama bu yolla, kapitalist temsil mekanizmasının işleyişini koşullandıran "akış dilbilimi" ile aksiyomatikleştirme arasındaki bağlantı hakkında sadece kısmi bir fikir edinilebilirdi. Kısmi diyorum, çünkü Deleuze ve Guattari'nin kuramında aksiyomatikleştirmenin neden bir sorun alanı olarak öne çıktığını anlamak için, böyle bir dilbilimi gerekli kılan dönüşümleri kavramak büyük önem taşımaktadır. Aksiyomatikleştirme Deleuze ve Guattari için evrensel tarihin gelişim sürecinde kendinden önce gelen anlamlandırma biçimlerine bir tepki olarak doğduğundan, aksiyomatiğe özgü "akış dilbi-

liminin" nasıl ortaya çıktığı sadece böylesi bir tarihsel çözümlemenin sunduğu olanaklarla tam olarak anlaşılabilir.

Deleuze ve Guattari, evrensel tarihin içinden geçtiği bütün toplumsal formasyonların sadece genel bir akış kuramı çerçevesinde anlaşılabileceğine inanırlar. Aslında akış kavramı insan, toplum ve doğa arasındaki etkileşimi belirleyen ontolojik bir girdi olma niteliğindedir. Ama burada konumuz gereği kavramı dar anlamıyla ele alıp toplumsal etkileşim çerçevesinde değerlendirmekle yetineceğiz. Bu açıdan akış kavramı, içinde kullanıldığı bağlama göre mal, hizmet, para veya insan gibi unsurların toplumsal hayat içinde bir yerden başka bir yere aktarılmasını anlatmaktadır. Böylesi bir aktarım kendine özgü bir sorunlar dizisi yaratır. Örneğin aktarımın nerden nereye yapılacağı, nelerin aktarılıp nelerin aktarılamayacağı, bu hareketlerin nasıl kesintiye uğratılacağı gibi sorunlar ilk anda akla gelenler arasında yer alır. Bu sorunlar kendini Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinde *akış* ve *kesinti* dinamiği içinde gösterir.[23]

Akış ve kesinti dinamiğinin yarattığı sorunlar, akışların uygun bir şekilde anlamlandırılmasını sağlayacak çözümlere sadece belli sistemler çerçevesinde kavuşabilir. Bu çözümlerin evrensel tarih şeması içinde nasıl ortaya çıktığını Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oidipus* isimli eserinde geliştirdikleri tartışma üzerinden izlemeye çalışacağım. Söz konusu anlam üretme sistemlerinin başında ilk aşamada *kodlama* faaliyeti ortaya çıkmaktadır. Kodlama esasen bir dil, yani anlamlandırma işlevidir. Akış-kesinti ilişkisi açısından bakıldığında kodlanamayan şey, anlaşılmaz bir varlık, adeta "kendinde şey" gibi görülür. Bir akışın niteliği onun nasıl anlamlandırılacağından bağımsız olarak saptanamayacağına göre, kodlanamaz akışlar toplumsal hayatın düzeni açısından en büyük tehdit kaynağı olarak karşımıza çıkar. Toplumsal mekânda akan, ancak ne olduğu bilinmeyen, yani hiçbir koda yanıt vermeyen bir sürecin varlığı, düzen açısından kabul edilemez bir şeydir. Akışların "temsil edilmesi" zorunluluğu, kodlanamayan akışların toplumsal düzenin ifası için bastırılması gerekliliğinden ileri gelir.

23. Bkz. Gilles Deleuze, "Cours Vincennes: The Nature of Flows – 14.12. 1971", çev. P. Patton, www.webdeleuze.com (Erişim tarihi: 24.11.2013).

Deleuze ve Guattari, toplumun bedeni üzerindeki akışların ve kesintilerin belirlenmesini ve anlamın kayıt altına alınmasını olanaklı kılan yüzeyi *socius* olarak adlandırır. *Socius*, toplumun kendisini değil, toplumsal akışların denetlenmesini olanaklı kılan "organsız bedeninin" etkide bulunduğu toplumsal kerteyi anlatır. Bir toplumsal formasyonda arzunun veya toplumsal güçlerin nasıl temsil edileceği, o formasyon içinde *socius*'un nasıl işlediğine bağlı olarak belirlenir. Evrensel tarihin gelişim aşamaları açısından ilk *socius* biçimi yaban toplumlarda "yeryurt" makinesi olarak ortaya çıkar. Yeryurt makinesi temel kayıt işlevini *kodlama* yoluyla yerine getirir. Kodlama, bir akımdan kopan parçalar ile anlam zincirlerinden sökülen bazı gösterenlerin eşleştirilmesi yoluyla gerçekleştirilir. Eşleştirme sırasında değer taşıdığı halde, mübadele edilemeyen bir fazlalık ortaya çıkar ki yazarlar bunu *kod artı değeri* olarak adlandırırlar. Bu artığın tek işlevi onu elinde tutana prestij kazandırmak olup, nasıl giderileceği sorunu yaban toplumunun temel gerilimini teşkil etmektedir.[24]

Tarihsel gelişim içinde bu süreci devletli toplumların veya Deleuze ve Guattari'nin tabiriyle "despotik makinenin" doğuşu takip eder. Yeni toplumsal makinenin ortaya çıkması, iki özelliği bir arada gösterir. İlk olarak yersizyurtsuz despotun bedeni lehine yeryurt makinesini yerinden eder, ikinci olarak yeryurtları kendi kapsamına alarak onları devletin organları haline getirir. Eski ittifaklarla yeni ittifakın bağlayıcı sentezi, eski kan bağları ile doğrudan kan bağının ayırıcı sentezi yapılır. Bu durumda devletin temeli tüm insanları ve üretim güçlerini kendisine mal etmesini sağlayacak "ikinci bir kayıt" işlemi gerçekleştirmesinde yatar. Önceden gerçekleştirilmiş kayıtların ikinci kez kayıt altına alındığı bu işlem *üst kodlama* olarak adlandırılır ve devletin özünü de bu işlem oluşturur. Artık ilkel makinenin kodladığı tüm akışlar despotik makinenin üst kodlayacağı bir mecraya sürüklenmiştir. Bu mecrada kod artı değeri kendini "emperyal vergi" adı altında el konan fazlalıkta ifade eder.[25]

Son aşamada uygar makine devreye girer ve bu süreçte birbirin-

24. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, 2000, s. 145-53.
25. *A.g.y.*, s. 192-200.

den bağımsız iki akışın karşılaşmasıyla kapitalizm ortaya çıkar. Bu akışlardan ilki, özgür emeğin ortaya çıkışını olanaklı kılan gelişmeler dizisiyle bağlantılıdır. Diğer akış, kendini para formu içinde ifade eden sermayenin birikim süreçleriyle ilişkilidir. Emeğin özgürleşmesi, toprak mülkiyetine el konulması, mülksüzleştirme ve ailenin çözülmesi gibi *yersizyurtsuzlaştırma* süreçlerine dayalıyken, sermaye birikimi servetin para, kamu borçları ve finans ekonomisi aracılığıyla *kodsuzlaştırılması* tarafından koşullanır. Yani kapitalizmin iki temel dinamiği kendini *yersizyurtsuzlaştırma* ve *kodsuzlaştırma* eğilimleri biçiminde belli eder. Ne var ki bu eğilimlerle beraber iki gerilim hattı da kendiliğinden ortaya çıkar. Kodsuzlaştırarak serbestleştirdiği her akışı aksiyomatikleştirmek, aksiyomatikleştirmeden kurtulamasın diye yersizyurtsuzlaştırılmış her akışı yeniden yeryurtlandırmak bu gerilim hatlarının kapitalizme özgü işleyişini oluşturur.[26]

O halde Deleuze ve Guattari'de aksiyomatikleştirme, kapitalist *socius*'un temel işleyiş biçimi olarak karşımıza çıkar. Aksiyomatikleştirme, kodlama ve üst kodlama işleminden aksiyomlara dayanması yoluyla ayırt edilir. Kodların üretim süreciyle olan ilgileri dolaylı, niteliksel ve sınırlıydı ve haliyle ekonomi dışı etmenler olarak üretim sürecinin üzerine çöküyorlardı. Bu yüzden, el konulan fazlalık doğrudan maddi üretim süreçleri içinden değil, onun kodlar yoluyla manipüle edilmesi aracılığıyla elde ediliyordu. Oysa kapitalist toplumsal aksiyomatik kodlara hiçbir şekilde dayanmadan, tüm ekonomik süreçlere genel eşdeğer olan para aracılığıyla "soyut" nicelik formunda dahil olur.

Esasında akışlar, her zaman meta ve paranın gerçekleştirdiği bir soyutlama yoluyla kodsuzlaştırır. Somut emek biçimleri, insanın harcadığı fizyolojik emeği anlatır ve bu bakımdan heterojenlik arz eder. Her meta bir miktar fizyolojik emeğin cisimleşmesiyle ortaya çıkar. Ne var ki mallar, ancak dolaşım süreçleri içinde değişim değeri kazanırlar. Bu yüzden heterojen emek biçimlerinin zaman cinsinden ölçülen soyut bir emek paydasında birleştirilmesi zorunludur. Ancak soyut emeğin kendini yine de üretim süreçlerinde ger-

26. *A.g.y.*, s. 222-40.

çekleştirmesi gerekir. Kapitalizmde üretkenlik artışı, kullanılan üretim araçlarına nispetle işçi sayısının azalmasını gerektirir. Buna sermayenin teknik bileşimi adı verilir. Ancak heterojen somut emek biçimlerinin ölçülmesi olanaklı olmadığı için teknik bileşim ancak kuramsal bir mülahaza olmanın ötesine geçemez.

Öte yandan, bu ilişkiyi değer cinsinden ölçtüğümüzde sermayenin organik bileşimi ortaya çıkar. Bu bileşim, sabit sermayenin, değişken sermayeye (emek gücü) olan oranını verir. Böylelikle soyut emeğin kendini somutlaştırması, temelde, değişken sermaye ile sabit sermaye arasında bir sorun olarak karşımıza çıkar. Mesele esasında sabit sermaye akışındaki bir değişime, değişken sermayenin ne kadar tepki vereceği sorunu olarak da tanımlanabilir. Bu tanım, sermaye birikimi akışı ile özgür emek akışı arasındaki etkileşimin diferansiyel bir ilişki niteliğinde olduğunu görmemizi sağlar. Burada söz konusu olan şey, emek ve sermaye hareketlerinin bir diğerindeki dalgalanmalara nasıl tepki verdiğini ortaya koyabilmektir. Kapitalizmin tüm nitelikleri para formunda ölçülebilir soyut niceliklere dönüştürmesi bu şekilde gerçekleşir. Böylelikle kapitalist üretimde doğrudan kodsuzlaşmış akışlar arasındaki ilişkiler öne çıkar ve kod artı değeri, yerini "akış artı değeri"ne bırakır.

Marx artı değerin, emeğin gerçek verimliliği ile emek gücünün değeri arasındaki farktan kaynaklandığını düşünüyordu. Marx için artı değer, bir bakıma "insan artı değeri" sorunuydu ve bu sebeple teknik makineleri sadece "ölü emek" olarak değerlendiriyordu. Halbuki makineler kodsuzlaştırılmış akışların bilgisini teknoloji formunda cisimleştirirler. Bu yüzden pekâlâ bir "makine artı değeri" nden de söz etmek mümkündür. Yani akış artı değeri, insan artı değeri ile makine artı değerinin bileşiminden oluşur. Ne var ki kodsuzlaştırılan bilgiler her zaman için kapitalizmin aksiyomatiğine tabi kılınmış durumdadır. Aslında gerçek aksiyomatik, bilime değil kapitalizme aittir. Araştırma gündemlerinden kullanılacak yöntemlere kadar birçok konuda bilim ve teknoloji sermayenin mantığına tabidir. Bu tabiiyet, aksiyomatiğin yöntemsel olarak genel toplumsal denetim ile bağının kurulduğu ilk uğrağı temsil eder.[27]

27. *A.g.y.*, s. 237-8.

Kapitalist temsil, akışların aksiyomatikleştirilmesi üzerinden devinir. Yani doğrudan ve niceliksel olarak ele alınmalarını gerekli kılar. Doğrudanlık zaten kapitalist üretimin içkin mantığı tarafından zorunlu kılınmış bir ilişkiyi anlatıyor. Öte yandan diferansiyel ilişki, zorunlu olarak akışların nicel değişimleri arasındaki bağlantıyı ele almayı gerektirir. Kodu talileştiren, niteliksel farkları paranın sunduğu genel eşdeğerlik formu karşısında arkaik kılan dönüşüm süreci bu şekilde tanımlanabilir. Aksiyomlaştırma, kodsuz akışların doğrudan ve niceliksel boyutunu ele almaya uygun olan formel bir dil sunar. Bu dil, sermaye birikiminin kâr hadlerinin düşme eğilimi ve dengeleyici etmenleri arasındaki ilişkinin sınırsız kıldığı ilişkiyi yakalayabilecek bir temsil kabiliyeti de vaat etmektedir.

Temsilin işleyişinin tüm boyutlarını, "gösteren dilbilimi" ile "akış dilbilimi" arasındaki farkları açığa çıkararak daha net görebiliriz. Gösteren dilbiliminin başlıca temsilcilerinden biri hiç şüphesiz Saussure olarak kabul edilmektedir. Saussure, dilde ifade sorununu, ifadenin "tözü" ve "biçimi" arasında bir ayrım gözeterek çözmeye çalışır. Anlam taşıyan bir göstergenin göstereni, yani biçimi ile gösterileni veya tözü arasındaki ilişki bu ayrımdan türer. Göstergenin "değeri" meselesi ilk başta gösterilenlerin yatay ilişkisinden türetiliyor gibidir; lakin tam bu aşamada gösterenin dikey etkisi devreye girerek tüm anlamlandırma sürecini tayin edecektir. Gösterilenler arasındaki "farklılıklar rejimi", bu yoldan "kodlanmış boşluklar" yaratacak ve gösterge, sadece bu boşluklar gösteren tarafından üst kodlandığında gerçek kimliğini ortaya koyabilecektir. Yani aslında Saussure'ün dilbilimi, her zaman için bir "despotik gösterenin" üst kodlayıcı etkisine ihtiyaç duyar.[28]

Oysa Hjelmslev, akışlara uygun bir dilbiliminin niteliklerini çok farklı bir noktaya taşır. Ona göre göstergede ifadenin vuku bulması "ifade düzlemi" ile "içerik düzlemi" arasında bir ayrım gözetmeyi gerektirir; töz ve biçim ayrımını da bu düzlemler üzerinde ayrıştırmak gerekir. Bu yoldan Hjelmslev, Saussure'deki ikili ilişkiyi dörde çıkarmış olur: içerik biçimi, ifade biçimi, içerik tözü, ifade tözü. Hjelmslev'e göre gösterge sorunu iki biçim arasındaki ilişki soru-

28. *A.g.y.*, s. 241-2.

nudur: içerik biçimi ve ifade biçimi. Öte yandan göstergeler içerik tözü ve ifade tözü üzerine temellenirler. İçerik tözü, göstergenin zihinsel ve psikolojik değişkenini temsil eder, ifade tözü göstergenin ses birimleriyle olan bağını temsil eder. Şimdi ona göre mesele anlamsa, asıl ilgi biçim, yani içeriğin biçimi üzerine odaklanmalıdır.[29] Hjelmslev, gösteren meselesinin ses birimlerine odaklı üstünlüğünü bu karmaşık çözümleme matrisi içinde ortadan kaldırır. Sonuç olarak buradan "formel dillerin" analizine bir kapı aralanmış olur. Ancak böylesi bir dil hesaba dayalı içkinliğin saf alanı olacaktır.

Konunun dil ve anlamlandırma süreçleriyle olan bağının daha net bir şekilde göründüğü bir noktaya vardık. Kodlama, gösterenler zinciri ile akışlar arasındaki eşleştirmelere dayalıydı. Ne var ki, tüm akışların kodsuzlaştığı bir çağda anlamlandırma süreçlerinin de buna uygun bir şekilde dönüşmesi gerekecekti. Aslında anlamlandırma sorunu, niteliksel süreçlerin kodlanmasına bağlıydı ve hakikat ile olan ilişkisi de bu çerçevede anlaşılıyordu. Hakikat ise içeriği sadece dış dünya gerçeklerine tekabül ettiği ölçüde "anlamlı" kabul edilen önermeler aracılığıyla dile getiriliyordu. Oysa tüm niteliklerin ölçülebilir soyut niceliklere dönüşmesi, böylesi bir anlamlandırma sorununun önemini ziyadesiyle azaltıyordu. Böyle bir dünyada hakikat sorunu çözümünü, koşulları mütekabiliyet ilişkisine bağlı bir yansıtma sürecinde değil, ölçütleri kendi iç tutarlığından kaynaklanan bir bağlamsallık çerçevesinde bulabilirdi.

Bu bağlamsallaştırma çerçevesinde insan, bilgi ve para akışlarının sarmaladığı karmaşık bir toplumsal şebekenin içindeki her etkileşim, söz konusu akışların kalıbına dökülmüş olduğu niceliklerin hesabı üzerinden aksiyomatikleştirme uygulamalarının denetimi altına girer. Aksiyomatik, toplumsal sistemi oluşturan yapıların nasıl bir diğerinde yankılandığına dair "sezgileri" ortaya koyan aksiyomların oluşturduğu bir ilişkisel çerçeve sunar. Yankılanma, yapıların bir diğeri üzerinde sahip olduğu önceliğin, örneğin ekonominin ontolojik önceliğinin veya dinin etik belirleyiciliğinin etkisini değil, bu ilişkileri kurumsallaştıran süreçlerin tabi olduğu ortak mantığın ilkelerinin yarattığı eşbiçimliliği temsil eder. Bilim ve siyasetin yön-

29. *A.g.y.*, s. 242.

temsel birliği, sadece aksiyomatik düşüncenin bu eşbiçimliliği düzleminde esas anlamını açığa vurur.

IV. *Bin Yayla*'daki Göçebebilim İncelemesinin Biçimsel Yapısı ve Aksiyomatik Düşünüşle Olan Bağı

Buraya kadar geliştirdiğimiz düşünceyi, Deleuze ve Guattari'nin aksiyomatik düşünceyi "savaş makinesi" ve "kapma aygıtını" analiz ederken nasıl işe koştuklarını göstererek somutlaştırmak mümkün.[30] Savaş makinesi, toplumu hiyerarşik, tabakalandırıcı bir merkeze bağlı olarak organize eden devletin pürtüklü mekânı dışında var olan, egemenliğin oluşturduğu dengeleri pürtüksüz bir mekânda istikrarsızlaştıran toplumsal düzenlenişi anlatır. Buna mukabil, kapma savaş makinesinin devlet tarafından kıstırılıp, egemenlik aygıtını meşrulaştırıp, etkisini genişletecek bir nesneye dönüştürülmesini anlatmaktadır. Savaş makinesi, bazı durumlarda muharebeye zorunlu olarak girse bile savaşı ve muharebeyi amaçlamaz; ancak devlet tarafından kapıldığında militarist bir toplumsal düzenlenişe dönüştürülür.

Devlet, savaş makinesi ve kapitalizm arasındaki ilişkilerin evrensel tarih anlayışı çerçevesinde değerlendirildiği bu iki bölümü, yürütülen teorik tartışmaların ayrıntılı bir çözümlemesini yapmak amacıyla değil, konumuz gereği kuramsal tartışmanın nasıl bir aksiyomatik akıl yürütme ve sunum tarzı içinde gerçekleştirildiğini göstermek amacıyla inceleyeceğiz. Deleuze ve Guattari, buradaki çözümlemelerini, kapitalizm çağında siyaset ve bilimsel aksiyomatiğin temel sorunları açısından ortak bir zeminde işlediğini gösteren bir sonuca vardırmaktadırlar. Ancak kapitalist aksiyomatiğin bu yanını ele almadan, göçebebilimin bulgularının dayandırıldığı kuramların sunulmasına aracılık eden aksiyomatik biçimi ana hatlarıyla değerlendirmek gerekmektedir. Bu şekilde, problematik çerçevenin aksiyomatiğe dahil edilmesinin düşüncenin yaratıcı güçlerini nasıl farklı bir hakikat anlayışını ortaya çıkarmaya koşullandırdığını görebilmemiz de mümkün olacaktır. Biçimsel açıdan ele alındığında,

30. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 351-423; 424-73.

bu iki bölümün aksiyomatik sistemde karşılaştığımız türden aksiyomlar, önermeler ve bu önermeleri açıklayan notlardan oluşan bir süreklilik içinde düzenlendiğini görüyoruz. Eserlerdeki düşünceleri onlara verilen numaralar üzerinde takip ettiğimizdeyse üç aksiyom, on dört önermenin yanı sıra üç problemin ortaya konduğu dikkatimizi çekmektedir.

Göçebebilimin aksiyomları sırasıyla savaş makinesinin devletle, göçebelikle ve metalürjiyle olan ilişkilerini düzenler. Bu aksiyomlarda savaş makinesinin devlete dışsallığı, bir göçebe icadı olması ve metalürjinin "ifade biçimi" olması görüşleri ileri sürülür. Göçebebilimin bağımsız aksiyomları, farklı yapıların bilgisinden kaynaklanan "sezgilerin" yankılandığı önermeler olarak düşünce zincirini yönlendirirler. Dikkat çeken bir özellik, her aksiyomun kendinden sonra gelen önermelerin açtığı veya işlediği düşünceler için dayanak oluşturmasıdır. Aksiyomatik bağlantıların kurduğu çerçeve için hakikat, dış gerçeklik ile "mütekabiliyet" içinde ortaya çıkan bir sonuç olmanın ötesine geçmekte, sezginin yaratıcı "müdahalelerinin" katkısıyla yeni olay ve tekilliklerin yaratılma koşullarını geliştiren bir yönelime dönüşmektedir.

Böylesi bir müdahalenin yaratıcı gücü, göçebebilim analizine dahil edilen problemlerden kaynaklanmaktadır. Problematik alanın meydan okuması, aksiyomatik düzenlenişi kendine özgü bir "problemler hesabı"[31] geliştirme zorunluluğuyla karşı karşıya bırakır. Problemler hesabı, aksiyomların kapsamaya çalıştığı teorik çerçeveden hareketle geliştirilmiş problemlerden oluşan ve sadece yeni felsefi kavramların bulunması yoluyla çözüme kavuşabilecek bir sorun alanını işlemselleştirmeyi anlatır. Yeni düşünceler bu hesabın aksiyomatik sistem içinde yarattığı kesintilerin ürünü olarak ortaya çıkar. Bu problemler, düşünce zincirinin gelişiminin doruk noktalarını ve düşüncenin yaratıcı müdahaleler yoluyla gerçekleştirebileceği hamleleri ifade etmektedir. Göçebebilim incelemesi bu türden üç temel hamle yapmaktadır. Bunlar sırasıyla, devlet aygıtının oluşmasını engellemenin yolunu, düşünceyi devletten kurtarmanın imkânını ve göçebelerin silahlarını nasıl icat edeceğini sorunlaştırmaktadır.

31. *A.g.y.*, s. 570.

Göçebebilim bu problematik alanı düşüncenin gelişimi içerisinde belirginleştirmeseydi, kapma aygıtının işleyiş mantığına özgü bir uygulamayı aksiyomatik formda bilginin düzeni içerisine taşımaktan fazlasını yapmamış olacaktı. Problemler, aksiyomların bilgiyi düzenleyici ve denetleyici gücünün ötesini ve gelişim imkânlarını ortaya koymaktadırlar. Teorematik ve problematik arasındaki gerilim bağlamında aksiyomatik düşüncenin nereye yerleştiğini önceden vurgulamıştık. Problematik yaklaşımın Deleuze'ün ontolojisindeki önemi ve onun düşüncesi için ayırt edici bir yan oluşturması bazı yorumcuların özellikle vurguladıkları bir nokta olmuştur.[32] Problematiğin sürece dahil edilmesi, minör düşüncenin yaratıcı kapasitesinin ve tüm oluş biçimlerinin düşüncenin güçleri açısından değerlendirmesini beraberinde getirmektedir.

Bu çerçeve içinde geliştirilen önermelerin sayısı on dört olup, önermelerin üç ana grup içinde toparlanması mümkün gibi görünmektedir. İlk dört önerme, savaş makinesi ile devletin dışsallığını, sonraki dört önerme göçebelikle savaş makinesi arasındaki ilişkiyi, geriye kalan önermeler ise kapma aygıtının nasıl işlediğini farklı boyutlardan açıklamaya dönüktür. İlk iki gruptaki önermelerin doğrudan savaş makinesiyle ilgili aksiyomları hareket noktası alarak, tanımlı problemleri tartışacak kavramları geliştirmeye yöneldiğini söyleyebiliriz. Ancak ilginç olan yan, kapma aygıtıyla ilgili olan önermelerin önceki gruptakilerden farklı olarak, sözcüğün gerçek anlamında önerme olmaktan çok, kendilerini izleyen açıklamaları özetleyen "başlıklar" niteliğinde olmasıdır. "Devlet ve kutupları" ve "Devlet ve biçimleri" gibi kendi başına bir bilgi değeri içermeyen böylesi önermelerin tercih edilmesi, büyük oranda kapma aygıtının kendine özgü bağımsız aksiyomlara sahip olmamasından ileri geliyor olsa gerektir.

Aksiyomatik ve problematik arasındaki gerilimlerin koşullandırdığı bu göçebebilim çözümlemesinin biçimsel incelenmesinden sonra, Deleuze ve Guattari'nin siyaset ve aksiyomatik arasındaki

32. Daniel W. Smith, "Mathematics and the Theory of Multiplicities", s. 415-25; Simon Duffy, "Albert Lautman", *Deleuze's Philosophical Lineage* içinde, haz. G. Jones, J. Roffe, Edinburg University Press, Edinburg, 2009, s. 368-71.

ilişkiyi kapitalizm bağlamında çözümlediği son önermeyi ele alabiliriz. Burada aksiyomatik analitik aygıt, bu aygıtın geliştirdiği kavram şebekesi ve içerdiği sorunların hepsi güncel siyasetin analizi için işe koşularak bilim ve siyaset arasındaki yöntemsel birlik gözler önüne serilmektedir. Siyasette belirsiz olanın işlevi, Machiavelli bu boyutu *fortuna* kavramıyla vurguladığından beridir değişik adlar altında hep ifade edilmektedir. Ancak "belirsizlik" unsuru, aksiyomatik sistemlerin sahip olduğu kararlaştırılamazlık niteliği göz önünde bulundurulunca, ayırıcı olmaktan çok birleştirici rol üstlenir. Bu yüzden Deleuze ve Guattari, kapitalizmin işleyiş mantığının sözcüğün metaforik anlamında değil, tam olarak aksiyomatik olduğunu burada bir kez daha ileri sürmektedir:

> Kapitalizmin aksiyomları, açıktır ki, kuramsal önermeler veya ideolojik formüller değil, sermayenin semiyolojik biçimini oluşturan ve üretim, dolaşım ve tüketimin düzenlenişlerine tamamlayıcı parçalar olarak dahil olan işlemsel bildirimlerdir. Aksiyomlar, başka bildirimlerden türemeyen veya onlara dayanmayan başlangıç bildirimleridir. Bu anlamda bir akış, (akışların birleşmesini meydana getiren tüm aksiyomlar kümesiyle birlikte) birkaç aksiyomun nesnesi olabilir; kendine ait aksiyomlara sahip olmadığından ele alınışı diğer aksiyomların sonucunda olanaklı olabilir; nihayet, sınırların dışında kalıp sınırsızca evrimleşerek, sistem içinde "ehlileştirilmemiş" bir varyasyon durumuna terk edilebilir.[33]

Bu çerçevede kapitalizmin işleyişine özgü sorunların aksiyomatik yapı içindeki yankılanışlarını işitiriz. Aksiyom ekleme veya çıkarma, sistemin doygunluğu, modeller ve eşbiçimlilik gibi aksiyomatiğe özgü sorunların kapitalist siyaset bağlamındaki tezahür biçimleri etkileyici örneklerle gözler önüne serilir. Kapitalizmin krizlerini aksiyom ekleme (1929 bunalımı için "New Deal") veya çıkarma ("minimum devlet" veya "faşist devlet") yoluyla aşması, reel sosyalizmin aslında kapitalist aksiyomatiğin eşbiçimli bir modeli olması veya kapitalist sistemin doygunluğunun göreli olması gibi örnekleri konu alan son derece ilginç tartışmaların bu analizlerden ne şekilde türetildiğini görürüz. Söz konusu tartışmalar bize, aksiyomatik düşüncenin kapitalizm kavrayışımızı nasıl zenginleştireceğini

33. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 461-2.

göstermektedir. Fakat buna rağmen, siyasi aksiyomatikte üçüncü halin olanaklılığı, azınlıkların yeni tanımı ve "kararlaştırılamazlık" ile ilgili olan tartışmaları ele almakla yetinebileceğimizi düşünüyorum.

Bilindiği üzere üçüncü halin olanaksızlığı klasik mantığın temel yasalarından birini oluşturur. Buna göre bir önermenin ya kendisi ya da yadsınması doğru olabilir; yani ikisinin bir arada geçerliliğini ileri süren üçüncü bir durum mümkün olamaz. Aslında bu ilke, aksiyomatik sistemlerin tam olma özelliğinden ötürü başvurmadan edemeyeceği bir dayanak niteliğindedir; çünkü burada tutarlılık arayışının gerektirdiği bir ölçü olarak devreye sokulacaktır. Deleuze, kapitalist aksiyomatikte üçüncü halin, yani aynı anda bir önermenin hem kendisinin hem de yadsınmasının mümkün olduğunu anlatmak üzere "içerilen üçüncü" tartışmasını geliştirir. Böylelikle kapitalist aksiyomatiğin tam olmama durumu kendini dolaylı yoldan ortaya koymuş olmaktadır.

Kapitalist dünya aksiyomatiği, siyasi coğrafyanın Kuzey'de odaklanmış bir merkeze bağlı olarak Kuzey ile Güney, Doğu ile Batı gibi büyük karşıt kümelere bölünmesini beraberinde getirmektedir. Ancak sistem bu karşıtlıklar üzerinden ne ölçüde dengeye gelirse, o ölçüde de dengesizlik yaratmakta veya istikrarsızlığa yönelmektedir. Bu istikrarsızlık gelişigüzel bir sonuç olmayıp, sistemin temel bir aksiyomu olan "eşitsiz mübadele" (Emmanuel) aksiyomunun yarattığı teorematik bir sonuçtur. Burada artık üçüncü hal mümkün olmakta ve çelişki sisteme içerilmektedir. Denge kurma yönünde daha çok etkide bulunulması, daha çok dengesizliğin çıkmayacağı anlamına gelmemektedir. Kodsuzlaşmış akımlar, merkezi aksiyomatiğe dahil olmaları ölçüsünde aksiyomatiğin çözmekte yetersiz kalacağı sorunlar yaratmaktadır.

Aksiyomatik düşüncenin bir başka önemli yönü, azınlıkların tanımının ve kavrayışının geçirdiği dönüşümü görünür kılmasında yatar. Küresel kapitalist aksiyomatik sürekli olarak yeni azınlıklar yaratmaktadır. Ancak, bu azınlıklar, sayıca az olmalarından ötürü değil, "sayılamayan ve artan"[34] bir büyüklükte olduklarından ötürü he-

34. *A.g.y.*, s. 469.

saba katılamamakta ve "azınlık" statüsü kazanmaktadırlar. Azınlık olmanın sayısal büyüklükten çok sayıya ait iç ilişkilerle ilgili olduğunu Güney Afrika'daki ırk ayrımcılığı uygulamaları net bir şekilde göstermişti. Bir azınlık veya bir çoğunluk çok ya da az sayıda olabilir; aralarındaki asıl fark bu noktada yatmaz. Onları ayırt eden şey "sayılabilir" olup olmadıklarıdır; çünkü aksiyomatik, ister sonlu ister sonsuz büyüklükte olsun, sayılabilir olmadığı müddetçe kümeleri "çoğunluk" aksiyomuna dahil edememektedir.

Bu tip sayılamayan azınlıkların oluşturduğu güç karşısında kapitalist dünya aksiyomatiğinin işleyişi ikili bir alternatif sunar: imha veya bütünleştirme. Azınlıkları hedef alacak bir imha, mahiyeti gereği kapitalist düzenin kaçınacağı "mutlak savaşı" beraberinde getireceği için tercih edilebilir değildir. Öte yandan diğer alternatif olan bütünleştirme, azınlıkların siyaseti her zaman bütünleşme talebinden daha derin bir itirazı içerdiğinden uygulanamaz. Azınlıklar, amacı ne imha ne de terör olmayan, devrimci hareketin inşasını hedefleyen bir savaş makinesi ortaya çıkarmaya yönelirler. Kararlaştırılamazlık bu aşamada etkisini belli eder. Kararlaştırılamazlığın toplumsal siyasetteki karşılığı, zaten her sistemin kaçınılmaz olarak üreteceği bir belirsizlikten daha fazlasını içerir. Bir sistemin kararlaştırılabilirliği, bizzat o sistemin tam olması nedeniyle imkânsız hale getirildiğinde, bütün akışları kapsamına alacak bir aksiyomatiğin inşasının da imkânsız olduğu ortaya çıkmış olur. Yani kapitalizmin bütünleştirip kapsamına aldığı tüm akışlar, aynı süreç içerisinde bu bütünleştirme işleminden kurtulan yeni akışların takip edeceği kaçış hatlarının da ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Kararlaştırılamazlık derin anlamını siyasette devrimci olanakların doğum yerinin bizzat onun tarafından sağlanmasına borçludur.

Sonuç

Görünen o ki, kodsuzlaşmış akışları aksiyomlara bağlayarak bir denetim çerçevesi içine alan aksiyomatik, bilim ve siyasetin yöneldiği problem alanının birliğinin anlaşılmasının da koşullarını oluşturmaktadır. Bilimde kesinlik arayışının tarihsel gelişimi, hakikat üretiminin koşullarından ve arzu yatırımlarından bağımsız kavrana-

maz. Bu yatırımlar toplumsal alanı bir bütün olarak şekillendiren arzu üretiminin mantığının soyut bir genellik düzeyinde ortaklaşmasını sağlarlar. Ancak toplumsal üretim ile bilgi üretiminin ortak bir yatırıma tabi olması, onlar arasında rejim farklılıkları olmadığı anlamına gelmez. Ne var ki bu farklılıklar Deleuze'ün düşüncesi için hareket noktalarını değil, varış noktalarını teşkil ederler. İkisi arasındaki farkın oluşturduğu açıklıkta hakikatin devrimci bir arzuya bağlanmasının imkânları ortaya çıkar. Bu imkânların gerçekleştirilmesinin yoluysa analitik aygıtın politik aygıta bağlanmasından geçmektedir.

Böylesi bir bağın kurulması devletlû bilimler ile minör bilimler, teorematik ile problematik arasındaki farkın açığa çıkmasını sağladığı kadar, kapitalizmin daha derin bir kavranışının olanak koşullarını da ortaya çıkarmaktadır. Analizi kapitalizmin sahip olduğu aksiyomatik esnekliğin farklı boyutlarını dikkate alarak daha da geliştirebiliriz. Aksiyomatik sistemler, ancak bir model içerisinde gerçekleştirildikleri zaman önermelerinin anlamları sınanabilir. Bu yüzden kapitalizmin denetim araçları olan aksiyomlar önceden belirlenmiş sabit özlere sahip değildirler; işlevsel oldukları bağlama göre şekil kazanırlar. Bunun başka bir sonucu, hepsi eşbiçimli olan birden fazla aksiyomatik modelin mümkün olabilmesidir. Örneğin sosyal demokrat model, liberal model, muhafazakâr model veya bürokratik sosyalist model aynı aksiyomatik mantığının farklı gerçekleşme biçimlerini temsil ederler. Bu model çoğulluğu, esnekliğin bir başka belirtisi olan aksiyom ekleme veya çıkarma özelliği tarafından beslenir. Uygulanan modellerin gereklerine uygun bir şekilde yeniden düzenleniş her zaman mümkündür.

Bu yüzden kapitalizmi zorunlu olarak çözecek bir çelişki veya nihai bir kriz beklentisi yanlış bir arzu yatırımından başka bir şeyi temsil etmez. Kapitalizmin aksiyomatik kavranışının kilit taşını çelişki değil, sistemde her zaman mahiyeti kararlaştırılamayacak "önermelerin" var olması oluşturur. Kararlaştırılamazlık, sistemin bir bütün olarak kendi üstüne kapanmasına mani olduğu için, bazı dengesizlik durumlarının ve bunlara bağlı gerilim alanlarının ortaya çıkmasına yol açar. Ancak bu gerilimler, sistemleri hiyerarşik olarak yapılanmış çelişkiler bütünü olarak gören Hegelci diyalektikten ve-

ya onun Marksizmin bazı türlerindeki uyarlamalarından özsel olarak farklıdır. Diyalektik çelişki, çözümünü her zaman kendini daha üst bir sentezde bütünleştiren teleolojik bir süreç içinde bulur. Oysa kararlaştırılamazlık böylesi bir teleolojik yönelim içermediği gibi her zaman olumsallıkla iç içedir. Aksiyomatiğin bütünleştirdiği akışları, karar verilemez olanın sunduğu imkân üzerinden kaçış hatlarına yönlendirmek ve nihayetinde özgürleşmiş akışlar için birleşme zeminleri oluşturmak Deleuze'e göre devrimci arzunun temel gündemi olarak öne çıkacaktır.

Onur Eylül Kara

Temsil'den Kaçış'a Minör Siyaset

"Minörden daha devrimcisi yoktur."

ARTIK DEVRİMDEN DEĞİL, direnişten bahsediliyor. Her ne kadar kapitalizm ya da serbestlik rejimi, sermaye ve varlığı birbiriyle özdeşleyerek bir akış dinamiği sunuyorsa da, aynı özdeşlikle üretim dışı bir tahakkümün işlemcisi oluyor ve bu tahakküm kendini, arzunun kendi aleyhine dönmesi şeklinde temsili olanın *gerçek* olana ikame etmesi olarak gösteriyor: Bu temsilin yarattığı tepkisellik, etkin varoluşu soğuruyor; simgesel yapılar, molar ve global kişilikler yahut temsili kümelenmeler de yeğinlikleri, virtüellikleri ve tekillikleri kapatıp bastırıyor; nihayet bir eşitsizlik ve eşitsizliğin kabullenilmesi zuhur ediyor. İktidar karşısında azınlığı (ama sayıca çoğunluğu) kudret düşüren kötü karşılaşmalara/ilişkiselliklere mecbur bırakıyor. Belki de direniş olgusu, söz konusu tahakkümün daha fazlasına duyulan bir korku ama bir yandan da temsile ve teselliye rıza getirmenin bileşimi olarak ortaya çıkıyor. Peki direniş dahi iktidarın kollarına düşürüyorsa, devrimci yol hangisidir? Temsilden arda kalan bir siyasal-oluş nasıl, neyle mümkündür? Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin *Anti-Ödipus*'u, ama *Felsefe Nedir?* ve *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*'i de, bu türden tespitleri yapabilecek kavramsal bir zemini ziyadesiyle sunmakta ve ortaya çıkan sorulara dolaylı da olsa cevaplar vermektedir. Yazarların, söz konusu çalışmalarında, temsili, üretim ve arzu karşıtı, kısıtlayıcı, etkin değil tepkisel bir hal, devrimci olmayan ama direnen ve en fazla reformla yetinen, nihayetinde siyasal-oluşa ket vuran bir teselli toplumunu ele aldıklarını

görüyorum. Bunu önümüze koyduğumuzda, temsille yükselen tahakkümün karşısına ancak direnişin çıkabileceğini ama temsilin reddedilmesi ölçüsünde de siyasetin, "oluş"lar ve "kaçış"larla geleceğini ve bu türden bir siyasal-oluş yolunun sanattan ve minör olması ölçüsünde de edebiyattan geçtiğini düşünüyorum. Bu çalışma da, söz konusu "temsil" meselesini ve onun yarattığı tahakkümden "kaçış"ın mahiyetini, elimizdeki kavram ve düşünceleri aşındırarak serimlemeyi, edebiyat ölçeğinde bunu derinleştirmeyi ve nihayetinde "kaçış"ın siyasete bağlanıyor olduğunu göstermeyi amaçlıyorum.

Büyük Temsil Eleştirisi

Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında ilk bakışta görülen, görülmesi gereken şey, temsille olan dertleridir ve bu dert, hiç şüphesiz büyüktür çünkü temsil fikri ve olgusu, psikanalizin ve uygar kapitalist makinenin içinde, yabancılaşmanın ilksel kaynağını teşkil eder. Ama açıktır ki bu dert, yabancılaşma ile sınırlı da değildir; her iki alanda da arzunun, gerici yatırımlara bağlanışı ile devam eder. Yazarların *Anti-Ödipus* boyunca yaptıkları temsil eleştirisi, psikanaliz ve kapitalizm bağlamında iki türlü olarak karşımıza çıkıyor. İlkinde kodlamalara/yasaklara tekabül eden temsil, ikincisinde yerini aksiyomatiğe bırakıyor. Bu bağlamda biz, yazarların öncelikle psikanalizde işleyen kodlama mekanizmalarına, daha sonra kapitalizmde formel dil görünümünde olsa da temsili niteliğini koruyan aksiyomatiğin işleyişine getirdikleri eleştiriyi doğrudan ele alacağız.

Genel ve dolaylı bir çerçeve içinde Deleuze ve Guattari'ye göre yaşam, bir üretim sürecidir ve üretimin kaynağında arzu vardır. Söz konusu arzu, herhangi nihai bir hedefe doğru ilerlemez, biz öyle sanar öyle yaparız ve yasalara göre biçimlenmez. Örneğin yasaya dayanan bir özgürlük kurgusu ve pratiğinin, nihayetinde bir temeli vardır, yani dibi görünür; oysa yaşamın zenginliği içinde özgürlük, doğanın bize verdiği kudret ölçüsünde arzulamak, eylemek ve düşünmektir. Aynı şekilde arzu, bir organa, bir bedene yahut belli bir yapıya sığmayan, onları aşan ve onların sınırlarından muaf, tüm yaşa-

mın ve ilişkilerin ilksel doğal itici gücüdür. Arzu için ne bir temsil ne de bir eksiklik söz konusudur; bir şeye ihtiyacım var demekle, onu arzuluyorum demek arasındaki farkı hissetmeliyiz. Arzu, organ makineler ve toplumsal makineler arası bizatihi bir üretimken, psikanaliz onu, temsile tabi tutmuştur. Benzer olarak bilinçdışı temsil fikrini icat etmiş, onun üretkenliğini bastırmış ve bir "inanç"a, Ödipus figürüne, hadım-edilme kaygısına yahut yasaklara inanmaya mahkûm etmiştir. Bu bağlamda psikanalizde temsil, öncelikle arzunun, libidonun ve bilinçdışının insanda toplanışıdır; yani özne, ben, ego tasavvuru, temsil fikriyle beslenmiştir. Oysa arzu, öznenin içinde değildir; özne dediğimiz, arzunun biçim almış bir halidir; bir bakiye. Psikanaliz, libidoyu bu anlamda yüceltmiş, onu kutsamıştır; bunu, modern aklın ve özne yaratımının uzantısı olarak görenler de olacaktır. Ama daha gerilere giden Deleuze ve Guattari'ye göre arzu üretimi ve toplumsal üretim, temsiller içinde yabancılaşmış ve sapmış hale geldiyse, bunun aracı, aile olmuştur. Bir temsil-inanç organı olarak aile, üretimin aksine, simgesel temsil sistemleri olan söylence ve trajedilerin yeridir ve artık makineler, arzulama-makineleri ya da toplumsal makineler değildir. Bu üretim çifti, psikanalizde aile-söylence temsilci çiftine tercih edilir; ifadesel biçimler ve küçük bir tiyatro, bilinçdışının, üretim sahalarının, atölyelerin, fabrikaların yerini alır. Oysa esasında söylence ve trajedi arzuyu, eksiksiz beden olarak yeryüzü öğesiyle ve yasaklamalarla buyrukları dağıtan yerliyurtlu kodla yahut despotun eksiksiz bedeni ve emperyal kodla iliştirir, yani onu hâlâ nesnel ve gerçek toplumsal koşullar içinde tarihe havale eder.[1] Bu, barbar ya da despotik dönemlere denk düşen rejimlerde dahi söylence ve trajedilerin kişiyi, hatta aileyi aşan, toplumsal ve siyasal gerçekliğinin olması demektir. Ama psikanalizin yaptığı başka bir şeydir; söylence ve trajedi, nesnel temsiller olmasına karşın, onlarda öznel ama evrensel bir libidonun figürlerini bulur ve onları, ailesel insanın düşleri ve fantazileri olarak yüceltir, yükseltir. Yazarlar hemen şu farkı görürler; söylence ve trajedi, nesneldir ve toplum için ortaktır ama düş ve fantazi, özel ve ai-

1. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Ödipus*, çev. Fahrettin Ege ve diğ., Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2012, s. 396.

leseldir. Bunlardan türeyen tek şey, kişisel ve ailevi bir tiyatro, imgesel/yapısal bir bilinçdışıdır. Bu noktada yapısal bir birlik ve bu yapıyı kateden bir eksiklik, arzulama-üretiminin sınırını yerinden eder, geriye çeker ve onu, molar temsili bir yapılanış içine hapseder. Yani temsil, imgesel kişileştirmeler ve molar kişilikler yaratıp durur ki bunun en uç örneği faşizmde ortaya çıkan ari ırk yahut kapitalizmdeki üst sınıftır. Psikanalizde ise örnek ödipusdur; kişileştirilmiş imgeler ve temsiller üzerinde bir uygulamadan doğmuştur.

Arzu, Freud'un keşfettiği ve yaşam enerjisi yahut arzunun öznel doğası ve soyut özü dediği libido gibi, herhangi başka bir şeyi ikame etmeyen ve bu anlamda bir temsil yahut göstergeye ihtiyaç duymayan, bütün temsillerin ötesinde bir gerçekliktir. Deleuze ve Guattari, bilinçdışını Freud gibi psikoz ve nevroza indirgemektense, onun bizatihi bir gerçeklik olduğunu, fiziksel olarak işlediğini ve orada gerçekleşen yeğinliklerin de maddenin kendisi olduğunu "materyalist psikiyatri"ye dahil ederler. Burada maddeye yapılan atıf, bilinçdışının temsil ve simgelerden, molar göstergelerden, bireyselleştirilmiş imgelerden kurtarılmasını amaçlar çünkü bunlar, bilinçdışını temsil etmeye girişen fakat tam da bu sebeple onun üretici güçlerini psişik ve toplumsal bastırmaya maruz bırakan toplanışlardır. Bütünlük, özdeşlik, yapısallık, kişisel ve öznel birlik; bunlar genellikle temsili, dolaylı ve gerçeğe tekabül etmeyen attırımları gerektiren şeylerdir ve içerisinde bir dolu imgeyi, göstereni yahut zorlama kurguyu barındırır. Bilinçdışında üretim ve gerçeklik söz konusuyken, temsili sistem, bu ikisinin rolünü üstlenir, onlardan daha fazla öne çıkar. İllaki bir tiyatro sahnesinden bahsedilecekse, temsilin temsili söz konusudur. Oysa bilinçdışı hep moleküllerdir; üretim bu moleküller düzeyde gerçekleşir, arzu bu düzeyde işler, örgütsüzleşir ve organsızlaşır; bu moleküler alanda sentezler dahil hiçbir şey peşinen verili değildir ve her şey mümkündür. Burada olup biten her şey, arzulama-makineleri arasında birleşmeler, ayrılmalar yahut tüketmeler ve yeniden ikmaller şeklinde gerçekleşen sentetik ve gerçek ilişkilerden ibarettir. Bilinçdışı, arzu, üretim yahut hezeyan, istenildiği kadar aile üçgenine yahut tam-bedene indirgensin, bir beden yahut bir aile, hiçbir zaman tamamen kapalı değildir ve bir etkileşim olanağı olarak açıklık, her zaman mevcuttur. "Her yatırım müşterektir, her

fantazi grup fantazisidir ve bu anlamda gerçekliğin konumudur."[2] Buna göre, her kısmi parçanın ve dahi her yapının, kendisi dışındaki dünya ile küçük de olsa bir bağlantısı, oraya dair bir yönelimi ve arzusu vardır. Arzu, kısmi nesnelere doğrudan bağlıdır ve moleküler fenomenler yahut tüm tekillikler arasında dolaysız bir iletişim yürür.

Deleuze ve Guattari'ye göre libido, arzuyu yalnızca kısmen kapsar ve karşı cinse duyulan birleşme isteği anlamında bir cinsellik de, arzu-üretiminin her yerde ve zamandaki gerçekliğinin yalnızca bir boyutudur. Yazarlara göre eğer libido cinsel enerjiyse, bu onu kitlelere, büyük toplanışlara, toplumsal ve organik sahalara dolaysız bir yatırıma dönüştürmelidir ve bunun için libidonun, cinsellikten arındırılmasına ve yüceltilmesine gerek yoktur. Arzu akışı, makineler arası sentetik üretim ve bilinçdışının daimiliği açısından bakıldığında cinsellik her yerdedir; insani olmak zorunda da değildir. Psikanalize göre de her şey cinselliğe bağlanır ama bu bağlanış, temsil üzerinden ya da onun aracılığıyla yapılır. Yani farklı temalar, temaslar ve temaşalar eninde sonunda penis ve vajina odaklı bir cinselliğe, anneye ve babaya olan cinsel düşkünlüğe, ensest arzuya, bastırılmışlığa ya da sapkınlığa "yorulur". Örneğin psikanalize göre kadın ya da erkek birinin sigara içmesi, oral sekse olan arzusunu gösterir yahut birinin baba ya da annesine olan öfkesi, onların cinselliğine erişememiş olma gibi bir eksikliğine gönderilir. Oysa Deleuze ve Guattari için her şeyin cinsellik olması, herhangi bir gösterene başvurulmadan, herhangi bir sabiteye indirgenmeden ortadadır. Tensel herhangi bir dokunuş yahut söze döküşün kendisi bizatihi cinselliktir; kitabın sayfalarını çevirirken ellerimiz hassaslaşabilir, rüzgâr yüzümüzü şehvetle okşayabilir ve elmanın ismi, kokusu, şekli ya da rengiyle ağzımız sulanabilir. Sentezler, bağlantılar, ayrımlar; bunlar bizi bilinçdışının, serbest çoklukların ve arzulayan-makinelerin göçebe cinselliğine götürür ki bu bağlamda cinsellik, moleküler düzeyde cinsiyetlerin birbirine dahil olduğu, o cinsiyetler içindeki farklı cinsiyetlerin birbiriyle ilişkiye girdiği ve bu birleşmeden sayısız oluşların türediği bir süreçtir. Arzulama-makineleri, ne düşler-

2. *A.g.y.*, s. 370.

de ne de imgesel olanda kendine yer bulur, onun gerçek yeri bizzat dolaysız etkileşimlerden ve müdahalelerden ibaret ilişkisel, sosyal alandır. Aynı şekilde ve sebeple hezeyan, Freud'un Schreber vakasına getirdiği yorum gibi nevroza, aile yahut benzer kurgusal/simgesel yapılara sıkıştırılmak zorunda değildir; her hezeyan öncelikle toplumsal ve siyasal sahaya bir yatırımdır, toplumsal-politik bir içeriği vardır; yani bu duygu-durumun gönderdiği yer, kişinin kendisini ve aile üçgenini aşar. Erotik içerik bile, toplumsal ve politik bir içeriği takdim eder.

Psikanaliz, insan zihninde ve ruhunda bir şeyin başka bir şeyi temsil ettiğini, gerçek olanın bilinç-katmanları altında gizlendiğini ve çeşitli göstergelerin gerçeği açık ettiğini iddia ederek, yanlış-bilinç yahut bilincin saptırılması anlamında ideolojinin gelişmesine de destek olmuştur. Psikanaliz içinde bilinçdışı, serbest çağırışımla bilinmeye çalışılırken, çokanlamlı bağlantılardan koparılır ve psişik bir korku, baba göstereni ve kompleks kurguları/temsilleri içinde tek-anlamlılıkla doğrusallaştırılır ki bu, arzulama-üretiminin ezilişidir. Arzu, temsilin, temsilcinin ve temsil-edilenin tahakkümü altına girer.[3] Bilinçdışı, göstergeler ve temsillerden oluşan gizemli bir evren haline gelirken, analizin kendisi de buradaki gerçeğin maskesini kaldırmaya girişir ve gerçeklik, artık kendini yoruma/yeniden yoruma bırakır ve psikanaliz, mutlak bir kod çözümü iddiasıyla var olur. Örneğin düşler, arzunun tatmin edilmesidir çünkü arzu, bir eksiklik olarak tezahür eder. Halbuki "arzulama-makineleri hiçbir şeyi temsil etmez, hiçbir şeye işaret etmek, hiçbir şey ifade etmek istemez".[4] Her şeyin arzu olması, onun kendini ve kendiyle beraber ona sahip olan canlıyı kendisi dışındaki bir dünyaya bağlaması ve sonrasında ondan ayırması, arzulamanın dolayım gerektirmediğini ve bu bağlamda temsile sığmayacağını gösterir.

Eksiklik teolojisi, yasanın aşkınlığı yahut suçluluk duygusunun önselliği, buradan sökün eden analitik yorum ve imgesel gösterge sistemi, istatiksel toplanışlar, insani cinsellik; tüm bunlar, kapitalizme arkaik bir yapısallık bahşederler. Bu bağlamda Deleuze ve Guattari, psikanalizin kendisini inceledikleri gibi, kapitalizmi inceleme

3. *A.g.y.*, s. 70. 4. *A.g.y.*, s. 379.

nesnesi yapmayan bir siyaset felsefesini reddederek kapitalizmi de aynı ölçüde çözümleyip eleştirirler. Bu eleştirinin kaynağı ise, nihai olarak kapitalizmin arzuyu bastırmasından ziyade onu temsillere hapsederek kendi aleyhine döndürmesidir. Psikanaliz gibi kapitalizm de, belirli nesnel temsilleri, örneğin Ricardo'nun keşfettiği ve tüm zenginliğin kaynağı dediği emeği, öznel temsil içinde, mülkiyette, yeni bir biçime sokmuştur ve aile, toplumsal bir aksiyomatiğin ve onun özelleştirilişinin tesisi için gereklidir. Temsil, öznel soyut emeğin özel mülkiyete, öznel soyut arzunun da özelleştirilmiş aileye tatbik edilişinin kendisidir. Bu bağlamda temsil, aslında kapitalizmin ve psikanalizin emeği ve arzuyu bastırma ve kapatma biçimindeki iktidarına hizmet eder ve bizatihi onun görünümüdür. Kaynakların kıt, ekonominin de bu kıt olanı bölüştürme sistemi olduğu yönünde bir anlayış, kapitalizmin meşrulaşma zemini olabiliyorsa, insanın da önce kendini bütünlemeye/doyurmaya yönelen bir bilincinin olduğu fakat ihtiyaçlarının/eksikliklerinin hiç bitmediği düşüncesi, yani bir "olumsuz teoloji", temsil siyasetini besler. Ödipal kompleks, hadım edilme kaygısı, bilinçdışının bastırılması, özsel/ilksel suçluluk ve paranoya gibi psikanalitik mefhumlar, kapitalizmde kinizme kaynaktırlar. Yazarlara göre bir toplumsal formasyon olarak *socius*, kapitalizmde sermaye olarak karşımıza çıkar ve varoluşunu aksiyomatiklerle sürdürür ki bunlara, kodsuzlaştırma ve yeniden-yerliyurtlulaştırma eşlik eder. Kurumların, sermaye akışı ve stoklarının yahut devlet aygıtlarının yaşamımız üzerinde kurduğu temsili ağ, bir tür yayılmacılık, iktidarın gösterenini yerliyurtlulaştırma pratiği olarak görülebilir. Yazarlar, para ve emek akışlarını temsil düzeyinde ve soyut olarak ele aldığı için Marksizmi eleştirseler de Marx'ın gösterdiği bağlamda kapitalizmin içkinlik düzlemini kabul ederler ve kapitalizmin, teknik ya da ekonomik aksiyomatikten ibaret olmadığını, aynı zamanda toplumsal –siyasal– aksiyomatiklere de ihtiyaç duyduğunu belirtirler. Örneğin kapitalizm, bir çıkar rejimidir ve zaten ancak çıkarlar temsil edilebilir ve zaten ancak çıkarlar yanılabilir, saptırılabilir. Çıkara ve temsile dayalı bir siyaset, temsilci makinelerini merkezi kılmak zorunda olduğu için, en başta arzu üretimini, nihayetinde devlet biçimine varacak bir örgüt, kurum yahut partiye yükleyecek ve esasında aksiyomatiklerin

işleticisi olarak devletin yanında yer alacak, kişi ve grupları, herhangi bir kaçışa yahut dışarısına karşı tutarlılığı ve düzeni koruyan muhafız-tabi-gruplar haline getirecektir. Temsilciler var oldukça, temsil edilenler siyaseten ikincil pozisyonda görülecek, hiyerarşi içerisinde "kitleler" vasfıyla önemsizleştirilecek, pasifleştirilecek ve bu algı dahilinde halk, masumiyet etiketi alacak, masumlaştırılacaktır. Temsil siyaseti, çıkarlar üzerine temellendiği gibi, anlam dizilerini de kendine alet eder. Bütün molar oluşumlar, aksiyomatiklerle olduğu kadar belirli anlamlar, ideolojiler ve ülküler dahilinde yükselirler. Toplumsal ve teknik aksiyomatik, kitlesel büyüklüğü olan nüfusa yönelik olduğu gibi, tek bir bireye, örneğin şizofrene, deliye yahut sapkına yönelik de geliştirilebilirse, bunun bize söylediği şey; tekil olanın aslında kalabalık olduğu yönündeki Leibnizci bir monadolojinin ama belki daha da doğrusu, monadı başka monadlara açıklığı ve etkileşimselliği ile kuran Tardecı birey ve toplum anlayışının doğruluğu ve işlerliğidir.

Ben bu temsil eleştirisinin, nihai olarak siyasete bağlandığını ve belki zaten siyasal bir meseleyi açık etmek için dolaylı bir eylem olarak yapıldığını düşünüyorum. Deleuze ve Guattari'nin eleştirdiği temsilin, en iyi ihtimalle tepkiselliği ve direnişi yükseltebileceğini ama yazarların tepkisel değil etkisel bir varoluşu, direnişi değil "kaçış"ı öne sürdüklerini görüyorum. Kaçışa atfettikleri önemi, Spinoza'dan ve sonra da Nietzsche'den esinle tepkiselliğe getirdikleri eleştiriyle birlikte düşünmek gerekiyor ve gerçekten de kaçış, tepkisel bir güç olmayı ret işlevini taşıyor. Bunu siyasal bağlama yerleştirdiğimizde şöyle bir çerçeve çizebiliyoruz: Kaçış, devrimci bir faaliyettir, bir bütün şizofrenik süreç olarak duvarı aşmakla eştir ve arzunun inayetiyle "oluş"tan "oluş"a geçişle mümkündür; basitçe bir benzerlik yahut özdeşlik kurma değil, bizatihi bir duygulanımdır.[5] Direniş, kaçışı kötüler; zaten "iyi insanlar kaçmamamız gerektiğini, firar etmenin iyi olmadığını, bunun etkili olmadığını ve kişinin reformlar için çalışması gerektiğini" söylerler.[6] Oysa yazarlara

5. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, İstanbul, 1996, s. 155.

6. Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 366.

göre devrimci, kaçmanın devrimcilik olduğunu bilir. Bu bir tür geri çekilmektir ama vurarak geri çekilmektir; vur-kaç taktiğine benzer, bir muharebe gibi. İktidar olarak sistemin kendisini sınıra çekmek ya da siyasal alanın sınırını genişletmektir; bir nevi tıkır tıkır işleyecek/işliyor bilinen planı bozmaktır. Bu bağlamda müdafaacı, yani tepkisel değildir; bir çeşit saldırı, etkin bir mücadele sürecidir. Böylece devrim, genelde ilahiyatçıların ve biliminsanlarının birlikte daha yakından ilgilendikleri bir mesele olarak başlangıç sorunundan koparılır; daha ziyade "olay" yaratma ve yaşama kudretinin yahut duygusunun ortaklığı, komünal hali, çoğul paylaşımı haline getirilir. Diyebiliriz ki Deleuze ve Guattari devrimi tarihselliğe, belirlenime, kertelere ve öznelere değil de oluşlara, etki ve etkilenimlere hasredip süreç olma niteliğini teslim ederler.

Minörlük: Edebiyat ve Siyaset

Yazarlar, psikanaliz ve kapitalizme yönelik temsil eleştirisini yaptıktan sonra, "kaçış" mefhumunu siyasete bağlamadan önce, sanatı ve *Anti-Ödipus* özelinde edebiyatı bir örnek "oluş", bir model, bir yol olarak öne sürüyorlar bana kalırsa. Sanata, siyasal potansiyelini teslim eden Deleuze ve Guattari, bunu daha çok sinema ve edebiyatta ortaya koyarlar. Bu potansiyel, onun "temsil etme", iletişim ya da "ifade etme" gücüyle ilişkili değildir, kitlelere bilinç taşıma şeklinde modern-aydınlanmacı bir beklentiden gelmez ve siyasetin sanatsallaşması, estetize edilmesi gibi bir bağlamı da yoktur. Deleuze ve Guattari'ye göre "siyaset varlığı önceler"se, yaşama içkindir demektir ve bu bir kronoloji problemi de değildir. Siyaset, sanat alanını kateder. Aslında Deleuze ve Guattari'ye atfedeceğimiz siyaset anlayışı, onların genel kavram ve kategorileri ile yakınlık gösterir; arzunun yaşamı kurması, değişen ve karmaşık ilişkilerde yahut tikel, moleküler, farklı güçler ve düzenlemelerde nesnel bir oluş'un sürekli belirişi ve yitişi, daimi bir akımın istikrarsız toplanışları, kesilmeleri ve dağılmaları. Bu siyaset anlayışı, yazarların sanat ve özellikle edebiyat anlayışlarıyla daha iyi kavranır ve kullanışlı hale getirilir kanaatindeyim. Bu kanaati besleyen bağlam, sanatı bizatihi yaşamın aktif bir yaratımı, bir oluş yahut üretim süreci ve aslında

gerçeklik olarak görmeleri, bu bağlamda siyaseti yaşama içkin bulmaları, yeni alanları, yeni yaşamları ya da yeni olanakları olumlamalarıdır. Özellikle edebiyatta, modern kapitalist temsilin yarattığı baskıcı molar toplanışlardan kaçışın, simgesel birlikleri/özdeşlikleri bozacak arızi moleküler oluşların ve aksiyomatiklerle örülü toplumsal duvarı aşacak şizo-devrimci minör atılımların üretim süreci imkânını görmeleridir. Burada ben, daha ziyade edebiyatla ilgileneceğim. Söz konusu ettikleri edebiyat, minör sıfatı ile karşımıza çıkıyor ve minör siyasete öncül oluşturuyor. Bu sebeple yazarların minör-edebiyata dair düşüncelerinden yola çıkarak minör siyaseti derinleştirmeye çalışacağım.

Deleuze ve Guattari'ye göre minör edebiyatın öne çıkan isimleri Artaud, Melville, Woolf, Proust ve Kafka'dır. *Anti-Ödipus*, büyük bir şizoanaliz girişimi olarak Proust'un ve moleküler kaçış çizgileri olarak Artaud'nun eserlerini katediyorsa da Kafka'nın kendisi, minör edebiyatın en parlak kişisi olarak karşımıza çıkıyor. Yazarların *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin* adlı çalışmaları, *Anti-Ödipus*'ta işaret edilen temsilci bastırma, ondan kaçış yolları ve bunun siyasete bağlanışı gibi konuları tamamlayıcı nitelikler taşıyor.

Deleuze ve Guattari'nin Kafka'ya olan ilgileri, onun yazılarının anlamdan, imadan, gösteren zincirinden ve dolayımlama dizilerinden kaçan ve bizatihi oluşa, yeğinliğe denk düşen örnekler olmasından geliyor. Düşsel ve simgesel olmayan, yapısal ve fantasmasal olmayan, yorumsuz ve anlamsız bir Kafka makinesi salt bir deneyim olarak minör edebiyattır. Bu özellikler bile minör edebiyatın, minör siyasete bağlanışını olanaklı kılar. Deleuze ve Guattari'ye göre bir yazar, siyasal insandır; bu onun biçimlenmemişliğinden, biçimlenişe yahut biçimlenmiş bir ifadeye saplanmamışlığında'n, kendisi dışındaki (ama moleküler düzeyde kendisinde barındırdığı) başka bir şey olmaya dair arzusunun daimiliğinden gelir.[7] Zaten Deleuze ve Guattari'ye göre şeyler bir öz olmaktan öte, birleşen-ayrılan ve dönüşüm içinde hareketli çokluklardır. Burada "virtüel" kavramı, en fazla bir içkinlik olarak düşünülebilir ki tüm virtüelliklerin kendileri

7. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden-Özgür Uçkan, YKY, İstanbul, 2008, s. 13.

yahut aktüelize olmaları, çokluklarda yaratıcı dönüşümü öngören bir kaçış süreci ve arzunun eyleme gücünü yahut kapasitesini varsayan bir yıkım ve kazanım sürecidir. Örneğin minör edebiyatta karşımıza çıkan hayvan-oluş, tümüyle bu temsil ve anlam dünyasından kaçışın yoludur; "yalnızca kendileri için değer taşıyan yoğunluklar sürekliliğine ulaşmak ... gösteren-dışı göstergelerin yararına, bütün biçimlerin ... bütün anlamlandırmaların çözüldüğü katışıksız bir yoğunluklar dünyası bulmak demektir."[8] Bu anlamda minör edebiyat, başka bir dünyanın, dilin ve duygu-düşünce birlikteliğinin olanağını bulduğumuz yerdir.

Minör edebiyat, öncelikle major dilin yersizyurtsuzlaşmasını öngörüyor ve bu, minör-siyasetin çok önemli bir boyutunu oluşturuyor. Dilin yersizyurtsuzlaşması meselesi, bir dilbilim problemi değildir; eğer öyle olsaydı, belki apolitik kalırdı. Aksine buradaki siyasallık, eksik bir halkı, bir azınlığı, başta dil olmak üzere tüm majör oluşumlara karşı üste çıkarmasından ve kaçışın yolunu sunmasından geliyor. Zira majör dil ve edebiyat, hâlâ bireye ve aileye geri dönerken, toplumsal saha ve siyasal ortam yalnızca bir arka plana indirgenir. Minör edebiyat ise her şeyin siyasal olduğunu bilir ve daracık bir mekânı yahut bireysel olanı dahi siyasete bağlar. Örneğin aile üçgeni, Kafka'da ticari, ekonomik, bürokratik, hukuksal başka çokgenlere bağlanır ve yazarların dediği gibi "Kafka babalarla oğullar arasındaki çatışmanın yumuşatılarak, bu çatışma üzerinde konuşma olanağının yaratılmasını minör bir edebiyatın hedefleri arasında saydığında, Ödipusçu bir fantasma değil, siyasal bir programdır söz konusu olan." Bu mesele, siyasal ve bireysel olan arasındaki sınır tartışması değil, her şeyin kolektif bir değer taşıması ve siyasal olması, siyasal olanın da bizatihi yaşam ve toplumsal üretimle tarif edilmesidir. Yazma ediminin, esasında bir yalnızlığı, kişinin kendi köşesine çekilmesini, belli ölçüde münzeviliği ve kişinin iç-dünyaya meditasyonvari bir yolculuğunu gerektirdiğini düşünürüz; ne var ki yazar, bireysel değildir ve onun eyleminin kendisi bile kolektif, ortak bir eylemdir ve edebiyatın içindeki fail, kolektif bir faildir, anlatı kolektif bir anlatıdır; bu bakımdan da siyasaldır çünkü sözce ve

8. *A.g.y.*, s. 20.

sözcelem zaten her yerdedir. Yazarlar, daha da ileriye gidip, yıkmak değil de yapmak/yaratmak, etkin bir dayanışmayı üretmek ve eksik bir halkı yahut potansiyel topluluğu ortaya çıkarmak ve başka bir bilincin/duyarlılığın araçlarını oluşturmak, kurumuş dil dağarcığının içinde yeni sözcükler yaratmak kadar, var olan sözcükleri yeğinleştirmek olarak devrimci sözcelem işlevini de minör edebiyata yüklerler. Edebi makinenin bu devrimci işlevi, bir anlatıcı, temsil edici yahut ideolojik gösteren olmakta değil, kolektif sözcelemin koşullarını yerine getirmede saklıdır. Bu üç özelliğiyle minör edebiyat, edebiyatın devrimci koşullarını, onu her türlü simgesel, anlamlandırıcı ya da gösteren dil kullanımından kaçışa bağlar. Şimdi psikanalizin bütün arzuyu, bilinçdışını ve dahi hezeyanı bireye ve aileye sıkıştırmasına getirilen eleştiri, sentetik/ilişkisel bir gerçeklik olarak üretimin temsilden, imgeden ve simge yapılardan kurtarılması yönündeki şizoanalitik çaba; her fantazinin grup fantazisi olduğunu gösterme uğraşı, Deleuze ve Guattari'nin minör edebiyat ve siyaset arasında kurdukları bağı daha da belirginleştiriyor.

Zira Deleuze ve Guattari'nin, edebiyat için yaptıkları minörlük vurgusu, siyaset için de geçerlidir; onlar göre "minör siyaset", anlaşılabileceği üzere molar yahut majör bir kendiliğin oluşumu, bir sabite, özdeşlik yahut standardın korunması, sayılabilir ve aksiyomatik mekanizmaların işlerliğinde devletin varlığı ve ona olan toplu tabiiyet, arzunun çıkara indirgenmesi ve çıkarlar peşinde bir eylemliliğin homojen toplanışlarla sonuçlanması gibi temsil siyasetinin yahut modern demokrasinin bileşenlerini içermeyecektir. Tüm bu bileşenlerin yersizyurtsuzlaşması, temsilin sökülmesi ve kodsuzlaşması minör siyaset için önceliklidir. Her molar düzende, virtüel halde yahut etkin olmayı bekleyen bir kaçış eğilimi mevcuttur; yani minör olan, majorün içindedir ki siyaset, böyle bir virtüelliği yahut temayülü kurabilmek, edimselleştirebilmek, güncelleştirebilmektir. Siyaset, bir halkın temsil edilişi ve bu temsilin farklı biçim ve mekanizmalarla düzenlenişi, kodlanışı yahut işlenişi olamaz; ancak temsilin reddi ve ondan kaçışla başlayan, kişilerin ve halkın kendi yeğinliğinde farklı oluş'larıyla devam eden ve yeni bir yeryüzü, dil ve kültür yaratımıyla son bulan bir üretim süreci olabilir. Bu bağlamda Deleuze ve Guattari, azınlıklara, zencilere, kadınlara, çocuk-

lara, hayvanlara daima bir nesnellik olarak yer verirler çünkü onlar kendi yerleri, dilleri, zihinleri yahut pratikleriyle minördürler ve minör siyaset, bu azınlıkların, azınlık ve minör oluşlarından gelen yaratıcılıktır. Bir yanıyla burada minörlük, kapitalist temsilin, ekonomik ve toplumsal aksiyomatiğin dışında kalanların, ona köle olmak istemeyenlerin ve kaçışa meyli olanların dahil edilebileceği bir alanı ve eylemliliği öngörür. Dikkat çekmek gerekir ki "minörlüğün, tikelliğin gücü, kendi figürünü ya da evrensel bilincini proletaryada bulur."[9] Azınlık olana pay biçilmesi ise, onların kendini kısıtlanmış hissetmesi ve kısıtlılığın yaratımı getirmesi, minörün hep majör içinde bulunması ve majör oluşlardan farklı bir topluluğu yaratma isteği duyması, kimsenin bilmediği bir dille, kimsenin anlamadığı bir kekelemeyle var olmayı seçmesinden gelir.[10] Halkın, molar kimlikler içinde zorlama bir aksiyomatikle toplaşması, moleküler ayrışmaların olmayacağını hiçbir zaman garantileyemez; siyaset, tam da bu garantilenemez, bütünüyle bastırılamaz arzu-üretiminin, moleküler güçlerin ve oluş-süreçlerinin devrimciliği üzerine yükselir. Siyasette temsilin, zamansal ve mekânsal şartların elverişsizliğinden ortaya çıktığı ve akli bir rejim olarak yüceltildiği doğrudur, lakin mesele daha önceye, siyasalı bir üretim ve yaratım yahut oluş ve kuruluş olarak görmekten vazgeçip, (Fransız Devrimi'nden itibaren "toplumsal sorun" olarak adlandırılan) sosyo-ekonomik meselelerin çözülmesi, bizatihi arzu-üretim sahası olan toplumun –bir aileyi idare eder gibi– idare edilmesi ve bol kaynakların bir eksiklik/kıtlık teolojisi bağlamında yönetilmesi türünden aksiyomatikleri, sayısal düzenlemeleri ve istatistiksel hesaplamaları gerektirecek bir iş-güç olarak kabul etmeye uzanıyor. Oysa hayatı minör oluşlar olarak kavramak; şizofreniyi, her şeyin imkânını barındıran bir süreç olarak tanımlamak ve arzunun devindiriciliğinde buna devrimci bir rol atfetmek, temsilin kontrol ediciliği, denetleyiciliği ve akımları düzenleyiciliği ile kıyaslandığında oldukça radikaldir ama bu kıyaslamadan bağımsız olarak minör siyaset, karar verilemezlikten gelen ken-

9. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Londra, 2005, s. 472.

10. *A.g.y.*, s. 105.

di başına bir keşmekeş yahut sonsuz maddi bir etkileşim olan yaşamın nasıl daha etkin, daha özgür ve daha adil kılınacağına dair bir derdi olması bakımından, ilerici bir tutumdur.

Minör edebiyatın, kaçış çizgileri sunması ve bu bakımdan siyasete bağlanması konusunda, onun üç özelliğinin ötesinde bir oluş siyaseti de vardır. Minör edebiyat, temsilden, simgeden ve anlamdan kurtarılmış bir edebiyat olarak, yeğinliklerin yaşanacağı bir saha olarak beliriyor. İnsanın hayvan-oluş içerisine girmesi, şeylerin kendi kaçış çizgilerini izleyerek yersizyurtsuzlaşması ve akımların birleşmeleri, birer eğretileme olmayı aşar ve yeğinlik düzeyinde bizatihi gerçek oluşlar halini alır. Artık benzerlik yahut özdeşlik işlemez, "dil, uçlarına ya da sınırlarına doğru yönelebilmek için temsilci olmaktan çıkar".[11] Günümüz siyaseti –ama elbette başından itibaren siyasetin kendisi de– dille fazlasıyla eklemli haldedir. Böyle bir ilişki, dilin, temsil edici olduğuna dair bir aksiyomatiğin gelişmesi ve her oluşun, olayın yahut arzu-üretimi ve onun tezahürlerinin dile dökülerek bu aksiyomatikten kaçmasının engellenişini düşündürtüyor. Majörleşen bir dil, temsil siyasetinin, kanaat toplumunun ve baskıcı/ayırıcı üst yahut alt yapıların yasal/resmi/formel dili haline gelebiliyor: "Türkiye, Türklerindir." Deleuze ve Guattari'nin, siyaset için minör bir alan belirlemeleri, minör edebiyatın sınırlı bir alanda, azınlık dilde ve yoksulluk koşullarında gerçekleşeceğine dair görüşleriyle uyum içindedir. Bu yüzden minör siyaset, olup bitecek bir an olarak değil, bir süreç olarak değerlendirilmeli. Zira yazarlar, minör algının ve oluşun, daimi kalması gerektiğine önem vererek, siyasal-oluşun imkânını buraya yaslarlar. Yani majorlük ve molar toplanışın belirmesi, siyasalın soğrulduğuna ve bir hâkimiyet/hüküm ilişkisinin kurulduğuna işaret eder. Majör formasyonlara içkin majör dilin yersizyurtsuzlaşmasını öngören minör edebiyat ve molar kimliklere içkin hâkim söylemin kodsuzlaşmasına bağlı minör siyaset, nasıl temsil siyasetine indirgenemezse, sesi duyulmayanlar adına bir ifade/duyurma ve kamusal alanda bir iletişim sorununa da indirgenemez, hatta bunları dışlar. Aksi halde, herkes için bir deneyim ve üretim olan yaşam, yalnızca bir kesimin –parlamen-

11. Deleuze ve Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat*, s. 34.

terler, elitler, profesyonel politikacılar, seçilmiş temsilci liderler, kanaat önderleri, organik aydınlar yahut öncü kadrolar– hükmüne ve denetimine girer. Molar biçimler ve global kimlikler, istediği kadar soyut ve üst tanımlar içersinler –insan, yurttaş, Türkiyeli– daima dışarıda bıraktıkları olacak ve herkese, tüm oluşlara, arzu-üretiminin özgür farklı tezahürlerine ve öznesiz şizofrenik süreçlere kendini kapatacaktır. Temsile ve çıkara dayalı bir siyaset, ideolojik olmak zorunda değildir belki ama arzudan yükselen ve emekle güçlenen akımları, yabancılaştıran ve kendi aleyhine döndüren majör biçimlerin değirmenine su taşıyacaktır. Kapitalizme bir bilinç atfetmek zorunda da değiliz ama tek sınıf olarak burjuva sınıfının şu bilgiye mazhar olduğunu söyleyebiliriz; tekil olan, öylesine zengin bir virtüelliğe sahiptir ki, temsil edilebilmek şöyle dursun büyük sayısal aksiyomatiklerin dahi kendini uygulayamayacağı ve durduramayacağı, bir kaçışı aktüelize edebilir; bir birey, moleküler düzeyde öylesine kalabalık bir toplumdur ki, kaçışı, toplu bir kaçış, devrimi bir halk devrimidir. Tam da bu tespitleri üzerine, kapitalist temsilden, onun aksiyomatiklerini işleten kapitalist devletten ve bizatihi aksiyomatikleşmenin kendisinden kaçış fikri gelişir ve kanımca bu kaçış, siyasalın kendisidir.

Bu bağlamda, yalnızca bireysel, otonom ve amaçsız görünen bir mesele yahut meşgale –bu gayet tabi gündelik, sıradan bir konu da olabilir– siyasal bir niteliğe sahiptir zira onun sonsuz virtüeli, kalabalık olan bireyde tekillikler olarak açılır ve zaten siyaset, her şeyin bir yeğinliğinin olduğunu bilmek, yaşamı kısmi parçalar arasındaki sentetik ilişkilerin kurduğunu kavramak ve toplumsal, çevresel yahut kolektif olanın da hep minör bileşimlerle birbirine bağlandığını görmektir. Minör edebiyat, burada da kullanışlıdır zira o, "her bireysel sorunu siyasete bağlanmaya zorlar", minicik bir sorun gibi görünen şeyi, majör edebiyatta tek bir cümleyle ve yalnızca kişisel bir vurguya indirgeyerek geçiştirilen olayı, abartır, mesele haline getirir. Minör siyasette bu bir yoldur; bütün temsili mekanizmaların –örneğin medyanın– münferitleştirerek elimizden aldığı olayları mesele haline getirmek, onu başlı başına bir somutluk olarak akla getirmek ve toplumsallığını ve her şeyle ilişkili olduğunu göze sokmak; onları ilerici güçlere bağlayabilmek. Soyut, temsili ve üst gös-

terenli bir toplumsalın hiç de kusursuz işlemediğini; ona dair üstünkörü bir incelemenin, orada süregiden gerçeklikleri ve arızi olguları göremeyeceğini; öyleyse minör bir bakışın ve şizoanalizin gerektiğini, minör siyaset dahilinde dillendirmek gerekir.

Zira şizoanalize göre şeytani makineler, düşlerde dahi kaçmanın, kaçırmanın, gezintinin, akmanın, uçmanın, kesmenin, birleşmenin, belki kısaca yerliyurtlu temsilleri yersizyurtsuzlaştırmanın sürecini devam ettirirler ve bu bir anlam barındırmak zorunda değildir. Bilinçdışı, psikanalizin ortaya attığı türden kaygılar, korkular, fantaziler, yasaklar yahut ihtiyaçlar gibi molar bir temsili yahut eksiklik ideolojisini tanımadığı ölçüde bunlarla baskılanmamayı başarabilir. O yüzden yazarlar, psikanaliz yerine şizoanalizi öne sürerler. Böylece arzunun bir gerçeklik olduğunu, makineler arası sentezlerde üretildiğini ve bedeni yahut aileyi aşıp, toplumsallığa ilişti-ğini savlarlar. Şizoanalizde bilinçdışı, kişileri, toplanışları, imgeleri ve yapıları da bilmez; aksine tarihteki bütün isimlere yeğinlik düzeyinde gönderme yapabilir, zira molekülerdir, yani mikro boyutta makineleri ve onların gerçekliğini tanır; temsili olana bakıp da onun altında gizlendiği varsayılan anlamı aramak yerine üretkenliklerle ve işleyişlerle ilgilenir. Şizoanaliz, toplumun özneye dayattığı söz konusu antropomorfik temsili aşan bir cinsiyeti ve cinselliği de var sayar. İşte bu yüzden de bizi temsili olandan firari olana götürür. "Bize aşkın gücünden ve umutsuzluklarından söz eden kişi divana uzanmış nevrotik değil, ama şizonun sessiz gezintisi, Lenz'in dağlardaki ve yıldızlar altındaki seyri, organsız beden üzerindeki yoğunluklarda onun hareketsiz yolculuğudur."[12]

Bilinçdışı da, arzu gibi yahut hezeyan gibi, göçebedir. Bu göçebelik, siyasal bağlamda merkezi egemenliğin oluşumuna yatırım yapan, akışları arzunun kendi aleyhine dönecek şekilde bir yerde ikame ettirip sıkıştıran ve anlamlandırıp yücelten –insanlara ben üstün ırk ve sınıftanım dedirtebilen– faşizmin karşısındadır. Bu bağlamda göçebelik de "kaçış"a yakınsar ve arzu akımlarına set çeken temsili duvarları aşacak bir şizo-devrimin "hatlarını" sunar. Arzunun bir üst-gösterene yatırımı ile oluşmuş kimliği, ırkı yahut kişilikleri red-

12. Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 385.

detmek ve hatta aksi yönde bir yatırımda bulunup "ben bir zenciyim" yahut "ben bir köpeğim" diyebilmek, söz konusu minörlüğün bir boyutudur. Bilinçdışının üretkenliğinin yerine inançlar geçtiğinde, arzulama-üretimi de bastırılır ve tepkisel hale gelir. "Ödipus bir dirençtir",[13] Ödipus olmak, tepkisel olmaktır. Sırf yasaklandığı için arzulandığı düşünülen ve bu sebeple yasayı ihlal eden bir figür, tepkisel bir güçtür. Bu, arzunun kendisindeki güçten gelen bir devrimcilik değil, yalnızca bir dirençtir, direniştir. Yasanın gösterdiği arzuya yönelmiş bir tepkidir. Oysa şizo, kaçış hatları içerisinde, Ödipus'un kutsallıklarına inanmaz, onun gibi yasaları çiğnemeye ve tepkisel varoluşa meyletmez, moleküler düzeyde mikro bir devrim hattı izler ve sürekli olarak bilinmeyene açılır. Kaçış hatlarında, bağlantılar kısmidir, kişisel değildir ve şizonun kurduğu birleşimler de göçebe ve çokanlamlıdır; büyük hareketler değildir ama organsızbeden üzerinde yeğinlik düzeyinde gerçekliği kateden uzun yolculuklardır; bir ülkeden bir iç ülkeye örneğin. Kaçış, minör siyasetin başlangıç eylemidir. Şizonun kaçışı, psikanalizi geride bırakmak, onu yıkmak içindir. İmgesel ve yapısal bilinçdışının, Ödipus figürünün, ego yanılsamasının, hadım edilme korkusunun, süperegodan gelen suçun ve yasanın yok edilmesidir. Şizo hep firardadır. Psikanalizin yürüttüğü temsili baskıdan kaçma yolundadır. Bu moleküler yön, tekilliklere gider ve yığın fenomenlerin aksine tekillikler –küçük adamlar, kısmi parçalar yahut oluşlar– arasındaki etkileşimleri ve onlar arasındaki bağları, herhangi bir yasaya kaymadan dalgalar, akımlar ve oluşlar şeklinde üreterek "kaçış çizgileri" yaratır. Bu bağlamda şizonun yüzü, arzunun özgürleşmesine dönüktür. Bu, onun devrimci perspektifi ve virtüelitesidir.

Psikanalizdeki yorumlama hastalığı, kendi referansını arzu olarak almıyor ve daima yerinden edilmiş bir gösterene, yani baba figürüne gönderme yapıyorsa, bu figür tüm toplumsal, tarihsel ve siyasal alana yansıtılıp orayı kaplayabilir de: Devlet olur, kral olur, din olur, Tanrı olur, aile olur, baba olur, parti olur, ölümsüz lider olur, cinsellik olur, unutulmaz maşuk olur. Bu bir tür, temsilin, göstergenin ve imgenin, arzu-üretimi ve toplumsal üretim üzerine attığı

13. *A.g.y.*, s. 413.

iktidar ağıdır. Deleuze ve Guattari, iktidarın varlığını kabul etmeselerdi, "kaçış hatlarını" gündeme getirmezlerdi. Gelgelelim bu iktidar, Foucault'nunki gibi her yere ve zamana ağ atan türden bir iktidar değildir. Deleuze ve Guattari'nin iktidardan anladıkları, yine mekaniktir ve temsille gelen bir kapatma ve bastırmaya tekabül eder; devrimci makine ise, arzunun, cinselliği toplumsala / siyasal olana bağlayan üretimi ve gezintisidir. "Devrimci bir makine, en azından bu iktidar makinelerinin sahip olduğu kesilmeler ve akımlar kadar güç elde edemezse, hiçbir şeydir."[14] Yani yazarlar, psikiyatrinin politikleşmesini önerirken onu, arzunun bu temsil sahnesine sıkışmamış ve toplumsal sahaya yayılmış üretim süreçlerini görmeye davet ederler. Tüm akımlarda emek ve arzunun, üretim, bilgi ve yaratıcılık akımlarını, kaçışları ve temayülleri içerdiğini, hezeyanın deliliğe yahut zihinsel ve fiziksel bir hastalığa indirgenemeyeceğini, oluş süreçlerinin denetlemeye gelmeyeceğini ve akışların her daim iktidarın kenarlarından sızıp kaçabileceğini, böylece temsille gelen bir iktidarın, kapatma ve bastırmanın alt edilebileceğini bilmeliyiz. Nihayetinde yazarlar, toplumsal üretim ile arzulama üretiminin birbirinden ayrılmadıklarını ama bir toplumsal oluşumun, arzulama makinelerine toplumsal makinelerle içkin bağlar / ilişkiler kurma şansı tanıdığı ölçüde siyasal olacağını, yani kaçış hatlarını aktifleştireceğini; aksi halde ise toplumsal makinelerin, temsilin aşkın sentezleri aracılığıyla –örneğin tepkisel varoluş, paranoyak ve Ödipal yatırımlar ile– arzulama üretimini baskılayacağını ortaya koyarlar. Ve elbette, kapitalizm kodu çözülmüş akışlar ile ve bu akışlar üzerinde işlediği için, belirleyici meselenin, akışlara kimin hükmettiği, onları kimin kontrol ettiği olduğunu belirtirler. Örneğin parayı icat eden, bununla ilkel takas usulünü kodsuzlaştıran, para akışını yaratan ve kontrol eden, yani paranın ticarete sokulmasıyla vergilendirmeyi de kolaylaştıran ve böylece tebaasını kendine sonsuz borçlu kılan Devlet, kulları Tanrı'ya sonsuz günah ve borç içine sokan Hıristiyanlığın Tanrısıyla birliktelik kurar. Ama işte toplumda virtüel olan minör-oluşlar ve şizo-süreçler, akışları sürekli kodlamayı imkânsız kıldıkları için devrimcidirler. Kodlanamayan akışlar yarat-

14. *A.g.y.*, s. 386.

mak yahut o akışlara kapılmak, temsil'den kaçışın da siyasal bir tezahürüdür ve evrensel tarih, akışların kodlanması, kodsuzlaşması ve yeniden kodlanması şeklinde ilerler.

Kaçışın tekillikler düzeyinde olması, onun psikolojik bir olgu olduğu anlamına asla gelmez. Herhangi bir olayın medya ve diğer makinelerle münferitleştirilmesi, tikel olanın hemen psikolojiye hasredilmesi ve belli psikanalitik yorumlara tabi tutulması, toplumsallığın ve siyasallığın dolaylıca dışlandığına yahut bastırıldığına gönderir; halbuki kaçışın kendisi, bir ifade sorununa indirgenemeyecek denli bilinçdışı süreçlerde işler. İşte devletin ve bilfiil güvenlik aygıtlarının yahut her türden molar oluşumların hiç de ikincil olmayan hedefleri, toplum olarak topluma yahut toplum olarak bireye içkin kargaşa ve kaosla başa çıkmak kadar bu kaçışları önlemek, daralan siyasal alanı hep yüzeyde tutmak, olup biteni sayısal göstergeler aracılığıyla görünür ve anlaşılır kılmak, "kamusal" hale getirmektir. Bu yüzden kaçış, bir nevi kamuoyundan da kaçıştır. Kurumsuz bir örgütlenme içine girip kurumlu/kurulu siyaset sahnesinde görünmez olmaktır; yeraltına inilir yahut dağlara çıkılır. Bu siyasetin alanını madenlere ya da dağlara kadar genişletmek, mağaralara sokmak, dere boylarına yatırmak yahut sarp kayalıklara sermektir. Eğer kamusallık ve açıklık gibi mefhumlar, artık molar oluşumlarla yapılı bir siyasetin merkezinde duruyorsa, iktidar, kamusal yapılanmasıyla beden ve zihinleri kendine çekiyor, onlarla arasındaki mesafeyi kapatıyor demektir. Bu bağlamda kaçış, merkezi bir iktidardan uzaklaşmayı, onunla araya bir mesafe koymayı, böylece bir *isonomia*'yı, yani eş uzaklıkta olma halini ve onu dengeleyebilecek bir uzaklığa çekilmeyi imler. Terör ve şiddet, ilk akla gelen kaçış hatları olabiliyor. Oysa kaçış, terörü ve şiddeti şart koşmaz; kurulu sisteme ve siyasete darbe olması yeterlidir. Terörün ya da şiddet eylemlerinin ötesinde kaçış, toplumdaki bir problemi, bir hastalığı işaret etmekle kalmaz, kaçışı gerçekleştirenler için ve beraberinde götürdükleri için tedavinin de kendisidir ve bu, yeni kaçıklara geride bir at izi bırakacaktır. Belki biraz şaşırtıcı gelecektir ama bu iyileşme, ideallik hastalığını yenmek demektir. Çünkü siyaseti kaçış mefhumu ve pratiğiyle anlamak, onu temsilden kopardığı gibi, siyasal eylemliliği de bir ideallikten, ideal bir siyaset yahut ideal bir siyasal

eylem anlayışından, kusursuz devrim algısından da kurtarmak demektir. Kaçışa girenler, her şeyin her zaman ideal olmayacağını, arızalarla yahut tökezlemelerle ilerlenebileceğini, her kaçışın bir devrim olduğunu ama illaki bir "Devrim" momenti taşımayacağını, hatta belki sonuçsuz kalıp başarısızlığa uğranacağını da bilirler zira kaçış, pratikle düşünmek, deney yapar gibi siyasi edimde bulunmak, hesaplanamaz olanın peşine düşmek, ama her halükârda kötümserliği bir kenara bırakmaktır.

Bir kaos biçimi olarak toplumsal etkileşim alanı içinde sonsuz virtüellikler, eğilimler vardır; bunlar, minör siyasetin asıl konusunu teşkil ederler. Minörün majörün içinde yaşaması, devrimci halkın eksik, henüz mevcut olmayan bir halk olması, özne-grupların tabigruplardan türemesi ve bir aksiyomatiğin istekli kölelerinin yanında onu istemeyenlerin bulunması, sabitelerin yapay kodlara ve yeryurtlara dayanması, "kaçış çizgileri"nin de gizil olarak hep var olduğunu söyler. Her bir molar oluşum, soyut toplum, kimlik yahut anlam, bir çatlakla yahut bir kaçış çizgisiyle birlikte ve belki onun aracılığıyla var olur; hiçbiri asla tam, bitmiş ve ilelebet değildir. Bu minvalde minör siyaset, bu kaçış çizgilerine bağlanma süreci olarak karşımıza çıkar ve onun failleri, "özne-gruplar"dır; minör pratikleri oyuna sokan, sınırı öteleyenler olarak. Minör siyasetin faili, içinde bulunduğu toplumsal koşulları ve gerçeklikleri ifade yahut temsil eden kişi değildir; onları siyasal ve toplumsal güçlere bağlayan bir kaçkındır, kalabalığın kıyısında, periferide duran bir anomalidir. Dile ve sözceleme muhtaç olduğunu varsaysak bile, bu onu ille de temsile, anlam ve gösterene sürüklemez; tıpkı minör edebiyatta olduğu gibi siyasal failler de "kolektif sözcelem"i kuracaktır ve söyledikleri şeyler zorunlu olarak siyasete bağlanacaktır.[15] Minör edebiyatın, yalnızca bir edebiyat olmaması ve siyasete bağlanan bir yol sunmasının yanında, minör siyasetin kendisi olması, onun, oluşlar dahilinde azınlık grupların bileşimi ve pratiği olmasından ama aynı zamanda "kolektif sözcelem" tarzı gerçekleştirmesinden gelir. Minör edebiyatta anlamın yersizyurtsuzlaşması olarak karşımıza çıkan eğilim, minör siyasette kimliksizliğe denk düşse gerek. Eğer minör olan,

15. Deleuze ve Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, s. 17.

majör olanın yersizyurtsuzlaşması ölçüsünde ortaya çıkıyorsa, kimliklerin ve anlamların kod çözümü/sorunsallaştırılması, onların ötesine geçen kaçışa dair bir kavganın (savaşın değil) başlangıcı olmalıdır.

Yaşamın özdeşlik kabul etmeyeceği, daimi bir karmaşıklık içinde ve değişimle süre-gittiği ve bu anlamda siyasetin, birleşmeler, yaşam içinde çeşitlenmeler, özgül ve özgür oluşları öncelediği söylenmelidir ki bu, siyasetin varlığı öncelediği ve yaşama içkin olduğunu da imler. Biliyoruz ki yazarların, entelektüel/seçkin/felsefi bir uğraş içinde oldukları, özellikle de Deleuze'ün hiç de siyasal olmadığı çokça dile getirildi. *Felsefe Nedir?* gibi bir çalışmayı, felsefe, bilim ve sanatı anlamaya adadıkları ama siyaset diye bir kategoriyle hiç ilgilenmedikleri de buna kanıt olarak sunuldu. Diğer yandan yazarların, nostaljik bir seviciliğin içinde oldukları ve en fazlası bir ütopya düşünürleri addedilebilecekleri karşımıza çıktı. Oysa bu külliyata vakıf olan herkesin katılacağı bir şey, yazarların temsilden üretime geçişi önermelerinin, siyasal bir dertle ortaya çıktığı ve aynı şekilde siyasal eylemlilik önerilerine temel teşkil ettiğidir. Özellikle de kaçışı kuramsallaştırmalarının siyasal bir mahiyeti vardır. Zira kaçış, yeni toplumsal hareketler gibi, eleştirisinin kapsamına göre kendi gücünü belirleyen ve en nihayetinde kapitalizmi hedef almadığından zayıf kalan bir siyasal eylem değildir; onun hedefinde totaliter makineler kadar kapitalist makineler de vardır. Kaçış, siyasal alanın –bir içkinlik düzlemi yaratacak denli– yaşama doğru uzanmasını arzulayan bir *hareket*'tir. Yani bir oluş hali olarak kaçışın ve bir delilik hali olarak hezeyanın siyaseten mahiyeti, siyasal alanın sınırlarını genişletebilmesi, dışarısı kadar içeriye doğru bir büyümeyle yaşamsal bir içkinlik yaratabilmesidir. Bu yüzden yazarların kaçışa dair vurguları, siyasal alanın oluşumu bağlamında da değerlendirilebilir ve şüphesiz bu, onların siyaseti dert ettiklerine, siyaset felsefesiyle iştigal ettiklerine gönderir. Bunun yanında *Felsefe Nedir?* adlı çalışmalarında felsefe, sanat ve bilim için yaptıklarını, siyaset için yapmamaları ve onu özerk soyut bir alana, özgül bir tanımın yahut tarifin içine sokmamaları böyle bir dert ve iştigalin uzantısıdır. Sanatın, siyasal olandan ayrı, otonom bir alan olduğu düşüncesi, siyasetin ve sanatın yaşama içkinliğiyle, daha doğrusu yaşamı olumlama

noktasında etikte birleşmeleriyle alt edilebilir. Zira Deleuze'ün kendi imzasını taşıyan *Klinik ve Kritik*, tam da bu noktaya adanmış bir projedir; Guattari'yle beraber üstlendikleri önceki çalışmalarında izleri bulunan siyaset ve etik birlikteliği, bu çalışmada sanat ve dirim üzerinden daha da açık hale gelir. Özelde edebiyat olmak üzere sanat ve siyaset, yaşama bağlanmakla kalmayıp, onu sağın, sağlıklı ve kudret artırıcı bir hale sokarlar. Sanat ve siyaset, bir hekim gibi iş gördüklerinde, oluşun pekişen hali olarak üretimi tekrardan ziyade farkı duyumsamaktan ve algılamaktan geçirdiklerinde ve her şeye rağmen yaşamı olumladıklarında/savunduklarında, etik birlikteliklerini kendini gösterir. Sanatı etik düzleme oturtma, öncelikle onu özgürleştirme ve siyasallaştırmayı getirir; yani onu bir hastalık halinin, nevrozun, hıncın ürünü olarak "yorumlayan" psikanalizden kurtarmak, tam tersine onu arzudan ve oluştan kozmik kesitler almak suretiyle kullanışlı hale getirmek demektir. Gerçekten de sanatçıları hasta biliriz; eserlerini ya acı içinde yaşamlarına ya da ruhsal bozukluklarına addederiz; toplumdan ve yaşamdan kopuk yalnız yaşamlarının üretken bir hikmeti olduğuna inanırız. Oysa hastalık yahut acı, aslında sanatın kaynağı değil, sanatçının duygulam ve algılamının birer sonucudurlar. Sanatçı hasta olabilir ama eğer hastalık, sağın yaşam sürecinin kesintiye uğramasıysa, bir oluş, akış ve geçiş süreci olarak sanatsal üretim, hastalığın vergisi olamaz. Sanat, etkin duygulanımlar üzerinden oluşu yaşamak ve alıcısına da bunu yaşatmak olduğu sürece yaşamı –üstelik kişisel de olmayan– bir güç statüsüne taşır. Sözgelimi edebiyat, yazı ve yazar, zamanı kendine doğru bir kıvrım yaptırarak kaçış hatlarının soyut ya da somut hareketlerini takip eder. Şizofreni gibi daimi bir sürece, kekeleme ve sürekli çatallanma içinde dile ihanet etmesi, bütünüyle mikro-yaşam, mikro-kozmos sosyalliğini barındırması onun minör olması ve böylece yaşamın yeğin ve sağın hallerinden birini sunması ölçüsündedir. Yazarların sanatı yaşama bağlama çabaları, onu hastalıklı/nevrotik halden çıkarıp, tam tersine yaşamı olumlayan ve bir hekim gibi onu tedavi etme kullanımına sokmaları, şüphesiz ki siyasal eylemliliğe içkindir. Zira siyasal eylemlilik de, kendini yaşamı ve dirimselliği olumlamakla gösterir; siyasal özgürlük, kudret düşürücü, kederli fikirlerden biri olan ölümü kendimizden uzaklaştırarak kaza-

nılır. Bu bağlamda sanat ve siyasetin etik birlikteliği, yaşamın acı gerçeklerini bulmak ve onlara katlanmak, sefillik ve külfetini omuzlamak, hastalıklı bir çilecilik içine girmek değil, aksine yükleri boşaltmak, koşumları çözmek, her yeni varoluş tarzının gelişini engelleyen yargı sistemi, düzenlemecilik, sonsuz borçluluk ve sonsuz azaba atılmışlık gibi verili gerçeklerden kaçmak, onlarla "kavga etmek" ve varoluşu hafifleten değerler/devalar yaratmak, şifalı karışımlar hazırlamaktır.

Toplumsal ilişkiler, hayatı dolduran kuvvet matrisi ve arzu-akışlarının dalgalanışı, yaşamın tümüyle politik bir süreç olduğuna götürür. Siyaset, yaşamı oluşları, süreçleri, hezeyan ve kaçışlarıyla olumlamaksa, sanat ve özellikle edebiyat bu olumlamanın bir parçasıdır. Bu bağlamda sanatın sunduğu "kaçış", minör politikanın da bir örneğini oluşturur; tepkisel bir varoluştan, kara vicdandan ve toplum gibi majör bir bütünlükten yahut kimliklerden kaçış; devrimci yeni bir kavgaya başlamak için başka bir üretim/yaratım sürecine sapış. Majör egemen siyasetin modern burjuva demokrasisinin üstyapısı, bu demokrasinin de özdeş ve eşdeğer yurttaşların (ve onların kanaatlerinin) zayıf çatısı olduğunu kabul edecek olursak, Deleuze ve Guattari'nin "minör" diyebileceğimiz siyaset anlayışları, ister temsili olsun ister radikal, demokrasiyi bir kafes olarak, onun işleyişini de molar kimlikler, majör diller ve temsili pratiklerden oluşan bir kinizm, bir tamamlanmışlık ve bir olumsuzluk olarak görecektir. Öyleyse minör siyaset, üretimin, yaratımın ve böylesi bir hareketten gelen özgürlüğün olumlanmasıdır. Kaçış çizgilerinde yaşayan siyasal varlık, bir özneleşme, kimlikleşme yahut molar bütünlüğe eklemlenmekten ziyade, azınlık olarak kalacak ve hâkim işleyiş yahut aksiyom içinde, kapitalizmin kapamayacağı, soğuramayacağı, aksiyomatikleştiremeyeceği bir akış, bir virtüelite ve bir temayül peşinde olacak ve bu akışı yerliyurtlulaştıracak, aktüelize edecek ve temayülün önünü açıp gerçek kılacak mekanizmaların ve eylemlerin toplamı olacaktır.

Tek Başına Kurtuluş Mümkün mü?

Tüm bunlar, başladığımız noktaya geri dönmemize ve ilk iddiayı savunmaya yeterli görünüyor: Deleuze ve Guattari, bizatihi bir güç olarak arzunun ve toplumsal-politik sahada üretimin kaynağı olan emeğin temsil edilebileceğine, üretim dışı alanda bunların yalnızca ifadesel, söylencesel yahut temsili bir şekilde görünebileceğine onay vermezler. "Arzu, biçim değildir; süreçtir, gelişimdir."[16] Arzu, temsile izin vermez; üst bir yasanın etkisinde değildir. Siyaset için de aynı şey geçerlidir; temsil, siyasal olanı kapsayamaz ve herhangi bir kurumun, aynı şekilde gerçeklikten, üretimden ve toplumsal olandan kopuk ve temsili olanı ortadan kaldıramamış sanat galerilerinin içine sığmaz. Yazarların bakış açısından sanat, tekilliği göstermek, minörlük yaratmak ve majör bütünlükleri parçalamak tarzında bir özgürleşmeye hizmet ederler ki burada şen bir tutum, duygulam ve algılam üretimi vardır. Arzu-üretiminin ve toplumsal-üretimin temsilciye ihtiyacı olmadığı gibi, kimsenin de temsile ve temsilciye ihtiyacı yoktur; kişi ile onun arzusu arasına kimse giremez; aksi takdirde sonsuz bir aşkınlık devreye girecek ve psikanalizde olduğu gibi bu söylence ve trajediye, hatta tanrıya kadar varacaktır. Bu bağlamda Deleuze ve Guattari'nin siyaseti kavrayışları, aşkınlığa değil içkinliğe tekabül eder; eşitlik, özgürlük ve adalet arayışı, bir içkinlik, içkin bir arzu sürecidir. Baskıya karşı tepkiselliğin ve uzlaşmanın taraftarı olmayan, bunun yerine kaçışı, arıza çıkarmayı ve kriz yaratmayı öngören bir minör-siyaset, en çok Kafka'ya atfedilir. Kafka'nın keşfettiği kaçış, yalnızca babadan, aileden yahut bürokrasiden kaçış değil, burada bitimsiz bir kapanımı ve baskıyı dayatan majör üçgenlerden, itaatkârlıktan ve durağanlıktan kaçıştır. Bu türden bir başkaldırı, çıkmaz sanılanda çıkışı bulmak, kişi olmayı yahut herhangi bir kişiliğe girmeyi reddetmek bağlamında şüphesiz siyasal-oluştur. Arzu halleri, her türlü yorumdan bağımsızdır ve kaçışa müsaittir. Kaçışın hedefi peşinen bir özgürlük değildir ama kapanımdan, baskıdan ve sistemden bir çıkıştır; "bir kenar, bir

16. Deleuze ve Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, s. 14.

geçit, bir bitişme noktası vb. bulmaktır."[17]

Gördüğümüz üzere temsil eleştirisi, psikanaliz ve kapitalizm eleştirisini katederek, siyasete bağlanıyor ve edebiyat özelinde sanat, bu bağlanışa hizmet ediyor. Fakat daha önemli olanı, temsil eleştirisinin aslında bir tepkisellik yahut tepkisel siyaset eleştirisi olduğudur. "Kaçış çizgileri"ne yapılan atıf, direnme siyasetine yahut direnişe getirilen eleştiriye dokunuyor. Yani minör siyaset, direnmenin yolunu değil, kaçışın yolunu sunuyor. Bu ayrım, Deleuze ve Guattari'yi daha özgün bir noktaya, özne-grupların etkinliği için ilksel olanın arzulama-üretiminin özgürleşmesi olduğunu öngören; siyaseti köleci bir ahlaka, yasaya/yasamaya ve bir teleolojiye yahut teolojiye indirgemekten kurtaran; onu, herkes ve her şey oluş sürecine açan bir noktaya götürmektedir. Zira Deleuze ve Guattari'nin sanatta gördükleri üretim ve yaratım, algılamlar ve duygulamlar düzeyindedir.[18] Bir ortaklığın ve paylaşılan bir deneyimin temsil ve ifadesi, başka herhangi bir anlatı biçiminin özelliği olabilirse de bu, ne edebiyatın ne de siyasal oluşun bir yoludur; o ancak, kanılar toplumunda tutunabilir. Siyasal olmak ise, öncelikle kanıdan kaçabilmeyi, bir bakış açısı kazanabilmeyi gerektirir. Bu bağlamda ne felsefedeki gibi kavramlar yaratmaya ne de bilimdeki gibi işlevler yaratmaya dayanır; herhangi bir nesneye gönderme yapmayan ve halden hale geçişin duygularını üreten sanat gibi, bir duyum varlığı çıkarmak, dünya olmaktır.[19] Temsilin ötesine geçecek olan duygulanım, kişinin molar varlığını bozacak, parçalayacak ve moleküler düzeyde başka, farklı, tekil, minör oluşlara girmesini, bu yolla kendisi dışındakilerle bağıntılar, birliktelikler, örgütlenmeler kurmasını mümkün kılacaktır. Esasında siyasal olmanın başka bir yolu ve imkânı da yok gibidir. Düşünce, temsilden ve kanıdan kurtulduğunda, kısıtlılıktan ve dogmatik yasalardan da kurtulacaktır. Oluşa yönelen, duygulama yaklaşan ve bu şekilde hayatı en üst düzeyde bir algılama/akla hasreden düşünce, temsilin ve basit dünya tasvirlerinin ötesine geçmiş bir edebiyatta can bulduğu ölçüde, siyasal oluşun da üretim gücü olacaktır.

17. *A.g.y.*, s. 13.
18. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 146.
19. *A.g.y.*, s. 151-3.

Belirtmek gerekir ki Deleuze ve Guattari'nin siyaset felsefesinde, Spinoza'dan gelen bir kullanışlılık düşüncesi hâkimdir; elimizde olan her şey, tüm makineler, felsefe, bilim ve sanat makineleri, arzunun özgürce ve kendi aleyhine dönmeden, yani gerici bağlanımlara yatırım yapmadan yaşamanın hizmetine sunulur ve bunun olanakları aranır. Burada araçsalcı bir arayıştan ziyade, yaşamın olumlanışını görmek gerekiyor. Yani her şey, kendisi olduğu şekliyle, herhangi başka bir şeyin yerine geçerek, ona ikame ederek ve temsiline girişerek değil, bizzat ne ise o olarak yaşanır. Fakat sinemanın olduğu gibi edebiyatın da siyasal oluşa bağlandığını düşündüğüm asıl nokta, tahayyüldür zira edebiyat, söz, sözce ve sözcelem temelli bir üretim olsa da, imgeye bağlıdır ve bir kurmaca olmaktan öte, olası bir dünyanın tahayyülünü sunar. Burada tahayyülün, virtüel mahiyetini doğrudan düşünebiliriz fakat eş ölçüde aktüeldir. Edebiyattaki bu oluşlar, basitçe tahayyül olarak kalmazlar ama tahayyül ile başlarlar ve şüphesiz siyasal oluşlardır. Molar kimliği erkek ya da kadın olan bir insanın, "kadın oluşu" yahut "hayvan oluşu", aynı şekilde onun, moleküler düzeyde başka bir oluşa girişinin de olanağıdır; örneğin zenci-oluş, işçi-oluş yahut göçmen-oluş. Elbette oluş ile kastedilen, siyasal birliktelik ve eylem için gerekli olan duygulanımlardır, duygulam düzeyinde başkalık deneyimini yaşamaktır ve bu, "empati", "onu anlama" yahut "onun gibi düşünme" şeklinde temsili bir özdeşleştirme yahut benzeşme de değildir, öteki – ben ikiliğinin ortadan kalkması, bir çeşit hemhâl oluştur. Bu, yazarların –ama özellikle de Deleuze'ün– çok önem verdiği ve neredeyse ontolojik bir sır atfettikleri "farklılık" vurgusunu ihmal etmek değil, bilakis öne çıkarmaktır. Farklılık "yüzünden" siyaset var diye düşünebiliriz ama farklılık "sayesinde" siyaseti yaşıyoruzdur. Hayatı, insan yaşamını ve canlı-cansız her ilişkiselliği benzerlikler, metaforlar ve alegoriler üzerinden temsil ve ifade etme şeklinde majör edebiyat, devrimci bir üretimi sağlayamadığı için, siyasal bir öneme de içkin değildir. Farkı tahayyül etmenin peşi sıra gelecek olan farklı olma ve farklılıklar yaratma, sanattan siyasete siyasetten sanata aktarılan bir güçtür. Temsil, bütünlüklü bir dünya, uzlaş(tırıl)mış, tek tipleşmiş kanıları ve klişeleşmiş yargıları ve tercihleri gerektirir. Temsilin reddedilmesi, belli bir deneyimin farklı, tekil, çoklu ve

karmaşık doğasını gündelik, genel ve yavan yargılara indirgeyen, hatta homojen bir özne varsayan kanıların da reddedilmesidir. Siyasal oluş, duygulanımlarla yaşanan bir süreç halidir ve temsil edilemeyecek olan tek şey, duygudur. Temsilin karşısına koyabileceğimizi iddia ettiğim tahayyül ise, duygulanımın ve siyasal oluşun geçtiği bir uğraktır. Bu bağlamda temsilden daha yaratıcı, daha üretken ve daha kapsayıcıdır.

Ramazan Kaya

Post-Anarşizmin Sırt Çantasındaki Deleuze

> Anarşi ve birlik tek ve aynı şeydir, Bir'in birliği değil, kendinin yalnızca çokluk olduğunu söyleyen daha tuhaf bir birlik.
>
> DELEUZE ve GUATTARI, *Mille Plateaux*

KOJİN KARATANİ, kayda değer *Transkritik* kitabının "Marx ve Anarşistler" bölümünün bir dipnotunda "Deleuze günümüzün estetikleştirilmiş anarşistlerinin sevgilisi haline geldi. Deleuzecülerin çoğunluğu, Deleuze'ün verdiği son mülakatta kendisini 'tamamen Marksist' olarak gördüğünü söylemesini gözardı ediyor ve neticede Bergsonculuğa doğru çekiliyorlar," diyor, diğer taraftan "Deleuze'ün çalışmaları anarşizm olarak okunabilir" iddiasında bulunuyor.[1] Ayrıca Karatani, "estetikleştirilmiş anarşistler" tabiriyle tam olarak neyi kastettiğini maalesef açıklamıyor. Ancak teslim edilmesi gereken bir hakikat varsa o da Deleuze'ün *Post-Anarşizm* veya *Postyapısalcı-Anarşizm* olarak bilinen 21. yüzyıl anarşizminin birçok yorumuna kullanışlı kavramsal araçlar sunduğu ve anarşistlerin sırt çantalarında gezdirdikleri bir filozof haline geldiğidir. Deleuze'ün kendisini Marksist olarak tanımlaması veya Marksist analiz kategorilerinden yararlanmış olması felsefesinin anarşizan bir okumaya engel teşkil etmediğini hatta külliyatında göçebe kelimesinin geçtiği yerlere anarşist kelimesini yazmamız durumunda hiçbir anlam değişikliğinin olmayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Devlet, kapitalizm,

1. Kojin Karatani, *Transkritik*, çev. E. Ünal, Metis, İstanbul, 2008, s. 232.

hiyerarşi, sınıf, diyalektik, felsefe, özcülük ve kimlik olgularına yönelttiği eleştirileri hesaba kattığımızda çağdaş anarşist fikirlerle oluşturduğu upuygun örtüşmelerin "Tarihi Marksizm"le olan örtüşmeden çok daha yoğun ve derin olduğunu belirtmek malumun ilanı olacaktır. Deleuze ve Guattari'nin çalışması, bir devlet-olmayan, bir otorite-olmayan, bir genel-olmayan düşünce deneyidir. Deleuze ve Guattari'ye göre felsefenin görevi, düşünceyi, şimdiye kadar hizmetinde olduğu otoriter devlet kategorilerinden kurtarmaktır. Michel Foucault'nun: "Gün gelecek, bu yüzyıl belki de Deleuzecü bir yüzyıl olarak hatırlanacaktır" kehaneti bir nevi tutmuş görünmektedir. 21. yüzyılda dünya radikal siyasetini oluşturan yelpazenin göbeğinde veya kıyısında yer alan siyasal hareketlerin ve öznelerin önemli bir bölümünün Deleuze'ün felsefesiyle ideolojik rabıtalar oluşturduğunu ve onun fikriyatının açtığı patikaların yeniden keşfedildiğini söyleyebiliriz. Üstelik Deleuze, hiçbir ideolojinin tekelinde tutmaya kudretinin yetmediği bir filozoftur, bir Deleuze yerine farklı Deleuze okumaları olduğu, hiçbir Deleuze okumasının onu tüketemediği ortak bir kabuldür. Günümüzde post-anarşizm, otonom Marksizm, feminizm, Queer teoriler, postkolonyal kuramlar, azınlık edebiyatları, alternatif sinema kuramları gibi bir dizi düşünce, sanat, kültür ve siyaset geleneği Deleuze'ün kavramlarından, düşünce yönteminden yararlanmaktadır. Belki Deleuzecü bir siyaset yoktur ama Deleuzyen bir direniş modeli, bir "devrimci-oluş" çizgisi vardır. Post-anarşizm açısından postyapısalcı teorinin politik önemi modernliğin birliklerine, bütünlüklerine, özcü kategorilere, akılcı hakikate ve bunların bağlandığı tahakküm pratiklerine karşı bir ya da bir dizi direnme stratejisi olmasıdır.[2] Post-anarşizm "klasik anarşizm"in eşitlikçi ve özgürlükçü ufkunu, oluş, anti-hümanizm, minör politika, meta anlatılara karşı güvensizlik, çokluk, farkın olumlanması, rizomatik düşünce, göçebe savaş makinesi gibi postyapısalcı argümanlarla zenginleştirmiştir. Anarşizmin günümüzde belki de en güzel tanımını Daniel Colson yapmıştır: "Anarşizm ne ideolojik bir programdır, ne de genellikle negatif, zaman içerisinde

2. Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, çev. K. Kızıltuğ, Ayrıntı, İstanbul, 2006.

yeni konu başlıklarıyla, ahlaki ve davranışsal yasaklarla zenginleşen bir talep kataloğudur. Anarşizm, tahakkümün zincirlerini, bir başka olasılığı, bir başka dünya bileşimini daha iyi olumlamak için bu kopuşun hareketi içinde isyan yoluyla parçalayan olumsal bir güçtür."[3] Post-anarşizmi teorileştiren düşünürlerden "Todd May temelde Deleuze, Foucault ve Lyotard'ın düşüncelerini Kropotkin ve Bakunin'in düşünceleriyle karşılaştırır, çok az Emma Goldman'a, Colin Ward'a ve Bookchin'e referans verir. Saul Newman resme Lacan, Stirner ve Derrida'yı ekler ve özellikle Lacan ve Stirner'in altını çizer. Lewis Call biraz daha genişletir çerçeveyi bir matris tanımlar, Nietzsche'den Baudrillard'a uzanan bir postmodern matris. Hemen hemen aynı klasik anarşist düşünürlere referans verir ve kısmen Chomsky ile Bookchin'i de ekler."[4] Postyapısalcı düşünürler içinde direnişi en çok olumlayan ve somut bir direniş figürü öneren kişinin Deleuze olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Deleuze için felsefenin ve bazı kavramlar setinin değeri yaşamı onaylayıp onaylamadıklarına, "yararlı" olup olmadıklarına ve "iş" görüp görmediklerine göre değerlendirilmelidir. "Deleuze ve Guattari, öz karşısında üretim ve iktidara; hareketsizlik karşısında akışa ve oluşa; yer karşısında farklılık, çoğulculuk ve diyalektik antagonizmaya vurgu yapan bir çözümleme aracılığıyla"[5] direniş figürünü somutlaştırırlar. Deleuze ile post-anarşizm siyaseti arasındaki düşünsel alışverişe ve bağlantı hatlarına geçmeden önce post-anarşizmin günümüzdeki mücadeleler içinde zuhur eden özelliklerine ve kendisini tanımlayan farklarına daha yakından bakmak gerekmektedir.

3. Daniel Colson, *Proudhon'dan Deleuze'e Anarşist Felsefe Sözlüğü*, çev. I. Ergüden, Versus, İstanbul, 2011, s. 49.

4. Süreyyya Evren, *Anarşizmler*, çev. B. Yıldırım, E. Deniz, İletişim, İstanbul, 2013, s. 39-40.

5. Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s.160.

Kanunlara ve Kanonlara Karşı Bir Nümayiş: Post-Anarşizm

Devleti ve diğer yerleşik düzenleri en çok
tehdit eden eylem, başka bir hiyer(arşik) yapı kurmayı
reddeden eylemdir, kendisinin kodlanmasına
izin vermeyen eylemdir.

ROLANDO PEREZ, *An(arşi) ve Şizoanaliz*

1999'da Seattle'da Dünya Ticaret Örgütü'nü protesto etmekle başlayan ve günümüze kadar devam eden küresel antikapitalist hareket, temsile, partilere, liderlere, sendikalara ve hiçbir merkezi siyasal özneye dayanmayan anti-otoriter bir siyasetin mümkün olduğunu gösteren yollar ve yordamlar keşfetti. SSCB'nin çöküşü ve ortaya çıkan küreselleşme karşıtı hareket Marksizmin ana akım sol içindeki dominant pozisyonunu ve oynadığı ma jör rolü sarsmış görünmektedir. Küreselleşme karşıtı hareketin yükselişi anarşizmi de canlandırdı, anarşizmi "ölünün ardından yazılmış ağıt havası" olmaktan kurtardı. İspanya 1939 tarihini anarşizmin ölüm tarihi ilan eden anarşist kanonlara rağmen anarşizm 1960'larda yeni toplumsal hareketler içinde yerini aldı ve bütün toplumsal hareketlerin anti-otoriter bir siyasal yönelim kazanmasında önemli bir rol oynadı. 2000'lerden itibaren gelişen toplumsal hareketler içinde en örgütlü, en dinamik haliyle sahne alan anarşizm, küreselleşme karşıtı hareketin kelebek etkisi yaratan isyan öznesi olmayı başardı. "Geçmiş on yılda, anarşizmin, küresel bir toplumsal hareket olarak, 1930'lardan beri görülmemiş bir birlik ve çeşitlilik seviyesinde ve ölçeğinde tam bir canlanışını yaşadık."[6] Anarşizm, açık-uçlu deneysel yaklaşımıyla, hiyerarşi karşıtı yatay örgütlenme modeliyle, her türlü temsiliyeti reddetmesiyle, doğrudan eyleme olan bağlılığıyla, etiğe yaptığı vurguyla, evrensel ile tikel olanı birleştiren esnekliğiyle, "devlet gibi görmenin"[7] her biçimiyle hesaplaşan minör bakışıyla antikapitalist mücadele şebekelerinin ruhu ve esin kaynağı olmayı başarmış görünmektedir. Todd May, günümüzdeki hareketleri niteleyen özellik-

6. Gordon'dan alıntılayan Süreyyya Evren, *Anarşizmler*, s. 23.
7. J. C. Scott, *Devlet Gibi Görmek*, çev. N. Erdoğan, Versus, İstanbul, 2008.

leri şöyle sıralar: "İndirgenemez mücadeleler, yerel politikalar ve ittifaklar, etik bir yönseme, özcü düşünüşe karşı bir direniş."[8] Günümüzde devletlerin ve çokuluslu şirketlerin sömürüsüne, tahakkümüne ve dışlamasına maruz kalan çokluk'un oluşturduğu "kurucu karşılaşmalar", Dünya Ticaret Örgütü'nün zirve toplantılarını protesto etme hareketinde, Occupy (İşgal Et) eylemlerinde, Tahrir Meydanı'nda, Brezilya'da ve Gezi Parkı'nda çağdaş antikapitalist hareketin örgütlenme modelinin ve siyaset yapma tarzının ne olması gerektiğini herkese göstermiştir. Bu yeni anarşizm birbiriyle kesişen ve indirgenemez yerel mücadeleleriyle, temsiliyete karşı uyanıklığıyla, siyasal, ekonomik ve kültürel sorunları birleştiren gündemiyle, bir ağ halinde işleyen anti-hiyerarşik örgütlenme modeliyle, devletin ve kapitalizmin çatlaklarında "geçici otonom bölgeler" inşa etme yaratıcılığıyla dünyayı değiştirmeye tutkuyla talip olmuştur. Anarşizmin ne sözünden çıkılamaz büyük teorisyenleri vardır ne de yaptıklarını veya söylediklerini "ihanet" sayacak bir politbürosu. Anarşizm açısından hiçbir tarihi gelenek arkadan sürüklenecek bir pranga değildir, bu da anarşizmin farklı düşünce çizgileriyle melezleşmesini kolaylaştıran, farklı düşünce öbekleriyle bağlar örmesinin önünü açan en önemli avantajıdır. Bu yüzden birçok anarşist tarihçinin ve anarşist kuramcının vurguladığı gibi bir tek anarşizm yoktur, anarşizmler vardır.

Stratejik Siyaset Felsefesine Karşı Taktik Felsefe

Bırakın binlerce hayat, sanat, dayanışma
ve eylem makinesi eski örgütlerin ahmak ve katı kibrini
önüne katıp süpürsün.

GUATTARI ve NEGRI, *Bizim Gibi Komünistler*

Post-anarşizmin temel çabası postyapısalcı eleştiri aracılığıyla özcü güvenceleri olmayan bir direniş politikasının mümkün olduğunu göstermektir. Todd May, post-anarşizmi bir "taktik düşünce" olarak değerlendirir, onu stratejik siyaset felsefesinden ayrışan farklarıyla

8. Todd May, "Postyapısalcı Anarşizm Sahaya İniyor", çev. S. Evren, *Siyahî*, 2004, sayı 1, s. 12.

tanımlar ve geçen yüzyıl boyunca stratejik düşünceye Marksizmin hâkim olduğunu vurgular. Stratejik siyaset felsefesi, tek bir hedefe odaklanmış üniter bir çözümlemedir. Bütün eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri önceleyen temel bir çelişkiye dayanır. Bu temel çelişki veya sorunun çözülmesi durumunda merkezi çelişkinin türevi olan eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin de çözüme kavuşacağını öngörmektedir. Stratejik siyaset felsefesini, merkezinde temel bir sorunsal bulunan ve çevresinde çeşitli türemiş sorunsalların bulunduğu eş merkezli halkalar olarak tasvir edebiliriz. Örneğin Marksizm için bütün sorunların kördüğümü iktisadi ilişkiler yani sınıfsal eşitsizliklerdir. Stratejik siyaset felsefesinin belirgin özelliklerinden biri de siyasal erkin merkezi sorunun etrafında (yasal veya yasadışı olarak) mevzilendiğini varsaymasıdır. Merkezi sorunsal etrafında yoğunlaşan siyasal erki yıkmak veya ele geçirmek için öncü partiye ve öncü bir siyasal özneye dayanması gerekmektedir. Taktik düşünce ise, "toplumsal ve siyasal dünyayı bir halka olarak değil birbiriyle kesişen çizgilerden oluşan bir ağ olarak tasvir eder. Taktik siyaset felsefesi için iktidarın konumlandığı bir merkez yoktur. İktidarın ortaya çıktığı pek çok farklı mevzi vardır ve toplumsal dünyanın yaratılması sırasında bu çeşitli mevziler arasında bir etkileşim gerçekleşir. İktidar bu mevzilerin hiçbirinde köklenmez; daha çok onların etrafında yoğunlaşmıştır. Ayrıca taktik düşünce, bir öncü aracılığıyla özgürleşme fikrini reddeder. Eğer iktidar merkezsizleşmişse, eğer baskı mevzileri çok sayıdaysa ve birbirleriyle kesişiyorlarsa, herhangi bir bireyler grubunun veya partinin kendisini siyasal değişimdeki öncü bir role uygun bulması mümkün değildir. May'a göre, "yirminci yüzyıl sosyalizm deneyimleri bize bir şey öğretmişse eğer, o da tepedeki erk değişimlerinin toplumsal dönüşümü getirmeyeceğidir."[9] Postyapısalcı teorilerle anarşizmin en berrak ortak noktası her türlü temsili siyasal müdahaleyi reddetmeleridir. Anarşizme göre herkes kendi mücadelesinin öznesi olmaya karar verdiğinde kimse temsil edilmeye ihtiyaç duymayacaktır. Anarşizm temsili demokrasinin ve parti siyasetinin karşısına her zaman doğrudan

9. Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. R. G. Öğdül, Ayrıntı, İstanbul, 2000, s. 22-23.

demokrasiyi ve doğrudan eylemi çıkarmıştır. Politik literatürde "yeni toplumsal hareketler olarak adlandırılan ve 1968 ile sonrası dönemin toplumsal mücadelelerini anlatan bakış açısı, sınıf ve iktidar mücadelesinin öncülüğünü temel almaz. Bunun yerine mikro konulara, parçalı mücadelelere, kişisel anlatı ve deneyimlerin önemine, gündelik hayat pratiklerine daha çok önem atfeder. Toplumsal çatışmanın sadece üretim ilişkileri ekseninde değil, devlet aygıtının farklı uygulamaları ile hayata geçen her türlü pratikten doğduğuna vurgu yapılır."[10] Yeni toplumsal hareketler, tek bir araç, öncü ya da parti aracılığıyla değil çoğul bir özne eklemlenmesiyle yürümektedir. Kısacası yeni toplumsal hareketler, ekoloji, feminizm, hayvan hakları, sosyal haklar, kimlik, cinsiyet ve ekonomik temelli eşitsizliklere odaklanan ve yerleşik sisteme karşı bir siyasal dönüşümü hedefleyen temas halindeki sürecin genel adıdır. Yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıktığı 1970'lerin başında sınıfsal hareketle bağı zayıf ve müphem olsa da aradan geçen 40 yıllık süreçte ekonomik, kültürel ve siyasal olanın iç içe geçtiğini söyleyebiliriz. Toplumsal hareketlerin ortak düşmana karşı ortak eylemler yapma işbirliğini temsil eden forumların yeni aidiyet noktaları, yeni bir kamusallık yarattığını söylemek mümkündür. Merkezi devlet aygıtına ve temsili liberal demokrasiye karşı federalizm, komünler, işyeri konseyleri, halk meclisleri ve özgür belediyecilik, anarşizmin toplumsal organizasyona ilişkin özyönetim önerileri ve deneyimleri olmuştur. Özellikle Murray Bookchin'in 1970'lerden itibaren toplumsal ekoloji fikirleri doğrultusunda geliştirdiği komünalizm ve liberter belediyecilik çalışmaları radikal bir seçenek olarak görülebilinir. Bookchin'in fikirleri, halk hareketlerini ve kent eksenli ekolojik siyasetleri etkilemeye devam etmektedir. Bookchin'in "ekotopya"sı özetle pratikte bir özyönetim komünleri konfederasyonudur. Her komün bir doğrudan demokrasi formuyla kendisini yönetecektir. İdari görevler rotasyon yöntemiyle yerine getirilecek, ancak temel siyasetler herkese açık halk meclislerinde belirlenecektir. Ancak Bookchin'in Hegelci teleolojisi, bolluk toplumuna ilişkin iyimser bakışı, insanı

10. Yavuz Yıldırım, *Sosyal Forum'dan Öfkeliler'e*, İletişim, İstanbul, 2013, s. 14.

merkeze alan aydınlanmacı hümanizmi, Avrupa merkezci tarih anlayışı, nesnel akla ve modern teknolojiye olan güveni özgürlükçü siyasetler tarafından eleştirilmeye ve tartışılmaya açık konulardır.

Merkezsiz İktidara Karşı Merkezsiz Direniş

İktidara karşı, ulu bir Red'din tek bir mekânı,
başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası,
devrimcinin katıksız yasası yoktur.

MICHEL FOUCAULT, *Cinselliğin Tarihi*

İktidarın hukuk yerine teknikle, yasa yerine normla, ceza yerine denetimle işlediği bir çağda anarşizmin daha kapsamlı bir iktidar analizine ihtiyacı vardır. Çünkü bu iktidar salt fiziksel güç ya da temsil yoluyla değil, normların, politik teknolojilerin hegemonyası ve beden ile ruhun şekillendirilmesi yoluyla da işlemektedir. Foucault'nun iktidar analizi post-anarşizmin taktik felsefesinde önemli bir referans kaynağıdır. Post-anarşizm, iktidarı genel itibariyle devletle veya devletin kurumsal aygıtlarıyla özdeşleştiren klasik anarşizmden ayrılır. Postyapısalcı anarşist siyasete göre iktidar, eşitlikçi olmayan hareketli ilişkiler içinde sayısız noktadan geçmektedir, iktidar ilişkilerinin konumlandığı bir "yer" yoktur ve iktidar toplumsal ilişkilerin içinde dağılmıştır. Ayrıca iktidar sadece bir baskı pratiği olarak işlememektedir, toplumsal öznelerden geçmektedir, yönetenlerle yönetilenler arasındaki ikili ve kuşatıcı bir dışsal karşıtlık yerine güçler arasındaki olumsal, üretici bir ilişki biçimi olarak da var olmaktadır. Foucault'nun dediği gibi, "iktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir, iktidar bir kurum, bir yapı değildir, bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır."[11] Foucault iktidarın devlette ya da egemen sınıflarda demir attığını ve doğası gereği baskıcı olduğunu bildiren modern teorileri keskin bir dille reddeder. Foucault'ya göre iktidar kurumlar

11. Michel Foucault'dan alıntılayan Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 133-6.

aracılığıyla işler ama kurumlardan doğmaz. Kurum sadece belli iktidar ilişkilerin bir toplanışıdır, bakılması gereken devletin kendisi değil, devleti mümkün kılan iktidar pratikleridir. İktidarın hiçbir özü yoktur, statik bir baskı aracı olmaktan çok yaşamın tüm veçhelerini kapsayan güçlerin kesintisiz mücadelesidir. Foucault, bireyleri belirli kategorilere ve kimliklere mecbur etme biçiminin modern iktidarın işlev görme özelliği olduğunu ve belli öznellikleri bastırmak ya da onlara eziyet etmeyi hedeflemekten çok onları bilgi nesneleri ve iktidar özneleri olarak üretmeyi hedeflemektedir. "Belki de bugünlerde hedef kim olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. Günümüzün siyasal, etik, toplumsal ve felsefi sorunu bireyi Devlet'ten ve kurumlarından özgürleştirmek değil kendimizi Devlet'ten ve ona bağlı özneleşme türlerinden kurtarmaktır."[12] Kısacası Foucault kendimizi anarşist özneler olarak kurmamızı öngörmektedir. Burada dikkate alınması gereken temel noktalardan biri de, iktidarın sayısız noktadan işleyen merkezsiz bir karakter arz etmesi, iktidarın yoğunlaştığı, katılaştığı düğümlerin veya yapıların olmadığı anlamına gelmemektedir. Yani polis, ordu, hapishane, hastane, aile, eğitim ve din kurumlarının eşdeğer oranda tahakküm pratikleri uyguladıklarını iddia edemeyiz. Burada önemli olan ne öznelerin kurucu içselliği ne de yapıların kurucu dışsallığıdır, önemli olan hem "özneleri" hem de "yapılar"ı üreten olumsal pratiklerin yani molar ile moleküler ilişkilerin birbiriyle olan bağlantı ağıdır. Postanarşizme göre iktidar ve baskının merkezsiz olması direnişin de merkezsiz olmasını zorunlu kılmaktadır. Colin Ward'un belirttiği gibi, "nihai mücadele yoktur, sadece çeşitli cephelerde süren bir dizi partizan mücadelesi vardır. Anarşist alternatif, parçalanmadır, birleştirme yerine bölünme, birlik yerine çeşitlilik, bir kitle toplumu yerine bir toplumlar kitlesidir."[13] Artık merkezi bir problem etrafında ve iktidarın ikamet ettiği varsayılan herhangi bir "yer"e karşı yürütülen ve diğer eşitsizlikleri, adaletsizlikleri ve direniş pratiklerini öteleyen, erteleyen majör siyasetlerin başarılı olma imkânı kalma-

12. *A.g.y.*, s. 156.

13. Alıntılayan Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 70-81.

mıştır. Günümüzde tekil mücadelelerin oluşturduğu eşdeğerlikler zinciri, yaşamın bütün sahalarında işleyen "merkezsiz" iktidara karşı merkezsiz direniş pratiklerinin mümkün olduğunu kanıtlamaktadır.

İnsanın Doğası Yoktur, Tarihi Vardır

Bir şeyin tarihi, ona egemen olan kuvvetlerin
art arda gelişi, ona egemen olmak için mücadele eden
kuvvetlerin birlikte varoluşudur.

GILLES DELEUZE, *Nietzsche ve Felsefe*

Post-anarşizm, Aydınlanmacı hümanist söyleme, insan doğasının iyi olduğu yönündeki özcü varsayımlara, devletle bireyi karşıt güçler olarak konumlandıran manici siyaset mantığına getirdiği eleştirilerle de klasik anarşizmden kopar. Liberal devlet teorileri, devletin insanlar arasındaki kör şiddete yani "insan insanın kurdudur" doğal yasasına son vermek gerekliliğiyle ortaya çıkan bir toplumsal sözleşme olduğunu iddia ederler. Klasik anarşizm de bu teze karşı çıkarak insan doğasının iyi ve dayanışmacı olduğunu ancak devlet ve mülkiyet tarafından bastırıldığını, bozulduğunu, devletin ve mülkiyetin yok edildiği bir dünyada bu "iyi" ve dayanışmacı özelliklerin yeniden ortaya çıkıp serpileceğini savunmuştur. Anarşizmin insan doğasının iyi olduğu nosyonuna bel bağlaması elbette devlete karşı direnişi haklı çıkarma amacını taşımaktadır. Postyapısalcı teorilerin bu konuda klasik anarşizme getirdiği temel eleştiri; insan özünün iktidarın dışında saf ve aşkın bir yer olmadığını, iktidarın insan özünü sadece bastırmadığını aynı zamanda yarattığını, insanı siyasal bir özne olarak kurarak, özneleştiren bir yönetim tekniğiyle işlediği yönündedir. Öznellik, kapsamlı bir söylemler ve pratikler silsilesinde, bir iktidar, bilgi ve hakikat alanı içerisinde oluşturulmaktadır. Toplumda "özgürlük uzamları" yoktur çünkü iktidar her yerdedir. Devlet tekelindeki fiziksel şiddet elbette iktidar tekniklerinin ve rıza mekanizmalarının güvencesidir. Ancak bu şiddet tekeli disipliner kurumlara ve ideolojik alanlara nakşedilmiştir. Kurumsal şiddet doğrudan ortaya çıkmadığı zamanlarda bile tahakkümün icra edildiği toplumsal bünyeyi şekillendirir. "Foucault iktidarı özsel sınırlarla,

kirlenmemiş kalkış noktası aracılığıyla düşünmeye devam etmenin siyasal teori için nafile olduğunu savunur. Siyaset oyunu artık iktidarın sınırları içinde oynanmalıdır. Bununla birlikte bu 'sınırlar' değiştirilemez değildir ve gerçekte özgürlük için hayal edilemez ihtimallere açıktır."[14] Foucault için iktidarın dışı yoktur, siyaset iktidarın sınırları içinde işlemektedir, direniş iktidara dışsal bir alan değildir, iktidarın bireyi ezmesi, sınırlaması, sabit bir öznellik içine hapsetmesi direnmek için yeterli bir kalkış noktası değildir ve iktidar tarafından üretilen öznellikler bir özgürlük biçimi, bir tercih hakkı hilesi yaratarak tahakkümün devamını sağlamaktadır. Büyük anlatıların total genellemelerine, tarihin tesadüfi akışlarına yön ve yasalar atfeden diyalektik çözümleme yöntemine karşı postyapısalcı anarşist siyasetin çözümleme yöntemi *soykütük*'tür. Soykütük, tahakküm ve eşitsizlik ilişkilerini sadece devlet ve ekonomik ilişkiler ölçeğinde ele almaz, epistemolojik, psikolojik, dilbilimsel, cinsel, dinsel, psikanalitik, etik ve bilişsel alanlarda gömülü olan iktidar ilişkilerini ve söylemlerini görünür kılmaya çalışır. Post-anarşizm, baskı ve güç ilişkilerini daha geniş bir toplumsal ilişki bütünlüğü içinde görmeye çalışır, hayatın birçok ilişki formu içinde varlığını sürdüren iktidarı sorunsallaştırır. İktidara karşıtlık içinde bir kimlik veya özne öne sürmek yerine iktidarın ve karşıtlığın kendi ikili yapısını sökmek ve bu manici karşıtlığı yeniden üreten siyasal mantığı bozmak günümüzdeki radikal siyasetlerin önünde bir gereklilik olarak durmaktadır.

Post-anarşist düşünce, çoklu, merkezsiz, evrensel değerlerin ve özcü kategorilerin altını oyan bütün özgürlükçü potansiyeline rağmen birçok konuda keskin eleştirilerin hedefi olmaktan kurtulamamıştır. Batı-dışı anarşist deneyimlere ve anarşist figürlere yönelik Avrupamerkezci körlüğü, modern tarihyazımına genel itibariyle sadık kalması, Avrupa kıtasını esas alan tarihsel kategorilerin ve kavramların içinden iş görmesi, anarşizmin tarihini tarihsel güç ilişkilerinden, eşitsizliklerden ve tahakküm pratiklerinden koparark metinsel bir anarşizme dönüştürmesi eleştirilerin yoğunlaştığı noktalar olmuştur.

14. Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 129.

Deleuze'ün Anti-Otoriter Alet Çantası

Deleuze'ün felsefesi, diyalektiğe, temsile, özdeşliğe, kapitalizme ve devlete karşı çokluğu, göçebeliği, farkı, arzuyu ve oluşu olumlayan materyalist bir ontolojidir. O bir "filozof-oluş"tur. Tekilliklerin sürekli oluş ve akış halinde arzulayan göçebelere dönüştüğü, baskıcı modern özdeşlik ve temsil biçimlerini yıkma deneyimidir, bir göçebebilimdir. Deleuze'ün göçebebilim dediği şeye Spinoza "etik", Nietzsche "şen bilim", Antonin Artaud "taçlı anarşi", Maurice Blanchot "edebiyatın uzamı", Foucault da "dışarının düşüncesi" der. Deleuze'ün felsefesi gayri-meşru bir felsefedir. Yani despotun gölgesinde, devletin suç ortağı ve saf aklın hizmetkârı olarak konuşan meşru bir felsefe değildir. Meşru felsefe: "egemen bir yargının, 'sağduyu' tarafından meşrulaştırılan sabit öznelliğin, kaya gibi katı bir özdeşliğin, 'evrensel' hakikatin ve 'beyaz' adamın adaletinin söylemidir."[15] Deleuze'ün düşüncesi "Devlet düşüncesi"ni aşan bir "göçebe düşünce" biçimi, ontolojisi "anarşist" bir ontolojidir. Bunu Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders* kitabında net bir ifadeyle ortaya koyar: "Bana saf bir ontolojide çarpıcı gelen şey, hiyerarşileri ne ölçüde reddettiğidir. Varlıktan üstün bir birlik yoktur... Bu içkinlik âlemidir. Bu ontolojik içkinlik âlemi esas olarak anti-hiyerarşiktir. Olan her şey kendinde olduğu kadarıyla varlığını etkili kılar. O kadar. Bu anti-hiyerarşik düşüncedir. En uç durumda bu bir tür anarşidir. Olanların Varlık içinde anarşisi vardır. Bu ontolojinin temel görüsüdür: Tüm varlıklar eşdeğerdir. Taş, kaçık, akıllı, hayvan, belli bakımdan, varlık açısından eşdeğerdir."[16] Kısacası Bir'in Varlığa üstün gelmesine dayanan bütün hiyerarşik, aşkın, karşıtlığa dayalı felsefeleri ve düşünce biçimlerini reddetmiştir. Deleuze'ün ontolojisi aynı zamanda bir *fark* ontolojisidir. Hegel'in diyalektiğinden hiçbir şeyden nefret etmediği kadar nefret etmiştir. Çünkü "diyalektik karşıtlık, kendi düşmanını 'koruyup sürdürme'ye çalışan sınırlı, kısmi

15. Brian Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, çev. F. Ege, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2013, s. 10.

16. Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. U. Baker, Kabalcı, İstanbul, 2008, s. 140.

bir saldırıdır; o süresiz bir 'sürekli olumsuzlama' sürdürebilen, bir tür düşük yoğunluklu savaştır."[17] Deleuze, düşük yoğunluklu savaşları sevmez, onun amacı Foucault'nun "Siyaset kuramında kralın kellesini almalıyız" sözünün koşullarını yaratmaktır. Onun düşüncesi bir şizofrenin kahkahası, bir devrimci neşedir. Bu kahkaha aynı zamanda Spinoza'nın içkinliğini, Bergson'un ampirizmini, Nietzsche'nin "Güç istenci"ni yankılayan bir kahkahadır. Dünyayı dünyayla açıklayan, dünyayı olumlayan, dünyaya neşe saçan bir "yeryüzü" felsefesidir. Politika bahsinde, Deleuze için politika deneysel bir etkinlik olduğundan, hangi çizginin hangi yöne döneceğini kestirmek mümkün değildir. Deleuze'ün ilgilendiği temsiller değil kolektif yaratımlardır. "Halk eksiktir" öncülünden hareket eden filozofa göre politika ne liberal demokrasilerin yurttaşını ne de sosyalist devletlerin disipline ettiği sınıfı temsil etmektir, politika son kertede saf tekilliklerden oluşan bir "halk yaratmak"tır. Majör politika, özdeş ve eşdeğer yurttaşlar kabulüne dayanan modern demokrasidir. Ancak minör politika, "halk eksiktir" koşuluyla başlar, temsillerin değil yaratılışların ve *oluş*'ların alanıdır.

Guattari'yle birlikte yazdıkları *Anti-Ödipus* ve *Bin Yayla* kitapları düşünce dünyasına bir balyoz gibi indi. Marksist kategorilerden yararlanmalarına rağmen totalleştirici, indirgeyici ve temsile dayanan düşünceleri çapraz ateşe aldılar. Marksizmin vücuda geldiği modern sosyalizm deneyimlerine, parti siyasetine, öncü aydın konumuna keskin eleştiriler getirdiler. Marksizmin toplumsal analiz kategorilerinden üretim ilişkileri kavramı yerine arzulayan toplumsal makineleri, yapısal ilişkiler kavramı yerine de toplumsal akışlar kavramını tercih ettiler. Sınıfsal çıkar, sınıfsal çelişkiler ve ideoloji yerine şizo-analize, maddi üretim yerine toplumsal üretim ve bilinçdışına öncelik tanıdılar. Çalışmaların odağı ve amacı psikanalizin bir devlet dini, terapistin de bir devlet rahibi haline geldiği bir çağda, modern söylemlerin ve kurumların arzuyu nasıl sömürgeleştirdiğini göstermek ve arzuyu özgürleştirmektir. Arzu bilinçdışı tarafından yaratılmış, duygulanımsal ve libidinal enerjiler üreten bir makinedir. Ar-

17. Michael Hardt, *Gilles Deleuze-Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İ. Öğretir, A. Utku, Otonom, İstanbul, 2012, s. 110.

zunun devrimci bir arzu olmasına gerek yoktur çünkü arzunun kendisi zaten devrimcidir. Gerçek tarih, arzunun tarihidir. Toplumsal üretim, yalnızca belli koşullar altındaki arzulama-üretimidir. Ödipus, arzuyu olumsuzluk, suçluluk ve eksiklik olarak temsil eden bir tahakküm tiyatrosudur. Arzuyu özgürleştirmenin yolu Ödipus'un maskesini düşürmekten geçmektedir. Fransız 68'ini sokakta karşılayan Deleuze ve Guattari, devlete, kapitalizme, ırkçılığa, sömürgeciliğe, cinsiyetçiliğe ve kurumsal solun bürokratik terörüne meydan okuyan hareketlere ve tekilliklere omuz vermekten de geri durmamışlardır. Leninist öncü partiler yerine devrimci "politik gruplar"a inanmışlardır. Çünkü o gruplarda "devrimi beklemeyen, onu önceden betimlemeyen arkadaşlık veya aşk ilişkileri var: onlarda şiirsel hayata özgü bir muhalefet gücü var."[18] Deleuze ve Guattari için siyasette her zaman güncelliğini koruyan tek bir soru vardır: "İnsanlar neden kendi kölelikleri için inatla, sanki bu kendi kurtuluşlarıymış gibi savaşıyorlar?" Onlara göre "evrensel tarih tesadüflerin tarihidir, süreklilikler değil, kesilmeler ve sınırlar"[19] tarihidir. Devrimin ve evrensel tarihin öznesi de, ne bir sınıf ne de "bir bütün olarak" insanlıktır, sadece ve sadece bilinçdışıdır. Bilinçdışı hiçbir şeyi temsil etmez, sadece üretir ve ürettiği şey gerçekliğin ta kendisidir. Arzu ve çıkarlar her zaman birlikte var olur, ancak örtüşmelerini gerektiren bir "zorunluluk" yoktur. Bilinçdışı bir tiyatro değil bir fabrikadır ve en mükemmel ürünü devrimdir. Devrimlerin başarısızlığa uğrama yazgısı "devrimci-oluş"ları veya devrimci olmayı ortadan kaldırmaz. Devrim tarihsel durumdan bir kopuş, tarihsel durum içinde bir sıçrayış, zamansız bir *olay*dır. Deleuze ve Guattari'ye göre devrimlerin sonuçları ile "devrimci-oluşlar" farklı şeylerdir. "Devrimin geleceği ile aynı şey olmayan bir devrimci-oluş vardır ve bu zorunlu olarak militanlardan geçmez." Onlara göre devrim, antikapitalist olduğu kadar, anti-çileci de olmalıdır ve devrim, tarihin zorunlu yasalarından veya sınıfsal çıkarlardan değil, arzudan doğacaktır.

18. Deleuze, *Issız Ada*, s. 227.
19. Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 189.

Kapitalizm

Yoksullar kendi yurtlarından ya da gettolarından
çıktıklarında ateş emrini vermeyecek
bir sosyal demokrasi var mıdır?

DELEUZE ve GUATTARI

Deleuze ve Guattari'ye göre kapitalizm, akışların *genelleştirilmiş kod çözücüsü* olma özelliğiyle tanımlanmaktadır. Kapitalin yersizyurtsuzlaştırıcı-kod çözücü gücü, toplulukları parçalar ve insan deneyimini bireyler, tüketiciler ve rekabetçiler olarak düzenler. Kapitalizm, aynı zamanda yabanıl ve despotik iktidar toplumlarından ekonomik bir iktidar toplumu olması özelliğiyle ayrılır. Kapitalizmle mülkiyet topraktan koparılıp yersizyurtsuzlaştırılmış ancak, üretim araçlarında yeniden yerliyurtlulaştırılmıştır. Bütün akımları ve göstergeleri kodsuzlaştırarak yersizyurtsuzlaştırır. Yabanıl ve despotik toplumlardaki somut nitelikleri tanımlayan kodlar ve üst-kodların yerini soyut nicelikler aksiyomatiği almıştır. İlkellik için yeryüzü, barbar için despot ne ise kapitalizm için sermaye odur. Despotik toplumlarda despotun arzusunu arzulamak, kapitalizmde metaları arzulamakla yer değiştirmiştir. Ayrıca kapitalizmin artık herhangi bir ideoloji aracılığıyla kendisini meşrulaştırmasına gerek kalmamıştır. Kapitalist toplumda artık efendiler yoktur, "başka köleleri kumanda eden köleler vardır; bundan böyle hayvanı dışarıdan yüklemeye gerek yoktur, o kendi kendini yüklemektedir, artık insan teknik makinelerin değil, toplumsal makinenin kölesidir."[20] Bir diğer nokta da genel kanaatin aksine kapitalizmde iki sınıf olmamasıdır, savaş, makinenin hizmetkârları ile makineyi havaya uçurmak isteyenler arasındadır. Yani toplumsal makinenin rejimiyle arzulama-makinelerinin rejimi arasında. Despota olan borç kapitalizmde sonsuz bir borç haline gelmiştir ve toplumsal birliğin temeli artık despotun bedeni değil, sermayedir. Ölüm içgüdüsü bir korku nöbetine dönüşmüştür, ölüm artık yaşamın sonlu parçası, her oluşun bir ânı değil, sürekli bir tehdittir. "İlk kez despotizmde ortaya çıkan

20. *A.g.y.*, s. 338.

ölüm içgüdüsü kapitalizmde daha yaygın hale gelir: Despottan gelen uzak bir tehdit olarak herkesin üzerinde kalması yerine ölüm, artık yiyecek ve barınak sağlamak için yeterli paraya sahip olmamaya ilişkin her yerde hazır ve nazır tehdidi –yani işini kaybetmeye ve böylece yaşam araçlarına erişim sağlayan pazarı kaybetmeye ilişkin her yerde hazır ve nazır tehdidi– barındıran günlük varoluşa içkin bir hale gelir."[21] Kapitalizmin her şeyi kuşatan bir kodu yoktur, kodu çözülmüş üretim akımlarında ve "özgür işçi" biçiminde kodu çözülmüş emek akışlarında temellenir. Deleuze ve Guattari'ye göre kapitalizmde "iki toplumsal libidinal yatırım kutbu" vardır, paranoya ve şizofreni. Paranoyak kutup; yeniden-yerliyurtlulaşmaya ve yapay yeniden-kodlamaya ve kaçışı engelleyen güçlere yatırım yaparken, şizofrenik kutup; "toplumsalı kemiren ve onu yarıp geçen, her yerde patlaması gerekeni patlatacak, düşmesi gerekeni düşürecek, kaçması gerekeni kaçıracak moleküler yükleri yürürlüğe koyan" devrimci bir güce dönüşen arzuya yatırım yapar. Şizofren kutup, farka, tekilliğe ve kaçışa yatırım yapan kutuptur. Moleküler bilinçdışı, bilinç ve temsil tarafından talep edilen özdeşlik koşullarının altını durmadan oyar. Paranoyak kutbun molar bilinci, yasalara, egemen toplumsal normlara yatırım yapar, şizofrenin özgür-biçimli arzusunu engellemek için her türlü zulmü ve "terörü" geri çağırır. Despot paranoyaktır. Kapitalizm bir taraftan bütün enerjileri sonsuz derecede geliştiren bir makine, diğer taraftan "çağırdığı yeraltı güçlerini artık kontrol edemeyen bir büyücü" gibidir. Kapitalizm sürekli şizofren üretir. "Toplumumuz şizoları Dop şampuanlarını veya Renault arabalarını ürettiği gibi üretir, tek fark şudur ki onlar satılabilir değillerdir."[22] Yani kapitalizm bastırmak için bütün gücünü seferber ettiği halde yine de şizo-akımları, yıkıcı enerjileri üretmeyi engelleyememektedir. Kapitalizmin tek yaptığı kendi sınırlarını yerinden-etmek, ölümü yeryüzüne yaymaktır. Kapitalist makine, çoğalan tehditlerin her yerde mevcut heyulasına karşı yeryüzünü despotik bir cehenneme dönüştürmüştür.

21. Eugene W. Holland, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u*, çev. A. Utku, M. Erkan, Otonom, İstanbul, 2007, s. 157.

22. Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 326.

Devlet-Aygıtı

Görünen o ki, manevi veya maddi,
zalim veya demokratik, kapitalist veya sosyalist,
ancak bir tane devlet vardır; "kızgın kükremelerle
konuşan" köpek devlet.

DELEUZE ve GUATTARI, *Anti-Ödipus*

Deleuze ve Guattari'ye göre devlet aygıtı toplumsal akışları kodlayan soyut bir *üst-kodlama* makinasıdır. Devlet çeşitli toplumsal kodları üst-kodlayarak bazı kodların sürekliliğini sağlarken, bazı kodları da bastırarak, mülk edinerek, marjinalleştirerek ortadan kaldırmaya çalışır. Deleuze ve Guattari, devlet mevzusunda anarşistlerle ortak bir eleştiriyi paylaşırlar. Devlet, minör tahakkümlere sebep olan, bütün tekilliklere anlam ve şekil veren soyut bir üst-kodlama makinesidir. Devlet kurumlar veya tahakküm pratikleriyle yöneten somut bir makineden çok bir "genel gerçekleştirme modeli" dir, bir toplanıştır, bir kapma aygıtıdır. Marksizmin iddia ettiği gibi bir üretim tarzına dayanarak var olmaz tam aksine bütün üretimleri ve akışları bir tarz haline getirerek, düzenleyerek ve kodlayarak var olur. Yani devlet tarımsal artı değerin bir sonucu olmasından ziyade artı değerin oluşması devletin bir sonucudur. Bir kapma aygıtı olan devlet, "nüfusların, temaların, ticaretin, paranın" kapılmasıyla tanımlanır. Ayrıca devlet, örtbas etme vasıtasıyla ilerler. "Sahte yeryurtsallık, yeryüzü simgelerinin yerine soyut simgeleri geçiren ve yeryüzünün kendisini, devlet mülkiyetinin ya da devletin en zengin uşakları ile memurlarının mülkiyetinin nesnesi kılan etkin bir yersizyurtsuzlaşmanın ürünüdür."[23] Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*'ta devletin kökeni konusunda devletlerin her zaman var olduğunu, tüm hükümran toplumlarda sürekli görülen bir soyutlama olduğunu vurgularlar. "Ur şehri, İbrahim'in ya da yeni ittifakın çıkış noktası. Devlet ilerleyici olarak şekillenmez, tümüyle silahlanmış halde ortaya çıkar, birdenbire yürürlüğe koyulan bir darbe; kökensel *Urstaat*, devletin, haline gelmek istediği ve arzuladığı ebedi model."[24] Kı-

23. *A.g.y.*, s. 263. 24. *A.g.y.*, s. 290.

sacası devlet, dışarıdan fetihle kurulmuş bir egemenliktir. Deleuze ve Guattari'ye göre egemen tarih içinde üç temel toplumsal makine tipi var olmuştur: ilkel territoryal makine, despotik makine ve kapitalist makine. İlkel territoryal makine arzu akışlarını yeryüzünün eksiksiz bedeninde kodlayan yerliyurtlu bir makinedir. Despotik makine, akımları despotun bedeninde üst-kodlayan aşkın emperyal bir makinedir, ilk büyük yersizyurtsuzlaşma hareketini icra etmiş ve bütün akımları ve artı-emekleri temellük ederek kendi aşkın birliğini dayatmıştır. Kapitalist makine, sermaye-paranın eksiksiz bedeninde kodunu çözmeye dayanan modern içkin makinedir. Devlet, modern kapitalizmden önce ayrı ayrı işleyen alt-toplanışları bütünleştiren soyut bir birlik iken şimdi akışları koordine eden, hâkimiyet ile itaat ilişkilerinin iç içe geçtiği bir kuvvetler sahasına tekabül etmiştir. Kapitalizm öncesi toplumsal makineler arzu akımlarını elbette kodlarlar ancak kapitalist makine hem arzu akımlarının kodunun çözülmesi hem de temsil yoluyla arzu akımlarının düzenleyicisi olması özelliğiyle ayrılır. Deleuze, tek üst-kodlama makinasının devlet olmadığını, toplumu düzenleyen baskın söylemlerin, dillerin ve bilgilerin de üst-kodlayıcı soyut bir makine olduğuna dikkat çeker. Kapitalist makine özgün bir makine olmayıp, parçalanmış kodları bir araya getirmek ve yeniden yerliyurtlulaştırmak için despot makineden devralınan kalıntılardan, arkaizmlerden her zaman yararlanır. Kapitalist makine faşizmi arzulayan bir makinedir. Bu bağlamda faşizm modern toplumun en nihai biçimidir. Deleuze ve Guattari'ye göre faşist devlet, kapitalist devletin ekonomik ve politik yeniden yerliyurtlulaşma girişiminin en fantastik biçimidir. Faşizm, kapitalizmin yaşadığı ekonomik krizlerin bir sonucu değil kapitalizmin zaferidir. Ayrıca faşizm salt bir egemenlik biçimi değil, gündelik ilişkilerimizde serpilen ve zamanla bizi sömüren, üzerimizde tahakküm kuran şeyin bizzat kendisini arzulamaktır. Deleuze ve Guattari'ye göre faşizm, mikro-faşizmlerin okul, aile, işyeri vb. toplumsal ilişki ağları içinde sürekli bölünerek ve yayılarak zamanla devletle rezonansa girmesinin bir sonucu olarak görülmelidir. Ayrıca devrimci bireylerdeki ya da gruplardaki faşizan eğilimleri de mikro faşizm olarak adlandırırlar. W. Reich'in "kitleler kandırılmadı, onlar faşizmi arzuladılar ve açıklanması gereken de budur" be-

lirlemesine genel itibariyle katılırlar ancak W. Reich'in kitlelerin faşizmi arzulamasında ekonomik etkenlere, ideolojik belirlenmelere verdiği öncelik konusunda ayrışırlar. Ekonomi politik ve libidinal ekonomiyi ayırmayı reddederler. Onlara göre arzu, imgesel akışların, ideolojilerin ve ekonomik çıkarların durmaksızın çarpıştığı bir toplumsal çatlaktır. "Bir yanda gerçekliğin toplumsal üretimi ve diğer yanda sadece fantazi olan arzulama-üretimi yoktur. Toplumsal üretim yalnızca belirli koşullar altındaki arzulama-üretimidir." Devlet aygıtının sınırında çalışan ve devleti imkânsız kılacak kuvvet göçebe savaş makinesidir. Şimdi devletin soyut savaş makinasına karşı radikal dışsallığı ve göçebe niteliğiyle bir direniş formu, bir göçebe yaşam yaratma vektörü olan göçebe savaş makinasına bakabiliriz.

Göçebe Savaş Makinası

Savaş makinası, aslında savaşın birincil amaç değil,
ikincil tamamlayıcı veya sentetik amaç olduğu, yani çarpıştığı
Devlet-biçimli ve kent-biçimini yıkacak şekilde
belirlenmiş bir göçebe icadıdır.

DELEUZE ve GUATTARI , *Mille Plateaux*

Göçebe savaş makinası, devlet aygıtının ve kapitalist makinanın ölümcül makinasına meydan okuyan bir makinadır. Savaş makinasının amacı isminin çağrıştırdığı bütün militarist anlamlara karşın savaş değil, "yaratıcı bir kaçış çizgisinin çizilmesi, pürüzsüz bir uzam ve bu uzamdaki insanların hareketinin bileşimi"dir. Bu makinanın özgül niteliği, kaçış ve icadın göçebe çizgileridir. George Jackson'un deyimiyle, "kaçmak ama kaçarken bir silah kapmayı unutmamak"tır. Devlet aygıtının "kapma" savaşına karşı kurucu bir göçebeliktir. Çünkü bu makinayı bir askeri aygıta, bir savaşa dönüştürebilecek tek şey, bir devlet aygıtı tarafından kapılma ihtimalidir. Göçebe savaş makinası, devlet aygıtının kurumsal şiddetinden, temsil düzeninden kaçmanın yollarını arayan göçebe bir makinadır. Yani göçebe savaş makinası devlet tarafından kapıldığı anda makina askeri bir aygıta, kaçış çizgileri de ölüm ve yıkım çizgilerine dönüşür. Deleuze ve Guattari bizi bu konuda uyarır, savaş makinası direnişin,

kapitalizmden kaçışın, özgürlükçü ve devrimci akışların çizgisi olabildiği gibi, sermayeyi ve devleti destekleyen hatta faşist bir üst-kodlamaya kaynaklık eden bir pratiğe de dönüşebilir. "Deleuze'ün tanıdık ve paradoksal biçimde, özellikle bir yerden bir yere hareket etmeyenler anlamında kullandığı göçebeler, yalnızca savaş makinalarını icat etmekle kalmaz, icatçılıklarını özgün bir eylem ve özneleşme biçimi olarak geliştirdiklerinde savaş makinasının kendisine dönüşürler. Burada icat edilen alet ve icat edilen hikâyeler anlamına gelmez, bunun da ötesinde özgür dünyalar icat etme yeteneği anlamını taşır. Göçebe varoluş içinde ve onunla birlikte, kaçış, devlet aygıtını terk etme ve savaş makinasının icatçılığı; yeni toplumsallık biçimleri, kurucu pratikler ve kurucu gücü, mümkün başka ve farklı yaşamların yaratılmasını ve gerçekleştirilmesini geliştirir."[25] Devletlerin pürtüklü mekânları hiyerarşik ve kodlayıcı yapılarıyla savaş makinasını kaparak, ondan bir ordu, polis, asker ve işçi oluşturmaya çalışırken, göçebelerin kaygan mekânları hiçbir hiyerarşinin ve kodlamanın olmadığı bir yersizyurtsuzluk üzerine kurulmuştur. Bu yüzden Deleuze için devrimci olasılıklar kapitalist sistemin çelişkilerinde değil beklenmedik kaçış hareketlerinde saklıdır. Deleuze açısından "devrimin problemi: bir savaş makinası nasıl güncel sistemin içinde oluşan bütün kaçışları onları ezmeden, tasfiye etmeden ve devlet aygıtını yeniden üretmeksizin hesaba katabilir? sorusudur. Devrimin bir savaş makinasına ihtiyacı olduğu muhakkak, ama bu bir devlet aygıtı değil. Aynı zamanda kitlelerin arzularını çözümleyecek bir analiz merciine ihtiyacı olduğu şüphesiz, ama bu dışsal bir sentez aygıtı değil. Söz konusu olan arzuyu uyumlu hale getirmek, toplumsallaştırmak, disipline etmek değil, onu, akışı bir toplumsal kitlede kesintiye uğramayacak ve kolektif sözceler üretebilecek biçimde bağlamaktır. Önemli olan otoriter birleşme değil, bir tür sonsuz saçılmadır."[26] Günümüzdeki pek çok anti-otoriter, antikapitalist toplumsal hareket göçebe bir savaş makinasıdır (Aşağıdan Küreselleşme Hareketi). Bu hareketler devlet aygıtından kaçmanın yollarını ve gerçekliğini icat etmektedirler. Geleneksel sol yapıların veya par-

25. Gerald Raunig, *Bin Makine*, çev. M. Çelik, Otonom, İstanbul, 2013, s. 61.
26. Deleuze, *Issız Ada*, s. 432.

tilerin kapalılıklarını, bireyi öğüten hiyerarşik katılıklarını ve devlet-aygıtı haline gelişlerini sorunsallaştırmaktadırlar.

Kaçış Çizgisi

İyi insanlar kaçmamamız gerektiğini söyler, firar etmenin iyi olmadığını, bunun etkili olmadığını ve kişinin reformlar için çalışması gerektiğini. Ama devrimci bilir ki kaçmak devrimciliktir.

DELEUZE ve GUATTARI, *Anti-Ödipus*

Deleuze göre kaçış çizgisi yersizyurtsuzlaşmaktır. Kaçmak, molar özdeşlik çizgilerinden uzaklaşmak, yaşamı üretmek ve kendine bir mücadele silahı bulmaktır. Deleuze açısından üç temel çizgi vardır: "Bir yanda katı parçalılığın bir devlet aygıtı benzeri bir varlığı gösteren molar çizgi; öte yanda ise esnek parçalılığın kendisi boyunca duygulanımsal ilişkilendirmeler ve her tip oluşun (kadın-oluş, hayvan-oluş, siyah-oluş) meydana getirdiği moleküler çizgi. Arzu oluşumları moleküler çizgi boyunca iş görme eğilimindeyken, yaşam ve kurumların resmi örgütlenmesi, molar çizgiyi harekete geçirme eğilimindedir."[27] Üçüncü çizgi de kaçış çizgisidir. Kaçış çizgisi aynı zamanda göçebelerin bedeninde ve benliğinde yaşam bulan bir çizgidir. Göçebelerin geçmişi veya geleceği yoktur sadece oluşları vardır, tarihleri yoktur sadece coğrafyaları vardır. Tarihin büyük coğrafik serüvenleri Deleuze tarafından kaçış çizgileri olarak görülmüştür. Yahudilerin çöldeki serüveni, Akdeniz'i geçen Vandal Genséric'in serüveni, stepler boyunca yol alan göçebelerin serüveni, Çinlilerin uzun devrim yürüyüşü kaçış çizgisinin kimi örnekleridir. Göçebeleri göçebe yapan fiziksel hareketlilikleri veya hareketsizlikleri değil tekillikleridir. Molar kümelerden kopan, yaratıcı oluş deneyimleridir. Köklere, sınırlara ve özdeşliklere karşı birer göçebe savaş makinasına dönüşerek yürüttükleri direniştir. Göçebenin mekânı, yerleşik mekânların pürtüklü, patikalarla işaretlenmiş ve kapalı

27. Paul Robert Patton, "Kavramsal Politika ve Bin Yayla'da Savaş Makinası", *Gilles Deleuze'de Toplum ve Denetim*, çev. Barış Başaran, Bağlam, İstanbul, 2005, s. 48.

özelliklerinin tersine kaygan, akışkan ve geçicidir. "Göçebe doldurduğu, ikamet ettiği, tuttuğu bir kaygan mekân içerisinde dağıtılmıştır. Bu onun topraksal ilkesidir. Göçebe çölü yaptığı kadar, onun tarafından yapılmıştır da. O bir yersizyurtsuzlaşma vektörüdür."[28] Kaçış çizgilerinin yarattığı minör politika, bir sınıfı veya azınlık kimliğini temsil etmek değil, kaçış çizgilerine bağlanma sürecidir. Kapitalizmi ve devleti soğuran toplumsal ilişkiler icat etme yaratıcılığıdır. Devrimi, bütün çelişkilerin çözüleceği radikal bir "olay" ânı olarak görmek yerine devrimi bir süreç olarak başlatmaktır. Modern tarih boyunca kapitalizmin ve devletin çatlaklarında birçok kaçış çizgisi filizlenmiştir. 1970'lerdeki İtalyan otonom hareketi, ABD'deki Hippiler, Kuzey Avrupa'daki işgal evleri, 1936-39 yılları arasındaki Katalonya anarşistleri, Chiapas ormanlarındaki Zapatistalar, korsan radyo yayınları, fanzinler, alternatif okullar, Wall Street, Taksim Komünü ve Yüksekova'daki köy komünleri "geçici otonom bölgeler" veya diğer bir deyişle kaçış çizgilerini yaratan hareketler olarak değerlendirilebilir. Kimi anarşistlerin devleti ancak farklı ilişkiler kurarak yıkabileceğimize dair öngörüleri aslında bir *kaçış çizgisi* yaratma siyasetidir. Özellikle Hakim Bey'in (Peter Lamborn Wilson) "Geçici Otonom Bölgeler" olarak adlandırdığı *gözden kaybolma taktiği* en bilinen örneklerindendir. Hakim Bey'e göre *Geçici Otonom Bölgeler*, "doğrudan Devlet'le çarpışmaya girmeyen bir ayaklanma gibidir, bir alanı (mekânsal, zamansal ya da düşlemsel) özgürleştiren ve sonra da Devlet onu ezmeden *evvel* başka bir yerde/başka bir zamanda yeniden oluşmak üzere kendini fesheden bir gerilla operasyonu gibidir."[29] Hakim Bey, modern özgürlük tasavvurlarının dışına çıkarak Doğu toplumlarındaki heterodoks mezhepleri, sapkın tarikatları, dervişliği, büyücülüğü ve paganizmi *ontolojik anarşi* deneyimleri olarak sahiplenir. Bu minvalde kaçış çizgilerine ilişkin çağdaş katkılardan biri de Antonio Negri ve Michael Hardt'ın çekilme ve eksilme yoluyla iktidar alanlarını boşaltmak anlamına gelen "toplu çıkış" çağrısıdır. "Bizim kavrayışımız, bugün, 'silahsız çokluğun' silahlı bir gruptan çok daha etkili olduğu ve top-

28. Deleuze ve Guattari'den aktaran Paul Robert Patton, *a.g.y.*, s. 60.
29. Hakim Bey, *T.A.Z*, çev. İ. Mayıs Aru, Altıkırkbeş, İstanbul, 2009, s. 148.

lu çıkışın saldırıdan çok daha güçlü olduğudur. Bu bağlamda toplu çıkış genellikle sabotaj, işbirliğinden çekilme, karşı-kültürel pratikler ve genelleştirilmiş itaatsizlikler biçimini alır. Böylesi pratikler etkilidir; çünkü biyo-iktidar daima, üzerinde hüküm sürdüğü öznelliklere tabidir. Onlar alanı tahliye ettiklerinde, biyo-iktidarın katlanamadığı boşluklar yaratırlar."[30] Bütün bu öneriler ve deneyimler önemli bir özgürlük mirası olmakla birlikte,1960'lardan bu yana altkültür gruplarının, hippi ve punk kuşağının yarattığı komünlerin ve otonom bölgelerin zamanla gettolaşarak kapitalizm tarafından kapılan cool bir yaşam tarzına dönüştüğünü hatırlamakta fayda vardır. Özgürlük, kapitalizm tarafından kabul gören ihlallerin keyfini sürmeye dönüştüğünde, oyunun kendisini değiştirmek veya oyunun kurallarını sil baştan yazmak mümkün değildir.

Şizo-Özne (Şizo-Devrimci)

Şizo-analizin bilinçdışı, kişilerden, toplanışlardan
ve yasalardan, imgelerden, yapılardan ve simgelerden
habersizdir. O bir yetimdir, aynen bir anarşist
ve bir ateist olduğu gibi.

DELEUZE ve GUATTARI, *Anti-Ödipus*

Deleuze ve Guattari'ye göre devrimci özne, disipliner parti adamı değil, şizo-öznedir. Onlara göre devrimciler, devrimin görev olarak değil, arzu dolayısıyla istendiğini ve yapıldığını sıklıkla unuturlar veya bunu idrak etmeyi pek sevmezler. Kapitalist aksiyomatiğe direnen, Ödip'i reddeden, toplumsal kodları parçalayan ve yeniden yer-yurt edinmenin duvarlarını yıkarak akışlar, yeğinlikler ve oluş dünyasına geçen ve böylelikle bütün bir kapitalist düzeni tehdit eden şizo-öznedir. Deleuze ve Guattari'nin analizinde şizofreni bir hastalık ya da biyolojik durum değil; kapitalist toplumsal koşullar içerisinde üretilmiş potansiyel olarak özgürleştirici bir psişik durumdur, mutlak kod bozumunun bir ürünüdür. Öznelerin burjuva gerçeklik ilkesinden, onun baskı altına alan ego ve süperego kısıtla-

30. Antonio Negri ve Michael Hardt, *Ortak Zenginlik*, çev. E. Barış Yıldırım, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 359.

malarından ve Ödipal tuzaklarından sıyrıldıkları psişik bir merkezsizleşme süreci olarak şizofrenik süreç, kapitalizmin istikrarına ve yeniden üretilmesine karşı radikal bir tehdit ortaya koyar. Modernliğin normalleştirilmiş öznelliklerinden bir kurtuluşun koşuludur. "Şizofren, kapitalizmin sınırına sıkı sıkıya tutunur: onun gelişmiş eğilimi, onun artı-ürünü, onun proletaryası ve onu imha edecek melektir. Bütün kodları karıştırır ve kodu çözülmüş arzu akımlarını taşır."[31] Şizoanaliz, bireyin hayatını "anne, baba ve ben" yapısına bağımlı kılmaya çalışan üçgen faşizmin, Ödipal yapının bir eleştirisi ve onun ötesine geçmektir. Şizonalizin amacı kendi içsel deli gömlekleri içinde zavallı, savunmasız ve klinik divanlarına uzanmış bir konumu reddetmektir. Şizoanaliz, modern ikili karşıtlıkları yapıbozumuna uğratmaktır, modern özne teorilerinden, temsili düşünce tarzlarından ve totalleştirici pratiklerden bir kopuştur. Kısacası şizoanalizin görevi temsil tiyatrosunu arzulama-üretiminin düzenine çevirmektir. Deleuze ve Guattari, şizofreni bir devrim veya devrimci olarak görmekten çok bir devrim potansiyeli olarak değerlendirirler. "Devrimcinin şizofren olduğunu veya tersini hiç mi hiç düşünmedik. Aksine, mevcudiyet olarak şizofreniyi süreç olarak şizofreniden durmaksızın ayırt ettik; imdi, ilki sadece durakalmayla, boşluktaki süreğenlikle veya bastırmanın sürece dayattığı erekçi yanılsamalarla ilişkili olarak tanımlanabilir. Şizofrenik sürecin bir şizofrenin üretimiyle karışmasından mümkün olduğunca kaçınabilmek için sadece toplumsal sahaya yapılan libidinal yatırımdaki şizoid kutuptan söz etmemizin nedeni buydu. Şizofrenik süreç (şizoid kutup) devrimcidir."[32] Ancak kapitalizm, kodu çözülmüş bir devrimci akış olan şizofrenik kutbun önüne kurumlar, söylemler ve uzmanlar aracılığıyla set çekmeye devam eder. Deleuze ve Guattari, devrimci-şizoid arzuların faşizmi arzulayan paranoyak bir arzuya dönüşmesini engellemenin yolunun tabi kılınmayı tersine çevirmekten, kapitalist iktidarı devirmekten geçtiğinin altını çizerler. Devrim; amaçların tanımı, çıkarların harekete geçirilmesinin yanı sıra bir arzu yatırımı olmayı da başarması durumunda mümkündür.

31. Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 55.
32. *A.g.y.*, s. 499.

"Hitler faşistleri tahrik etmiştir. Bayraklar, milletler, ordular ve bankalar birçok insanı tahrik eder. Devrimci bir makine, en azından bu iktidar makinelerinin sahip olduğu kesilmeler ve akımlar kadar güç elde edemezse hiçbir şeydir."[33] Bir diğer önemli nokta da Deleuze şizofreni marjinallerle asla bir tutmaz ve marjinallerin devrimci bir potansiyel taşıdıklarına inanmamaktadır. "Biz şizofrenin, moleküler bir sürecin bir kara deliğe düşüş olduğuna inanmaktayız. Marjinaller bize daima korku biraz da tiksinti vermişlerdir. Onlar yeteri kadar yasa-dışı değildirler."[34] Onlara göre marjinaller bir kaçış çizgisini yaratanlar değil, belli bir çizgiyi takip eden veya o çizgileri sahiplenenlerdir. Günümüzde belli bohem bir yaşam tarzının koruyucusu haline gelen, toplumsal dönüşüm fırtınalarına mesafeli, yaratmak yerine sinik bir eleştirinin sözcüsü konumuyla yetinen muhalif tipini hesaba kattığımızda bu marjinallik eleştirisi fazlasıyla isabetli görünmektedir.

Rizom (Köksap)

Hangi devrim, anarşist ya da sorumsuz olarak nitelenen kendi özne-gruplarına karşı dönme eğilimine sahip değildir ki?

DELEUZE ve GUATTARI, *Anti-Ödipus*

Deleuze ve Guattari'nin sorduğu soruya cevabım, evet, ağaç-biçimli düşüncelerden yola çıkmış ve ağaç gibi yukarıdan bakan bütün devrimler, bazı devrimcileri anarşist veya sorumsuz veya hain ilan ederek kendi özne-gruplarını yok etti ve fikirlerinin üzerine de beton dökmeyi başardı. Çünkü iktidar daima ağaç kılığındadır. Ağaç biçimli düşünce merkezileşmiş, birleşik, hiyerarşik, kendi kendisiyle özdeş ve belli bir öznenin temsiline dayanan bir düşünce biçimidir. Türkçeye köksap (*rhizoma*) olarak çevrilen rizom, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin *Bin Yayla* kitabında geliştirdikleri bir düşünce biçimi ve siyaset modelidir. Özcü, temelci, hiyerarşik ve temsili düşünce biçimini "ağaçbiçimli düşünce" olarak adlandırırlar. Rizoma-

33. *A.g.y.*, s. 386.
34. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 187.

tik düşünce ise, farklar, çoklu bağlantılar ve merkezsiz niteliğiyle karakterize edilir. Ağaç ve ağaç benzeri düşünce sistemleri; hiyerarşi, düzen ve durağanlık terimleriyle tanımlanırken, rizomatik sistemler, yataylığa, farklı boğum ve noktalar arasındaki çoklu ve karmaşık bağlantılara dayanan özgürlükçü bir düşünce biçimidir. Kısacası "köksap, bütün oluşlara açıktır". Botanik dünyasındaki fiziksel görüntüleri itibariyle rizomlar yeraltından başlayarak kökleri ve sürgünleri boğumlarından itibaren çevreye yayılan, yatay bir ağ şeklinde büyür. Ağaçlar ise dikey şekillidir, bir başlangıç noktası, kökü veya tohumu olan, dalları, gövdesi ve yaprakları arasındaki eşitsizliklerin belirgin olduğu bir yapıdır. Gövdeleri, dalları ve yaprakları tepe kısmında toplanmıştır. "Ağaç tipi düşünce, dünyaya aşkın bir pencereden bakarak nesnelere bir Tanrı gözüyle yaklaşırken rizomatik düşünce, dünyaya yerden bakar."[35] Batı düşünce geleneği Platon'dan bu yana "ağaçbiçimli düşünce" modelini izlemiş, birleşik, hiyerarşik, özdeş ve belli bir köke veya özneye dayandırılmış bir epistemolojik geleneğe yaslanmıştır. Dünya, varsayılan bir aşkın ideal üzerinden bu idealle ne kadar örtüştüğüne, eksik veya fazlalıklarının ne olduğuna bakılarak yargılanmıştır. "Köksap bilgisi köklerin ve temellerin kökünü kazımaya, birlikleri bozmaya ve ikilikleri alaşağı etmeye ve kökleri ve dalları dağıtmaya, farklılıklar ve çokkatlılıklar üreterek, yeni bağlantılar kurarak çoğullaştırmaya ve sirayet ettirmeye çalışır. Köksap bilgisi Batı düşüncesinden dışlanan ilkeleri onaylar, gerçekliği dinamik, heterojen ve ikilikten muaf olarak yorumlar."[36] Rizomatik düşünce anti-otoriter siyaset açısından büyük önem arz etmektedir, radikal siyasete musallat olan hiyerarşik düşünce ve örgütlenme modellerinin aşılmasında önemli bir anarşist ilke haline gelmiştir. Herhangi bir birlik veya bütünlük teşkil etmeyen, mücadele bağlantıları oluşturarak kendini yaratan anarşik çokluğun oluşturduğu tikellikler rizomatik bir direniş kristalidir. Türkiye'de son zamanlarda ortaya çıkan Gezi direnişi bu bağlamda özel bir örnek teşkil etmektedir. Başlangıç noktası ve mücadele

35. Jeremy Gilbert, *Antikapitalizm ve Kültür: Radikal Teori ve Popüler Politika*, çev. T. Sağlam, Ayrıntı, İstanbul, 2012, s. 203.

36. Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori-Eleştirel Soruşturmalar*, çev. M. Küçük, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 127.

sembolü ağaç olan ama pratikçe "ağaçbiçimli düşünce" ve örgütlenme modelinin yok edildiği bir eylem olmuştur. Bütün siyasal ve kültürel farklılıkların "kurucu karşılaşmalar" yaşadığı, hiçbir partinin veya ideolojinin önderlik etmediği/edemediği, makro ile mikro politikaların eklemlendiği, aktif ve reaktif arzuların iç içe aktığı Türkiye tarihinin en kapsamlı ve en etkili rizomatik örgütlenmesi olmayı başarmıştır. Gezi belki bir devrimle sonuçlanmadı ama bu topraklarda radikal siyaset düşüncesinde ve örgütlenme tarzında rizomatik bir devrim yarattığını, yeni tahayyül patikaları açtığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Azınlık-Oluş (Minör-Oluş)

Çoğunluk hiç kimsedir, azınlık herkestir.
GILLES DELEUZE

Öteki oluş "anarşi"dir. Özdeşliği baltaladığı için
ona ait süreç şizofrenik olarak düşünülebilir.
BRIAN MASSUMI

Azınlık çoğunluktan, normlardan ve baskın toplumsal kodlardan sapandır. Azınlığın siyasi önemi onun çoğunluktan dışlanmasında veya çoğunluktan niceliksel farklarla tanımlanan şeyde değil onun potansiyel özgürlük kapasitesinde yatmaktadır. Azınlık-oluş, ne tanımlanabilir bir birlik ya da kimliğe sahip olmaktır ne de nostaljik bir varoluşa sıkı sıkıya sarılmaktır, azınlık-oluş daha çok bir süreç, bir "yollarda yaşayış" hali, bir sınır ihlalidir. Modern iktidarın kurulu öznelliğini reddetmek yani olduğumuz şeye ihanet etmektir. Kısacası azınlık doğulmaz, azınlık olunur. Ayrıca azınlığın oluştuğu bir model de yoktur. "Oluş asla taklit değildir, gerçekte adil de olsa, ne bir modele, ne de tıpkısı gibi yapılmaya benzer. Ona doğru gelen, ya da bir şeyin gelmesi gerekli olan, ondan yola çıkılan bir terim yoktur. Oluşlar ne taklit görüntüleri ne de benzeşmelerdir, ama ikili kapmalar, paralel olmayan evrimler, iki saltanat arası düğünlerdir."[37] Deleuze ve Guattari siyasal anlamda çoğunluk ve azınlık arasındaki far-

37. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 16.

kın sayısal bir fark olmadığını ısrarla vurgularlar. "Çoğunluk sayısal çoklukla değil, değerlendirmeyi sağlayan ideal bir sabit ya da standart bir ölçüyle tanımlanır (örneğin beyaz, Batılı, erkek, yetişkin makul, heteroseksüel, kentlerde yaşayan standart bir dil konuşan vs.); bu aksiyomatik modelden sapan herhangi bir belirlenim, sayısından bağımsız olarak azınlık olarak değerlendirilecektir."[38] Azınlıklar kaçış çizgileri üzerinde oluşurlar. Azınlığın gücü iktidar tarafından kabul görmesi veya orada tanınmasıyla ilgili değildir, devlet ve kapitalist makinenin güzergâhından gitmeyen kompozisyonlar yaratmak potansiyelinde saklıdır. Yani çoğunluk içinde kontrol edilemeyen ve katılaşmayan akışlar ve oluşlar yaratmaktır. Kadın, çocuk, siyah, homoseksüel, hayvan vb. minöriter oluşlar vardır. Oluş bir kaçıştır, olumsuz ya da karşıt değildir. Çünkü karşıtlığa dayalı fark aslında aynılıktır. Karşıtlık, toplumun homojenize edici eğilimlerinin tuzağına düşmektir. Ne de olsa sistem, karşıtlığa dayalı potansiyelleri kapma aygıtıdır. Aşkın bir kimlik etrafında, karşıtın yarattığı standartlar üzerinden tanımlanan her öznellik veya çoğunluk olmaya yönelik tanınma siyasetleri sistem tarafından kapılır ve bütün özgürleştirici potansiyelini zamanla yitirir. Kadınların, etnik azınlıkların, eşcinsellerin, siyahların, üçüncü dünyalıların yıllar boyunca ırkçılığa, cinsiyetçiliğe, sömürüye ve sömürgeciliğe karşı yürüttükleri direnişler sonucunda elde ettikleri bir dizi hakkın veya kazanımın önemi elbette yok sayılamaz. Netice itibariyle kimlik sadece farklılığın keşfi değil, aynı zamanda kolektif bir boyunduruğun ve vahşetin de keşfidir. Ancak özgürlük, bir kimliğin veya öznenin kurtuluşu olarak düzenlendiğinde bir savaş makinesi olmaktan çıkar, bir egemenlik biçimine dönüşür. Brian Massumi'nin etkili üslubuyla vurguladığı gibi: "İşçiler, kadınlar, Siyahlar ve bazen cinsel azınlıklar, iktidar konumlarına kabul edilebilirler, ama tüm pratik amaçlar için kapitalist, erkek ve heteroseksüel –Majöritenin onursal üyeleri– haline gelmeleri ölçüsünde. Azınlıkların teoride eşit olması beklenir, ama pratikte, Aynının daha güçsüz sürümleridir onlar: Molar Adamın çocukları. Liberal ulus-devletin kalıcı gücü, 'Öteki'yi/dışarıyı uyumlu bir

38. Daniel W. Smith, *Saf İçkin Yaşam: Deleuze'ün "Kritik ve Klinik" Projesi*, çev. E. Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2013, s. 54.

şekilde temsil etme yeteneğine bağlıdır –ama sadece temsil eder. Liberal ulus-devlet doğrudan doğruya bastırıcı değildir. 'Demokratik' tir. 'Evrensel'e oy verme 'hakkı'nı yaratır– başka bir deyişle, herkese güçten feragat etmeleri için 'özgür' bir seçim bahşeder."[39] Azınlık oluş, mağduriyet koşullarına demir atmak veya dışlanma mekanizmalarını onaylamak değildir, otonom alanlar icat etmek, iktidarın ikili karşıtlıklarını kilitleyen bir araf uzam inşa etmektir. Bir azınlık konumunun politik gücü, bütün majör kimliklerin meşruluğuna halel getirmek, başka tekilliklerin direniş sahalarıyla devrimci bağlantılar kurmak, devletin ve kapitalizmin soyut birliklere ve bütünlüklere dayalı toplumsal üretimini istikrarsızlaştırmaktır. Minör-oluş, Spinozacı anlamıyla bu dünyada yaşamak için gücün artırılmasına meyleden bir etiktir. Her oluş, bir yersizyurtsuzlaştırmadır. Belirli bir yeri, belirli bir eylemle diğerlerini dışlayacak tarzda kuran yerliyurtlulaştırmanın karşıtıdır. Dikkate alınması gereken noktalardan biri de azınlıklar çoğu zaman iki veya daha fazla dil konuşurlar. Anadillerini ya unutmuşlardır ya da kullanamazlar. İçinde yaşadıkları egemen dili kekeme hale getirerek, yersizyurtsuzlaştırırlar. Minör diller, gettolaşmış bir azınlık dili değildir, kendilerine ait olmayan majör dilin içine yerleşmek, orada bir minör dil yaratmaktır. ABD' deki siyahların kullandığı "Siyah İngilizcesi", Keltçe ile varyasyona uğramış İrlanda İngilizcesi, Kürtçe ile varyasyona uğramış Diyarbakır Türkçesi, Cezayirlilerin konuştuğu Fransızca minör dillere örnek verilebilir. Minör dil, majör dili parodileştirmek, dilin değişmezlerinin tabanını aşındırmak ve majör dile *farkın* ve acının yananlamlarını katmaktır. Çek Yahudisi Kafka'nın Almanca yazdığı edebiyat veya Kürt Yaşar Kemal'in Türkçe yazdığı edebiyat minör edebiyat'ın bazı örnekleridir.

Deleuze ve Guattari için kadın-oluş diğer yersizyurtsuzlaşma formları arasında bir önceliğe sahiptir, çünkü "kadın-oluş, diğer oluşlar için bir referans, nihayetinde bir ekran işlevi" görür. Deleuze ve Guattari'nin geliştirdiği şizo-analiz ve minör-oluş kavramları, günümüzde feminist ve Queer siyasetlerle kesişen verimli okumalara kaynaklık etmiştir. Deleuze ve Guattari'ye göre erkek sadece

39. Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, s. 173-5.

bir cinsiyet kimliği değildir, tüm varlıkların veya oluşların belirlendiği üst-standarttır. Erkek "majör"dür, sayısal üstünlüğünden ötürü değil, her türlü varlık erkek ölçütünden türetildiği için öyledir. Erkek hayatın bir ereği veya hedefi olarak temsil edilmekte ve konumlandırılmaktadır. Tarih ve kültürün uzun hikâyesi erkeğin hikâyesi ve oluşudur. Oysa *oluş* her türlü temelden veya özden muaf olmaktır. Bu bağlamda erkek-oluş yoktur, kadın-oluş vardır. Kadının oluştuğu bir model olmadığı gibi, arzusu da farklıdır. Deleuze ve Guattari kadın-oluşu, kökensel bir nesnenin yitirilmesi veya bastırılması ile başlamayan yeni bir arzu anlayışının saçılması olarak kabul ederler. Kadın-oluş, kişisel öncesi, anti-ödipal ve bizatihi devrimci bir arzudur. Kadının arzusu, erkeğin öyküsü veya insan tarihi kapsamında açıklanan bir arzu değildir. Özdeşliklere, dışlamalara ve temsile dayalı molar birlikler içinde, birey, ayırıcı sentezler olan kadın-erkek, heteroseksüel-homoseksüel ikilikleri doğrultusunda cinsel yönelimini "üstlenmek" zorunda kalmıştır. Kadın veya eşcinsel kimliği, bağlanma ve tamamlanmış sentezlerin çift kutuplu karşıtlığı içinde katılaşır. Kadınların ve eşcinsellerin yürüttükleri eşitlik mücadelesi çoğu zaman erkeğin ve heteroseksüelliğin belirlediği standardın bir "eşit" ortağı olma çabasına dönüşmüştür ve haliyle molar özdeşlikler yerli yerinde kalmıştır. Deleuze ve Guattari için cinsiyet politikaları, cinsiyet kategorilerinin dağıtılmasıyla iş görmelidir. Çünkü hiçbir kategoriye tam olarak tekabül eden bir beden yoktur. Bir beden herhangi bir cinsiyete sahip değildir, cinsiyetlendirilmiştir. Yani molar cinsiyet kalıplarına dökülmüştür.

Şizo-özne, kapsayıcı birliklere, kısmi-nesne bağıntılara sahip, çözülen ve sürekli yeniden-kurulan göçebe bir öznedir. *Anti-Ödipus*, Queer düşüncenin bir özgürlük taslağı, yolu cinsiyetsizliğe çıkan en kısa patikadır. Deleuze ve Guattari'nin amacı, tekilliği biçimlendirmeye çalışan özdeşlik ve aynılık aygıtını ve bu aygıtı besleyen kavramsal şebekeyi havaya uçurmaktır. "Bağlantıların her zaman kısmi ve kişisel-olmayan, birleşmelerin göçebe ve çok anlamlı, ayrımların kapsayıcı olduğu, homoseksüelliğin ve heteroseksüelliğin artık ayırt edilemediği bu yeni bölgelere doğru ilerler: nihayet zapt edilmiş olan insani-olmayan cinsiyetin çiçeklere karıştığı yanal bağlantıların dünyası, arzunun kendi moleküler öğelerine ve akımlarına göre

işlediği yeni bir yeryüzü."[40] Queer düşüncenin geliştirdiği analiz, Deleuze ve Guattari'nin söyledikleriyle önemli oranda örtüşmektedir. Queer siyasetler açısından cinsel yönelim, ne bedensel bir farkın ifadesidir ne de toplumsal bir inşadır. Performansa ve tekrara dayalı kırılgan bir kimliktir. Cinsiyet ifadelerinin arkasında hiçbir cinsiyet kimliği veya cinsiyet kodu yoktur. Cinsel kimlik, performatif biçimde kendi sonuçları olduğu söylenen "ifadeler" tarafından kurulmuştur. Judith Butler için canalıcı soru, tekrarlayıp tekrarlamamak değil, tekrarlama tarzı ve tekrarı olanaklı kılan cinsiyet normlarını çoklu cinsel performanslarla yerinden etmektir.[41] Tekrar, sınırlı oranda kurucu, potansiyel olarak yıkıcı bir performanstır. Tekrar, cinsel kodları bedenden kazıyarak, cinsel rolleri ve yönelimleri çoklu ve değişken performanslarla istikrarsız hale getirir. Queer kuramcılar için cinsel kimlik, bedenlerden ve toplumsal cinsiyet rollerinden otomatik olarak türemez, aksine bir geçişkenlik alanıdır. Kimliği sabit veya eşsiz bir öz yerine heterojen ve açık uçlu bir performans, bir akışkanlık alanı olarak gören Queer siyasetler, kimlik politikalarının aşkın temellerini sarsan derin etkiler yaratmıştır. Beyaz ırkın, egemen sınıfın ve toplumsal cinsiyetin yarattığı kimliklere karşı mücadele aynı zamanda ırksallaştırılmış, cinsiyetlendirilmiş ve sınıfsallaştırılmış düşünce ve performanslardan da özgürleşmeyi içermediği sürece "minör-oluş" mümkün görünmemektedir.

Sonuç itibariyle özetleyecek olursak Deleuze ve Guattari'nin düşünce güzergâhı boyunca çokluklar, farklılıklar, yaratımlar ve oluşlar bir rizom oluşturur ve ağaç-biçimli (Aynı, Özdeş, Hiyerarşik, Karşıt) düşünce geleneğinden içkin bir kopuşu mümkün kılar. Batı felsefesi, tarihi, dilbilimi ve biyolojisi, yatay ve dikey çizgilerle düzenlenmiş ağaç-biçimli bir düşünce sisteminin dallarıdır. Deleuze'ün felsefesi, çoklukları, farklılıkları ve oluşları temsil ilkelerine tabi kılan, yerliyurtlulaştırmalar ve kodlamalar aracılığıyla kendini yeniden üreten "devlet felsefesi"nden düşünceyi geri almaktır. Deleuze'ün felsefesinde çoklukların bileşenlerini tekillikler oluşturur, olayın gerçekleştiği mekânlar kaygandır, gerçekleşme modelleri kök-

40. Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 419.
41. Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, çev. B. Ertür, Metis, İstanbul, 2008.

saptır, ilişkileri oluşlar yaratır, kompozisyon planları yaylalardır ve yersizyurtsuzlaştırmaları kuran da kaçış çizgileridir. Devlet'e, kodlanmaya ve yerliyurtlulaştırmaya direnen vektör de bir göçebe haline gelen savaş makinasıdır. Deleuze'ün felsefesi elbette eleştiriden muaf bir felsefe veya düşünce tarihine konmuş bir nokta değildir. Birçok yönüyle eleştirilen bir felsefe olmaya devam etmektedir. Örneğin Brian Massumi, Deleuze ve Guattari'nin "kadın-oluş" kavramını cinsiyetçi bulmaktadır. Kadına atfedilen aşkın değerlerin, değişimin sorumluluğunu kadına yüklemek anlamına geldiğini yani kadınlara "önden buyurun" demeye getirdiğinin altını çizmektedir. Massumi'ye göre kadınlar ve cinsel azınlıklar önden gitmek "zorunda" değillerdir ama beklemek zorunda da değillerdir.[42] Ayrıca Deleuze ve Guattari'nin "despotik makina" kavramlaştırmasının, Marx'ın oryantalist ve sömürgeci kaynaklara dayanarak geliştirdiği "Asya Tipi Üretim Tarzı" kavramından türetilen son derece sorunlu bir kavram olduğu vurgulanmıştır. Devlet makineleri analizi genel itibariyle indirgemeci ve Avrupa toplumlarının gelişim çizgisini esas alan klasik bir Marksist analiz olarak görülmüştür. Arzunun kendi başına devrimci bir enerji olarak ele alınması da metafizik bir çıkarsama olarak değerlendirilmiştir. Ancak felsefenin temel görevi oluşlara, farklılıklara, çokluklara açık ve "gerçek" problemlerin çözümüne bağlanmış kavramlar yaratmaksa şayet Deleuze'ün felsefesi fazlasıyla bereketli ve kaygan bir topraktır. Devletin, yasanın, yerliyurtlulaştırmanın topraklarını ardında bırakan bir göçebedir. Deleuze ve Guattari'nin önerdiği göçebe, moleküler, rizomatik siyaset, anarşist bir siyasetin bütün özgürlükçü, radikal nüvelerini içinde barındırmaktadır. Özgürlükçü düşünce, olağanüstü bir kavramsal cephane kazanmıştır. Deleuze ve Guattari'nin alet çantası, ağzına kadar arzu dolu anti-otoriter bir devrim çantasıdır. Bu yazı elbette "seçici" bir okumadır, çünkü özgürlük çantasına sadece kullanışlı olan kavramları atmayı amaçlamaktadır, aynı zamanda çalıntı bir okumadır, çünkü Deleuze bize "çalmak için okumak" gerekliliğini öğreten ilk filozoftur.

42. Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, s. 124-8.

SANAT

Özgür Taburoğlu

Öznesiz ve Nesnesiz Bakış: Deleuze'ün Sinema Kuramı

İmge Yaratmak

Gilles Deleuze'ün sinema üzerine kaleme aldığı yapıtları okurken, doğrudan sinema üzerine bir iş yapmadığı kolaylıkla anlaşılabilir. Film kareleri, çerçeveleri, felsefece düşüncenin farklı malzemeleri gibi ortaya çıkarlar. Ona göre film çekmek, kendi özel araçlarıyla ve imkânlarıyla birlikte, özünde "semiyotik, estetik ve pragmatik" bir "bütün"e (*tout*) şekil vermenin yollarından birisidir.[1] Sinemada nesnellik kazanan bütün, ideal ya da özsel bir varlık alanı değil, "sentetik" bir kendiliktir. Felsefenin de üzerinde çalıştığı ve yeniden şekillendirdiği bu "plastik yığın", aşkın bir nesnelliğin, durumun (*situation*) ya da yönelimin nedeni ya da sonucu değildir. Sinemanın yaratıcıları, "hareket-imgeleri" (*image-mouvement*) ve "zaman-imgeleri"yle (*image-temps*) düşünürler. Bir sinemacının üzerinde kafa yorduğu bu bütün ve onunla birleşen veya ayrışan imgeler, görüngübilimsel, ruhbilimsel ya da dilbilimsel araştırmalara uygun değillerdir. Filmler, imgeler (*image*) ve işaretlerin (*signe*) yaratıldığı işlerdir. İmge ya da işaret, dil birimleri değildir; özellikle de yapısal dilbilimin parçaları sayılmamalıdır.[2]

1. Gilles Deleuze, *Cinema 1: The Movement-Image*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, Athlone Press, Londra, 1986, s. 29.

2. Türkçeye *image* kimi zaman imaj olarak tercüme edilse de, imajın resimsel, görsel olanla akrabalığı nedeniyle "imge" olarak aktarmayı uygun gördük. Deleuze de bu akrabalığı bozmak ister gibi, "görsel-imge", "optik-imge", "ses-imgesi", "düşünce-imgesi" gibi ayrımlar kullanır.

Deleuze, *Sinema 1: Hareket-İmgesi* ve *Sinema 2: Zaman-İmgesi* adlı çalışmalarında, Félix Guattari'yle beraberce yarattıkları çalışmalara çok fazla gönderme yapmaz. Bu beraberliğe ait ve siyasal göndermeleri daha açık diyebileceğimiz çalışmalarındaki, sorular sormaktan çok cevaplar arayan yaklaşımı yeniden "eskiye döner" sanki. Özellikle sinema işlerinde ortaya çıkan imgeleri sınıflandırırken, Charles Sanders Peirce'in semiyotik yaklaşımını kullanır. Ancak yer yer onun önemli yapıtını yerinden çıkaran bir okuma gerçekleştirir. Temelde Peirce'in sınıflandırdığı imgeleri, sinema dili içerisine yaratıcı şekillerde yeniden yerleştirir. Peirce'in imge sınıflarını, bir bakıma sinema diline tercüme eder; sinemaya ait terimlere, tekniklere ve yaklaşımlara uyarlar. Bu nedenle, sinematografi kavramları konusunda zayıf donanımlı olanlar dahi, bu geçişlilik içerisinde film tekniklerine yapılan göndermeleri anlayabilirler.

Deleuze, sinema üzerine düşünürken, Peirce kadar Henri Bergson'a da yaslanır. İmge sınıfları Peirce'e ait olsa da, yarattığı kuramın temel dayanakları Bergson'a yoğun göndermeler taşır. Sinemasal imge ve işaretleri iki temel imge sınıfı altında kırarak anlaşılır kılar. Büyük imge sınıfları olan "hareket-imgeleri" ve "zaman-imgeleri", belli bir nesnelliğin, "bütün"ün (*tout*) içerisinde inşa edilseler de, aynı zamanda tekrar dahil oldukları bütünün değişmesine neden olurlar. Bu imgelerin çıktığı ve tekrar geri döndüğü, özellikle montaj yoluyla inşa edilen "bütün", bu nedenle bir "post-yapı"yı imler. Gerçek sinemasal imgeler, dahil oldukları bütünü aynı zamanda değiştiren bir hareketin işaretleridir. Bu eylemliliği güvenceye alan ve zamansal ya da uzamsal olarak değişime yer bırakan bütün, her zaman için "açık" kalır. Bu bütünün yaratılmasını sağlayan montajın alt parçaları olan, hareketli, zaman içerisinde değişimin gözlenebileceği film kareleri türlü fotoğraflar sayılmamalıdır. Deleuze'ün "fotogram" olarak adlandırdığı film kareleri, önceki ve sonraki karelerle, zamana ve uzama göre değişime gönderme yapan bağlantılar içerirler.

Özellikle zaman-imgeleri, bu bütünün içerisinden farklı zaman parçalarına ve uzamlara ait hareketli yüzeyler sunarlar. Bütüne ait zamana ve uzama bağlı eylemleri gözlemeyi sağlayansa, belli bir nesneye ya da organizmaya iliştirilmemiş, "insanca-olmayan" ba-

kıştır. Böyle bir bakışın sonucunda yaratılan imgeler, çok uzaklara ya da yakınlara bakmayı sağlayan optik araçlar değillerdir; kendi halinde "ışıklı" olan ve "optik-imgeler" ya da "ses-imgeleri" yaratabilen maddeyle, bakışın ya da kameranın karşılaşması sonucunda açığa çıkarlar. Bir bakıma kameranın önüne çıkan nesneler ya da madde, kendi halinde aydınlık, ışıklıdır. Kamera, Lacancı bir ayrım kullanırsak, "göz"ün (*les yeux*) ya da "bakış"ın (*le regard*) dışında, kendi aydınlığıyla donanmış imgeleri yakalar. Bu eylemin sonucu olan imgeler, hareket eden ve gören bir yeryüzünün izleri, işaretleridir. Kamera ve mikrofon, "bağımsız estetik bilinç"le hareket eder ve kendinden ışıklı maddeyi kayıt altına alır. Deleuze'ün bazı Fransız filmlerinde bulduğu gibi, film sahnesini dolduran nesneleri ve kişileri kateden, kendi başına davranabilen ve maddeye içkin olan ışık adeta kendisini aydınlatır. Film karesi, nesneye içkin olan bu ışımanın yakalanmasıdır. Kamera karşısına çıkan imgeler, görüngübilimsel bir belirişte olduğu gibi, nesnesini dışarıdan aydınlatan bir bilincin, niyetin yarattığı ışıkla görünür olmazlar. Hatta bilincin kendisi de ışıklı "imgeler seti", bütünüdür. Kameraya görünen, nesnede saklı özler değildir; değişen ve yeni yüzlerini sunan maddedir.[3]

Zaman-imgelerinin ortaya çıktığı "içkinlik yüzeyi"nde madde, imgesiyle eşanlamlı ve eşbiçimli olur. İmge, maddenin bir yansıması, temsili değildir. İmgenin, sunum, temsil, beliriş, görünüş gibi daha çok görüngübilimsel kavramlardan farkı da burada aranabilir. İmge, maddenin kendisinden farksızdır. Deleuze, imgeyi "madde" ile "tasarım" arasında sayan Bergson'un yaklaşımını tashih eder. Oysa Bergson'a göre, "insanın dünyayla karşılaşması" sonucunda ortaya çıkan "hareketler" olarak imgeler, "saf algı" ve "saf bellek" arasında kalan bir mevcudiyet alanı yaratırlar. Bu şekilde Bergson, felsefenin kadim ayrımlarından olan ampirizm ve idealizm arasındaki karşıtlığı da uzlaştırmayı umar. Dünyayla karşılaşmaya aracı olan duyumların, algının, belleğin karıştığı zihinsel kavrayışın aldığı son şekil imgelerdir: "Hepimiz şeyleri, yalnızca imgeler şeklinde kavrıyoruz."[4] Tüm duyular ve anılar imgeler yardımıyla biçimlenir-

3. *A.g.y.*, s. 44, 61, 74.
4. Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, çev. I. Ergüden, Dost, Ankara, 2007, s. 21.

ler. Ona göre imgeler, "ampirizmin ayrık, süreksiz nesneleri" ile *idea*'ların, zamansız kavramların ya da temel biçimlerin zamandan ve yerden bağımsız mevcudiyetleri arasındaki uzlaşımlardır:

> Nesne kendi başına mevcuttur ve diğer yandan nesne, bizim onu gördüğümüz haliyle, kendi başına renkli ve özgündür: bir imgedir, ama kendinde mevcut bir imge (...) İmgeden bizim anladığımız şey, bir tür varoluştur ve bu varoluş, idealistin tasarım olarak adlandırdığından daha fazlası, gerçekçinin şey olarak adlandırdığından ise daha azdır. Şey ile tasarım arasında yarı yolda duran bir varoluştur.[5]

Deleuze için imge, içkinlik yüzeyinde mevcut "yoğunluk" ya da "olasılıklar" üzerinde biçimlenir ve sonrasında bir tür "güç" ya da "eylem" halini alır. Bu yüzey, yaratılabilecek imgelerin olanaklarını ve malzemesini sunar. Bu nedenle imge, ayrışıp, biçim bulduğu içkinlikte, içerisinde şekillendiği maddeden ayrı düşünülemez. İçkinlik yüzeyinin yaratılmasıyla yeryüzünün ortaya çıkışı eşzamanlıdır. Deleuze, Bergson'dan esinle bu betimlemeyi yaparken, deyim yerindeyse teolojik bir mesel de ortaya koyar: Yeryüzü ortaya çıktığında her şey ışıktan ibarettir. Madde en temel biçimiyle ışıktır. Zamanla yeryüzü ve dolayısıyla "içkinlik yüzeyi soğuyup, katılaştıkça" bu ışığın üzeri kapanır. Maddenin katılaşmasıyla kararlı bir imge halini alması eşzamanlıdır. Bu nedenle içkinlik yüzeyinde maddenin algısıyla, kendisi ayrı düşünülemez olur.[6] Maddenin tekâmülüyle algısı koşutluk sergiler. Maddeye, kararını bulmuş imgeler içerisinden bakabilmek, hareket-imgeleriyle olanaklı olurken, yeryüzünün genetik malzemesi olan ışık, ancak zaman-imgelerinin yardımıyla duyulabilir. Hareket-imgesinin sunduğu "yaşam akışı"nın ve sezgiyle kavranabilen hareketlerin ötesinde "gerçek zaman" ya da "süre", özellikle Modern sinemanın şekillendiği savaş sonrası yıllara ait toplumsal ve beşeri bir muhitte daha fazla görünür olmaya başlar.

Filmleri durum çalışmaları gibi ele almayan Deleuze, sinemanın ne olduğunu basitçe anlatmaya girişmez; sinema kavramını yeniden yaratmaya girişir. Filmlerde yaratılan "kavram"ları (*concept*), "duygulanım"ları (*affect*) ve "duyum"ları (*percept*) sınıflandırır. Zaten

5. *A.g.y.*, s. 8. 6. Deleuze, *Cinema 1*, s. 63.

Deleuze, tüm yapıtlarında, "ortaya çıkmak", "görünür olmak", "esas olan", "aslında" gibi yüklem ve ifadeleri kullanmaktan uzak durmaya çalışır. Söz konusu olan her zaman için bir yaratım, inşa, değişim, oluş, şekil bulma ve şekil yitirmedir. Felsefeyi özsel olanı bulgulamaya koşan bir yaklaşımın da neden olduğu bilişsel zorluklar nedeniyle, Deleuze'ün okurlarına kolayca teslim olmayan yapıtlarını kavramak için farklı bir bakış açısına sahip olmak zorunludur. Sinema üzerine olan çalışması içinse, özellikle Peirce ve Bergson'un yapıtlarından haberdar olmak faydalı olsa da, Deleuze'ün gerçek sinema işleri gibi üzerinde durduğu İtalyan yeni-gerçekçi ve Fransız yeni-dalga filmlerinin ortamına (*milieu*) aşina olmak zorunludur. Özellikle zaman-imgesinin ne olduğu ve nasıl yaratıldığını anlamak için bu tanışıklık çok gereklidir.

Deleuze, tüm diğer çalışmalarında olduğu gibi, tutarlılığa önem verir ve kavramları tam bir sadakat içerisinde kullanır. Kendisini anlama çabasını esirgemeyen okuruna, dinleyicisine, çelişkili bir anlatı ortaya koymaz. Tüm diğer çalışmalarında olduğu gibi, bu anlaşılırlığı güvenceye alan bir mantık ve analitik her zaman hazır bekler. Ama tutarlı kavramlar yaratırken, kendi yapıtı üzerine düşünene de çokça açıklıklar bırakır; iyi bir film izleyicisi gibi, onun da kendi duydukları, kavradıkları arasındaki "aralıklar"da soluklanıp, yapıta tepki vermesine fırsat verir. Bir sinema yapıtının izleyicisi, nasıl karşısındaki film karelerini, çerçeveyi, montajla yaratılmış bütünlüğü algılarken, belli bir tepkiye, kanıya ya da eyleme geçmeden önce türlü duygulanımlara kapılırsa, felsefe metninin okuru da, böyle bir "aralık" içerisinde okuduğunu yeniden yaratır. Sinema izleyicisi de benzer şekilde, özünde resimlerden ve seslerden kurulu bir yapıtı algıladıktan sonra ve eyleme geçmeden önce "okur".

Deleuze, özellikle zaman-imgelerini, aynı anda dinlemeye, izlemeye ve okunmaya uygun "kendilikler" sayar. Yaratılan imgenin "okunaklılığı", resimlerin ve seslerin yarattığı ve şimdiki zamanda cereyan eden durumları ve olayları geçmişe taşır, geleceğe yansıtır.[7] Okunaklılık, olağan bir zaman akışını, film kişilerinin tutarlı ve belli

7. Gilles Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image*, çev. Hugh Tomlinson ve Robert Galeta, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 2001, s. 24.

durumları icraya dönük eylemlerini de olanaksız kılar. Aşağıda değindiğimiz gibi, okunaklı imgeler, olağan olmayan bir film akışına, film kişilerinin takındığı "mantıksız davranışlar"a, "yanlış hareketler"e ve "dengesizlikler"e neden olur. Özellikle iki set arası ya da film çerçeveleri arası geçişlerde bu hareketler belirginleşir. Bu durumun bir nedeni de, modern sinemada film çerçevesinin yarattığı "dolu bir içerisiyle" boş bir dışarısı arasındaki yapısal ve nedensel bağların zayıflamasıdır. İçerisi, ses ve görüntü olarak dışarısının tam bir uzanımı olmaktan çıkar. Dışarısı içerisinin bir devamı olmayıp, "set"(*ensemble*) "bütün"e (*tout*) karıştığında, montaj ya da çekimler sırasında film çerçevesi değiştiğinde, hatta ardışık film karelerinde bile davranışsal tuhaflıklar, sarsıntılar ortaya çıkar; bu tuhaflık çekim tekniğine de yansır.

Böyle filmlerin izleyicisinin fazladan bir çabayla, set ve bütün, içerisi ve dışarısı arasında açılan boşluğu biraz da okuyarak doldurması gerekir. Okunaklı imgenin varlığı, Deleuze'ün "klasik sinema" olarak sınıflandırdığı döneme ait olan ve "yapısal" bir zeminde ortaya çıkan, davranışçı ya da işlevsel eylemlerle beraber var olamaz. II. Dünya Savaşı sonrasında yaşam bulan modern sinemanın yarattığı bu engeller sadece izleyiciye değil, filmin tüm yaratıcılarına aittir; yönetmenin, oyuncunun, film kişilerinin, kameranın baktığı yerler, açılar ayrışır. Seyirciler, kahramanı, ortadaki olayı ya da durumu izlemekten geçici bir süre uzaklaşır; ilgisiz detaylarla uğraşmaya başlarlar. Seyirci, film kişileri ve kamerayı tanımayan madde, kendi nazarıyla donanır. İnsanca olmayan, kararsız, değişmeye, kendisiyle çelişmeye açık bir bakış açısıdır ortaya çıkan.[8] Bu düzeyde, hareket-imgeleri ayrışarak, "optik-imgeler" ve "ses-imgeleri" şeklinde ayrı yaşamlar sürmeye başlarlar.

Deleuze, sinemanın kısa tarihçesi içerisinde, nesneye ya da film kişilerine ait, belli bir duruma, olaya eklemlenmiş ya da onunla çatışan eylemlerin zamanla nasıl "genetik" parçalarına ayrıştığını ortaya koyar. Sinema imgeleri bu seyrin devamında, yoğunluklar (*intensité*) ve güçlerden (*pouvoir*) kurulu, "gerçek" olmaktan çok genetik alt parçalarına ayrılırlar. Filmlerde yaratılan imge ve işaretler,

8. Deleuze, *Cinema 1*, s. 84.

bu tarihçe boyunca, sırasıyla katı, sıvı ve gaz hallerini kateder, moleküler ya da genetik alt parçalarına kadar ayrışırlar. Bu dağınıklığın tekrar nasıl toparlanıp, yerine-yerleştirileceği konusuna aşağıda değinilmektedir. Deleuze'ün özellikle zaman-imgesi olarak tanımladığı imgeler, maddenin bu genetik, moleküler ya da mineral hallerinin şekil verdiği bir içkinlik düzeyinde yaratılırlar. Ancak zaman ya da süre (*durée*) imgelerinin ortaya çıkışı, belirli bir nesnelliğin yaratılmasının karşılığı olsa da, Heideggerce bir hakikatin belirişi (*aletheia*), nesnenin görünür olması ya da görüngübilimsel bir özün açığa çıkması olgusundan farklıdır. Zaman-imgesi, geçmiş, şimdi ve geleceğin bir "kristal-imgesi" içerinde bir araya gelmesiyle olanaklı olur.

Böyle imgelerin "beliriş"inden çok yaratılmasından, açığa çıkmasından söz edilebilir. Bu imgeleri açığa çıkaran bir "göz" yoktur. İmgenin kendisi hem bir çeşit poz hem de bu poza yönelik bir bakıştır. Bu bakış, Dziga Vertov'un "sine-göz" (*kino-glaz*) olarak adlandırdığına yakın bir muhtevaya sahiptir. Ancak sine-göz, "maddenin sıvı haline yönelik" bir bakıştır henüz. Deleuze, bu düzeyde şekillenen maddeyi *clinamen* olarak adlandırarak, "bir atom bizden daha fazla algılar" diye yazar.[9] Bu bakışla yaratılan gelişmiş bir duyum alanıdır. Atomun duyularına sınırlar yerleştiren şemalar olmadığından, "merkezsiz ve çerçevesiz" alanları duyabilir. Atomların sahip olduğu "gaz halindeki" genetik duyumun ya da kendi nazarına sahip maddenin muhitinde, "moleküler aralıklar, sesler arasındaki boşluklar" görünür ve duyulur olurlar.

Parçalı Uzamlar ve Bedensel Drama

Michelangelo Antonioni'nin *L'Avventura* filminde, yatlarıyla denize açılan bir topluluk, yolculuk ortasında kayalık bir adaya çıkarlar. Volkanik bir oluşum olan bu ada, doğanın ilksel, mineral hali, en şekilsiz temeli gibidir. Üzerinde çalılıklar dışında bitki örtüsü yoktur. Dünyaya ait bir yere benzemez. Yeryüzünün henüz soğumuş bir katmanı gibidir. Bu haliyle Deleuze'ün "içkinlik yüzeyi" betimle-

9. *A.g.y.*, s. 59, 64.

mesine benzer. Bu yüzeyin etkisiymiş gibi, kayalıklarda gezinenler duygularını serbest bırakmaya başlarlar. Bir süre sonra adaya çıkanlar arasında bir kadın kaybolur. Kadını arama çalışmaları devam ederken, sevgilisini kaybeden adam, çok geçmeden kadının en yakın arkadaşına tutulur, aynı şekilde kadın da arkadaşının acısı henüz tazeyken adama. Kayalıklarda, kadın ve erkeğin dünyası yeniden şekillenmiştir. Dünyayı eskisi gibi göremezler artık. Kadının kayboluşu ikincil bir sorun olmaya başlar ve asıl olay bu ilksel jeolojide serpilen yeni aşk olur. Sonrasında yeni sevgililer beraberce kayıp kadını aramaya başlarlar. Onlar kadını arar görünürken, seyirci de aralarındaki aşkın serpilmesine tanık olur. Onlar gibi kamera da sık sık konudan ve durumdan uzaklaşır, keyfince davranır; tarihi kalıntılara, yapılara, doğa şekillerine döner; bir süre daha kişilerin boşalttığı yerlerde gezinir.

Kadın ve erkeğin adada maruz kaldıkları içkinlik yüzeyi, arzuların, duyuların yeni bağlantılarla şekillendiği bir açıklık olarak, davranışsal kalıpların, "duyusal-motor şemalar"ın bozulmasına neden olur. Bu seviyede yaşam sürenlerin yeryüzünü görme, duyma ve sonrasında ifade yolları değişir. İçkinlik yüzeyinin taşıdığı yoğunlukların sunduğu genetik malzemeyle, bu yüzeyde gezinen, hareket halindeki tüm varlıkların algıları bozulmaya ve sonrasında yeni kiplerde şekillenmeye başlar. Bu düzeyde, önce gerçeklik kavrayışı ve sonrasında eşyanın doğası yok olmaya başlar. Zaman-imgelerinin temel malzemesi olduğu içkinlik yüzeyinde, olağan zaman ve uzam algısı yok olduğundan, sınırsız olasılıkların var olduğu bir açıklık ortaya çıkar. Organik bağlarından, gerçek ya da doğal yönsemelerinden kurtulan arzular yeni varlık türlerinin yaratılmasına neden olur. Deleuze bu yüzden modern sinemanın kahramanlarını "mutantlar" veya "yeni antropolojik tipler" olarak tanımlar. Film kişileri, dünya-ötesi yerler gibi görünen "herhangi-bir-yer" ve "herhangi-bir-zaman" da yaşam sürerler.[10]

İçkinlik düzeyindeki yoğunlukların ve "saf olasılıklar"ın şekil verdiği uzamlar, daha önce görülmüş yerlere benzemezler. Üzerinde kimsenin hayatını idame edemeyeceği türde yerlerdir çoğunlukla;

10. *A.g.y.*, s. 48, 75.

çöller, okyanuslar, kayalıklar, zor doğa koşulları, üzerinde yaşam sürülmeyen manzaralar, coğrafyalardır. İçkinlik yüzeyinde karara varmış görünen uzamlar da ani bir sarsıntıyla, "yeryüzünün büyük hareketi"yle yeniden yaşanamaz yerlere dönüşebilirler; ıssız ve parçalı, dağınık görünürler. Bu "sarsıntılar"a tanık olan kamera sabit olsa da, kişiler ve nesneler yerli yerinde dursalar da, yeryüzünün büyük hareketi zaman-imgelerinin yaratılmasını sağlar. Yeryüzünün kadim ışığıyla biçimlenen zaman-imgeleri, sakin ve tekrar eden olaylardan kurulu filmlerde beklenmedik değişimler yaratırlar. Sabit duran kameraya çerçeve dışından, bakışın erişemediği yerlerden sesler karışır sözgelimi. Çerçeve içerisindeki varlıklar, içeridekiler, dışarısıyla beraber varlık kazanırlar. Yeryüzünün hareketi, geçmiş ve geleceği şimdiyle, güncellikle buluşturduğu gibi, "dışarıda ve orada" duranı da, burada ve bakışın erimi altındaki çerçeveye katar. Yeryüzünün hareketi, uzamda "dördüncü bir boyut" açılmasını sağlar; zaman, uzamın metriği dışına çıkar. Hatta Deleuze'e göre, Dreyer, Rohmer ve Bresson'un filmlerinde olduğu gibi, "tinsel beşinci boyut" da görünür olur. Saf duygulanımla, genetik duyum ve imgelerle çekilmiş filmlerdir bunlar.[11]

Uzam ve zamana ait bu çok katmanlı görünüm, Avrupa'da savaş sonrası yılların manzarasıyla da uyuşur. Bombalanmış kentler, modern sinemanın ruhlarını yitirmiş gibi gezinen kahramanları için sadece bir eğretilemeye hizmet etmezler. Klasik sinemanın "kapsamı", olayları ve karakterleri bir arada tutan yapısı da savaş sonrasında dağılır. Deleuze, bu durumun ilk emarelerini, klasik sinemayı moderne bağladığını düşündüğü Hitchcock filmlerinde bulur. Hitchcock bu iki dönemi birbiriyle bağdaşık kılan "ilişkisel-imgeler" yaratır.[12] Onun filmlerinde düzgün, derli toplu görünen sahneler, uzam ya da dekor, ani yersel sarsıntılarla bozulur. Yarattığı tıka basa dolu ve detaylı uzamlar, arka plandaki sarsılmalarla bir anda şişip patlayacakmış gibi görünürler. Yersel sarsılmaların belirtileri, olan bitenin görünenden farklı olmasıdır; filme karışan bir komplo, beklenmedik bir davranış, bir sırrın ifşası, rahatsızlık veren bir geçmiş parçasının, hatıranın geri dönüşü ya da basit bir yanlış anlamadır.

11. Deleuze, *Cinema 2*, s. 178. 12. *A.g.y.*, s. 36.

Savaş sonrasında yerle bir olan sadece uzamlar değildir, buralarda gezinen film kişileri de bu dağılmadan pay alırlar. Onları belli bir eyleme, hedefe çağıran bir kararlılık olmadığından, sağa sola yalpalarlar; belli bir duruma, olaya, anlatıya uygun davranamazlar. İlkel jeolojik katmanlara, yeryüzünün büyük "organsız beden"ine yakın olmalarından, yerçekimine ve başkaca yersel güçlere daha fazla maruz kalırlar. Hemen doğrulamazlar, yorgundurlar; Antonioni'nin kadın kahramanları gibi, sürekli bir yerlere tutunarak hareket edebilirler. Örneğin yönetmenin pek çok filminde beraber çalıştığı Monica Vitti, sürekli bir yerlere yaslanır, halsizdir, bulduğu ilk yere uzanır; tam olarak nereye gittiğini de bilmez, birdenbire geri döner, gözleri uzaklara dalar, elleri bir yerlere sürtünür; birilerinin onu bir yerlere sürüklemesine izin verir; fazlaca boş zamanı vardır. Modern sinemanın kahramanları, sıkıntıdan "tuhaf" davranışlar sergiler ve bu eylemlerini kendileri de gözler, bazen yaptıklarından utanırlar. Kendilerini de sıkarlar. Onların kendilerine dönük bakışları, gören ve görülen ayrımını da sorunlu kılar. Seyirci kadar onlar da kendi hal ve hareketlerini izlerler. Canı sıkılan kahramanların yanında, bu filmlerin bir başka önemli tiplemesi olarak dışarıdaki "nesnel göz"e dikkat kesilen paranoyak kahramansa, "öznedeki nesne"yi görünür kılar; sürekli kendisine dönük başkalarının bakışlarını duyduğundan, olağan şekillerde davranamaz.

Modern sinemanın, ağır davranan, harekete geçmekte acele etmeyen film kişileri, belli bir duruma, olaya destek vermeyen yan hikâyelerin içerisinde bulurlar kendilerini. Kimselerin olmadığı niteliksiz yerlerde, kendileri gibi ifadesiz, ayrımsız mekânlarda yaşam sürerler. Fazlasıyla kalabalık ya da tenha yerlerde gezinirler. Kendilerini içerisinde buldukları olaylar, bir belgesel gibi neden sonuç ilişkisinden uzak başlar ve çoğu zaman bir sona kavuşmadan biter. Yan unsurların araya girmesiyle anlatı sapa yollara girer. Ana hikâyeyi algılamaya, durumla özdeşleşmeye yarayan tematik güzergâhlar kaybolur. Kahramanın ilgisi dağılır, konudan uzaklaşır, başka şeylerle ilgilenmeye başlar. Yan öyküler ve durumla ilgisiz görünen sesli ve resimli imgeler, anlatıyı, ana fikri yok eder.

"İnsanca-olmayan bir dünyada" yaşam süren bu karakterler, yeni bir tinsellikle donanmış gibi davranışlar sergilerler. İzleyicisine bu

nedenle tuhaf ve dengesiz görünürler. Yerli yerinde davranmak için uzam ve zamanın da tutarlılık sergilemesi gerekir. Bir tutarsızlık içine bırakılmış olmalarından, kimi zaman insanlık-dışı ya da "farklı bir hayvan" gibi davranabilirler; kaynağı belirsiz bir canlılıkla donanmış gibi koşuşturur ya da tümüyle bitkin görünürler.[13] Duyusal-motor şemanın eklemlediği durum ve nesnellik biçimleri yok olduğunda, aşırı davranışlar ya da mutlak bir hareketsizlik, yavaşlık ortaya çıkar. Yapısal bir durum, olay ya da amaç tarafından desteklenmeyen film kişileri, daha çok kendi bedensel halleriyle baş başa kalırlar. "Bedensel bir drama" filmin konusu olmaya başlar.[14] Beden, bir eyleme ya da aksiyona dahil olmadığından, kendi amaçsızlığını duyumsar; eller ve ayaklar fazla gelir, beden dili kararsızlaşır, tuhaflaşır, bakışlar belli bir yere odaklanamaz olur. Tüm beden parçalarını bir arada tutan organizma dağılır. Özellikle çocuk kahramanlar bu durumu iyi sergilerler.[15] Motor becerilerindeki yetersizlikler, çocuğu kalıpsal, şematik olmayan duyma ve görme becerileriyle kuşatır.[16] Çocukların dışında, eline ayağına hâkim olamayan, kukla gibi ya da otomatlar gibi davranan oyuncular ortaya çıkarlar. Jest ve mimikleriyle herhangi bir şey anlatmayan Bresson kişileri ya da Yasujirô Ozu'nun gündelik sıradanlığa yaşam veren yetişkinleri bu yeni oyunculuk yaklaşımının örnekleridir. Film kişilerinin "kötü oyunculuğu" gibi anlaşılabilecek bir durum, farklı bir duyu, davranış ve ifade yoğunluğuna dahil olmanın, "görsel ve bedensel dram"ın sergilediği yeni ruhsallığın sonuçlarıdır.

Oyuncuların niteliksiz bedenleri neredeyse bütün dramayı sahiplenir; film imgeleri ve işaretleri, yeni türde film kişilerinin içkin bedenlerinde açılırlar. Organizması bozulan kahraman, yorgunluğu, halsizliğiyle, içkinlik yüzeyinden farklı imgelerin çıkıp gelmesine

13. *France Culture* dergisinin yaptığı bir söyleşide, Tarkovski de benzer şeyler söyler: Ona göre *Stalker* filmindeki kahramanın gösterdiği "'gülünç', 'yersiz' eylemler maneviyatın yüksek bir şeklidir."

14. *A.g.y.*, s. 41.

15. De Sica, Truffaut gibi yönetmenler, bu drama uygun türde yeni oyuncular, Robert Bresson'un deyişiyle "modeller" ararlar. Sözgelimi De Sica, *Bisiklet Hırsızları*'nda çocuk kahramanını etrafta oynayan çocuklar arasından seçer.

16. Felicity Colman, *Deleuze and Cinema: The Film Concepts*, Berg, New York, 2011, s. 77.

"göz yumar". Deleuze'ün "ifşa ediciliği"ni dile getirdiği bu bedenler, olayların, eylemlerin, güncel duruma etki ve tepkilerin yaratıcısı değil, zemini, sahnesi olurlar.[17] Bu nedenle, modern sinemanın oyuncuları eylemleriyle, etkileyici sahneleme becerileriyle değil de, olan biteni izleme yetileriyle ayırt edilirler. Seyirci gibi onlar da kendi hallerini müşahede ederler. Bu kararsızlık halleriyle, olay ve durumu değil de, kendilerini izlencenin konusu yaparlar. Seyirciyle aynı yere bakarlar bir bakıma. Deleuze, bu yeni tür film kişilerini "medyum" olarak da niteler. Onların bedenleri üzerinden izleyici, kamera ve hatta kendileri de bir başka yere, zamana doğru bakarlar. Bedenleri, imgelerin ışıklı yüzeyini yansılayacak kadar şeffaflaşır. Örneğin Bresson'un filmi *Au Hasard Balthazar*'daki Marie, neredeyse şeffaf bir bedene sahiptir. Soluk bedeni sanki ardını gösterir.

Bu şeffaflaşma, halsizlik, dayanıksızlık, "karizma noksanlığı", zaman-imgelerinin yaratılabilmesi için gerekli sahneyi hazırlar. Zafiyetlerle dolu bir bedene sahip olan film kişileri, diğer yandan da, Jean-Luc Godard'ın kahramanları gibi, belli bir "tinsellik"le donanırlar.[18] Bu tinsellik, yeryüzünün ışıklı içkinlik düzeyiyle medyumca bağlantı kurabilmeleriyle ilişkilidir. Aynı zamanda kutsal varlıkların taşıdığı bir "belirsizlik" içerisinde, "dünyevi" bir varoluşla yüksek maneviyata sahip bir başka varlığı aynı bünyede buluşturabilirler. Böyle oyuncuların ayırt ediciliği, görmeyi ve göstermeyi becerebilmeleriyle bağlantılıdır. Bunu "aptallıklarını" sergileyerek ya da "sonsuz bir konuşma" içerisinden de sunabilirler.[19] Bu kişilerin yazın dünyasındaki karşılığı, Samuel Beckett'in roman kişileridir.

Modern sinema, bedensel dramanın sunduğu bu çaresizlik, halsizlik, kayıtsızlık görünümünden, bir başka yüzü olan ve Deleuze'e göre, Alain Resnais ve Stanley Kubrick gibi yönetmenlerin temsil ettiği "beyin sineması" sayesinde bir parça sıyrılır. Bedensel dramanın bozduğu, gündelik sıradanlığı teşhir edip içkinliğe terk ettiği bir dünya, beyin sinemasıyla tekrar inşa edilir ve "yeniden-yerine-yerleştirilir". Dünya üzerinde "yapay beyinler" yerleştirilerek, yeni yaratıcılık olasılıkları, yeni hareket biçimleri yaratılır.[20] Film seti böy-

17. Deleuze, *Cinema 2*, s. 189.
18. *A.g.y.*, s. 194. 19. *A.g.y.*, s. 20. 20. *A.g.y.*, s. 204.

lece daha derli toplu görünür. Kubrick filmlerindeki renk kullanımı, bakışımlı uzamlar, detaylar, insan bedeni dışında işleyen bir beynin yarattığı yeni bir düzen gibi ortaya çıkar. Böylece, yorgun bir bedenle yaratıcı bir beyin iç içe çalışmaya başlar.

Bresson ise tam tersine "model"lerinden belli bir akıl ya da zekâ ortaya koymamalarını bekler. Onları bilinen dramatik unsurlardan uzaklaşmaya çağırır. Modellerinin "kendileri gibi" davranmamalarını bekler. Belli bir düşünceyi taşıyormuş gibi derinlik sergilemelerini istemez. Modellerin, yeni ve öngörülemez olanı açığa çıkartmaları için, jest ve mimiklerini bastırmalarını ister. Kendileri de dahil, kimseye benzememelerini, özdeşlik kurmaya çalışmamalarını önerir. Kısacası tüm bu önerileriyle, sinema için tiyatronun uygun bir model olmadığını ortaya koyar. Kendisine hâkim pozları olmayan modeller, içeriden nahif, dışarıdan mekanik görünüm sergileyen oyunculardır. Gündelik yaşamdaki "otomatizmi" yakalamaları için akıllarını kullanmamalı, düşünmeden hareket etmelidirler.[21]

Modern sinemanın kahramanları, hareketsizlik ve yorgunluklarıyla, herhangi bir eylemin taşıyıcısı olmaktan vazgeçmiş gibidirler. Kameranın sabit açısı, artık takip edeceği bir varlık kalmadığından, Ozu sinemasında olduğu gibi, "doğrudan zaman-imgeleri"ne odaklanmaya başlar. Hareketin boş bıraktığı uzamda, nesne ve bedenlerin yer değiştirmeleriyle ilgisi olmayan zaman-imgeleri açığa çıkarlar. Bundan sonra zaman hareketin taşıyıcısı olur. Ancak zaman-imgelerinin "çelişik" doğası, eylem halindeki varlıkların dengesiz, aşırılıklar içerisinde ya da tümüyle eylemsiz, katatonik görünmelerine neden olur. Böyle filmlerin izleyicileri, oyuncuların hareket alanlarının daraldığına, olağan duyum ve ifade imkânlarının yok olup, yerine "anormal" bazı jestlerin yerleştiğine tanık olurlar. Deleuze, normalliği, davranışların, hareketlerin ya da bakışın etrafında şekillendiği odakların, merkezlerin varlığıyla ilişkili sayar. Oysa modern si-

21. Robert Bresson, *Notes on Cinematography*. çev. J. Griffin, Urizen Books, New York, 1977. Bresson, izleyiciye herhangi bir tanışık duyum ya da ifade taşımamaları için filmlerinde aynı modelleri kullanmamaktan yanadır. Diğer yandan, Ozu, Kurosawa, Godard, Hitchcock gibi, aynı oyuncularla çalışmayı seçen yönetmenler de vardır. Onların temel sinema düşünceleriyle uyumlu oyuncularıdır bunlar.

nemanın parçalı uzamında, dram ve olay örgüsünün dağıldığı film sahnesinde, kahramanlardan böyle bir "tutarlılık" beklemek olanaksız olur. Bu normalliğe tutunan izleyicinin nazarı da, neye bakacağını, gördüğünden ne anlayacağını bilemez olur. Olay örgüsünün gereklerine uygun bakış açısı geçersizleşir. Film karesinde bakışın güvenle ilişebileceği nesne ya da kişiler ortadan kaybolurlar.

Modern sinemada yaşam bulan, hareket halindeki imgelerdir; optik ve ses-imgeleri. Böyle imgelerden kurulu filmleri soyut ya da simgesel gibi sıfatlarla adlandırmak, "sanat filmi" saymak da yersizdir. Çünkü film, kendi kendisini anlatan imgelerle inşa edilmiştir; malzemesi, muhtevası ve biçimi yine kendisidir. Hareketin taşıyıcısı "molar organizmalar" veya bünyeler değil, moleküler ya da genetik oluşumlar, yoğunluklar, imgeler olduğundan, hareket, uzam ve zaman ayırt edilemez olur. Bakışın bilinen türde öznesi ve nesnesi kaybolduğundan, bakış doğrudan zamana karışır. Örneğin Deleuze'e göre, *Yurttaş Kane* filminde Kane, büyük mekânlar arasında gezinirken, zaman içerisinde dolaşır.

Büyük eylemlerin, kahramanlıkların içkinlik yüzeyinde dağılmasının ardından gündelik haller, sıradan durumlar da izlence konusu olabilirler. Film kişilerinin dünyası, Ozu filmlerinde olduğu gibi, izleyicinin sıradan dünyasından farksızlaşır. Filmler bu sıradanlığı görsel ve sözel olarak alt parçalarına ayırmaya yardımcı olur. Bu zamansız, kadim sıradanlık içerisinde olayın ne zaman ve nerede geçtiği de önemsizleşir. Klasik filmlerde olduğu gibi, hareketin belirli olaylarla bağdaşık olduğu "aksiyon-imgesi" bozulduğunda geriye, belli bir anlamı işaret etmeyen, tanımsız, kendisine gönderme yapan imgelere yer açılır. "Geleneksel drama" ve anlatılar, "optik bir drama"yla yer değiştirirler.[22] Bu dramın kurucu parçası, aksiyon değil bakıştır. Bakma eylemi filmin konusunu ve biçimini şekillendirmeye başlar. Bu dramanın parçası imgeler, içerikleriyle değil, daha çok biçimleriyle bakışa seslenirler. Bu yüzden hareketi değil de, zamanı, süreyi açığa çıkarmaya dönük bir seyretme eylemi öne çıkar. Nesnelerin ve film kişilerinin tüm değişen durumlarını izlemeye odaklı "hareket-blokları" azalır; bakış açısı fazla de-

22. Deleuze, *Cinema* 2, s. 9.

ğişmeden kalır ve daha çok nesnelerin kamera önündeki yavaş seyrine yönelik "ilkel sinema" geri döner. Hareketi değil, dördüncü boyutta şekillenen optik ve ses-imgelerini yakalamaya odaklı bir sinema tavrı belirginleşir.

Deleuze, bu sinemanın en kusursuz örneğini Ozu'da bulur.[23] Onun sineması, "saf" optik ve ses-imgeleriyle inşa edilmiş olsa da, henüz bu ikisi ayrışmamıştır. Hans-Jürgen Syberberg, Jean-Marie Straub ve Marguerite Duras'ın örneklerini sunduğu filmlerde, "resim ve seslerin ayrışması", modern sinemanın ayırt edici bir başka niteliğidir. Bu "sinema düşüncesi" içerisinde, gürültünün, uğultunun ya da konuşmaların kaynağıyla, görsel imgelerinki ayrı düşerler. Sözler resimlerden ayrı şeyleri dile getirirler. Özellikle müziğin olayın akışını aydınlatan katkısı kaybolur ve olayın önünden gitmeye ya da arkasından gelmeye başlar. Optik ve ses-imgeleri, parçaları oldukları "değişen bütünü" ayrı ayrı imlerler. Ses, resmin dışını, çerçeve dışında kalanları betimleyemez olur. Klasik sinemadan kalan son molar yapılardan birisi de böylece ayrışmış olur. Filmin anlatısını inşa eden, bu iki imge türü arasındaki farklar olur. Dışarıdaki sesler, içerisini bütünlemekten uzaklaştığında, dışarısı dehşetin, korkunun, tanımlanamazın uzamı olur. Resim ve ses ayrılıp, dışarısı içerisinin devamı olmaktan uzaklaşınca, film uzamının ya da setinin "herhangi-bir-yer" olması olgusu belirginleşir. Özellikle Godard filmlerinde olduğu gibi, konuşmanın sahibiyle yüzün sahibi arasındaki örtüşme kaybolur. Bazen sesler birbirini bastırır. Konuşma, müziğin gürültüsü altında duyulamaz olur. Hareketlerin olduğu gibi, konuşmanın sahibi de kaybolur. "Gören sesler" ortaya çıkar; sesler görmenin, bakış seslerin görevini üstlenebilir. "Sesin içerisinde bir göz"ün, bakışın varlığı yüzeye çıkar. Bu durumda sessiz sinema izleyicisinin yaptığını tersinden yapmak gereklidir.

Tüm bu ayrışma ve kaynaşmalar içerisinde, kendisini anlatan tekil resimleri ve sesleri "okumak", modern sinema oyuncusunun ve izleyicisinin geliştirmek zorunda olduğu bir meleke halini alır. Resimle sesleri tekrar birleştirip, oradan film düşünceleri yaratabilmek için, imgenin okunaklılığı önem kazanır. Bu okuma, duyusal-motor

23. *A.g.y.*, s. 13.

şemada içerilmemiş yeni bağlantılar yaratılmasını sağlar. Modern sinema bu "görevi" biraz da izleyicilere verir. Onlardan, görsel ve sesli imgeleri ayrı ayrı ve birlikte yeniden okumaya dayalı bir "pedagoji" nin yardımıyla, okunaksız, anlaşılmaz ve dağınık görünen bir uzam ve zamanı, yeni duyuş ve ifade yordamları içerisinde tekrar yerine yerleştirmeleri beklenir. İzleyicisinden izlediğini okuma gayretini bekleyen modern filmlerde, yazı, resim ve söz yeni bağlantılar içerisine girerler. Farklı "medya türleri" arasındaki kaynaşmaların da sonucu olarak açığa çıkan zaman-imgeleri, aynı anda izlemeye, dinlemeye ve okumaya odaklı bir duyum alanı içerisinde yaratılabilirler.

Klişe ve İmgesel Bakış

Alfred Hitchcock, seyirci ve yönetmenin sahip olduğu bakışın yanında, ilk kez hareket halindeki nesnenin ya da oyuncuların bakış açısını da sinemaya ekler. Bakış ayrıcalığı, özneden nesneye doğru yer değiştirir. Özellikle zaman-imgelerinin ayrıcalık kazandığı modern sinema örneklerinde, bakış ve imge eşanlamlı olmaya başlar. Bu düzeyde, maddesel olandan ayırt edilemeyecek olan imgelerin, hem izleyen hem de izleyici oldukları "gaz halindeki bakış" ortaya çıkar. Bu değişim, klasik sinemada hareket eden molar bünyelere ait bakışın, daha moleküler parçalara doğru yer değiştirmesi anlamını da taşır.

Klasik sinemada izleyici, yönetmen ve oyuncular belli bir olay akışına ve duruma odaklanırlar. Seyircinin bakış ayrıcalığına sahip olduğu, yönetmenin de bu bakışa cevaben iş gördüğü bir sinema örneğinde, olay örgüsünün "yapısal" gelişimi, tüm bakanları ortak bir eylemi izlemeye çağırır. Klasik sinema, seyirci ne istiyor, neyi görmeyi arzuluyor sorusuna yönelik cevapları önemser. Olay akışının ne yönde olacağını izleyicinin kendisine sorması yeterlidir. Özellikle yönetmen ve seyircilerin bakış açıları arasındaki çakışma, zaman-imgelerinin sunduğu dördüncü boyutun açığa çıkmasına engel olur. Taraflar ortadaki duruma, olaya sahip çıkar ve onun belirli, mantıklı bir seyir izlemesine katkı sağlarlar. Karşılıklı beklentiler, filmin belirli bir olay örgüsü etrafından şekillenmesine ve özellikle de belli bir sona bağlanmasına yardımcı olur. Büyük yapısal bir olayın açı-

lımları olan hareketleri izlemeye koyulan kamera, nesnelerin ve kişilerin peşine düşer; seyircilerin meraklı bakışına cevap verecek şekilde, yüksek temaşa beklentisine sahip bu gözlerin uzantısı olarak, çok derinlere iner, yükseklere çıkar, nesneleri en zor açılardan izlemeye uygun yakım çekimler yoluyla ve farklı açılardan harekete dahil olur. Oysa Deleuze'ün Hitchcock üzerinden örneklediği gibi, olayın seyri ve kişilerin yer değiştirmelerinden bağımsız olarak, önemli yönetmenlerin çekimlerinde kamera "genel hareketler" yaratır. Yerkürenin üzerindeki varlıklarla ilgisi olmayan hareketliliği gibi, kamera da kimi zaman böyle bir bağımsızlık sergiler. Örneğin Hitchcock'un *Vertigo* filminde kamera döngüler şeklinde, *North by Northwest* filmindeyse kartezyen bir yer değiştirme hareketi izler.

Klasik sinema işlerinde, yönetmene, seyirciye ve oyunculara ait farklı bakış türleri ve açıları henüz ayrışmamıştır. Bu sinema geleneğinin en bilinen uygulaması "aksiyon-sineması"dır. Sadece büyük olaylar, aksiyonlar değil, bir aşk ilişkisi de böyle filmlerin ilgi alanına girebilir. Bu yaklaşım etrafında şekillenen Amerikan filmleri bu türün en önemli örneklerini sunarlar. Aksiyon filmlerinde, yapısal ve kapalı bir dünya ortaya çıkar. Deleuze, bu dünyayı "Amerikan rüyası" olarak adlandırır. D. W. Griffith tarafından 1916 yılında çekilen *Intolerance*, bu film türü için bir arketip, köken ya da "temel bir sinema" örneği gibi işlev görür.[24] O tarihten sonra Amerikan sineması biçimsel olarak adeta aynı filmi çeker durur. Bu filmlerdeki temel bir motif olarak "mutlu son", bu dünyanın tekrar kendi üzerine kapanmasını, film içerisinde ortaya çıkan açıkların, boşlukların, aralıkların bu sonun yarattığı harçla sıvanmasını sağlar. Yeryüzünün yerle bir olduğu felaket filmleri, bilim-kurgu ya da korku filmleri de olsa, telafi edici mutlu son beklentisi, bu rüyayı her seferinde yeniden onarır.

Bu tür filmler, hareket ve aksiyon barındırsalar da, "değişen bütün"e ait imgeler sunmazlar. Aksiyon-filmlerindeki "davranışçı" ve "işlevselci" hareketlilik, imgeleri "klişe"ler, kalıp duyum ve ifadeler olmaya zorlar. Bu filmlerin örneklediği film tekniklerindeki ilerlemeyle, sinemanın yarattığı nesnellik arasında herhangi bir koşutluk

24. Deleuze, *Cinema 1*, s. 148.

yoktur. Çok ilerlemiş çekim tekniklerine, üç boyutlu tasarımlara ve özel efektlere rağmen, "iyi filmler"in üretimi olan hareket ve zaman-imgeleri yaratmak konusunda herhangi bir gelişim kaydedilmemiş olabilir. Deleuze, sinema tekniğindeki ilerlemeyi, sinema dilindeki gelişimle doğrudan ilişkili saymaz. Sözgelimi sessiz sinemanın, ardıllarından nitelik olarak eksik kalmayacak şekilde, kendine özgü imgeler yaratabildiğini ortaya koyar. Konuşmasız filmler, sinemanın farklı bir dili, telaffuzu gibi anlaşılmalıdır. Teknik yetersizlikler bu düzeyde önemsiz kalır.

Klasik sinemadan modern sinemaya geçişin önemli belirtilerinden birisi de, aksiyon imgelerinin ve onunla bağdaşık duyusal-motor şemanın bozulmasıdır. Bu ayrılığın ertesinde sinema, optik ve ses-imgeleriyle yaratılabilir bir inşa zemini edinir. Bu düzeyde, sinematografik olay ya da durum, ses ve resim yoluyla yaratılan betimlemeler gibi ortaya çıkar. İzleyici daha çok, optik ve ses-imgelerinin kendi aralarında yarattıkları yeni bağlantıları izlemeye başlar. İmgeler arasında sürekli yaratılıp bozulan bu bağlantılar, duyusal-motor şemayı tatmin etme amaçlı kalıpların ortaya çıkmasını engeller. Film izleyicisi, aşina olduğu olay ve nesnelerden aldığı duyu parçalarıyla, alışık olduğu gibi duygulanıp, beklenen tepkiyi veremez olur. Benzer şekilde, film kişileri de olan bitene tepkisiz kalırlar. Onlar da başlarına gelenin izleyicileri olurlar. Fellini filmlerinde olduğu gibi, izleyenle izlencenin kendisi arasındaki ayrım da belirsizleşir.

Aksiyon-filmlerinin temel bileşeni olan klişeler, belli duyusal-motor kalıpları tatmin etmeye koşulmuş ifade parçalarıdır. Ancak bu şema bozulduğunda yeni imgelere yer açılmış olur. "Klişe imgeyi bizden saklar."[25] Hareket ya da zaman-imgeleri, her zaman "yeninin yaratılması"yla ilişkilidir; henüz kalıp halini almamış işaretlerden oluşurlar. Oysa izleyicinin mevcut duyusal kalıplar dahilinde algılayıp, dahil olabileceği filmlerde imgeler, klişelerin neden olduğu resim ve ses gürültüsü ardında kaybolurlar. Hareket ya da zaman-imgeleri, hazır bir bakışa ya da duyuma cevaben ortaya çıkmazlar; "kendinde şey"i görünür kılarlar. İmge, içkin bir tutarlılığa, geçer-

25. Deleuze, *Cinema 2*, s. 21.

liliğe sahip olduğundan, belgesel ve kurgu, gerçek ve sanal arasındaki farkı siler. Kurgunun ve olay örgüsünün ayrıcalık kazandığı "aksiyon imgesi" olmaktan uzaklaşan imgeler, aşağıda da tanımladığımız gibi, optik ve ses-imgeleri halinde, yapısal olayı, durumu, davranışları veya işlevleri desteklemekten uzaklaşırlar. Klişelerle ilgisi kalmayan bu tür imgeler, hazır bir görüye uygun olmadıklarından, "ölçüsüz bir güzellik ya da dehşet" şeklinde deneyimlenirler. Böylesi "kendi-için imgeler" tekrar çekime de uygun değillerdir. Bu zorluğun farkında olan Bresson, sinema üzerine notlarında, tekrar çekimlere başvurmak yerine bu imgeleri "beklemeyi" önerir.[26] Sadece klişelerin tekrar çekimlerle kusursuzlaşmaları beklenebilir. Biraz da belgeselcinin bahtı gibi, imgeler de sabırla beklendiklerinde kameraya görünür olabilirler. İçkinlik yüzeyinde imgeyle eşanlamlı olan madde ve nesne, her zaman kendisine bakanı cevaplamaz; kamera ve mikrofonlara ilgisiz kalır.

Bu şekilde keyfi, başına buyruk, rastlantılara açık imgelerin peşine düşen yönetmen, sinematografik deneyimlerine, senaryoya ve oyuncuların hazır yeteneklerine güvenemez olur. Klişe olmayan imgelerin açığa çıkışı, izleyicisini rahatça izleme ve duyma imkânını da elinden alır; onu imgeleri görmenin ve duymanın yanında okumaya da davet eder. Olan bitenin, olay örgüsünün tam uzanımı olmayan imgelerin, belli bir kavrama, duyuşa ya da duygulanıma bağlanması, bu okumadan yardım almadan gerçekleşemez. Okumak, aşağıda daha ayrıntılı olarak tanımladığımız gibi, imgeleri belli bir etikle de donatır; onları bir amaca, yapısal olmayan bir anlatıya, bağlama kavuşturur. Göz alıcı ya da dehşet verici olanı, dolayısıyla "katlanılmaz" görüneni, "minör bir anlatı" içerisine yerleştirir. Bu bağlamı yaratan da "imgesel bakış"tır.

26. Bresson, *Notes on Cinematography.*

Resim ve Sesi Ayırmak

Sinema sanatı, modern plastik sanatlarda, felsefi kuramlarda ya da yazınsal yapıtlarda uzun sürelerde ortaya çıkan değişimleri kısa zamanda katetmek durumunda kalır.[27] Örneğin Deleuze'e göre, savaş sonrası filmlerde beliren zaman-imgelerinin muhitini, Shakespeare çok erkenden "zamanın çivisi çıktı" ifadesiyle belirler. Sinema, belli bir süre için anakronik, tarih-dışı bir konum işgal etse de, bu gecikmeyi kısa zamanda kapar ve zamanın ruhuyla uyum içerisine girer. Bu değişimin en belirgin görünümü, filmlerde olağan durum ya da olayların, anlatıların yok olmasıdır. Oysa klasik sinemada, özellikle de aksiyon-imgesine odaklı filmlerde, tüm film araçları, kişiler, seyirciler kesintisiz şekilde cereyan eden bir olay örgüsünün gelişimine odaklanırlar. Özünde olumsal, rastlantılara yer bırakan gündelik dünyanın gerçeğiyle bağlantı kurulamaz olur. Aksiyon-imgelerinde, zaman-imgesi hareket-imgelerine bağımlı kılınır. Seyirci, yönetmen ve film kişilerinin, belli bir olay örgüsünün içerisini doldurmaları beklenir. Deleuze'ün "duyusal-motor şemanın güdülediği durumlar" olarak tarif ettiği bu film akışı içerisinde, sinema yapıtına katılan farklı bakışların sahipleri, yerli yerinde hareket eden, organik temsile uygun düşen, "uzama bağımlı kılınmış zaman"a göre ölçeklendirilen bir sinema eylemini izlemeye koyulurlar. Olayın nerede, ne zaman ve kimler arasında geçtiğine dair farkındalığın bir an olsun kaybolmadığı bu filmler, "organik temsil"in "yapısal", "işlevselci" ve "davranışçı" karakterini yansıtırlar.[28] Film kişileri, belli işlevlerle uyumlu davranışlar ortaya koyarlar. Bir olay vuku bulduğunda, belirli davranışlarla olan bitene tepki veren kahramanların dramı önem kazanır.

27. Klasik yapıtların bütünlüklü, tutarlı, kararlı simgesel yapısı, modernliğin parçalı, merkezsiz, rastlantılara yer bırakan imgesel doğasıyla yer değiştirir. Modern sanatsal beklentiler, sadece sanat türlerini kendi aralarında ayrımlara zorlamaz, aynı zamanda estetik duyum ve ifade biçimlerinin de ayrışmasına neden olur. Yakın zamanlı, *Resim, Söz ve Yazı: İmge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları* (Doğu Batı, Ankara, 2013) adlı çalışmamız bu ayrışmayı farklı boyutlarıyla anlama çabasını yansıtmaktadır.

28. Deleuze, *Cinema 1*, s. 152.

Aksiyon filmlerinin genel yapısına sahip olsalar da, Hitchcock filmleri, kişileri "dengesiz hareketler"e, hezeyanlara, olayları belirsizliklere taşıyan yoğunluk ve güçlerin sunumunu ortaya koyarlar. Bu yüzden Hitchcock, iki sinema geleneğini olduğu kadar, Amerikan ve Avrupa sinema yaklaşımları arasında da geçişim sağlar. Onun filmlerinde gündelik yaşam içerisinde yapısal olmayan boşluklar, açıklıklar ya da keyfiliklerle karşılaşan film kişilerinin ya da hareket halindeki nesnelerin icra ettikleri "yanlış hareketler" (*faux mouvement*), durumun, olay örgüsünün, yapısal belirlenimlerin içerisinde, olağan görünenin bastırdığı yoğunlukların belirtileridir. Bunun en bilinen örneği nedensiz yere cürüm işleyen kuşlardır. Filmde olayların nedenleri mevcut "set" içerisinde değildir; çerçevenin ötesinde, görünmeyen ve duyulmayan "dışarı"dadır. Hitchcock, film sonlarında tuhaflıkları, anlaşılmazlıkları belirli bir mantığa bağlasa da, olaylar ve kişilerin halleri filmin ortalarında anlaşılmazlıklarını korurlar. Ama sonunda, tüm hareketlerin, olayların nedenleri veya itkileri, mevcut durum içerisinde aranır ve zorla da olsa bulunur.

Aksiyon-filmleri, olaylarla ilgili gizemlerin, bulmaca parçalarının, soruların ve cevapların aynı yerde arandığı ve çoğu zaman da bulunduğu bir set içerisinde ortaya çıkarlar. Kendi içerisinde çatışan imgelere yer bıraksa da, setleri (*ensemble*) yaratan, "görünürlüğün düzenine ait" parçalar olarak klişelerdir; set içerisinde cereyan eden olaylar, her zaman bir bulmaca gibi tamamlanmayı bekler. Gizem, düş, rastlantı, tuhaflık gibi görünen de, bu bulmacayı tamamlayan parçalar gibi değer görürler. Film kişileri, şimdide ve burada mevcut olan bir set içerisinde hayat sürerler. Deleuze, Godard'ın "kötü film" tarifine gönderme yaparak, böyle filmlerin sadece "şimdi-ve-burada-olan"a yaşam verdiğini ortaya koyar. Oysa "iyi filmler", görünenin ve duyulanın ardında, geçmişte veya gelecekte şekil bulana, burada bulunmayana, mevcut olmayana, senaryoda içerilmemiş olana, yazılı olmayana da varlık kazandırabilirler. Senaryo, anlatı ya da yazılı metin, sinema diline tercüme edildiğinde, ortaya çok farklı bir şey çıkabilir.[29]

29. Godard'ın *Mepris* filminde kendisini oynayan Fritz Lang, Amerikalı yapımcının senaryoda yazanla izlediğinin aynı şey olmamasına hiddetlenmesi üze-

Modern sinemada zamana ait dördüncü boyuta açabilmenin bir yolu da, optik-imgelerin ve ses-imgelerinin kaynaklarını ayırmaktır. Bu şekilde film, burada bulunmayana, çerçeve dışındakine de varlık kazandırabilir. Çerçeve dışındakiler içeridekileri kuşatınca, farklı bir yer ve zaman duyusu açığa çıkar. Sözgelimi duyulması olanaksız sesler duyulabilir. Bu şekilde organik ilke bozulduğunda sesin ve ışığın yayılımı da değişir. Örneğin çok uzaktan bir fermuarın açılma sesi duyulabilir. Herkesin sesi birbirine karışır. Andrey Tarkovski filmlerinde olduğu gibi, konuşanın, ses çıkaranın kim olduğunu ayırt etmek zorlaşabilir. Sesin yanında resim de kararsızlaşır, renkli çekim siyah beyaza döner; kimi zaman kamera ve mikrofon çok yakına sokulur, bazen kişiler ayrımsızca yan yana gelirler; kimin konuştuğu anlaşılamaz olur. Bresson'un uyguladığı gibi, duygudan arınan sesler, sadece betimleyen, biteviye bir hal alırlar. Organik ilkeden uzaklaşan resimler ve sesler, olayın, duyguların, bakışın ve duyuların kaynağını başka bir zaman ve uzama taşırlar.

Kendi başına kalmış resimli ve sesli imgeler, modern sinemada kaybolmaya yüz tutan anlatıyı ve durumu farklı şekillerde yeniden yaratırlar. Resim ve ses, film kişilerinin vermediği tepkilerden, hareketlerden oluşan dramayı üstlenir. Böyle filmler, oyuncuların becerilerinden, seyircilerin beklentilerinden, yönetmenin niyetinden ve bakışından bağımsız şekilde, duyusal ve motor yetilerden destek almadan ortaya çıkarlar. Bir başkasının bakışı, duyuşu ya da niyet ettiklerine değil, kendi algısına sahip tekil imgeler, anlatıya, dramaya ya da olay örgüsüne sahip çıkarlar. Bu imgeler, yeni duyum ve ifade kalıplarının parçaları olmazlar. Hareketi kişilerden bağımsızlaştıran (*dépersonnaliser*), taşıyıcı bir nesne ve bedenden ayıran, kendi görme ve görünme biçimi, nazarı olan imgelerdir.[30] Modern filmlerde kaybolmaya yüz tutan hareketleri veren, yer değiştiren nesneler, varlıklar değil, renklerin, ışığın, sesin değişen tonları, yoğunluğu ve gücüdür. Resimli ve sesli imgeler, aksiyona evrilmeden, kendi muhtevası ve biçimi olan "dalgalar" yaratır veya başka "dön-

---

rine, senaryonun yazılı, izlediğininse "hareketli resimler" olduğunu söyler. Sanki bu ikisi doğrudan birbirine tercüme edilemezmiş gibi.

30. Deleuze, *Cinema 2*, s. 59.

güler"e katılırlar. Bu dalgalar ya da döngüler içerisinde harekete geçen, bütün olarak yeryüzünün kendisidir. Bakışın öznesi ve nesnesi yerinde dururken, yeryüzü "uzam-zaman blokları" sunan imgelerle görünür olur.

"Tekil" resimli ve sesli imgelerle yaratılan "iyi filmler", belirli bir "sinema fikri"nin sağladığı tutarlılık ve geçerlilik çerçevesi içerisinde bir araya getirilirler. Deleuze'e göre her büyük yönetmen, böyle toparlayıcı "düşünce-imgeleri"ne, André Bazin'in ifadesiyle "takıntılı bir fikre" sahiptir.[31] Bu fikrin yarattığı "tutarlılık yüzeyi" nde, resimli ve sesli imgeler, zaman-imgeleri şeklinde "kristalleşirler". Kristal içerisine yerleşmiş bakış, zaman-imgelerinin yaratılıp, bozulduğuna, görünür olup kaybolduğuna tanık olur. Kristal dolayımıyla, nesne ve temsili, mevcut olan ve sanal olan birbirine karışır, ayrımsızlaşır. İmgelerin duyumu ve ifadesi, bir kristalin yarattığı geçirgen olma ya da olmama nitelikleri arasında biçimlenir. Doğrudan bakmaya engel kristal arayüzeyin varlığı, izleyicinin ya da film kişilerinin duyularına ve bakışına bir an için seslenip sonrasında gözden kaybolan imgeler sunar; bu durum filmin konusuna ve biçimine hâkim olmayı engeller. Kristal, öznenin hükmedici gözünü ve nesnenin bakışını, nazarını aynı şekilde soğurur. Bakışın tarafları arasında bakışımlı bir etkileşim yüzeyi yaratır.

Bu çok yüzlü kristal içerisinden bakıldığında, gündelik haller ortasında fantaziler, anı parçaları, sanrılar, düşler görünür olur. Kristal arayüzeyler dolayımıyla imgeleri yaratan yönetmenin ve oyuncuların sunumuyla, izleyici bakışının çakışmasını engelleyen, sesi ve resimleri ayrı ayrı kıran, birbirlerinden ayıran "pürtüklü" (*strié*) yüzeyler yaratılırlar. Bu film uzamlarının ve üzerinde gezinen varlıkların kendi içkin gerçekleri vardır. Her imge kendi nesnelliğini yaratır, uzam/zaman üzerindeki her nokta bir bakış açısı olur. Film kişileri de bu kristal duyum yüzeyleri içerisinden etraflarında olup bitene bakıp, kulak verdiklerinden, onlar da, olanları izlemekten fazlasını yapamazlar. Seyirci kadar kendileri de ortamlarına yabancı kalırlar. Tutarlı duyusal-motor becerilerin yerini alan bu yüzeyler

31. André Bazin, *What is Cinema?*, çev. H. Gray, Univ. of California Press, Berkeley, 2005, s. 12.

ardından bakıldığında, uzam boş ya da fazlaca dolu, içbükey ya da dışbükey bir aynadan yansıyormuş gibi "biçimsiz" görünür.

Böyle imgelerle yaratılmış bir filmde, en öznel görünen bakış bile nesnellik edinir. Kurmaca sinema, belgeselle yakınlaşarak, gündelik yaşamları daha nesnel şekillerde yansıtır. Çünkü gündelik yaşam, "gevşek ve zayıf duyusal-motor şemaların" varlığı içerisinde idame edilebilir. Olağan koşullarda gündelik insan, yaşamda kalmak için çok büyük duyusal çabalar içerisine girmez. Duymaya ve ifade etmeye dair imgelerin zihni yormadığı sıradan bir yaşam içerisinde, sinemaya düşen, görsel ve sesli betimlemelere başvurmaktır. Bu şekilde neredeyse hareketsiz, sade bir yaşama sokulmuş kamera ve mikrofon sebatla beklemeye başlar; izlenimci ressamlar gibi, renk ve ışıktaki değişimleri, belli belirsiz hareketleri kaydeder.

Modern sinemanın "yavaşlığı" altında biraz da zamansal değişime tanıklık arzusu yatar. Gündelik sıradanlıkta, aksiyon-imgeleri bir yana, hareket-imgeleri de kaybolmaya başlar. Örneğin Ozu, *Tokyo Hikâyesi* filminde, dingin bir yaşamı tarif ederken, görece büyük eylemleri vermekten kaçınır. Sözgelimi kasabadan Tokyo'ya yaşlı çiftin nasıl vardığını göstermez. Onları önce kasabada ve sonrasında Tokyo'da çocuklarının yanında gösterir. İki yer arasında bir trenin yol aldığı görünmez. İki farklı uzam ve zamanı, müzik ya da karartma etkilerinin yardımıyla birbirine bağlama gereği de duymaz. Ama yaşlı kadın uzun uzun yolculuk için giysilerini katlar. Böyle dingin bir yaşamda büyük eylemler olmadığı gibi, sıradan olaylar arasındaki nedensellik ve süreklilik de kaybolur. Bu yavaşlamanın sonucunda, büyük olaylar, aksiyon ve hareketlerle oyalanmayan duyular ve imgelem serbest kalır; imgeler arasında farklı bağlantılar açığa çıkar. Gündelik tekrarın altında görünür olan zaman, sadece anımsama ya da geriye dönüşler yoluyla açığa çıkmaz; zaman ya da süre, uzamın mantığına tercüme edilemez olur. İmge, güncel yaşamın ötesi ve berisiyle olan ilgilerini yitirmez. Zaman ve uzamın ilkeleri değişince, hareket ve zaman bağıntısı da değişir; hareketler, yersiz ve gülünç görünseler de, sürenin doğrusal olmayan ilerleyişiyle rabıta içerisine girmiş olurlar. Bu "yeni bağlantılar" sayesinde "özgürleşen duyumlar zaman ve düşünceyle doğrudan ilişki" içerisine girerler.[32]

Düşünceli ve Okunaklı İmgeler

Deleuze, Bresson'un *Au Hasard Balthazar* adlı filminde doğumundan ölümüne kadar başından geçenleri anlattığı eşeğin bahtsızlığını "seçim" yapamamasıyla ilişkilendirir.[33] Eşeğin hayatı mutlak bir içkinlikte geçtiğinden "katlanılmaz"dır. Seçim, katlanılamaz olanı soyutlamaya, yaşanabilir kılmaya imkân veren, dünyayı ve yaşamı yenileyen bir eylemdir. Eşek, maruz kaldığı dünyaya karşı tepkisini sadece anırmak ve gerektiğinde kaçmak şeklinde ortaya koyabilir. Oysa seçim, duyum ve eylem arasındaki "aralık"larda olanaklı olur. Seçimlerin olduğu bu yer ve zaman parçası içerisinde, başa gelen katlanılmaz halleri dönüştürmeye yönelik "düşünce" ve tepkiler ortaya çıkar. Bu aralıkta, "düşünce-imgeleri", "duygu-imgeleri" ve dolayısıyla yeni olana yer açan yaratıcılık biçimleri yaşam bulur.[34]

Ortaya çıkan bu duygular yüzde yansımasını bulurlar. Duygulanım biçimleri, diğer beden parçalarında karşılığını bulamaz ama yüzde türlü ifadelere kavuşurlar; yüz "aydınlanır". İmge yüzde görünürlük kazanır, geçici bir kararlılık edinir ve bir süre donar.[35] Özellikle yakın çekimler bu ifadeleri yakalamaya yönelir; başına gelen olaylar, duruma ait imgeler arasında seçim yapan, düşünen, duygulanan kahramanın içerisine ışık tutar. Yüze odaklanmanın nedeni, bedenin geri kalanına göre daha fazla imgeyi yansıtabilmesindendir. Oysa başına gelene karşı duygusunu, tepkisini ifade edemeyen eşeğin yüzü değişmeden kalır. Duyduklarını, yaşadığı katlanılmazlığı dile dökmeye, ifade etmeye yönelik araçları olmadığından, sahiplerinin insafına terk edilmiş olur. Filmdeki eşeğin, çarpma işlemini yapabilmesinden anlaşılacağı gibi üstün bir zekâsı olsa da, bunu kendisine daha yaşanabilir bir dünyaya dönüştürmek için kullanamaz; seçim yapmasına fırsat veren bir melekesi yoktur. Yeryüzünü daha yaşanabilir kılmak yönünde temel bir eylem olarak se-

32. Deleuze, *Cinema 2*, s. 17.
33. Deleuze, *Cinema 1*, s. 116.
34. Spencer Shaw, *Film Consciousness: From Phenomenology to Deleuze*, McFarland, Londra, 2008, s. 156.
35. Deleuze, *Cinema 1*, s. 66.

çim, özünde belirsizlik taşıyan ve içkinlik yüzeyindeki hareket ve eylem olasılıkları arasında kristalleşen imgeleri yaşamı yenileyen bir güçle donatır. Seçimin varlığı, sınırsızlık ve belirsizlik içerisinde ortaya çıkan imgeleri keyfî ve nedensiz olmaktan uzaklaştırır. Sinemada bu edim teknik olarak, çerçevenin, film karelerinin ve montaja ait seçimler şeklinde hayata geçirilir.

Deleuze'ün yapıtından "sinema ve etik" altbaşlığına dair çıkarılabilecek bir başka sonuç da, "yeryüzüne inanç"tır. Saf optik ve ses-imgeleri arasında, izleyiciyi ya da film kişilerinin duyduğunu ve gördüğünü içkin bir nesnelliğe, geçerliliğe, bütüne bağlayacak olan bu inançtır. Bilerek yapılan seçimlerin yanında, rastlantıların varlığı da temel bir bağlantı biçimi sayılmalıdır. İçkinlik yüzeyinde yoğunluklardan oluşan, nedensizce ve bağlantısız şekillerde var olan imgeleri, "orta düzey"e taşıyabilecek olan da böyle bir "etik"tir. "Gündelik sıradanlık" içerisinde açığa çıkan katlanılmaz ve düşünceye sığmayan görüntülerin ve seslerin yüzeyinden, biraz yukarıda konumlanan bu ara düzeye taşıyacak olan bir inanç biçimi ya da etiktir. Konuşmaktan, davranmaktan uzaklaşmış film kişilerine yeniden dile getirebilecekleri sözcükler ve bazı hareketleri yapmaları için beden kazandırabilmektir amaç. Bu kişiler, inançları sayesinde uzam/zaman blokları içerisinde yer değiştiren yenilenmiş bir bedene kavuşurlar; fazla hareket etmeseler de, duyar, anımsar ve düşler kurarlar.[36]

Yeryüzüne yönelik ve paganca tınıları da olan bu inanç, sınırsız bir içkinliğin onayıdır aynı zamanda. Ancak bu ortamda (*milieu*) yaşam sürebilmek için, öncelikle yeryüzünü hep belli bir şekilde duymaya ya da ifade etmeye çağıran ve aksiyon-imgesinde cisimleşen duyusal-motor şemaların bozulması gereklidir. Bundan sonra, yeryüzü ve varlıklar arasındaki kalıplaşmış bağlar da gevşemiş olur. Bilinen dünya ve insan ayrıldıktan sonra, sinema izleyicisinin, oyuncusunun ya da yönetmenin bakışına açılan imgeler belli bir olayı betimleyen metaforlar, metonimiler, simgeler olmaktan çıkarlar; anlatılmak istenen ikincil kalır. Sinema, öncelikle bu ayrılığın ve içkinliğe dönüşün dramını sunar. Bu sırada açığa çıkan optik-imgeler ya

36. Deleuze, *Cinema 2*, s. 172, 173.

da ses-imgeleri belli bir durumu açıklayıcı nitelikte olmaktan uzaklaşırlar. Bu düzeyde imge, nesnenin ya da öznenin bakışına iliştirilmiş bir duyum aracı değildir. İmgelerin yaşam bulduğu içkinlik yüzeyinde, tuhaf, dengesiz bir hareketlenme vardır.

Tarkovski'nin *Stalker* filminde yeryüzüne yönelik bu inancın bir karşılığı bulunabilir. Filmde girilmesi yasak alan, bu inanışın uzamı sayılabilecek bir içkinlik alanıdır. Bu yüzeyde Deleuze'ün dile getirdiği gibi, "yoğunluk" ve "güç alanları" vardır. Bu nedenle gidilecek yere dosdoğru gidilemez, etrafından dolaşmak gerekir çoğu zaman. Yolculuğu olanaklı kılan da, kahramanın özünde bir yeryüzü parçası olan bu yasak alana yönelik derin inancıdır; yasak alanın özgürleştiren, isteklere cevap veren anlaşılmaz doğasıdır.

Yeryüzüne inancı cisimleştiren sinema, sınırsız bir içkinlikte, yoğunluklar ve güç alanları üzerinde yaratılıp tekrar bozulan imgeleri seçime, düşünceye, duyguya bağlar. İmgelerdeki okumaya açıklık, düşünceye ve duyguya yer bırakan "aralıklar", "film bilinci"nin kaynağıdır. Kamera, belirli bir bilinçle donanmış gibi bazı imgeleri seçer, diğerlerini dışarıda bırakır. Kameranın bu seçimleri, "iyi filmler"in sahip olduğu sinema dilini de yaratır; kamera hareketleriyle ortaya çıkan bir resim-yazı ortaya çıkar. Kamera belli bir bilinçle donandığında, basitçe bir aksiyonun, hareket halindeki nesne ve bedenlerin peşine düşmez. Aynı zamanda "zihinsel bağlantılar" yaratabilecek ve izleyebilecek bir donanıma da sahip olur. "Sorular soran, cevaplar yetiştiren, karşı gelen, kışkırtan, kuramlaştıran, tezler öne süren, deneylere girişen" kamera, bazen eylemi ve olayı izlemekten vazgeçip, kendi hareketini yaratır.[37]

Modern sinemanın ayırt edici özelliklerinden birisi olarak aksiyon-imgelerini ve duyusal-motor şemaları bozarak, optik ve ses-imgeleri yaratmak yeterli değildir. Bu "dokunsal" imgelere düşünce katıp, okunaklı kılmanın ve tekrar soyutlamanın, dağınık, parçalı ve katlanılmaz görüntüleri yeni bağlantılarla "mutenalaştırmanın" yolları da aranmalıdır. "Doğrudan zaman"ın taşıyıcısı imgelerin yardımıyla, bütüne yeni uzam/zaman blokları eklemek ve çıkarmak olanaklı olmalıdır. İmgenin temel bir niteliği, belirtisi olarak okunaklı-

37. *A.g.y.*, s. 13.

lığı yaratmak, "sinema-bilinci"nin ayrılmaz bir bileşenidir. İmge, Bergson'un tarif ettiği gibi, hem duyuya hem de belleğe seslenebildiğinde bu düşüncelilik ve okunaklılık yaratılmış olur.[38] İmge, kavramla duyular arasında bir kavşakta biçim bulduğunda, düşünceye ve okunaklılığa da yer bırakır. Bu imgeleri yaratansa, seyircinin, oyuncuların ya da yönetmenin bakışı değil, kameranın bütün bunları aşan hareketleridir. Kameranın döndüğü yerde, bir nesnenin hareketi ya da öznenin bakışı yoktur. Orada kendisini aydınlatan ve duyuran, türlü bakış olanakları ve nazarlarıyla donatılmış tekil imgeler vardır.

38. Eisenstein da, "duyusal düşünce" veya "duygusal anlık" gibi kavramları ortaya koyarken benzer bir vurguya sahiptir.

Zafer Aracagök

*Deleuze: Ses, Müzik ve Şizo-Ensest Üzerine**

0.

Deleuze ve Guattari'nin *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*'i,[1] kimi karmaşık, kimi kök salmış, kimiyse kökünden sökülmüş ya da yamyassı edilmiş yersizyurtsuzlaştırma ağları ya da tehditleri savurmaya devam ediyor. Bağlantıların bu atipik topolojisinde en çarpıcı olan, belli bir topoloji kavramını altüst eden şey değil, daha ziyade ve özellikle *Kafka* kitabında, önerildiği anda ortadan kaybolan işitsellik sorununa muammalı bir yaklaşım getiren yeraltı geçitleridir. Bir başka deyişle, ses, gürültü ve müzik ya da genel olarak işitilebilir olanla, *Kafka* kitabında daha sonra ele alınan ama onunla herhangi bir rezonansa dahi girmeyen şizo-ensest sorunu arasında olası bir ilişki üzerine düşünüyorum. Bir ihtimal, bu ağ yapıları belki de asla birbiriyle ilişkilendirmemek, sorgulamamak, rezonansa sokmamak gerekir ama yine de iki öğe arasında bir ilişkide ısrar etmemin nedeni sadece farklı bir kaçış hattı yaratılabileceğini göstermek istemem değil, aynı zamanda Deleuze ve Guattari'de bazen kavramların aralarında herhangi bir ilişkiye gereksinim olmaksızın kendi kendilerine nasıl yaşadıklarını ve bu tür bir ilişkinin "ilişkisel olmayan bir ilişkinin" modeli olarak ele alınıp alınamayacağını açıklayabilmektir. Muammalardan ve kayıp bağlantılardan konuşurken

* Çeviri: Onur Eylül Kara. Çeviri metnin düzeltimi Zafer Aracagök tarafından yapılmıştır.

1. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.

böylesi bir modelden söz etmek bir çelişki yaratsa da, ses ve şizo-ensestin her ikisinin de biçim sorunuyla ilişkili olması ve ikisi arasındaki ilişkinin sürekli elden kaçan bir ilişki olması nedeniyle, bu tür bir ilişkiyi sağlayan öğelerin model olmayan muammalı bir modele tanıklık ediyor olabileceklerine inanıyorum.

Yukarıda belirttiğim konularla bağlantılı olarak bu makalede, öncelikle Deleuze'ün *Anlamın Mantığı*'nda yer alan, o "gürültüden sese" geçişin formülasyonunu ve düşünürün "uzaklık" sorununa yaklaşımını sorunsallaştıracağım ve umuyorum ki bu, Deleuze ve Guattari'nin Kafka'nın "Bir Köpeğin Araştırmaları" adlı öyküsünü okumalarında aklımızı karıştıran şeyin ne olduğunu bir parça aydınlatmamızı sağlayacaktır. Çünkü Deleuze ve Guattari'ye göre Kafka'da ses, yersizyurtsuzlaştırıldığında biçimsiz bir hal almasına rağmen Kafka'nın öykülerinde geçen işitsel deneyimlerin aksine hâlâ işitilebilir olarak kalır: Oysa, özellikle "Şarkıcı Josefine ya da Fare Ulusu", "Sirenlerin Sususu" ya da "Bir Köpeğin Araştırmaları"nda kişiler bir şey duyduklarını söylerler ama duyulan şeyin bilgisi hep havada asılı kalır. Böyle bir havada asılı kalma durumunun, bizi farklı bir bilgiye, yani "duyma" ya da "işitilebilir" diye bildiğimiz şeyleri yıkmadan elde edemeyeceğimiz "biçimsiz"in ya da "biçim almamış"ın alanına götüreceğini iddia edeceğim.

Öyleyse burada bize yol gösterecek sorulardan biri, biçimsiz olanın duyulup duyulamayacağı ya da onun, işitilebilir olanın sınırları içinde ses olarak algılanıp algılanamayacağıyla ilgili bir soru olacaktır. Sonunda "işitilebilir-ötesi" olarak adlandıracağım bir sınır deneyimini ileri sürerek, ses üzerine düşünceyi radikalleştirmiş bir yazar olan Kafka'nın sese yaklaşımının, kendisinden bile kaçan bir kaçış hattı yarattığını göstermeye çalışacağım. Dahası, kendini-bozma kavramı üzerine işleyen böylesi bir kaçışın, o kayıp bağlantıyı, daha doğrusu işitilebilir-ötesi ile şizo-ensest arasındaki rezonansı hazırladığını önereceğim.

1. Gürültüden Sese Geçiş

Anlamın Mantığı'nda sadece gürültüden sese değil, biçimsiz olandan biçim'e de geçilen ilginç bir pasaj vardır. Deleuze felsefesinde genel olarak "biçim"in nasıl korunduğunu öne çıkarmak amacıyla bu pasajı kısaca ele almak istiyorum.

Anlamın Mantığı'nda Deleuze'ün "birey" formülasyonu, diziler arasındaki ilişkiye ve rezonansa, olayların kuruluşuna ya da gerçekleşimine ve karşı-gerçekleştirimine, ayırıcı senteze, onun olumlamasına ve benzer konulara dair sıkı tartışmalarla doyurulmuştur ki bu tartışmalar, "Tekanlamlılık" (*Univocity*) olarak adlandırılan "Yirmi Beşinci Seri"de sonuçlanırlar. Tekanlamlılık konusu, "birey" kavramını uyumlu bütün dünyalara açarak, "birey"i bir "olay" olarak çoğulsallık dahilinde örgütler. Bir diğer deyişle bu, tam anlamıyla bir biçim sorunudur, yani "birey"[2] diye bilinen biçim sorununun nasıl aşılacağıyla ilgilidir. Bu tür bir aşkınlık –tabi eğer bu mümkünse– *Fark ve Tekrar*'dan bildiğimiz üzere öncelikle "düşüncenin imajı"nı radikalleştirmeyi gerektirir ki böylece bireyin (ya da herhangi bir kavramın) temellendiği bir biçim artık olmasın, birey diye bilinen şey *mimesis* değil de *simulacrum* üzerinde kurularak daha önceden belirlenmiş herhangi bir model tarafından şekillenmekten kurtulabilsin. Diğer taraftan eğer böyle bir proje bireyi çoğulluklara açmak anlamına geliyorsa, bu proje ontoloji sorunuyla da başa çıkmak zorunda kalacaktır çünkü her ne kadar Deleuze bunu birey-öncesi tekillikleri varsayarak açıklıyor olsa da, söz konusu tekillikler de bir tezahür, bir varlık ânı, daha doğrusu yokluktan varlığa (ya da isterseniz varlık-olmayıştan varlık-oluşa) geçiş ânı tarafından öncellenecektirler. Bu yüzden Deleuze, "Tekanlamlılık"ta şöyle der:

> Felsefe, ontolojiyle birleşir ama ontoloji, Varlık'ın tekanlamlılığıyla birleşir. (...) Varlık'ın tekanlamlılığı, ortada tek ve aynı Varlık'ın olduğu

2. "Öyleyse sorun, bireyin kendi biçiminin ve dünyayla olan sözdizimsel bağının ötesine geçmeyi nasıl bileceğiyle ilgilidir..." Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, Continuum, Londra, 2003, s. 178.

anlamına gelmez, aksine varlıklar çeşitli ve farklıdırlar, her zaman bir ayırıcı sentez tarafından üretilirler, birbirlerinden kopuk ve ıraktırlar, *membra disjuncta*. Varlık'ın tekanlamlılığı (*univocity*), Varlık'ın, söylenen bir Ses (*Voice*) olması demektir; her varlık için söylenen şeyin tek ve aynı "anlam"da söylenmesi demektir. Dolayısıyla o, en farklı şeylerin başına gelen ve biricik olan olay, tüm olaylar için *Eventum tantum* şeklinde gerçekleşir; onda bağımsız kalmayı sürdüren ama rezonansa ve aralarındaki ayrımın dallanıp budaklanmasına yol açan bütün biçimlerin nihai biçimidir.[3]

Bu pasajda, tekanlamlılık (*univocity*) bir olayı, bütün olayların olayını imlemekle birlikte, "ses"in jenerik bir güç olarak yeniden düşünülebileceği bir başlangıç meselesine de dokunmaktadır ki bu güç, "sesten önce gelen şey" ile ses arasındaki geçişi tetikleyerek bizatihi bir başlangıcı olası kılmaktadır.

Aslında böylesi bir geçişin olasılığına yönelen tüm sorular, hepsinin de işaret ettiği bir kökeni,[4] "Dilin Yirmi Altıncı Serisi"nde bulurlar. Haliyle Deleuze bu seriyi, "olaylar, dili olası kılar"[5] şeklinde bir hükümle açar ve hemen ekler:

> Ama olası kılma, başlangıca sebep olma anlamına gelmez. (...) Böylece dili olası kılmak, sesleri, şeylerin çınlayan nitelikleriyle, bedenlerin ses efektleriyle ya da eylemleri ve tutkularıyla karıştırmamayı gerektirir. Dili olası kılan şey, bedenleri seslerden ayıran ve onları, ifade etme işlevinden kurtararak önermeler içinde organize eden şeydir. Konuşmakta olan daima bir ağızdır ama kendini ifade eden bir öznenin dışavurumu olmak için yiyen bir bedenin –salt bir orallik– gürültüsü de değildir. (...) Ve gerçekte, "olay" olmasaydı bunların hepsi yalnızca bir gürültü olurdu – belli belirsiz bir gürültü.[6]

Diğer seride, yani "Oralliğin Yirmi Yedinci Serisi"nde, Deleuze şunu da ekler:

> Rüyalarımızda sürekli gürültüden sese geçişi yaşarız.[7]

---

3. *A.g.y.*, s. 179.

4. Bir diğer deyişle, eğer anlam ve anlamsızlık, paradoksal birim, olay ve varlığın tekanlamlılığı (*univocity*) üzerine olan tartışmalar, sözcük ile şey arasındaki ilişkiyle yahut yeme/konuşma ikiliğiyle ve onun önerme içindeki, yani anlam ile ifade ikiliği içindeki yer değiştirmesiyle bağlantılıysa, bunun sebebi, *Anlamın Mantığı*'nın devamında "birey" ve "psişe"nin de kökünü oluşturan "dil" üzerine sıkı bir tartışmayı mümkün kılacak olan bu geçişe vurgu yapmış olmalarıdır.

5. *A.g.y.*, s. 181. 6. *A.g.y.*, s. 181-2. 7. *A.g.y.*

Dolayısıyla Deleuze'e göre sesler ile olayların mümkün kıldığı çınlayan şeyler (gürültü) arasında böylesi bir mutlak ayrılma ânı, bir geçiş, söz konusudur. Ve olaylar, yalnızca dili değil, özneyi de olası kılmaktadır. Bu andan sonra, *Anlamın Mantığı*'nın baştan beri askıya alınmış bir karar –ki muhtemelen bir şeyi hem söylemenin hem de ne anlama geldiğini aynı anda söylemenin olanaksızlığından, ama diğer taraftan da temsilden kaçmanın olanaksızlığı bağlamında şeyleri söyleyebiliyor olma olasılığından kaynaklanmaktadır bu– görünür kılınır ve bu tezahür ânı aynı zamanda tinin tarihini de mümkün kılarak, Deleuze'ün kendi anlam ve olay kuramını psikanaliz içinde, özellikle de Melanie Klein ve Jacques Lacan'ın çalışmaları dahilinde tekrar kurmasını sağlar.

Burada biraz duralım ve Deleuze'de bu biçim almamıştan biçim'e geçişe neyin neden olmuş olabileceğini düşünelim. Dahası, böyle bir nedenin düşünülebilir olduğu ya da kusursuz bir netlikle saptanabilir olduğunu düşünmeden, sadece, tezahür edemeyecek bir şeyi tezahür ettirmeden tezahür ettirebilmek için.

Artık "Yirmi Dördüncü Seri"ye gelinilmiştir ve adı geçen seri, "olayların iletişimi" hakkındadır. Burada Deleuze, Leibniz'i "olayın ilk kuramcısı" olarak över, zira " 'uyumlu olan' ile 'uyumsuz olan', yalnızca olası olan ve olası olmayanı yöneten özdeş ile tutarsıza indirgenemez,"[8] diyen ilk Leibniz olmuştur. Eğer uyumluluk, bireyöncesi bir düzeyde, serilerin yakınsamasıyla tanımlanırsa, uyumsuzluk da serilerin ıraksamasıyla tanımlanır. Fakat Leibniz bu tanımları, bizim dünyamızla uyumsuz olan uyumlu dünyaları, bütün dünyaların en olası olanından (bizim dünyamızdan) ayırmak için yapmıştır. Deleuze'e göre, "O [Leibniz], ayrışmanın ıraksamasını olumsuz bir şekilde kullanmıştır."[9] Dolayısıyla Deleuze'ün Leibniz eleştirisi, Leibniz'in ıraksamayı olumsuz kullanımına yöneliktir ve bu yüzden de ıraksamaların Nietzscheci bir olumlamasıyla ilgilenir ki burada Tanrı, ölü olan Tanrı, artık en olası dünyayı seçmez. Deleuze şöyle sorar: "Peki ıraksama ve ayrışmayı olumlamanın nesneleri haline getirmek ne demektir?"[10] Tabii ki bu farkın aynı ve özdeşe indirgenemezliği demektir:

8. *A.g.y.*, s. 171. 9. *A.g.y.*, s. 172. 10. *A.g.y.*

Bu noktada karşımıza çıkan karşıtlıkların aynılığı değildir çünkü bu hâlâ olumsuzun ve dışlamanın hareketinden ayrılamaz olurdu. Daha ziyade artık, farklı unsurların olumlu uzaklığıyla yüz yüzeyizdir: Karşıtlıkları aynı olanlarla özdeşleştirmiyor, onları "farklı" oldukları ölçüde birbirleriyle ilişkilendiren uzaklıklarını olumluyoruzdur. Olumlu uzaklık fikri (feshedilmiş ya da üstesinden gelinmiş bir uzaklık değil) bu noktada son derece temeldir çünkü bu ölçümsüz bir karşıtlığı farkla ve karşıtlığı da kendisi sonsuz olan bir özdeşlikle eşitlemek yerine, kendi sonlu farkları üzerinden karşıtlıkları ölçümlememize izin verir. Hegel'in olumsuza yer açma arzusuyla düşündüğü gibi, çelişki "boyunca ilerlemek" zorunda olan fark değildir; kendisiyle örtüşen uzaklığı takip ettiği için *onun* farkının doğasını açığa vurmak zorunda olan, çelişkidir. Olumlu uzaklık fikri, topolojiye ve yüzeye aittir.[11]

Öyleyse olumlu uzaklık sonludur ama onun sonluluğu, diyalektik bir sentezle aşılabilecek bir çelişkiyi öne çıkarmak yerine (ki çelişkinin çözülebilmesi için uzaklığın aşılabilmesi gerekir ve bu bağlamda ölçüm önem kazanır), uzaklığı, iki şey arasındaki farkın korunduğu ve topolojik belirlenime açık hale getirildiği uzaklık olarak öne sürer ve böylece uzaklık tezahür eder ve ölçülebilir hale gelir. Bu yüzden Deleuze, konuyu Nietzsche'nin perspektivizmle olan derdini ya da perspektifleri tersyüz etme becerisini örnekleyerek devam eder: Hastalıkta sağlık ve sağlıkta hastalık, her iki hal de diyalektik bir düzende karşıt şeyler gibi değil, uzaklık olarak uzaklığı korumanın bir yolu ya da iki hal arasında ölçülebilir bir uzaklık olarak algılanmayı gerektirir ve bu, farklılıkların sadece yakınsamalarını değil, ıraksamalarını da dikkate almak, farkı olumlamak demektir. Dolayısıyla bir perspektife ve onu tersine çevirme kapasitesine sahip olmak, iki farklı ve ıraksayan unsurun birbirine indirgenemezliği meselesidir ve sonuçta insana, sadece kendi bakış açısından değil şeylerin bakış açısından da, Leibnizci bir bakış açısı kazandırır. Elbette bütün bunlar, ancak yakınsayan şeylerin olumlandığı Leibniz'den radikal bir farklılık gösterirler: Nietzsche'de "bakış açısı, ıraksamanın da olumlandığı bir bakıştır. ... Her terim, aradaki tüm mesafeyi katederek bir diğerine gitmenin yolu haline gelir. Nietzsche'nin perspektifi –yani onun perspektivizmi– Leibniz'in bakış açısından çok daha bilge bir sanattır, zira artık ne ıraksama dışlamanın bir

11. *A.g.y.*, s. 172-3.

ilkesi ne de ayrışım ayrılmanın bir yoludur. Uyumsuzluk, bundan böyle bir iletişim aracıdır."[12] Tabii şunu da eklemek gerekir; bakış açısına ıraksamayı da dahil etmek, olası ile uyumsuz arasındaki süreksizliği kaldırır, bu yüzden de maksimum süreklilik, yalnızca en olası dünyadaki şeyler arasında değil, olası ve/veya uyumsuz bütün dünyalar arasında da elde edilir.

Aynı paragrafta Deleuze, Nietzsche'nin sağlık ve hastalık üzerine perspektivizmini över ve Nietzsche delirdikten sonra bu perspektivizme ne olduğuna dair bir yorum getirir:

> Tam tersine Nietzsche, hastayken dahi sağlığını kaybetmez; sağlığını, artık uzaklığı olumlayamadığında, yani kendi sağlığı aracılığıyla hastalığı, sağlık üzerine bir bakış açısı olarak artık kuramadığında kaybeder (işte o vakit, Stoacı'nın söylediği gibi, rol tamamlanmış ve oyun bitmiştir).[13]

Bu uzun tartışmanın sonunda, Deleuze'deki "uzaklık" sorununa dair birtakım çıkarımlar yapmanın mümkün olduğunu düşünüyorum. Her şeyden önce eğer "olumlu uzaklık", "olumlanabilir" ise, bu demektir ki uzaklık aynı zamanda topolojik olarak (belirlenebilir değilse de) saptanabilir ve nihayetinde bir tezahür ânı, tıpkı "gürültüden sese" yahut biçim almamıştan biçim'e geçiş ânında olduğu gibi bir "görselliğe" kavuşma ânına sahip olabilir. Tam bu noktada, gelin, yapıtlarında "uzaklık"ın topolojik olmayan karakterine ışık tutan ve böylece biçim almamıştan biçim'e her türlü geçişi sorunsallaştıran Nietzsche'nin, uzaklık sorununa dair, *Şen Bilim*'de söylediklerini hatırlayalım:

> Ölmemiş olmak ama aynı zamanda artık hayatta olmamak? (...) Sanki gürültü beni, fantazilere sürüklemiş gibi. Bütün büyük gürültüler bizi, uzak yerlerde bir mutluluğa götürürler. Eğer kişi, kendi gürültüsünün ortasında, kendi plan ve projelerinin dalgaları içinde kalmışsa, sessiz ve büyülü yaratıkların elinde geçmişe sürüklendiğini görmeye, o yaratıklarla beraber mutluluk ve inzivayı istemeye meyleder: kadınlar. Ayrıca şunları da düşünür; benliğinin daha iyi tarafları kadınların arasında yaşamaktadır ve bu sessiz bölgelerde en gürültülü dalga bile ölümcül bir sessizliğe gömülür ve yaşamın kendisi bile, yaşam hakkında bir düşe dönüşür. Fakat coşkulu ey soylu kişi; en güzel yelkenlide bile bir sürü gürültü vardır ve ne yazık ki oldukça küçük, sıradan gürültüler. Kadınların büyüsü ve en güçlü etkisi, felsefi de-

12. *A.g.y.*, s. 174. 13. *A.g.y.*, s. 173.

yişle, uzaktan eylemdir, *actio in distans*; ama bu, her şeyden önce şunu gerektirir – uzaklık.[14]

2. Bir Köpeğin Araştırmaları

Bu noktada bir yanda Nietzsche'nin, öte yanda Kafka'nın "Bir Köpeğin Araştırmaları"ndaki köpeğin "uzaklık" konusunda yaptığı yorumlar arasındaki olası ilişkileri düşünüyorum. Ama her şeyden önce, öyküyü özetleyelim. Kafka'nın köpeği, henüz daha küçük bir yavruyken, bazı müzisyen köpeklerle tuhaf bir karşılaşma yaşar ve bu karşılaşmanın travmatik doğası, köpek öyküsünü anlattıkça daha belirgin hale gelir. Kesin olan bir şey, bu karşılaşmada ona patlama gibi gelen bir şey işitmiş olmasıdır – sadece kulaklarıyla değil, tüm bedeniyle duyduğu ve varlığını bütünüyle sarsan bir patlama. Başına gelenle hezimete uğramış bir şekilde, müzisyen köpeklere sorularını haykırır ve bu soruların cevapsız kalması, sadece başına gelenleri anlatacak sözcükleri bulmanın imkânsızlığını değil, neredeyse her şey hakkında fasılasız araştırmalara adanmış bir hayatın da yolunu gösterir. Duyduğu şeyin müzik olduğunu bilmek ile bilmemek arasında gidip gelirken, köpeğin araştırmaları zamanla şu merkezi soruya yönelir: "Toprak besinini nereden elde eder?"[15]

Araştırmalarında aniden ortaya çıkan bir diğer konu, hakkında yalnızca bazı söylentilerin olduğu "havada süzülen köpekler" meselesidir. Dedikodulara ya da bazı gözlemlere bakılırsa bu yaratıklar, hiçbir şey yapmadan havada öylece durmaktadırlar.[16] Bu konuda Araştırmacı köpeği ilgilendiren şey, birinin, üreyerek yahut isteyerek havada süzülen bir köpek haline gelip gelemeyeceğidir. Çeşitli konularda böylesi ontolojik sorular sorulması, köpek milletini memnun etmez; zira onlar, soru sordukça ağızları yemekle dolsun istemektedirler.[17] Durum böyle olsa bile, sorularının yanıtsız kalması

14. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Vintage Books, New York, 1974, 60. Fragman, s. 123-4.

15. Franz Kafka, "Investigations of a Dog", *Franz Kafka: Collected Stories*, haz. Gabriel Josipovici, Everyman's Library, New York, 1993, s. 430.

16. "Bu küçük pofuduk yaratıklar hiç durmadan yararsız felsefi iddialar ve gözlemler üzerine konuşuyorlar." Kafka, *Collected Stories*, s. 439.

Araştırmacı köpeği daha çok soru sormaktan alıkoymaz ve her sorunun ardından gelen sessizlik, daha sonra yorumlayacağı gibi, dayanılmaz bir gürültünün ve biçimsizliğin de ötesindedir.

Bu sessizlik karşısında Araştırmacı köpek, kendi temel sorusuna geri döner: "Toprak besinini nereden elde eder?"[18] Yemeğin gökten geldiğini kanıtlamak için, yerden yemek almamaya karar verir ve oruç tutmaya başlar; yemek havadan gelip ağzına çarparak giriş izni isterse, teorisi kanıtlanmış olacaktır. Oruç tutarken, bir av köpeğinin apansız belirişi, onu müzikle başka bir karşılaşmaya iter. Av köpeği ona, "lütfen buradan uzaklaş," der ve neden bunu yapması gerektiğini sorduğunda şu cevabı verir: "En apaçık gerçeği anlamıyor musun?"[19] Elbette apaçık gerçek gerçeğin yokluğudur ki bununla beraber Av köpeği şarkıya başlar. Müzisyen köpeklerle olan ilk karşılaşmadaki problem, burada da tekrarlanır: Bir kez daha bir ses deneyimlenir, onu temel bir soru takip eder ve soru yanıtsız kalır. Av köpeği şarkıyı söylerken, melodi ondan ayrılır ve havada süzülerek köpeğe doğru gider.[20] Gayet ilginçtir ki Av köpeği "şarkı söylediğini bilmeden şarkı söylemektedir".[21] Sonunda, sorular cevapsız kalır ama en azından besin ve müziğe dair sorular arasında bir yakınlık hisseden Araştırmacı köpek, hayatını müzik bilimi konusunda araştırma yapmaya adamaya karar verir.

Geçişler ve uzaklık üzerine daha önce yaptığımız tartışmayı da akılda tutarak şunu önermek isterim ki köpeğin araştırmaları, biçim ve biçim almamışın duyulabilirliğine dair bazı sorular ortaya atarak bizi bir karar verilemezliğe götürmekte ve olan bitenleri Jean Laplanche'ın "gizemli gösteren" dediği şeyin bakış açısından değerlendirmemiz konusunda güçlü sinyaller göndermektedir. En kısa tanımıyla, gizemli gösteren, herhangi bir gösterenin herhangi bir yetişkince, herhangi bir bebeğin alımlamasına gönderildiği bir durumu

17. Hatta şunu da sorar: "Yoksa onlar beni ninni söyleyerek uyutmak ve şiddet kullanmadan, neredeyse sevgiyle kötü yoldan çevirmek mi istemişlerdi?" Bunun ardından münakaşa devam ederken, şunu iddia eder: "Bütün bilgi, soruların ve cevapların toplamı, köpektedir." *A.g.y.*, s. 432.

18. *A.g.y.*, s. 430. 19. *A.g.y.*, s. 457.

20. "Gittikçe daha güçlü hale geldi; artan gücünün sınırı yokmuş gibiydi ve neredeyse kulak zarımı patlatacaktı." *A.g.y.*, s. 458.

21. *A.g.y.*

tanımlar ve beraberinde daha da temel bir soruyu gözler önüne serer: "bir şeyi alımlamak ne demektir?" Laplanche'a göre "gizem, yanıtınız olan bir soruyu sormaktan ibaret değildir; daha ziyade, kendinizin bile bir yanıtı olmadığı bir sorudur."[22] Bu bakış açısına göre insan öznelliği ve cinselliği, bebeği durmaksızın topa tutan bu tür gizemli mesajları tercüme etme çabaları sayesinde kurulur. Ve bu mesajlar, yalnızca dilbilimsel olmayıp, aynı zamanda jestler ve vücut hareketleri de içerdiklerinden bir iletişim fazlalığını da daima beraberinde getirirler ve o yüzden Laplanche bunun, tercüme etmekten çok tercüme edememe eylemi olduğunu iddia eder. Bir diğer deyişle, bir yetişkin olduğu varsayılan gönderici bile gönderdiği mesajın ne olduğundan –tercüme edememe ediminin sonucu olarak– neyi göndermiş olduğundan asla emin olamaz. Dahası bu çiftin asimetrisi, şurada saklıdır; bebek bağlamında, gizemli gösterenin alımlanması ilk ayartma ve baskının bir sonucu olarak bilinçdışını başlatan şeyse, yetişkinde bu süreç belli bir "zamansallaştırma" (*temporalisation*) üzerine kurulu olarak hep ve halihazırda zaten başlamış olan şeydir.

Laplanche, ayartma teorisinde Freud'u takip ederek, cinselliğin ve haliyle de öznenin, köken itibariyle mazoşizmde kurulduğunu iddia eder. Bu, özne için kendi kendini tahrip etme ânıdır ve mazoşist bir andır çünkü tam kurulum ânında, yani gizemli gösterenle yüz yüze kaldığında, öznenin var olma koşulu, Laplanche'ın, "kendini-bozma" ("self-shattering") dediği şey tarafından belirlenir. Meseleye başka bir açıdan yaklaşan, Leo Bersani, Freud'un *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'sine yaptığı yakın okumada, cinselliğin ve öznenin bir çuvallama (*failure*) olarak kurulumunda mazoşizmin tahrip edici ama aynı zamanda üretici gücüne de vurgu yapar. Aslında bu vurgu, temel olarak gizemli mesaj karşısında ego'nun kendini-bozma ânı şeklinde Laplanche'da da vardır ama Bersani'ye göre Laplanche'daki gizemli mesajla karşılaşma, her iki tarafı da bir paranoid-büyülenme ilişkisine götürür ve böylece, bir bilme iddiasıyla beraber kendi kendini tahrip edici seviyede kalır. Laplanche'ın ayartma teo-

22. Jean Laplanche, *Seduction, Translation, Drives*, çev. M. Stanton, haz. Martin Stanton ve John Fletcher, ICA Press, Londra, 1992, s. 89.

risini değerlendiren Bersani, şunları söyler:

Laplanche bu ayartma ânından, bilinçdışının yapısal oluşum ânıymış gibi bahseder: Birincil baskıyı, çocukların gizemli mesajda "metabolize" edemedikleri, simgeleştirme biçimleriyle anlamayı beceremedikleri öğelerin bilinçdışına itilmesi oluşturur. Buradaki ima şudur; temelde, okuyamadığımız mesajlar yoluyla, belki de kaçınılmaz surette birer sır olarak yorumlanan gizemli mesajlar yoluyla bir ilişkiye ayartılırız. Bu kökensel ayartmanın sonucu olarak, bütün ilişkileri, erotikleştirici bir mistifikasyon temelinde yapılandırmaya yönelik bir eğilim geliştiririz. Mademki, Freud' un tahmin ettiği gibi, ego'nun kendi varlığını sürdürmek için korumak zorunda olduğu istikrarını başkalarının tehdit ettiğini ve bunun yanı sıra, hatta daha da tehlikelisi, böylesi tehditlerle ayartılabileceğimizi –Laplanchecı terimlerle "ego bozucu bir cinsellikte bozulacağımızı"– düşünüyoruz, o zaman başkalarına paranoid güvensizlikle yaklaşmak akıllıca olacaktır. Başkalarının benden bilgiyi esirgedikleri ve varlığımı işgal etmek için kullandıkları derecede, gizemli mesaj bir bilgi haline gelir.[23]

Bersani burada şu gerçeğin altını çizmeyi hedefler: Laplanche'ın ayartma teorisi, kendini-bozma gibi bir kavramdan kaynaklanıyor, mazoşist unsuru yeniden yazma konusundaki başarısızlıktan dem vuruyor olsa da, yeniden yazma arzusunu içerdiği için hâlâ bilgi vaadi taşımaktadır. Kendi sözleriyle:

Laplanche cinsel heyecanı, organizmada bir *ébranlement* – sarsım ya da kendini-bozma etkisi, ruhsal düzeni bir anlığına mahveden bir etki olarak gördüğü bir teori oluşturmuştur. Bunu, özellikle *The Freudian Body*'de, şöyle bir noktaya çekmiştim; cinsellik –en azından kurulduğu kipte– mazoşizmin totolojisi olarak düşünülebilir. Bir başka deyişle biz cinsel olanı –daha da özelinde cinsellikteki *jouissance*'ı– aksi takdirde abartılı bir özolumlamanın ve fallus merkezli kurulmuş ego'nun ya da onun üstünlük projelerinin nezdinde iktidarın bir yenilgisi, bir vazgeçiş olarak düşünürüz. Bunun sonucu olarak özne, Bataillevari bir "başkalıkla iletişim" içine girer ki bu iletişimde, özneleri birbirinden ayıran ama özneler tarafından çoğu zaman şiddetle savunulan o bireyleştirici sınırlar silinir.[24]

Yukarıdan da anlaşılabileceği üzere, Laplanche'da kendiliğinden tahrip edici ve "vaatkâr" olan şey, aynı zamanda bir hayatta kalma biçimidir. Bersani'ye göre ise, "çocuk için dışsal uyaranlar ile

23. Leo Bersani, "Sociality and Sexuality", *Critical Inquiry*, cilt 26, Yaz 2000, s. 646.

24. *A.g.y.*, s. 647-8.

onları almaya hazır ego yapıları arasındaki dengesizliğe dayanmanın tek yolu, bu dengesizliğin verdiği acıdan bir haz üretebilmektir."[25] "Bir diğer deyişle ben, mazoşizmin acıdaki haz olmasıyla değil, daha ziyade kendiliğin yitirilmesindeki ve onun başka bir yerde yanlışlıkla çoğaltılmış olarak keşfedilmesindeki haz olmasıyla ilgileniyorum."[26] "Peki, neden hâlâ mazoşist? Çünkü hâlâ kişinin kendi ego sınırlarından belli bir haz alarak feragat etmesi anlamına geliyor, bir tür kendini-yok etmekten alınan haz... Benim ilgimi çeken şey, hiçbir surette kayıpla eş tutulamayacak, daha çok kendi dışındaki kendinin yeniden keşfiyle gelen, kendi'yi kaybetmek ya da onu yok etmekten alınan haz."[27]

Şimdi iki görüş arasındaki temel ayrımı özetlemek gerekirse, Laplanche'a göre bilinçdışı, zaman içinde tamamlanma vaadi taşıdığı için zamansal, Bersani'ye göre ise mekânsaldır – varoluşa geçişinin izi sürülemez ne de kökeni bir ilk gösterenin alımlanması olarak düşünülebilir: Bilinçdışı biçimin çuvallaması olarak anlaşılır.

Araştırmacı köpeğin müzisyen köpeklerle ilk karşılaşması, Laplanche'ın gizemli göstereninin alımlanmasını gösteriyorsa ikinci karşılaşma ortaya çıkan sessizliği tahrip etmeye, sessizliğin kökeninde yatan bilgiye ulaşma amacıyla sonraki araştırmalarında besinden çok müziğe odaklanmayı getirir. Bununla birlikte iki karşılaşma arasındaki temel farkın şurada yattığını eklemek istiyorum: İlk karşılaşmadan sonra, kişinin bir mesajı nasıl aldığına dair araştırmalarını bir soru-cevap diyalektiği içinde, nesnesinden belli bir uzaklığı (olumlu uzaklık) koruyarak, kökenler üstüne paranoid bir büyülenme ile sürdürdüyse, ikincisinde, Nietzsche'nin durumunda olduğu gibi, daha önceki araştırmalarından vazgeçerek, özdeşleştirme ile birlikte "uzaklık" kavramını da devreden çıkarmayı ve bunları kendini-bozma ya da biçimsiz'den alınan mazoşist hazdan kendini mahrum etmeden yapmayı öğrenmektedir. Nitekim köpek, yeni bir araştırma alanına, müzik bilimine atılır. Müziği nasıl duyacağı konusunda hâlâ bazı kuşkuları olsa da ve hatta duyduğu şeyi müzik

25. Leo Bersani, "A Conversation with Leo Bersani", *October*, no: 82, Sonbahar 1997, s. 5.
26. *A.g.y.*, s. 6. 27. *A.g.y.*

olarak tanımlamakta çuvallıyorsa da, bu çuvallama, köpeği, gerçeğini paranoid bir bilme arzusuyla üretemeyeceği, üç boyutlu ve rizomatik bir uzamda süzülen ve koordinatları tespit edilemeyen bir varlık olma arzusunun çekim alanına sokar. Sonunda kendisinin de betimlediği üzere bu bilim, "günümüz bilimlerinden farklı, nihai bilim"dir;[28] yönsüzlük hissi, göçebe bir süzülüş ya da "kendi" ile *mimesis* değil *simulacrum* temelli bir ilişki kurmaya dayanan, Batailvari bir iletişim biçimidir bu.

Bu nihai bilim, işitilebilir-ötesinin bilimi olabilir mi? Ve eğer olabilirse, bunun koşulları nelerdir?

3. Şizo-ensest

Ses ve "müzik"le ilişkili bu rizomatik süzülme arzusunu açıkladıktan sonra, Deleuze ve Guattari'nin, şizo-ensest kavramını geliştirdikleri Kafka kitabına yoğunlaşmak istiyorum. Öncelikle şunu iddia edeceğim: Deleuze ve Guattari'nin *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*' de tanımladıkları ses ve imgeye ilişkin iki vektörel hareket, Deleuze'ün "uzaklık" ve "geçiş" formülasyonlarıyla belirlenmiş olup, bu tanım ses ve şizo-ensest arasında daha özgürleştirici olabilecek bir yaklaşımı kısa devreye uğratır.

Deleuze ve Guattari'ye göre Kafka'da iki temel ve vektörel hareket vardır:[29] bir yanda içeriğin biçimi olan eğik baş/portre fotoğrafı; "engellenmiş, bastırılmış, baskılayan, nötrlenmiş bir arzu, minimum bağ, çocukluk anıları, yerliyurtluluk ya da yeniden-yerliyurtlulaştırma",[30] öte yanda dik baş/müzikal ses, "doğrulan ya da ileri atılan, yeni bağlantılara, çocukluk ya da hayvanlık kütlelerine, yersizyurtsuzlaştırmaya açılan bir arzu."[31] Buna bağlı olarak, düşü-

28. Kafka, *The Collected Stories*, s. 460.

29. "Araştırmacı köpek, iki bilim arasında kalır, besinbilim ile –ki Toprağın ve eğik başın bilimidir ('Toprak bu besini nereden bulur?')– müzikbilim –ki başlangıçta yedi müzisyen köpeğin ve sondaki şarkıcı köpeğin pekâlâ tanıklık ettikleri üzere havanın ve dik başın bilimidir– arasında gidip gelir. Fakat bu ikisi arasında ortak bir şey vardır zira besin, yukarıdan gelebilir ve besinbilim yalnızca perhizle gelişebilir, tıpkı müziğin tuhaf biçimde sessiz olması gibi." Deleuze ve Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, s. 20.

30. *A.g.y.*, s. 5. 31. *A.g.y.*

nürler Kafka'da "müzik" ya da "sesin"[32] doğasından söz ettiklerinde, ilgileri sesin yersizyurtsuzlaştırıcı gücüne odaklanır: "burada ses, bir ifade biçimi olarak ortaya çıkmaz, daha çok başka terimleri de etkisi altına alacak *ifadenin biçim almamış malzemesi*'dir."[33] Düşünürlere göre sesteki yeniden-yerliyurtlulaştırma ile yersizyurtsuzlaştırma arasındaki fark, aslında biçim almış ile biçim almamış arasındaki ayrıma ya da karşıtlığa dayanır. Sonuç olarak, gürültünün önce yersizyurtsuzlaştırması[34] sonra da yeniden-yerliyurtlulaştırması olan ağızdan çıkmış sesin tamamıyla yapıbozumunu da beraberinde getiren yersizyurtsuzlaştırma hâlâ işitilir olan ama elbette mü-

32. Bu ikisi arasındaki fark, Deleuze ve Guattari'nin ses ve imgenin yersizyurtsuzlaştırma gücünden yola çıkarak *Bin Yayla*'nın ilgili sayfalarında geliştirdikleri ayrımlarda gözlemlenebilir. Onlara göre ses, yersizyurtsuzlaştırma bağlamında daha etkili bir unsurdur: "Ama öncelikle nakarat, neden bu denli çınlar? Hayvanlar ve kuşlar bize pek çok görsel, renkli, davranışsal ve ifadesel nakaratlar sunduklarında, kulağın bu ayrıcalığı nereden geliyor? Yoksa ressamın, müzisyenden daha mı az nakaratı var? (...) Kuşkusuz bunun, mutlak, resmi koşulları olan bir hiyerarşiden kaynaklanan yüce bir sanat sorunu olduğunu düşünmüyoruz. Bizim problemimiz daha mütevazı: İşitsel ve görsel bileşenlerin yersizyurtsuzlaştırma katsayılarını kıyaslıyoruz. Bu şuna benziyor: Ses yersizyurtsuzlaştırdığında, gittikçe daha rafine hale gelir. Renk ise, nesneye değil, yerliyurtluluğa daha çok yapışır. Yersizyurtsuzlaştırdığında, çözülmeye yüz tutar, kendisini diğer bileşenlerin üstünlüğüne bırakır. Bu, basit bir renk-ses mütekabiliyetine indirgenemez sinestezi fenomeni içinde apaçık ortadadır; seslerin öncülük yapma gibi bir rolleri vardır ve gördüğümüz renklerden yola çıkarak renk yaratırlar, onlara tam anlamıyla çınlayan bir ritim ve hareket katarlar. Ses böylesi bir gücü, ne imleyen ya da "iletişimsel" olan değerlere (ki bunlar da aynı güce sahip olduklarını varsayarlar), ne de fiziksel özelliklere (ki ışığı sese üstün tutarlar) değil, filogenetik bir çizgiye, seste harekete geçen ve onu, yersizyurtsuzlaştırmanın uç noktası haline getiren makinesel bir filuma borçludur." Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*. çev. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, s. 347-8.

33. "Kafka'yı ilgilendiren şey, her zaman kendi yokedilişine bağlanan saf, yoğun ve sessel bir malzemedir –yersizyurtsuzlaştırılmış müzikal bir ses, imleme, kompozisyon, şarkı ve sözcüklerden kaçan bir çığlıktır– hâlâ fazlasıyla imleyen bir zincirden kurtulmak için yakıp yıkan bir sestir. Seste önemli olan tek şey yoğunluktur; böyle bir ses ise genellikle tekdüzedir ve asla imleyen değildir... Biçim var olduğu sürece, yeniden-yerliyurtlulaştırma da var olacaktır, müzikte bile. Buna karşın, Josefine'in sanatını oluşturan şey, şarkı söylemeyi öteki farelerden az ya da çok bilmesi değil, muhtemelen 'sıradan ıslık'ın yersizyurtsuzlaşmasını sergilemesi ve onu 'gündelik yaşamın tasaları'ndan kurtarmasıdır." Deleuze ve Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, s. 6.

zik gibi organize olmamış bir biçim almamışlık haline götürür: Artık o, ne yeniden üretim, ne *mimesis* ne de temsili olandır, sadece bir oluştur.[35]

Yine de, biçim almış ile biçim almamış arasındaki bu karşıtlığa itiraz etmenin bir yolu, şu soruyu sormaktan geçer: Kafka bize, bu müzik, şarkı ya da her neyse onun duyulup duyulamayacağını söyler mi?

Bu konuya en güzel örneklerden biri, "Sirenlerin Sususu"nda bulunabilir. Burada Kafka, "Bir Köpeğin Araştırmaları"ndaki müzisyen köpeklerin müziğini yöneten aynı mantık temelinde, Sirenlerin sususlarını şarkı söyleyişlerinin karşısına koyarak tahmin yürütür ki şarkının cazibesi, özgün mite göre işitilebilir olmasından gelir. Mitin Kafka versiyonunda, Sirenlerin "şarkıdan çok daha ölümcül bir silahları vardır ki, o da sususlarıdır."[36] Dolayısıyla Odysseus onları atlattığında Sirenler şarkı söylemiyordu ama "o, Sirenlerin susuşunu duymamıştı; onların şarkı söylediğini ama kendisinin bunu işitmediğini sanıyordu."[37] Yani Kafka şunu iddia eder; Odysseus, Sirenlerin şarkı söylemediklerini fark etmiş olabilirdi ama şarkıyı duymuş olmasını onların silahına karşı bir "kalkan" gibi kullanmıştı. Burada, mitin genelde yorumlanma biçimine karşı bir durum yaratarak, Kafka, biçimsiz olandan kaynaklandığı için Sirenlerin şarkısının duyulamayacağını ima etmiyor mudur? Hatta Sirenlerin şarkısının duyulduğunu söylemenin, şarkının işitilebilirliğine karşı bir kalkanı devreye sokmak olduğunu söylemiyor mudur?

Bu noktayı Deleuze ve Guattari'nin teorisinde bir çelişki olarak değil, biçim almamışlık meselesini ödipal-ensest ile şizo-ensest ara-

34. "Dile getirilmiş ses, yersizyurtsuzlaşmış ama anlamda yeniden-yerliyurtlulaştırılacak bir gürültü olduğu için, şimdi sıra kendisini ödünsüz ve mutlak biçimde yersizyurtsuzlaştıracak sestedir. Bu yeni yersizyurtsuzlaşmayı kateden ses ya da sözcük, anlamın dilinden türediği halde ona ait değildir; böyle bir izlenim yaratsa da organize bir müzik ya da şarkı değildir. Anlamın dilinin bir kaçış hattıyla katedilmesi gibi organize müzik de her yerde bir yok ediş hattınca katedilir çünkü artık bir biçime sokulması gerekmeyen, yaşayan ve anlatımsal bir malzemenin özgürleştirilmesi gerekmektedir." Deleuze ve Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, s. 21.

35. Özellikle bkz. *a.g.y.*, s. 13-14.

36. Kafka, *The Collected Stories*, s. 431. 37. *A.g.y.*

sındaki ayrıma açmanın bir yolu olarak öneriyorum ki yol üzerinde bazı engeller temizlendiğinde bunun ses ile şizo-ensest arasında bir ilişkinin de önünü açacağına inanıyorum. Söz konusu engellerden biri, Deleuze ve Guattari'nin, Av köpeğiyle olan karşılaşmayı bir yeniden-yerliyurtlulaştırma ânı ya da Araştırmacı köpeğin yeniden-Ödipalleşmesi olarak ele alışlarında bulunabilir. Kendilerinin de belirttiği üzere:

> Hayvanın, insandışı-oluş ile fazla insancıl bir tanışıklık arasında nasıl gidip geldiğini gördük; "Araştırmalar"daki köpek, öykünün başındaki müzisyen köpekler tarafından yersizyurtsuzlaştırılır ve hikâyenin sonundaki şarkıcı-köpek tarafından yeniden-yerliyurtlulaştırılır, yeniden-Ödipalleştirilir. İki "bilim" arasında kararsız kalır ve onu bu durumdan kurtaracak üçüncü bir bilimin ortaya çıkacağından medet ummaya terk edilir.[38]

Deleuze ve Guattari burada, geleceğin nihai biliminin özgürleştirici gücünden bahsediyor olsalar da, avcı sahnesinde Araştırmacı köpeğin yeniden-Ödipalleştirildiği yönündeki iddiaları, bizim daha önce söylediklerimizle kuşkusuz karşıt bir durum oluşturmaktadır. Daha evvel belirttiğimiz üzere, Araştırmacı köpeğin sesle olan ilişkisi iki-boyutlu ve vektörel bir alandan ziyade üç-boyutlu ve serbestçe süzülen bir alanda gerçekleşir; zamansal değil mekânsaldır; özdeş değil rizomatiktir, *mimesis*'e değil *simulacrum*'a dayanır, paranoid değil üretken mazoşisttir ve nihai bilime, işitilir-ötesini inceleyen bir bilime doğru yol almaktadır. Bu noktada şunu göstermek istiyoruz; Deleuze ve Guattari'nin varsaydıkları ama geleceğe boyun eğen özgürleştirici o güç, onlara ait olan şizo-ensest kavramında zaten mevcuttur ve engel teşkil eden şey, avcı sahnesini yersizyurtsuzlaştırma olarak değil de yeniden-yerliyurtlulaştırma olarak değerlendirmeleridir. Ses, iki-boyutlu vektörel bir düzlemde ele alındığı sürece, böylesi bir özgürleşme ya da kaçış hattı, asla gerçekleşmeyecektir çünkü özgürleşme "biçim almamış"la işitilebilir arasında değil, işitilebilir ile işitilemez arasında karar-verilemezlik çerçevesinde bir ilişkiyi gerektirir.

Düşünürlerin yeniden-yerliyurtlulaştırma olarak gördükleri şeyin esasında köpeğe farklı bir kaçış hattı açan bir yersizyurtsuzlaş-

38. Deleuze ve Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, s. 36.

tırma olduğunu gösterebilmek için, öpidal-ensest ile şizo-ensest arasında imge ve ses bazında ürettikleri ayrımı incelememiz gerekiyor.

Kafka kitabındaki "Bağlayıcılar" adlı bölümde Deleuze ve Guattari, Kafka'nın kitaplarında "evlilik karşıtı ve aile-karşıtı"[39] olan ve "hareket özgürlüğü, ifade özgürlüğü ve arzu özgürlüğü"[40] temelinde Ödipal aile bağlarından bir kaçış hattını kuran "kısmen kız kardeş, kısmen hizmetçi, kısmen fahişe"[41] kadınların oluşturduğu bir grup belirlerler. "Kız kardeş-hizmetçi-fahişe" grubu, mazoşizm temelinde bir arzu üretir, öyle ki bunlar Ödipal bağların sebep olduğu sınırlamaları ya da katı özne pozisyonlarını çözmekle kalmazlar, aynı zamanda öteki iki özgürlük alanını da olası kılarlar. Her şeyden önce, anneyle olan nevrotik ödipal-enseste tezat olarak şizo-ensest, kız kardeşle gerçekleşir ve bu bir yersizyurtsuzlaştırma ensestidir. Evrensel paranoid makineye ait olan ödipal-ensestin, özgürleştirici herhangi bir gücü yoktur çünkü kendisini yasaklamış olan şeye, yani paranoyak aşkın (*transcendental*) yasaya yenik düşer ve azat ettiği her şeyi mütemadiyen yeniden-yerliyurtlulaştırır. Bu teoride en çarpıcı olan şey şudur; Ödipal-ensest imgelerle ilgiliyken, şizo-ensest azami bağlantılar üreterek sese bağlanır ve biçim almamışa yönelik daimi bir yersizyurtsuzlaştırmayı harekete geçirerek, ailesel ve Ödipal her bağı, sabit bir düşünce-imgesi üstüne temellenen önceden belirlenmiş kurallardan kurtarır.[42]

39. *A.g.y.*, s. 64. 40. *A.g.y.*, s. 65.

41. "Ancak bir bütünlük içerdiği takdirde değer kazanan bu bileşik formül, şizo-ensestin formülüdür. Psikanaliz, hiçbir şeyden anlamadığı için, iki tür ensesti her zaman karıştırmıştır: Kız kardeşi annenin değişkeni, hizmetçiyi annenin türevi, fahişeyi ise bir tepki-oluşumu olarak sunar. "Kız kardeş, fahişe, hizmetçi" grubu, bir tür mazoşist yoldan çıkarma olarak yorumlanacaktır ama psikanaliz mazoşizmden de bir şey anlamadığı için, pek fazla endişe etmemize gerek kalmamaktadır." *A.g.y.*, s. 66.

42. "Şizo-ensest ise, içkin şizo-yasaya tekabül eder ve dairesel bir yeniden-üretim yerine bir kaçış hattı oluşturur, sınır-aşma yerineyse bir ilerleme. Ödipal-ensest, fotoğraflara, portrelere; asla var olmamış ama hazzı temsil tuzağında enseleyip, onu tüm bağlarından koparark, daha çocuksu ya da şımarık kılmak için hazzı annede sabitleyen çocukluk anılarına bağlıdır. Buna karşın şizo-ensest sese, sesin kaçış tarzına bağlıdır; anıları olmayan çocukluk bloklarının tüm canlılıklarıyla, şimdiki zamanı aktif kılmak, onu hızlandırmak, bağlantılarını çoğaltmak için ona dahil oluş tarzına bağlıdır. Şizo-ensest azami bir bağlantı içinde ve

Bu noktada şunu iddia edeceğim: şizo-ensest, sesle ve biçim almamışla olan ilişkisi düşünüldüğünde Araştırmacı köpeğin, şarkıcı-Avcı köpekle karşılaştıktan hemen sonraki halidir. Köpeğin ilk dönem araştırmalarındaki yaklaşımı bir neden-sonuç ilişkisi dahilinde bilimsel yöntemlerle ilerleyen, paranoyak bir evrensel gerçekliği keşfetme arzusu olarak yorumlanabilirse de, bu yaklaşım Avcı köpekle olan karşılaşmadan sonra çözülür ve başka bir boyut kazanır: Köpek artık araştırmalarını müzik ya da "nihai bilim" üstüne yoğunlaştırmak istiyordur. Nihai bilim, sınır tanımayan bir bilim olacaksa, köpeğin o âna dek kendi araştırmalarında elde ettiği her şeyi yersizyurtsuzlaştırmak için kullanılacaktır. Köpeğin öyle havada süzülen göçebe, ağırlığı olmayan bir varlık olma arzusunu düşündüğümüzde, bu yeni aşamada köpeğin "hareket özgürlüğü, ifade özgürlüğü ve arzu özgürlüğü" temelinde özgür –ya da yersizyurtsuzlaştırılmış– olduğunu ve olacağını iddia edebiliriz. Onun hareketi artık vektörel bir ilkeye göre değil, rizomatik bir ilkeye göre olacaktır; ifade özgürlüğü, eski bilimin kuralları bir kez geride bırakıldığında, artık aşkın paranoyak bir hakikat ilkesine göre değil, bu yok-varlıktan topolojik olmayan, Nietzscheci bir "uzaklık" olarak anlaşılacaktır ve son olarak, arzu özgürlüğü, bir kez besinbiliminden müzikbilime kaydığında, işitilemezliği mazoşist bir haz üstüne kurup, şeyleri işitebilen dört başı mamur bir özne kurulumunda çuvallamanın keyfini sürerek kutlayan, temsili değil işitilebilir-ötesi olan bir sesle ilgili olacaktır. Dahası böyle bir anda, mesele, yalnızca kulakla işitilen bir işitilebilir sorunu olmaktan çıkacak, bütün beden işitilebilir ile işitilemez arasındaki sınırların imha edildiği bir işitme makinesine dönüşecektir.[43]

çokanlamlı bir yayılımla, hizmetçilerle, fahişelerle ve onların toplumsal dizilerde işgal ettikleri yerlere karşın bağlantıları ortadan kaldıran, tek bir göstereni olan, her şeyi ailenin sınırlarında tutan, tüm toplumsal ve siyasal alanı nötrleştiren nevrotik ensest ile taban tabana zıtlık içindedir." Deleuze ve Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, s. 67.

43. Köpeğin de söylediği gibi: "... müzik gitgide beni etkisi altına aldı, tam anlamıyla nefesimi kesti ve beni, ben hiç de öyle istememiş olsam da bu gerçek küçük köpeklerden uzaklaştırdı; acı çeker gibi inlemiştim, yalnızca bu müzikle ilgileniyordum; yükseklerden ve derinlerden, her taraftan her yerden geliyordu ve dinleyeni sarıyor, hatta eziyor, soluksuz bırakıyor, kişinin baygın bedeni üzerinde

Bu bağlamda son olarak, burada tartıştığımız her şeyin, Deleuze ve Guattari'yi şizo-ensestte nasıl farklı bir boyuta, yani "eşcinsel yayılışa"[44] götürdüğünü göstermek istiyorum. "Eşcinsel-yayılışı" Ödipal eşcinsellikten ve aynı zamanda "kız kardeş, hizmetçi, fahişe" grubundan itina ile ayırdıktan sonra, Kafka'da şarkı söylemeyi bilmeyen şarkıcı ya da yüzmeyi bilmeyen yüzücü gibi figürlere benzer olarak kurdukları, estetikle hiçbir alakası olmayan sanatçıyla eşcinsel ilişkinin içinde bulurlar. Biçimin darmadağın edilmesi bağlamında mazoşist üretkenliğin izlerinin bulunabileceği sanatçı "açıkça eşcinseldir"[45] ve tam bir estetik karşıtıdır: Böyle olduğu için de (bir bölgeden diğerine adım adım uzanan bir hareketi gözlemledikleri "kız kardeş-hizmetçi-fahişe ittifakı"ndan farklı olarak) "bütün bölgelerin dışına taşar ve tüm bağlayıcıları siler süpürür"[46] ve böylece, "kayan ve süreğen bir kaçış hattı"na ulaşır.[47]

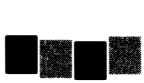
Şizo-ensestle birlikte eşcinsel-yayılış,[48] işitilir ile işitilmez arasında ayrımın bile kalmadığı bir durumu, işitilir-ötesine akma durumunu tarif etmiyor mu? Ve bugünün "nihai bilim"i, bir uzaklık meselesinden de öte, Nietzsche'nin söylediği gibi "ölmemiş olmak ama aynı zamanda artık hayatta olmamak" meselesi değil mi?

çok yakınmış da sanki çok uzaklardaymış ve işitilmezmiş gibi kıyametler koparıyordu." Kafka, *The Collected Stories*, s. 424.

44. Deleuze ve Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, s. 68.

45. *A.g.y.*, s. 69. 46. *A.g.y.* 47. *A.g.y.*

48. Bu makale, bir üçlemenin ikinci bölümüdür ve "Cinsel-Oluş" adındaki ilk bölümü, "Becoming-Sexual of the Sexual" başlığı altında *Rhizomes* 17'de (www.rhizomes.net/issue17/index.html); aynı Türkçe adla *Sanat ve Arzu Seminerleri 2010* (Norgunk, İstanbul, 2010) ve *Tesmeralsekdiz*'in *Arkadan Yaklaşmak* adlı (Ankara, Kış 2008) özel sayısında; ve ayrıca Fransızca, "Pour un principe d'incertitude sexuel(le)", adıyla *Revue Chimères*'de (N°73 tiques meutes et larves, 2010, Paris) yayımlanmıştır. Bu kitapta yayımlanan "Deleuze: Ses, Müzik ve Şizo-Ensest Üzerine" adlı ikinci bölüm, "Deleuze on Sound, Music and Schizo-incest", adıyla *Rhizomes* 19'da (www.rhizomes.net/issue19/index.html) ve "Deleuze, Sobre el Sonido, la Musica y el Esquizo-Incesto" başlığıyla *Hacer Audibles... Devenires, Planos y Afecciones Sonoras entre Deleuze y la Musica Contemporanea* (Universidad Nacional de Mar del Plata, Arjantin, Mar del Plata, 2013) adlı kitapta yer almıştır. "Eşcinsel-yayılma" konusunu ele aldığım "Clinical and Critical Perversion" ("Klinik ve Kritik Sapkınlık") başlıklı üçüncü bölüm *Rhizomes* 26'da (www.rhizomes.net/issue26/aracagok.html) yayımlanmıştır.



Mustafa Demirtaş

Minör Edebiyat ve Minör-Oluş

GILLES DELEUZE ve Félix Guattari "minör edebiyat" kavramını 1975 yılında yayımladıkları *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin* çalışmasında ortaya koyarlar. Bu çalışmada Deleuze ve Guattari, oldukça orijinal ve yaratıcı bir Kafka okuması gerçekleştirirler. Kafka'yı ele alan geleneksel algılanış tarzlarının dışına çıkarak geleneği bozar ve yerinden oynatırlar. Kafka'yı trajik ya da olumsuzluğun bir yazarı olarak görmek yerine* daima aktif arzunun yanında yer alan neşeli, güldürücü, politik ve dünyayla iç içe olan bir yazar olarak değerlendirirler. Kafka'nın yazısının ana temasının bir "köksap", bir "sığınak" olduğunu, tıpkı yabani bir ot gibi merkezsiz bir yapı taşıdığını belirtirler. Deleuze ve Guattari, Kafka okumalarıyla yazınsal makinenin üretken bir kullanımını icra ederler. Deleuze ve Guattari için Kafka'nın yazın makinesinde "dilin yersizyurtsuzlaştığı", "sözcelemin kolektif düzenlendiği" ve her şeyin "siyasal olduğu" bir konumlanma söz konusudur. Bu konumlanma, onların Kafka analizindeki minör edebiyat kavramsallaştırmasının temel zeminini oluşturur. Minör edebiyat toplumsal ve politik bir işleve sahip olan, kolektif ifadeleri besleyen ve bir dilin güçlü yersizyurtsuzlaşma katsa-

* Genel olarak Kafka'nın yorumlarına bakıldığında, çoğu yorumcu için Kafka, olumsuzluğun yazarı olarak okunur. Kafka yorumlarında her zaman yabancılaşan, bürokrasinin içine sıkışan ve suçluluk duygusu hisseden kişilerin pasajlar arasında gezindiği izlenimi vardır. Kafka'nın çoğunlukla karamsar bir ruh halinde olduğu ve metinlerine de bu ruh halinin aile, bürokrasi ve hukuk gibi mekanizmalarla işlediği düşünülür.

yılarıyla kullanıldığı edebiyat tarzını tanımlar. Bu tanımlama, Deleuze ve Guattari tarafından büyük oranda, Kafka'nın metinleri üzerinden incelenmesine rağmen açıkçası bu tanımlamayı karşılayan farklı yazarların da olduğu ifade edilmelidir. Bu bakımdan bu çalışmanın bir amacı, Deleuze ve Guattari'nin geliştirdiği minör edebiyat kavramsallaştırmasının sistemli bir şekilde tartışılması olmasının yanı sıra, diğer bir amacı da, Kafka'nın dışında hangi yazarların minör edebiyatla bağlantılı olarak düşünülebileceğinin gösterilmesidir. Deleuze ve Guattari'nin Kafka'da buldukları bu tür bir edebiyat kavramsallaştırmasının sınırlarının nereye kadar taşınabileceğinin ve başka hangi yazarlarla bu kavramsallaştırmanın işler kılınabileceğinin irdelenmesidir. Fakat öncelikle, minör edebiyat kavramının ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekiyor. Minör edebiyatın minör süreçle ve minör-oluşla ilişkisi kurularak kavrama içkin olan özelliklerin açığa çıkarılması önemlilik arz ediyor. Deleuze ve Guattari'nin minör edebiyat kavramsallaştırması, yalnızca Kafka üzerine hazırladıkları metinle sınırlı değildir; daha sonraki yıllarda hazırladıkları birçok çalışmada bu kavramın ve onu oluşturan özelliklerin dikkate değer bir yayılım gösterdiği görülmektedir. Bu nedenle, Deleuze ve Guattari üzerinden gerçekleştirilecek "minör edebiyat" ve "minör-oluş" tartışması onların hazırladıkları birçok metni katedici bir yol izlemelidir. Bu yol izlenirken ilk durağımız, "minör" kavramının ve "minör dilin" ele alınması olacaktır.

Minör Kavramı ve Minör Dil

Deleuze ve Guattari için minör kavramı, majör kavramıyla karşıtlık içinde yer alır. Bu karşıtlık basit olarak niceliksel bir karşıtlık değildir. Majörlük standart bir ölçüt olarak hizmet eden bir ifadenin ya da içeriğin değişmezliğine işaret eder. Bir norm ve yargı temeli olarak hareket eden değişmezliğin ya da durağanlığın korunmasına dayanır. Deleuze ve Guattari'nin aktardığı biçimiyle:

> Farz edelim ki değişmezlik ya da standart, sıradan yetişkin-beyaz-heteroseksüel-Avrupalı-standart bir dil konuşan erkektir (Joyce'un ya da Ezra Pound'un Ulysses'i). Açıktır ki, sivrisineklerden, çocuklardan, kadınlardan, siyahlardan, köylülerden, homoseksüellerden vb. daha az sayıda olsa

bile "erkek", majöriteye sahiptir. Bu, onun bir kez değişmezlikte ve yine değişmezliğin çekilip çıkarıldığı değişkende olmak üzere iki kez tecelli etmesinden kaynaklanır.[1]

Minörlük ise majör standarttan sapan bir değişim ve oluş ilişkisine göndermede bulunur. Standarttan somut sapma uğraklarını meydana getirir. Ancak bu uğrakları majörün dışında değil, aksine onun konfigürasyonlarının içinde gerçekleştirir. Nicholas Thoburn'un da vurguladığı gibi, insan kendisini daima katmanlaşan, özdeşleşen bir molar konfigürasyon içinde bulur. Molar standart yaşam konfigürasyonlarını yargılamak ve belirlemek için yaşam alanı boyunca var olur ve burada o, kaçınılmaz olarak "hiç kimse"dir --dünyayı bir modele uymaya razı eden, ancak kendi başına tam olarak somut biçimde var olamayan soyut bir tiptir. Buna karşın minör, modelden somut sapma uğraklarında bulunur. Model hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmediğinden dolayı, minör "herkes"tir:[2]

> Soyut standart içinde analitik biçimde kapsandığı kadarıyla majörlük hiçbir zaman herhangi biri değildir, o daima hiç kimsedir –Ulyssestir– oysa minörlük herkes oluştur, modelden saptığı kadarıyla insanın potansiyel oluşudur.[3]

Deleuze ve Guattari'ye göre majör oluş yoktur; majörlük asla oluş değildir. Tüm oluşlar minördür. Örneğin, Deleuze ve Guattari "kadını" veya "kadın-oluş"u minör olarak tanımlarlar. Sayıları ne olursa olsun kadınlar minördür.[4] Kadınların minör olmasının nedeni kadınların sayıca azınlık olması değil ama kadın için bir standart veya bir normun olmamasıdır. Claire Colebrook'un da söylediği gibi, "kadın-oluş gibi bir şeyin imkânını gerçekten kabul edersek, o zaman kadının erkekten sahiden başka bir şey olduğunu da kabul etmiş oluruz: öyle ki, insan hayatının erkeksi akıl, güçlülük, tahakküm ve eylemlik idealleri tarafından tanımlanmadığını kabul ederiz."[5] Kadın insanı yeni olanaklara açar. "Kadın-oluş" kadın ve er-

1. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Londra, 2005, s. 105.

2. Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx and Politics*, Routledge, Londra ve New York, 2003, s. 7.

3. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 105.

4. *A.g.y.*, s. 106.

kek arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırır. Çünkü kadın ve erkek arasındaki karşıtlık majör bir karşıtlıktır. Bu karşıtlıkta kadın erkekten farklı olarak düşünülür. Ayrıcalıklı bir konuma dayanan bir ayrım ortaya konur ve bu ayrım, bir değişmezlik ya da standart olarak görülür. Minörlükte ise bu ayrım kaybolur, yeni bir ikilik üretilmez. Kadın, oluşta açık olma potansiyelini gerçekleştirdiği ölçüde yersizyurtsuzlaşır ve kodu çözülür.

"Kadın-oluş" sürecinde olduğu gibi minör, molar standarda karşı yaşamın yersizyurtsuzlaşma sürecidir. Minör, daha çok bozan bir figürdür. Sınırları çizilmiş özne konumları olmayan bir figürdür. Minör, bir özne yerine bir anlatımın "kolektif düzenlenmesine" işaret eder. Kolektif sözce topluluğunun çeşitlenmesi ile belirlenir. Kafka ve Melville özne olmaktan çok bir anlatının kolektif düzenlenmesini sergilerler. Bu yazarlar, edebiyatı, ifadesini ancak bir yazarla ve yazarda bulan minör bir halkın ya da tüm minör halkların ortak dile gelişi olarak sunarlar. Minörlük denildiği zaman, burada anlatının kolektif bir değer taşıması önemli bir unsurdur. Deleuze ve Guattari'nin dedikleri gibi, bu konumda, "özne yoktur, yalnızca kolektif sözcelem düzenlemeleri vardır. K harfi, artık ne bir anlatıcıyı ne de bir kişiyi gösterir; bir bireyin, münzeviliği için kendilerine bağlı olması ölçüsünde, makinesel olan bir düzenlemeyi ve kolektif bir faili gösterir."[6] "K"nın kim olduğunu merak etmek anlamsızdır. O, bir bireye olduğu gibi yazara da gönderme yapmaz, ama kişisiz ve kolektif kalır. Deleuze ve Guattari'ye göre bu açıdan minör, insanın kim olduğunun sorusu değil, insanın belirli bir dizi kimlik, ilişki, pratik ve dil karşısında nereye konumlandığı ve bu konumla ne yaptığının sorusudur. İnsan daima bir majör dilin "ortasında"dır, bu dilin sunduğu bir dizi koşul ve olanakla çalışır. İnsan kendisini kısıtlanmış hissettiği ve farklı bir topluluğu ifade etmeye çalıştığı ölçüde, minör onları yersizyurtsuzlaştıran ya da yeni bir şey yaratılırken değişmelerine neden olan koşullarla ilişkiler oluşturma sürecidir:[7]

5. Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, Routledge, Londra ve New York, 2002, s. 104.

6. Deleuze ve Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, s. 28.

7. Thoburn, *Deleuze, Marx and Politics*, s. 22.

İnsanın, kendi sahip olduğu majör dili minör kılabileceğine dayanarak, minör dili, diyalekti ya da daha çok idyolekti bulması gerekir... İnsan kendi dilinde iki dilli ya da çok dillidir. İçindeki henüz bilinmeyen minör dilleri tanımlamak için majör dili fethedin. *Majör dili yarışa sokmak* için minör dili kullanın.[8]

Minör dil, majör bir dilin içinde bir tür yabancı dil kazmaktır. Tek dilde bile iki dilli olmaktır. Deleuze'ün söylediği gibi, kendi dilimizde bile ergin olmayan bir dilimiz olmalı, kendi dilimizden azınlık bir dil yaratmalıyız. Bu, başka bir dilde bir Rumen gibi, bir İrlandalı gibi konuşmak değil, ama kendi anadilinde yabancıymış gibi konuşmak demektir.[9] Diğer bir ifadeyle, kendi dilinde önceden var olmayan yabancı bir dil yontmak demektir. Dili kendi kendisinin içinde bağırtmak, kekeletmek, mırıldandırmaktır. Örneğin, Kafka ve Beckett, kendilerini bütünüyle ifade ettikleri majör dil içinde bir minör kullanım icat ederler. Bu minör kullanımla "dili kaçırtırlar, sihirli bir çizgi boyunca koştururlar ve sürekli bir perde çeşitlemesine göre, onu dengesizleştirmeyi, onu çatallandırmayı ve her bir öğesinin içinde onu çeşitlendirmeyi bırakmazlar. Bu, dilin ve hatta anlatımın kudretine erişmek üzere sözün olanaklarını aşar."[10] Açıkçası büyük bir yazar, kendini ifade ettiği dilin içinde her zaman bir yabancıdır. Majör dili yersizyurtsuzlaştırandır.

Majör Dilin Yersizyurtsuzlaşması

Minör edebiyat, bir azınlığın majör bir dilde yaptığı edebiyattır. Minör edebiyatın temel bir özelliği, dilin, güçlü yersizyurtsuzlaşma katsayısından her koşulda etkilenmiş olmasıdır. Kafka, Max Brod'a yazdığı Haziran 1921 tarihli bir mektupta, Almanca yazan Prag Yahudilerinin üç imkânsızlıkla karşı karşıya kaldıklarını söyler: "Yazmama olanaksızlığı, Almanca yazma olanaksızlığı, başka türlü yazma olanaksızlığı."[11] Deleuze ve Guattari'ye göre, yazmamak olanaksızdır, çünkü ulusal bilinç, ister belirsiz olsun ister baskı altında,

8. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 105.
9. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 19.
10. Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s. 139.
11. Deleuze ve Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, s. 25.

zorunlu olarak edebiyattan geçer. Almancadan başka bir dilde yazma olanaksızlığı, Prag Yahudileri için, başlangıçtaki Çek yerliyurtluluğu ile ortadan kaldırılamaz bir uzaklık duygusu anlamına gelir. Almanca yazma olanaksızlığı ise kitabi bir dil konuşan baskıcı azınlığın, bizzat Alman nüfusun yersizyurtsuzlaşmasıdır.[12] Yahudilerin çabaları bu nedenle her yönden imkânsız bir edebiyatla sonuçlanmıştır. Ancak Prag Almancasıyla, tuhaf minör kullanımlara uygun, yersizyurtsuzlaşmış bir dil açığa çıkar. Bugün, başka bir bağlamda, Siyahların Amerikan diliyle konuşmasında, İngilizce konuşan İrlandalılarda ya da Fransızca konuşan Afrikalı siyahlarda olduğu gibi, majör bir dilin içindeki azınlıklar, majör dili değiştirip kendilerinin kılarlar.

Kafka, Prag Almancasını tercih ederek, yersizyurtsuzlaşmada hep daha ileriye gider. Sözcük dağarcığı kuruduğundan dolayı, onu yoğunluğu içinde titreştirir. Her türlü simgesel, hatta anlamlandırıcı ya da yalnızca gösteren dil kullanımının karşısına, tamamen yoğun bir dil kullanımı koyar. Kusursuz ve biçimlenmemiş bir anlatıma ulaşır.[13] Kafka gibi aslında, dilin minör bir kullanımını icra eden yazarlar, o dilin yoksunlaşma sürecini bir yaratıcılık kaynağına dönüştürürler ve onun yersizyurtsuzlaşma eğilimini kullanırlar. Örneğin, İrlanda İngilizcesinin yersizyurtsuzlaşma eğiliminden hareketle Joyce, "taşkınlık ve üst-belirlenim yoluyla", Beckett, "kuruluğun ve kanaatkârlığın, kasıtlı yoksulluğun verdiği güçle, yoğunluklardan başka bir şey kalmayana kadar götürür yersizyurtsuzlaşmayı."[14] Onlar, dilin anlamlandırmayan, yoğun bir kullanımını keşfederler.

Açıkçası, dilin minör bir kullanımı Ronald Bogue'nin de belirttiği gibi, "dilin anlaşılmazlık durumuna indirgenmesini değil, anlamlandırmayan seslerin dilbilimsel yersizyurtsuzlaşmasını ve özgürleşimini gerektirir."[15] Bunu da, majör dilin tabanını aşındırarak ve böylece majör dili yersizyurtsuzlaştırma eğilimine sokarak gerçekleştirir. Majör dilin yersizyurtsuzlaşması, yazarın kendi dilinde bir azınlık gibi olmasını gerektirir. Dolayısıyla minör bir edebiyat

12. *A.g.y.*, s. 25-26. 13. *A.g.y.*, s. 29. 14. *A.g.y.*

15. Ronald Bogue, *Deleuze & Guattari*, çev. İ. Öğretir, A. Utku, Birey, İstanbul, 2002, s. 157.

salt bir yerel dile ya da bir toplumsal azınlığa bağlı olmayan ancak gizemi kendi dilinde bir azınlık gibi olmak olan bir edebiyattır. Bu nedenle Kafka, minör bir edebiyatın yazarı olarak değerlendirilebileceği gibi, Céline ve Artaud da minör bir edebiyatın yazarı olarak değerlendirilebilir. Çünkü Deleuze ve Guattari'nin de vurguladığı gibi, Artaud'nun Fransızcayla yaptığı şey, çığlıklar-soluklar diliyle ya da Céline'in, bir başka çizgiyi izleyerek Fransızcayla yaptığı şey, en uç noktasına kadar varan haykırışların yoğun akımıyla yazmaktır.[16] Dili yoğunlaştırılmış bir kullanım haline getirmektir.[17] Majör dilin minörleşmesini gerçekleştirebilmektir. Bunu da, dilin kendisini kekeleterek, sabuklatarak icra ederler. Bu tür yazarlar anlatımı bütünüyle sınırına taşırlar. Dili sürekli dengesizlik durumuna sokarlar. Örneğin Beckett, anlatımı, sürekli tekrara başvurarak yıkar. Tekrar gücü sayesinde sözcüklere doğrudan müdahale ederek dil kullanımının sınırlarını keşfeder. Dili oyarak delikler açmaya çalışır. Beckett, sözcüklere giderek daha az tahammül ederek "arka pusuya yatmış olan şeyin gözükmesi için dilin yüzeyinde delikler açmaya"[18] çabalar. Sözcüklerin yüzeyiyle tüm ilişkisini kesmeye girişir. Ya da Masoch, biçemin en derininde, dilin kendisini kekeleterek, büyük yapıtları kateden yaratıcı bir yöntem uygular. Quignard'ın gösterdiği gibi, "Masoch dili kem küm ettirir ve böylece anlatımı asılı kalma noktasına kadar iter: Şarkı, çığlık ya da sessizlik, ormanların şarkısı, şehrin çığlığı, stepin sessizliği. Masoch'un yapıtını, bedenlerin askıya alınması ve dilin kem küm etmesi oluşturur."[19]

16. Deleuze ve Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, s. 39. Özellikle, Deleuze ve Guattari için Artaud çok önemli bir yazardır. O, dili kendine özgü sözdizimsel olmayan sınırda harekete geçirir. Bir şizofren dil yetisine sahiptir. Dili bilinçli anlamlandırma düzleminden uzaklaştırarak dil yetisinin bedensel boyutunu artırır. Dili yoğunlaştırır; çığlığa, ses kalabalığına, ağız ve ses bedenselliğine dönüştürür. Burada sözcük, gösterme gücünü kaybeder, gösteren-gösterilen bağlantısının dizgesinden tamamen çıkılır. Dil kopma noktasına kadar taşınır. Artaud, dili çığırından çıkaran bir hezeyan halinde işler. Bkz. Anne Sauvagnargues, *Deleuze ve Sanat*, çev. N. Sarıca, De Ki, Ankara, 2010, s. 67-78.

17. Dilin minör kullanımı, Goodchild'ın da belirttiği gibi, lehçe ya da etkinliğe değil, dilin değişkenlerinin dönüşüm ve yoğunluk gücüne dayanarak belirlenir. Bkz. Philip Goodchild, *Deleuze & Guattari*, çev. R. G. Öğdül, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 246.

18. Gilles Deleuze, *Bitik*, çev. O. Gültekin, Norgunk, İstanbul, 2010, s. 73.

Aslında majör dil içerisinde dili kekeletmek, tekrarlatmak, sabuklatmak ya da dilin kem küm etmesini sağlamak dil içinde bir tür yabancı dil oluşturmaktır. Dili alışıldık yollarından saptırarak, yeni dilbilgisel ya da sözdizimsel güçleri gün ışığına çıkararak yeni bir dil icat etmektir. Proust'un söylediği gibi, edebiyat tam tamına bir tür yabancı dil oluşturur; dilin içinde bir başka dil ya da yakalanan bir şive değil, ama dilin bir öteki-oluşunu, egemen sistemden becerikli bir şekilde kaçışı oluşturur.[20] Yazar bu kaçışı gerçekleştirirken kendi dilini edinmek zorundadır. Bunu yaparken dili tüm öğeleriyle titretir, mırıldandırır ve kekeletir. Sözcükleri kullanırken yarattığı sözdizimle dili ağlatır, hatta şakıtır. Majör dili bozarak dilin yersiz-yurtsuzlaşmasını sağlar.

Deleuze ve Guattari, minör bir edebiyatta, kekelemenin, tekrarın ya da sabuklamanın içinden kolektif olanın yaşam olasılığını açığa çıkarmaya çalışırlar. Minör edebiyatın amacının, gelecek olan ya da eksik olan bir halk için yazmak olduğunu belirtirler.[21] Minör edebiyat her zaman tekil faillere başvursa da, kolektif sözcelemin ortak düzenlenmesini oluşturur. Yazarın tek başına söylediği şeyler bile aslında ortak bir eylemdir. Ayrıca bunlar zorunlu olarak siyasaldır. Minör edebiyatta siyasi olan tüm sözceyi kapsamaktadır.

Minör Edebiyatın Siyasallığı

Deleuze ve Guattari, minör edebiyatın önemli bir özelliği olarak, bu edebiyattaki her şeyin siyasal olduğunu vurgularlar. Diğer bir ifadeyle, tikel bireysel ilgi ya da özel hayat dolaysızca siyasal ve toplumsal güçlerle birleşir. Deleuze'e göre, "içerinin atardamarları dışarının çizgileriyle dolaysız bir temas içindedir".[22] Siyasal ya da

19. Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s. 73. Deleuze için Masoch, yeni biçimler elde etmeyi, yeni hissetme ve düşünme tarzları, başlı başına yeni bir dil yaratmayı bilmesinden ötürü büyük bir sanatçıdır. Bkz. Gilles Deleuze, *Sacher-Masoch'un Takdimi*, çev. İ. Uysal, Norgunk, İstanbul, 2007, s. 18.

20. Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s. 14.

21. Bu nedenle, Deleuze ve Guattari için Kafka büyük bir yazardır. Standart bir halk kavramı olmadan yazdığı için, gelecek olan bir halkın sesi olarak yazdığı için büyük bir yazardır. Gelecek olan halkın kimliği, her daim geçicidir, her daim yaratım halindedir.

toplumsal güçlerden –çelişki ve gerilimlerden– bahsedilirken, bunlar kişisel meselelerden farklı görülmez. Bireysel sorunlar –aşka, evliliğe ya da aileye ilişkin– doğrudan doğruya siyasaldır. Deleuze ve Guattari'nin altını çizdikleri gibi, "büyük" edebiyatlarda bireysel sorun daha az bireysel olmayan başka sorunlarla birleşme eğilimindedir, bireysel sorunlar kendini gerçekleştiren bir ihtişama yükselmektedir. Elbette bu bireysel sorunlar, Thoburn'un da aktardığı gibi, herhangi bir toplumda diğer sorunlarla karşılaşabilir; ancak ilişkilerde gerçek yoğunluk yoktur, çünkü bir bireysel sorun "dışlayıcı ayrılma" (ya şu kimlik ya da bu, ama asla ikisi arasında değil) olarak kapalı bir içsel uzamla benzer bir ölçektedir:[23]

> Büyük edebiyatlarda bireysel sorun (ailevi, evliliğe ilişkin vb.) daha az bireysel olmayan başka sorunlarla birleşme eğilimindedir, toplumsal ortam, çevre ve arka-plan olarak kullanılır; öyle ki, bu Oedipusçu sorunların hiçbiri, ne özellikle vazgeçilmezdir ne de mutlak olarak zorunludur; ama tümü birlikte daha geniş bir mekânda blok oluşturur.[24]

Minör edebiyatta ise bireysel ve toplumsal arasındaki ilişki çok daha farklı ve karmaşıktır. Her bireysel sorun, hatta en küçük mekân bile doğrudan siyasete bağlanır. En basit bireysel bir sorunun içinde bile çağın en önemli meseleleri yakın bir temas içinde bulunur. Bu anlamda aile üçgeni, bu üçgenin değerlerini belirleyen ticari, ekonomik, bürokratik, hukuksal başka üçgenlerle bağlantılıdır. Böylece psikanalizin Ödipal üçgeninin sınırlayıcı kodlamasının dışına çıkılır. Deleuze ve Guattari'ye göre, "Kafka, babalarla oğullar arasındaki çatışmanın yumuşatılarak, bu çatışma üzerinde konuşma olanağının yaratılmasını minör bir edebiyatın hedefleri arasında saydığında, Oedipusçu bir fantazma değil, siyasal bir programın söz konusu olduğunu"[25] aktarır. Burada, bireysel sorun siyasal güçlerle titreşim içerisine girer. Her bireysel sorun, iç içe geçen farklı biçimler ve ölçeklerdeki farklı toplumsal ve siyasal sorunlarla bir birleşimi oluşturur. Deleuze ve Guattari, Kafka'dan yola çıkarak, büyük ede-

22. Gilles Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image*, çev. Hugh Tomlinson, Robert Galeta, The Athlone Press, Londra, 1989, s. 220.

23. Thoburn, *Deleuze, Marx and Politics*, s. 24.

24. Deleuze ve Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, s. 26.

25. *A.g.y.*

biyatlarda, yani majör edebiyatlarda olup bitenin ve bir binanın varlığı için zorunlu sayılamayacak olan bodrum katını oluşturan şeyin, küçük edebiyatlarda, yani minör edebiyatlarda tam bir aydınlık içinde gerçekleştiğini dile getirirler. Büyük edebiyatlarda ancak bir anlık konuşmaya neden olan şey, küçük edebiyatlarda herkesin ölüm kalımıyla ilgili bir karar niteliği taşıyabilir.[26] Bu edebiyatlarda siyaset ve edebiyat sıkı bir ilişki içinde yer alır ve edebi geleneğin savunusu kamusal yaşamın merkezine yerleşir.

Minör-Oluş ve Kaçış Çizgisi

Deleuze ve Guattari için minör edebiyat, ortak bir deneyimin ya da hepimizin kabul ettiği bir insan hayatının basit bir şekilde temsil edilmesine dayandırılamaz. Minör edebiyat, deneyimi sarsar; başka dünyaları açan duygular ya da yeni deneyim alanları yaratır. Ayrıca bize, önceden verilmiş ahlaki kodlar ya da normlarla sınırlandırılamayacak başka dünyalar ve oluşlar sağlar. Yeni algıları ve yeni dünyaları mümkün kılacak deneyimler sunar. Değişim için bir minör-oluş olanağını gerçekleştirir. Örneğin, Kafka'nın *Dönüşüm* adlı öyküsünde, Gregor Samsa bir sabah aniden bir böceğe dönüşür. Deleuze ve Guattari, bunun ne bir metafor ne de kesinlikle bir alegori olduğunu öne sürer. Gregor bir "öteki-oluş" sürecine, ne sınırlandırma ne de benzeşim açısından anlaşılamayacak bir sürece girer. Gregor aslında bu süreçte, böcekliği taklit etmediği gibi böceklik de Gregor'a benzer hale gelmez; "daha çok Gregor'la böcekler arasında bir şey geçer, karşılıklı yersizyurtsuzlaşma olan bir oluş gerçekleşir. O bir böceğe dönüşmez, insanın mutlak yersizyurtsuzlaşmasına bağlı bir insanın-böcek-oluşu olarak kalır."[27] Deleuze ve Guattari'ye göre, Gregor ailesel bir kapana yakalanmıştır ve böcek-oluş sayesinde bir kaçış çizgisi bulmuştur. Deleuze ve Guattari'nin, Kafka üzerine yazdıkları metinlerinde söyledikleri gibi, "Gregor hamamböceği olur, yalnızca babasından kaçmak için değil, daha çok, babasının çıkış bulamadığı yerde bir çıkış bulmak için, müdürden, ti-

26. *A.g.y.*, s. 26.
27. Bogue, *Deleuze & Guattari*, s. 146.

caretten ve bürokratlardan kaçmak için, sesin uğuldamaktan başka bir şey yapmadığı bu bölgeye ulaşmak için."[28] Bu kısa öykü makinesi bir "böcek-oluş" süreci aracılığıyla kaçış çizgisi oluşturur. Böcek-oluş kendisini bir makine içerisinde birleştirecek bir minör-oluş olarak muhtemel bir kaçış çizgisini kurar. Burada minör-oluş, asla taklit anlamına gelmez; ayrıca, herhangi bir modele de benzemez. Minör-oluş daha çok kişinin kendisinden başka bir şey olma haline işaret eder. Bu haline geliş sürecini Deleuze ve Guattari çoğunlukla, "hayvan-oluş" kavramıyla açıklarlar. Onlar için hayvan-oluş, hayvanın hareketlerine, algılarına ve oluşlarına dair bir duygulanımı yansıtır: Kişinin sanki bir köpekmiş, bir böcekmiş veya bir köstebekmiş gibi dünyayı gördüğünün tahayyül edilmesini sağlar. Bu bir haline-geliş sorunudur. Hayvan haline gelinir, devamlı olarak bu hale gelinir. Hayvanın da başka şey haline-gelmesi için hayvan-haline gelinir.[29] Bu haline geliş süreci, hayvana sahip olmayı arzulamaz. Hayvan haline gelerek kendini ötekine açar. Öteki olma arzusunu duyumsar. Bu öteki oluşta taklit ya da öykünme yoktur. Çünkü bir hayvan-oluşunda, bir insan ve bir hayvan birleşmektedir, ama hiçbiri diğerine benzememektedir; hiçbiri diğerinin taklidini yapmamaktadır, biri diğerini yersizyurtsuzlaştırır ve kaçış çizgisini daha ileriye doğru iter.[30] Örneğin, Kaptan Ahab, balinayı taklit etmekle ilgisi olmayan bir hayvan-oluşa sahiptir. Ya da o harika şiirlerinde, Lawrence ve kaplumbağa-oluş vardır.[31] Bu aslında, her birinin yersizyurtsuzlaştığı bir karşılaşmadır. Her birinin başka bir şey olduğu bir karşılaşmadır. Bu minvalde, Deleuze'ün hayvan-oluşla kastetmek istediği şey şudur:

> Sorun, insanlık içinde şu ya da bu oluş değil, daha çok bir insandışı oluş, evrensel bir hayvan oluştur: Kendini hayvan sanmak değil, vücudun insani organlaşmasını bozmak, herkesin kendisine ait bölgeleri ve o bölgelerde bulunan grupları, toplulukları, türleri keşfetmesiyle, bedenin şu ya da bu yeğinlik bölgesini katetmek.[32]

28. Deleuze ve Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, s. 20.
29. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 101.
30. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 76. 31. *A.g.y.*, s. 68.
32. Deleuze, *Müzakereler*, s. 21.

Bedenin yeğinlik bölgelerinin katedilmesi hayvan-oluşta olduğu gibi kadın-oluş, zenci-oluş, eskimo-oluş gibi minör-oluşlarla gerçekleştirilebilir. Örneğin, yazıda bir kadın-oluş vardır. Ancak bu bir kadın gibi yazmak değildir. Kadınların kendileri bile bir kadın geleceği üzerine yazıldığında, kadın gibi yazmaya çalıştıkları vakit bile, bunu başaramamaktadırlar. Virginia Woolf kendi kendine "kadınca konuşmayı" yasaklamıştı. Bu durum, yazının kadın oluşunu daha fazla kapmaktaydı. Lawrence ve Miller birer kadın düşmanı olarak tanınmaktadır; ama bunun yanında yazı onları dayanılmaz bir kadın-oluşa sürüklemiştir. Yazıda bir yerli-oluş, bir zenci-oluş vardır; ama bunların kızılderili yerlilerin veya küçük zencilerin konuşmasıyla bir ilgisi yoktur.[33] Ya da örneğin, Deleuze'ün vurguladığı gibi, "eskimo-oluş, eskimo gibi yapmak anlamını taşımaz, onu taklit etmek de değildir, eskimoyu yüklenmek değildir, ama Eskimo ve sizin aranızda bir şeyler düzenlenebilir çünkü eskimo kendinden başka bir şey olmadıkça siz eskimo olamazsınız."[34] Burada, bir "arada olma haliyle" melez-oluş süreci gerçekleşir. Bu oluş süreci her zaman "arasında" ya da "içindedir": Kadınlar arasında kadın veya hayvanlar içinde hayvandır.[35] Aslında "olmak", zaten bir ilişkiye girmektir, bir oluş olmaktır; kendileri birer değişim olan koşullar arasında yeni bir duygulanım, ilişki ya da değişim üretmektir.[36] Bu üretim sürecinde, her iki taraf da --örneğin, insan ve hayvan– oluş halinde tanımlanamaz hale gelir. Çünkü bir kadın-oluşun, bir hayvan, bir zenci ya da bir eskimo oluşunun ötesinde, arzulanan şey ayırt edilemezlik-oluştur. Deleuze için tüm oluşlar kadın-erkek, yetişkin-çocuk, insan-hayvan gibi ikili güç karşıtlıklarını çözen ayırt edilemezliğin alanlarını yaratır ve sonuçta bu alanlar, moleküler ve algılanamaz-oluşlara* açılır.[37] Bu oluşlarla kaçak bir gizliliğin edinilmesi sağlanır.

* Algılanamaz-oluş, Colebrook'un belirttiği gibi, "ilk ve son kez elde edilebilen bir şey değildir; bir oluştur, bir varlık değil. Özgürlük ve algılamanın meydan okumasıdır: bir iyi-kötü sistemi aracılığıyla hayata peşinen karşı çıkılmasından ziyade kendimizi, içimizde akıp giden bu hayata açmanın meydan okumasıdır." Bkz. *Gilles Deleuze*, s. 132.

33. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 67.
34. *A.g.y.*, s. 79.
35. Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s. 10.
36. Goodchild, *Deleuze & Guattari*, s. 75.

Deleuze bu nedenle, yazıyı oluştan ayırmaz. Yazarken, kadın-oluş, hayvan-oluş ya da bir zenci-oluş vb. halinde olunduğunu belirtir. Bu oluş halinde olma durumu, kaçış çizgileriyle özünde bir ilişki kurmaktır. Kaçış çizgisi bu oluş halini yaratır ve bu durumu algılanamaz-olanın sınırlarına dek taşır. Sonunda tanınmaz olunur. Tanınmaz olmak, çok az insanın olabildiği gibi, tam da bir hain olmaktır. Yazarın kendi sınıfına, kendi cinsiyetine, kendi çoğunluğuna hıyanet etmesidir. Deleuze'ün belirttiği gibi, bundan başka hangi sebep gerçekten yazmak için bir neden olabilir ki?

> Yazıya hainlik yapmak... Çok kişi hain olmayı düşler. Hain olmak çok zordur, bu yaratmak demektir. Orada kendi benliğini kaybetmek lazımdır, kendi yüzünü kaybetmek. Kaybolmak gerekir, tanınmayan oluş gerekir... Sonuç, yazmanın sonucu? Bir kadın oluşu, bir hayvan, bir zenci-oluşunun ötesinde vb. azınlık oluşunun ötesinde, son olarak ayırt edilemezlik-oluş vardır. Ayırt edilemez, en büyük hızın ve en büyük yavaşlığın ortak karakteri, yüzünü kaybetmek, duvarı delip geçmek veya aşmak, büyük bir sabır ile duvarı törpülemek; yazmanın bunlardan başka bir sonucu yoktur.[38]

Deleuze ve Guattari, yazmanın, kendi oluşu olan daima başka bir şeyle kendini birleştirdiğini ve bu birleşimin de, yazarı sonunda tanınmaz olana dek götürdüğünü belirtirler. Yazar, oluş-haline girerek kendi yaşam olanaklarını yaratır ve kendine bir mücadele silahı bulur. Bunu yaparken yazar, çok derinden bir yazar olmamak oluşuna girmiştir. Ne ise o olduğunu reddetmiştir. Yaşamı sürekli yeniden yaratarak bir hain olmayı düşlemiştir. Yaratarak, yazardan başka bir şey olmuştur, bir hain olmuştur.

Gösterenin Duvarının Yıkılması

Deleuze ve Guattari gerçek edebiyatı –onlar için gerçek edebiyat minör bir edebiyattır– bir süreç ve üretim olarak görürler. *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni* kitabında ele aldıkları gibi, onlara göre "edebiyat, şizofreniye benzer: Bir erek değil bir süreçtir, bir ifade

37. Ronald Bogue, "Deleuze and Literature", *The Cambridge Companion to Deleuze* içinde, haz. Daniel W. Smith ve Henry Somers-Hall, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, s. 301.

38. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 69.

değil bir üretimdir."[39] Peki, Deleuze ve Guattari'nin bununla kastettikleri tam olarak nedir? Deleuze ve Guattari, Laing'in şizofrenik duvarın ya da sınırın aşılması temasından yola çıkarak gerçek edebiyatın gösterenin duvarını aşması gerektiğini belirtirler. Gösterenin duvarının aşılması, gösterenin yasası altına girmemek, hadım-edilme ile işaretlenmemek, Ödipus içinde üçgenleşmemektir. Dolayısıyla sınırın yerinden edilmesidir. Ödipus tarafından tanımlanan araziye girmemektir. Buna göre, örneğin İngiliz-Amerikan edebiyatı, –Thomas Hardy'den, Lawrence'dan Lowry'ye, Miller'den Ginsberg ve Kerouach'a– terk etmeyi, kodları karıştırmayı, akımların yayılmasına yol açmayı, organsız bedenin çölünü katetmeyi, daha yerinde bir ifadeyle, sınırı yerinden etmeyi başarmıştır. Bu yazarlar, bir sınırı aşarak kapitalist engeli parçalamışlardır. Fakat sonunda, bu süreci tamamlamayı başaramamışlar, bunda durmaksızın başarısızlığa uğramışlardır.[40] Yurt sevgisi, memlekete dönüş, anne-baba temaları üzerinden eserler ödipalleşmiştir. Edebiyat ideoloji aşılayan ve yürürlükteki toplumsal düzene nereden bağlandığına bakılarak sorunsallaştırılan bir konu olarak ele alınmış ve bayağı bir şekilde açıklanmıştır. Oysaki asıl olan, edebi makinenin üretim ile olan ilişkisini kurmaktır; böylelikle onun, gösterenin içine hapsedildiği anlamlama zincirlerini nasıl parçaladığı görülebilir hale gelir. Başka bir deyişle, edebiyatın işi ideoloji aşılamak değildir, gösterenin duvarını yıkmak ve edebiyatın ödipal biçimini engellemektir. Bu açıdan bakıldığında, Deleuze ve Guattari için "her yazar bir haindir. Yegâne edebiyat, tuzaklar kuran, sahte sikke basan, hem ifadesinin biçimine ait süperegonun, hem de içeriğinin biçimine ait piyasa değerinin patlamasına neden olan edebiyattır."[41] Dolayısıyla, Deleuze ve Guattari'ye göre, edebiyatın ödipal biçimi onun ticari biçimidir. Gerçek edebiyat bu ticari biçimi parçalayan edebiyattır, sınırları sürekli aşan edebiyattır. Gerçek edebiyatın asıl yazarı da, Artaud gibi, "gösterenin duvarını yıkan" kişidir:

39. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, çev. R. Hurley, M. Seem ve H. R. Lane, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, s. 133.
40. *A.g.y.*, s. 132-3. 41. *A.g.y.*, s. 134.

Artaud edebiyatın ifasıdır, tam olarak şizofren olduğu için, ama olmadığı için değil. Gösterenin duvarını yıkalı uzun zaman olmuştur: Şizo Artaud... Artaud'un dili bir şizofrenin dilidir; psikozlu olan engellenmiş, itaat ettirilmiş, istençdışı bir söylemi üretir: Dolayısıyla her bakımdan metinsel yazının karşıtı olan bir söylem ürettiğini beyan etmek için, kişinin gösterenin ne olduğunu hiç mi hiç anlamamış olması gerekir.[42]

Artaud gibi şizofren yazarlar gösterenin duvarını yıkarak antiideolojik –anti-ödipal– bir jesti üstlenmişlerdir. Dilbilgisi ve sözdiziminde bir yarık icra ederek dilin bütününü arzuya çevirmiş ve ödipal insanın yıkımını edebi düzlemde açığa çıkarmışlardır. Deleuze ve Guattari'nin vurguladıkları gibi, eğer edebiyatın ödipal biçimi onun ticari biçimiyse –edebiyatın bir turizm, kültür ve akademi endüstrisi haline gelmesiyse– bu yazarlar, bu ticari biçimi yıkan, yerleşik geleneklerin ve iktidarların yerinden edilmesini sağlayan ve geleneksel kanon edebiyatına karşı minör bir edebiyatın yaratıcı gücünü sahiplenen kişiler olmuş, edebiyatın ödipal sınırlarında durmak yerine bu sınırları aşan bir süreci, üretimi ve akışı hayata geçirmeyi başarmışlardır.

Türk Edebiyatında Minör Yazarlar

Minör edebiyatın üç özelliği düşünüldüğünde –dilin yersizyurtsuzlaşması, bireyselin dolaysız-siyasal olana bağlanması ve sözcelemin kolektif düzenlenişi ve bu özelliklerin minör-oluşla bağlantısı irdelendiğinde– Batı edebiyatında Kafka, Beckett, Artaud, Sade, Roussel, Masoch gibi yazarların minör edebiyatın içerisinde değerlendirilebileceği söylenebilir. Türk edebiyatı düşünüldüğünde ise minör edebiyatın özelliklerini barındıran önemli bir yazar olarak öncelikle, Sevim Burak ismi dile getirilebilir. Burak'ın kimliği ile Türkiye'de bir azınlık oluşu –Yahudi bir annenin kızı olması– onun edebiyatına bir dil farkındalığı kazandırmıştır. Bu kazanımla, majör bir dilden kendine kaçış hatları yaratarak yeni söz söyleme olanaklarını açığa çıkarmıştır. Majör dilin içerisinden dilin minör bir kullanımını gerçekleştirmiştir. Özellikle, *Yanık Saraylar* ve *Everest My Lord* metin-

42. *A.g.y.*, s. 135.

lerinde bu kullanımın imkânlarını görmek mümkündür. Ayrıca *Ford Mach I* metninde bir "haline-geliş" sürecini yaşamıştır. Kendisini araba gibi hissetme durumunu oluşturmuştur. Hatta salt araba kılığına girmiş bir insan olarak kalmayarak, romanda oluşturduğu tüm karakterlerin de benliğine giren ve en sonunda tüm o benlikleri ve kendisini de başka bir oluşa sevk eden bir süreci gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken, yerleşik ve egemen dilin içerisinden delikler açmış, diğer bir ifadeyle, dili içeriden mayınlamıştır.

Dili içeriden mayınlama ya da parçalama durumunu Sevim Burak'ın dışında, özellikle Leyla Erbil'in metinlerinde de görmek mümkündür. Sevim Burak gibi Leyla Erbil de dilin sınırlarını aşar. Dil yapılarına, edebiyatın kurumsallaşmasına –yani, ödipal biçimine– meydan okur. Her metninde yeni anlatım olanakları ve yeni bir dil geliştirir. Bu dil politiktir. Kendini politikadan ayırmaz. Ayrıca dilini, deli –şizofren– olmaktan besler. Delilik hem Sevim Burak hem de Leyla Erbil için toplumsal ve edebi kodların kırılmasında önemli bir işlev üstlenir. Delinin hezeyan halinde oluşu, onların metinlerinde, toplumsalın bilinçdışını açığa çıkarır. Örneğin, Leyla Erbil'in *Kalan* romanında Lahzen'in –*Cüce*'deki Zenime hanımda olduğu gibi– hezeyan halinde, toplumsalın bilinçdışını –6-7 Eylül olayları, Dersim tenkili, Ermeni katliamı, kanlı Pazar, ülkede yaşanan tüm darbeler vb.– açığa çıkardığı görülür. Leyla Erbil bunu yaparken, tam da geleneksel edebiyatın sınırlarını yok sayan bir biçimde dili işler. Toplumsalın bilinçdışını, majör dilin kodlarını parçalayarak ortaya çıkarır. Majör dili bozarak dilin yersizyurtsuzlaşmasına imkân tanır.

Dilin yersizyurtsuzlaşmasını, bireyselin dolaysız-siyasal olanla bağlanmasını ve özellikle de, sözcelemin kolektif düzenlenişini Latife Tekin'in ve Metin Kaçan'ın romanlarında da görmek mümkündür. Örneğin, Latife Tekin'in *Berci Kristin Çöp Masalları*'nda, her bir karakterin yaşantısı ve eylemi ortak bir sözcelemi açığa çıkarır. Köyden gelip kentin varoşlarına yerleşen insanların kolektif deneyimleri siyasal olanla bağlantılıdır. Ayrıca bu deneyimlerin ifadesi bir gecekondu semtindeki insanların majör dilde yarattıkları minör bir kullanımla dile getirilir. Aynı şekilde, Metin Kaçan'ın *Ağır Roman* metninde de Dolapdere semtinin yaşamı majör dilin verili sı-

nırlarını aşarak minör dilin yaratıcı gücüyle okura aktarılır. Bireyselin siyasal olanla bağı açığa çıkarılarak bir altkültürün yaşamı gözler önüne serilir. Bununla birlikte yazar, *Ağır Roman* metnine arzuyu sokarak süperegonun kodlarını yıkıma uğratır. Göstergenin duvarını parçalayan minör bir edebiyatın imkânını gerçekleştirir.

Türk edebiyatında minör yazarlar hususunda daha çeşitli örnekler verilebileceği gibi, genel olarak yukarıda değinilen yazarların ve metinlerinin minör edebiyatın temel özelliklerini sergilediği dile getirilebilir. Minör edebiyatın üç temel özelliği farklı boyutlarda bu yazarlarda tezahür eder.

Sonuç olarak kısaca, tüm tartışmalar ele alındığında şu ifade edilebilir: Minör edebiyat farklı dünyalar yaratmaya çalışan bir edebiyattır. Bir gelecek yaratmayı amaçlar. Hayatı dönüştürür ve daima oluşa imkân tanır. O, bir oluştur, bir süreç ve bir üretimdir. Kaçış çizgileriyle özünde bir ilişki kurmaktır. Büyük bir sabır ile gösterenin duvarını yıkarak yazıya hainlik yapmaktır. Yazarların kendi sınıfına, kendi cinsiyetine ve kendi çoğunluğuna hıyanet etmesidir. Deleuze'ün dediği gibi, hain olmak çok zordur, bu yaratmak demektir. Yukarıda değinilen hem Türk edebiyatındaki hem de Batı edebiyatındaki yazarlar hain olmayı başaran kişilerdir. Edebi düzlemde, kişisel-olmayan yeni bağlamlar yaratarak, dili yersizyurtsuzlaştırarak ve bireyseli siyasal olana bağlayarak sınırı yerinden eden ve hayatı dönüştürmek için yeni mücadele silahları bulan kişilerdir. Bize başka dünyalar ve oluşlar açarak değişim için farklı olma gücünü sağlayan göçebelerdir. Minör edebiyat tam anlamıyla bu göçebelerin edebiyatıdır.

Ayşe Uslu

Sinemayı Sinemasız Düşünmek

SİNEMA HAKKINDA DÜŞÜNMEK, en azından 1920'lerden beri görme merkezci bir anlayışın etkisi altında kalmıştır. Göz ve görme algısı, 1960 ve1970'lere gelindiğinde bile film dünyasını anlamak için birincil önem taşımaktaydı, Laura Mulvey'in fetişizm vurgusu gibi erkek bakışı ve röntgenciliği merkezine alan yaklaşımlarıyla feminist film teorisi buna örnek olarak verilebilir. Kaynağını Marksist film teorisi, göstergebilim ve psikanalizde bulan "ideolojik aygıt teorisi" perdeyi önü ve arkasıyla ideolojik ilan ederken, sinemayı algısal bir yanılsama olarak gördü ve anlam üretme mekanizmalarının bu yanılsama üzerine kurulduğu bir sinema anlayışı ortaya çıkardı. Sinemanın hem gerçekçi imajlar[1] yaratması hem de bu imajları yan yana

1. Bu yazıda Bergson ve Deleuze'ün *image* olarak kullandığı sözcüğün Türkçe çevirisi "imaj" olarak kullanılacaktır. Bu kelimenin bir diğer alternatif çevirisi olarak "imge" sözcüğü, daha yaygın olarak ve ilk elden TDK kullanımıyla "Duyu organlarının dıştan algıladığı bir nesnenin bilince yansıyan benzeri" ya da "Duyularla algılanan, bir uyaran söz konusu olmaksızın bilinçte beliren nesne ve olaylar, hayal" çağrışımı yaptığı için tercih edilmemiştir. Çünkü Bergson ontolojisinde imajın yeri, algının doğrudan verileriyle dış gerçeklik arasında yapılan bu ayrımı ortadan kaldırmak ve bu ikisinin özdeşliğini kurmak fikri üzerinde şekillenir. Ayrıca bellekte muhafaza edilen imajlar için de Bergson, bellekte virtüel olarak varolan imajların temsilden daha fazla ama gerçeklikten daha az varlığa sahip olduklarını söyler. İmajlar, dış gerçekliğin bizde bıraktığı izlenimler anlamında sadece zihinsel varlıklar değildir ve dilsel ya da herhangi bir temsil yöntemiyle üretilerek varolan imajlardan da sadece derece farkıyla ayrılır doğa farkıyla değil. Bu neden-

koyuş biçimine bakarak çifte yanılsama yaratması fikri, film setlerinde idealist bir gerçekliğin üretildiği ve bu üretimin aynı zamanda karşısında "her şeyi gören" bir "izleyici" özne yarattığı fikrini doğurmuştur. Burada özne karanlık bir odada sandalyede konumlanan, arkasından yansıtılan ışıkla önüne düşen gölgeleri izleyen Platoncu bir resmin içinde tasvir edilir adeta. Gölgelerle kurduğu özdeşleşme seansında "çağırılan" özne filmik metnin bir ürünü olarak ortaya çıkar. İzleyicinin aktif bir anlam üreticisi konumuna yükselmesi sonraki teorik süreçte söz konusu olsa bile, izleyicinin aldığı zevkin parayla değiştirildiği devasa bir endüstrinin çoktan kurulduğu düşünülürse, röntgenci olmaya mahkûm edilen izleyici-öznenin direniş noktaları bir o kadar da zayıf olacaktır. İzleyici-öznenin özdeşlik kurduğu yegâne şey filmdeki karakterdir, bu özdeşleşme olmadan özne için bir anlam yaratılması mümkün değildir. Karakterler içermeyen filmleri de göz önünde bulundurarak göstergebilimci Christian Metz izleyici-öznenin sinematik aygıtın bizzat kendisiyle özdeşlik kurması gerektiğine vurgu yapar. Bu "bakış"ın yeniden yaratılmasıdır: "izleyici kendiyle saf bir algı edimi olarak özdeşleşir... algılanan şeyin ve dolayısıyla aşkınsal bir öznenin olanaklılığının tüm var olanları önceleyen koşulu olarak."[2] Bu özdeşleşme sembolik tarafından belirlenen imgesel düzende gerçekleşir. Eksik ya da aslında yok olan göndergenin anlamlandırıldığı göstergeler sistemiyle "açıklanır" sinema. Sinemanın kayıt yüzeyi gerçekliğin yansımasıdır. Göstergeler düzleminde film bir temsil düzenine indirgenmiştir.

Psikanaliz bundan çok farklı bir sistem kurmaz; film imajlarının ardındaki anlamlar sorgulanmakla birlikte, bu defa film fantazilerin

---

le "temsili imajlarla" algının ürettiği imajlar arasında bir kelime farklılığı gözetilmez Bergson ve Deleuze metinlerinde. Deleuze'ün, sinemanın temsili bir üretim olmadığı sadece farklı bir imaj yani gerçeklik düzlemi yarattığını savunuyor oluşu buna bir örnek olarak verilebilir. Bu felsefi arka planın Türkçeye "imge" olarak çevrildiğinde görmezden gelinme riski vardır ve bu durumun anlam eksilmesi ya da kargaşası yaratmaması için felsefi tartışmalara kelimenin "imaj" olarak alınması, felsefi bir ortak dil yaratmak adına daha yerinde bir müdahale olacaktır.

2. Christian Metz, "The Imaginary Signifier", *Film and Theory: An Anthology* içinde, haz. Robert Stam ve Toby Miller, Blackwell, Oxford, 2000, s. 413.

bir temsil tiyatrosuna dönüştürülmüştür. Yitirilen nesnenin aranışı yine sembolik bir yol izler fakat psikanalitik film teorisinin 1980' lerden sonraki ikinci dönemiyle birlikte vurgu imgeselle sembolik düzenin ilişkisinden sembolik düzenle "gerçek" arasındaki ilişkiye kaymıştır. Bu görünen ve görünmeyen dünyaları birbirinden ayıran sınırı daha da keskinleştirir. Bilinmeyen bilinçdışı durumların keşfiyle sinemada gerçekçilik etkisinin ya da iddiasının doğru orantılı olarak artışını izleriz. Sinema gerçekliği yansıtan bir "ayna"dır. Film ekranı, izleyicinin kendini tutarlı ve her şeye kadir bir benlik olarak görebildiği bir ayna olarak kabul edilmiştir. Öznenin bu gücü kendini kamerayla özdeşleştirmesinden gelmektedir, kameranın algısal limiti yoktur; her yerde olabilir ve her şeyi görebilir. Yitik ve eksik olanı geri getirebilir. "Gerçek" olan ve olmayan, görülür dünya ve görünmeyen dünya gibi ikili karşıtlıklara dayanan bu görme rejimi izleyicinin kendini "her şeyi gören" ve böylece "her şeye gücü yeten" olarak görmesine izin verir. Karanlık odada kendi bedeni görünmez kalan izleyici aynı zamanda bir anda her şeyi görme yetisine kavuşur tıpkı tanrı gibi. Sinema aslında orada olmayan nesnenin yerini onun imajıyla doldurur ya da bir türlü ele geçmeyen arzu nesnesinin sürekli kovalanmasıdır. Göstergebilimle psikanaliz arasında ön plana çıkan ortaklık "eksik" olanın yerini doldurmak üzere kurulan düşünsel çizgidir. Bu eksikliği doğuran boşluk hem göstergebilimin hem de psikanalizin fiziksel madde ile onun zihinsel imajı arasında yaptığı ayrımdır. Klasik düşüncenin şeylerin doğru imajının peşine düşen anlayışı için, görme duyusu zihni anlarken bir model oluşturmuştur. Göz diğer duyulardan ayrı tutularak onlardan üstün kılınır ve hatta düşünsel eylemin dış dünyayla kurduğu ilişkinin zemini sayılır. Göz gerçekliği mekânsal koordinatlarıyla ve zamansallığını dışarıda bırakarak algılar. Gözün zamansallıktan arındırılması görmenin optik, mekanik bir sürece indirgenmesidir. Optik göz hareketi, merkezileştirilmiş, düzenlenmiş ve çerçevelenmiş mekânsallığı algılar. Nesnesinden ayrı düşen özne, Heidegger' in dediği gibi, Dünya'yı çerçeveleyerek yani bir tür kodlama, rakamlaştırma ve her şeyi bir şablon üzerinde görünür kılmaktadır. Önümde duran verili bir gerçekliktir ve imajına yalnızca zihin ulaşabilir. İmajlar nesnelerin yerini tutan temsillerdir. Bir nesne beni

etkileyip harekete geçirmeden önce, mesela bir şeyi sevmeden önce onun ideasına sahip olmam gerekir. Bir şeyin bendeki zihinsel yansıması olan ideanın, kronolojik ve mantıksal olarak tüm edimlerime önceliği vardır. Yamuk imajlar arasından doğru olanları ayırt edebilmek için temsiller ve gerçeklik arasında mütekabiliyet ilişkisi aranır. Bu mütekabiliyeti verebilecek doğru imaj her şeyi her açıdan görebilen bir gözü gerektirir.

Doğru imajı aramak sinemanın da uğraşı olmuştur. "Sinematografik açıdan 'doğru imaj' anlatının sürekliliğini ve iç uyumunu bozmayan, kendini seyirciye yabancı kılmayacak, onun hayatta alışmış olduğu anlatı ilkelerine yabancı gelmeyecek imajların toplamından ve zincirinden başka bir şey değildir."[3] Sinema II. Dünya Savaşı sonrasına kadar bu yabancılığı aşmak için kullanılan süreklilik ve iç uyum ilkeleri, optik gözün hareketi mekânsal yer değiştirme olarak algılaması üzerine kurulmuştu. Doğru imaj, mekânsal koordinatların iyi bir biçimde çözümlenmesine bağlıydı. André Bazin'in realizm ile görüngübilimi birleştiren ve 1980'lere kadar baskın görüş konumunda olan imaj ontolojisi, optik bir aygıt olan kameranın nesnel gerçekliği yansıtabileceği görüşündeydi. Bu görüş için de öznel ve "doğal" algı kabulü değişmeden kaldı. Özneden ayrı bir nesne olarak ekran, anlamını bulmak için bir öznelik merkezine ihtiyaç duyuyordu ve bu merkezin koordinasyonu, sinemanın yarattığı "yapay" mekânlara gerçeklik katan algı mekanizmasının eline bırakıldı. Realist ve görüngübilimsel görüşler için temsil teorisi bir önkabuldür. Bu durum, teoride ve pratikte sinemanın mekân ve zamanla ilişkisi değişmeye başladıktan sonra, görme algısı oturtulduğu tahttan indirilinceye kadar sürdü.

Düşüncenin Uzam ve Zamanı

Sinema hakkında düşünmek, aşkın bir öznelik merkezinin sorgulanması ve değişen uzam-zaman anlayışlarıyla 1980 sonrası dönemde farklı yorumlar ortaya çıkardı. Bu anlamda, birbirleriyle ilişkili olan

3. Ulus Baker, *Beyin Ekran*, haz. Ege Berensel, Birikim, İstanbul, 2011, s. 72-73.

beden-zihin, özne-nesne ve görünüş-gerçeklik ayrımı problemleriyle baş etme yolları bakımından, Husserl'in görüngübilimini ve Kant felsefesini aynı anda eleştiren yaklaşımıyla Bergson anahtar bir rol oynar. Bergson felsefesi görüngülerin arkasında bir "kendinde şey" aramayı reddederek, nesnenin yansıması sayılan idea ya da imajıyla nesnenin kendisini bir ve aynı şey olarak görür. Bergson'un uzam-zaman anlayışında, imaj, madde, ışık ve hareket bir ve aynı şeydir (imaj = madde = ışık = hareket). Einstein'la olan tartışmalarını da göz önünde bulundurduğumuzda Bergson'un bilimsel yönteme dair önemli eleştiriler getirmiş olduğunu görürüz. Fakat asıl olarak, Bergson'un derdi felsefenin kendini kurtaramadığını düşündüğü realizm ve idealizm problemini aşmaktır. Buna göre, madde tam da benim algıladığım şeydir, madde göründüğünden farklı bir varoluşa sahip değildir. Bergson Dünya'yı ne algılarımıza ne de onun bir ideasına indirgemeden ve ayrıca bu Dünya'nın bilgisini bizim *a priori* olarak bilişsel ve duyuşsal yeteneklerimizle sınırlandırmadan uzam ve zaman ilişkisini incelemek ister. Durağan ve sabit olana yani aslında mekânsal olana odaklanmak değişimi, farklılaşmayı ve yeniyi anlamayı engeller, salt süreyi ancak mekânsallaştırmadan anlayabiliriz ya da başka deyişle "sezebiliriz". Bergson bu dört kavramı birbirine eşitleyerek Deleuze'ün deyimiyle "hareket-imajı" keşfeder.

Hareket-imajın şekillendirdiği evren tamamıyla merkezsiz bir evrendir, bu nedenle ortaya çıkmak için insan gözüne, bakışına ihtiyaç yoktur. Hareketin ve ışığın birbirine eşitlenmesiyle imajlar algıya eşitlenmiştir, yani madde algısı görünür kılınmak için insan bilincine ihtiyaç duymaz. Bergson'un keşfettiği imaj, hareketi durağan enstantanelerin yan yanalığı olarak kabul etmez. Ona göre, hareketi niceliksel yer değiştirmeye indirgeyen bilim ve felsefenin aksine, hareket niteliksel değişimden bağımsız anlaşılamaz. Hareketi mekânsallaştırarak anlamak zamanın niteliksel değişime yol açan sonsuz hareketini görmezden gelmektir. Maddesel evren ışığın ve hareketin çizdiği figürlerden oluşur, buna "uzam-zaman blokları" denir. İmaj maddenin, ışığın ve hareketin mutlak karşılaşmasının ürünüdür. Maddesel dünya hareket eden imajlardan oluşur, akışkan madde Deleuze'ün deyimiyle hareket-imajdır. Ona göre "içkinlik

düzlemi" tamamıyla ışıktan oluşmaktadır. Hareket eden imajlara hareketi veren, altta yatan bir neden olarak bir başka beden tarafından etkilenmiş olmak değildir, aksine hareket kendinde mutlak bir hareketliliktir. Bu temsil teorisinin dayandığı görünüş ve gerçeklik, zihinsel imaj ve fiziksel gerçeklik ayrımlarını boşa çıkarır. Psikolojinin tarih içinde yaşadığı kriz, imajları bilince yerleştirip hareketi mekâna/uzama yerleştirmektir. Buna göre, imajlar niteliksel olarak sadece bilinçte yer alabilir ama uzamda yer kaplama özelliğine sahip olamazdı. Uzamda ancak yer kaplama ve niceliksel olma özelliklerine sahip olarak hareket var olabilirdi.[4]

İmaj ile hareket arasındaki ikilik, tıpkı bilinç ile nesne arasındaki ikilik gibi, görüngübilim tarafından "bilinç her zaman bir şeyin bilincidir" düsturuyla yenilmeye çalışılmıştır ama yine de görüngübilim aşkınsal bir öznelik merkezi yaratmıştır. Bergson'un çözümü ise bilincin doğrudan, halihazırda bir şey olduğunu söylemekti. Beyin diğer imajlar arasında yalnızca bir imajdır ve figürler arasında bağlantı oluşturmaktan öte bir varlığı yoktur; dışsal imajlar hareketi bedenime iletirler ve ben de geri gönderirim. Atomlardan bile bahsetsek, atomlar atomlararası etkilerden bağımsız değildirler. Evrensel değişimin dünyasında herhangi bir yön ve merkez yoktur. Deleuze sürekli kendini yenileyen imajlardan oluşan bu sınırsız kümeye "içkinlik düzlemi" adını verir. İçkinlik düzlemi, Bergson'un *Yaratıcı Evrim* kitabında sürekli yeniyi yaratan değişim hareketinin karşısına koyduğu "mekanizma" değildir, daha ziyade içkinlik düzlemi "makinesel asamblaj"dır. Görülür dünyanın altında yatan bir "göz" yoksa bedenler nasıl görünür kılınır sorusuna cevap, Deleuze ve Bergson'un üzerinde anlaştığı bir noktada yoğunlaşır; algımız ve bu algı üzerinde temellenen dilimiz, bedenleri (isimlerle), nitelikleri (sıfatlarla), eylemleri (fiillerle) birbirinden ayırarak işler.[5] Bununla paralel olarak, düşünce tarihinde uzunca bir süre uzam-zaman anlayışı işte tam da bu noktada düğümlenmiştir, modern bilim zamanı bağımsız bir değişken olarak hesaba katmadan önce zaman tamamıyla

4. Gilles Deleuze, *Cinema 1: The Movement-Image*, çev. H. Tomlinson ve B. Habberjam, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, s. 56.

5. *A.g.y.*, s. 60.

uzamda katedilen mesafeyle eşdeğer görülmüştür. Uzamla birlikte zaman bu anlamda eşit ve birbirinin aynı parçalara/noktalara bölünebilir, niceliksel olarak hesaplanabilir bir varlık kazanır. Birbirinin aynı bölünmüş parçalar arasındaki yer değiştirme hareketle açıklanır. Bergson iki "birim" yani iki hareket arasındaki aralığı sorgulamaktadır, tıpkı Vertov'un aralıklar teorisinde sorduğu gibi: İki hareket-imajı birbirine bağlayan nedir? Bergson için bir eylem ile o eyleme verilen bir tepki arasında merkezsiz bir evrende "belirlenimsizlik merkezi" olarak beyin bulunmaktadır. Algı-imajdan eylem-imaja geçilirken ilgilerimiz ve arzularımız yönünde elemek, seçmek ya da çerçevelemek geride kalır ve bir anlamda evreni eğmek olan "eylemek" için harekete geçeriz. Başka şeylerin bizim üzerimizdeki virtüel etkisiyle bizim şeylerin üzerindeki olası etkimiz eşzamanlıdır. Bergson'a göre zaman ya da "süre" önce ve sonralarla kavranamaz, geçmiş şimdide sürekli korunmaktadır, eşzamanlıdır.

Virtüel imaj edimsel nesnenin etrafında bir sis bulutu halinde onunla aynı anda varolur ancak bu ikisi yoğunlukları açısından farklılaşır. Virtüel, olması muhtemel olan olarak edimselin öncesine yerleştirilerek anlaşılamaz. Bu nedenle, edimselle virtüel arasında benzerlik değil farklılık ilişkisi kurulur. Bergson için anı, nesnenin algısından sonra oluşmaktan ziyade nesnenin algısıyla aynı anda varolan virtüel imajdır. Yaşantı virtüel ile edimselin arasındaki sürekli değiş tokuşun kristalleşmesiyle tanımlanır. Bu bilinçdışı süreç bizi iki hareket arasındaki "aralığı" dolduran ve ona kalınlığını veren üçüncü ve son boyut "duygulanım" kavramına getirmektedir. Vertov'un dediği gibi tamamıyla farklı iki imajın arası birbirine olan uzaklıkları değil yakınlıklarıyla ölçülür ve bunu sağlayacak şey algı ve eylem arasını dolduran duygulanımın yoğunluğudur. Duygulanım-imaj, hareketi yaşanılan bir durumun niteliğine bağlar, böylece biz algıladığımızı doğrudan yansıtan duyusal-motor bir verici olmaktan kurtulur ve iki tarafın da karşılaştırılamazlığını sağlayan yaşantıyı oluştururuz; duygulanım maruz kalınan hareketle verilen tepki hareketi arasındaki ilişkiyi yeniden kurar ve bu ikisi birbiriyle kıyaslanamaz. Var olan birçok imaj arasından hareket-imajın bu üç çeşidi, algı-imaj, eylem-imaj ve duygulanım-imaj, değişen "bütünün" hareketli yüzüdür ki bu bütüne Bergson "süre", Deleuze ise

"evrensel oluş" adını verir. Bu üç imaj sinemada "montaj" sayesinde bir araya gelir; montaj hareket-imajların bir asamblajıdır, başka bir ifadeyle algı-imaj, aksiyon-imaj ve duygulanım-imaj arası kurulan bir asamblaj.

Deleuze'e göre bir film hiçbir zaman tek çeşitte bir imajla yapılamaz, bu üçünün montajla bir araya geldiğini görürüz fakat en azından en basit özellikleriyle bir film her zaman bunların arasından bir türden imajın başatlığıyla ortaya çıkar. Buna göre, Griffith montajı aksiyon-imajlar üzerinden icat ederken, Dreyer duygulanım-imaj odaklı bir montaj ve kadrajlama icat etmiştir, Vertov'un ise deneysel sinema içinde algı-imajı icat ettiği söylenebilir. Filmi okunabilir yapan bu üç imajın tekabül ettiği sinema teknikleridir; geniş plan çekim algı-imaja, orta plan çekim aksiyon-imaja ve yakın plan çekim duygulanım imaja denk gelmektedir. Fakat Deleuze'ün sinemayı II. Dünya Savaşı öncesi ve sonrası diye ayırmasına ve *Sinema I: Hareket İmaj* ve *Sinema II: Zaman İmaj* kitaplarını iki cilt halinde bölümlemesine neden olan fikir, hareket imajın tüm çeşitleri arasında yapılacak bir kombinasyonla zamanın doğrudan imajının üretilememesi gerçeğidir. Bu üç hareket-imaj, zamanın ancak doğrudan olmayan imajını verir ve bu sinema için "bütünün" sadece montaja bağımlı kalması anlamına gelir. "Belirlenimsizlik" merkezinin, "bütün", süre ya da zamanla özel bir ilişkiye girebilmesi için "zaman-imajı" doğrudan vermek gerekir. Bergson'un "hafıza-imajı" bir zaman-imajdır. Zaman-imajın doğrudan verilebiliyor olması mekânın sinema tarafından nasıl işlendiğiyle yakından ilintilidir. Deleuze II. Dünya Savaşı'nın yarattığı çöküşün, bizim artık nasıl tepki vereceğimizi bilmediğimiz durumların ve tarife bir türlü gelmeyen mekânların oluşmasına neden olduğunu söyler. Bu sefil, terk edilmiş, yıkık dökük ama yine de içinde yaşayanların olduğu "herhangi yerlerden" (*any spaces whatever*) eylemeyi bırakmış fakat olup biteni sadece "gören" mutant karakterler türemiştir.[6] Rosellini'nin yeni gerçekçi *Almanya Sıfır Yılı* filminde, savaş sonrası yerle bir olmuş Berlin sokaklarını bir çocuğun bedeniyle dolaşırız. Klasik sinemanın aksi-

6. Gilles Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image*, çev. H. Tomlinson ve R. Galeta, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989 girişinde.

yon-imajlarını oluşturan duyuşsal-motor şema ortadan kalkar ve bulunduğumuz konumda nasıl hareket edeceğimizi bilmediğimiz bir duruma sürükleniriz. Ve tam da bu duyuşsal-motor algılama zinciri koptuğu için "zamanın" bizzat kendisi bizi içine çeker ve etrafımızda olup biteni tüm varlığımızla, "salt görsel-işitsel-dokunsal durumlar" eşliğinde hissetmeye başlarız. Sinemada zaman sadece montaja bağlı kalarak ve hareket-imajdan türeyerek ortaya çıktığında doğrudan verilemez. Bu nedenle, "yanlış hareketleri" kullanmak, zamanı sadece harekete bağlı olarak anlaşılmaktan kurtarır. Film kurgusunda devamlılığı sağlayan rasyonel kesme önemini yitirerek irrasyonel kesme yolu izlenir. Aksiyon-imajları takip ederken gözümüz mekânsallığın çizdiği mekanistik referans noktalarını izlemek ve motor refleksiyonlar üretmek zorundayken şimdi herhangi bir yerde sürekli yanlış işleyen bir makinenin içine düşer ve "süreyle" yüzleşmek zorunda kalırız. Bedenimiz her yanıyla etrafını izleyen ve olup biteni "gören" koca bir göz haline gelir ve artık "görmeyi" belirleyen bir organdan, yönden ve merkezden bahsedilemez. Böylece temsil edilen gerçeklik ile kaydedilen gerçeklik arasındaki farkın içine düşeriz. Görüngübilim ve psikanaliz için imaj temsil olarak kalırken gerçekliğin "izi" ya da "kaydı" olarak imaj bize zamanı yani yaşantıyı doğrudan verebilecek kudrete sahiptir.

Bir İnanç Meselesi Olarak Sinema

Sinema hakkında düşünmek, Dünya ile kopmuş olan bağımızı yeniden kuvvetlendirmektir. Sinema, modernitenin etkisiyle Dünya ile bozulan ilişkimizi bize göstermektedir. Deleuze Dünya'ya olan içkin inancımızın artık olmayışından bahseder ve sinemanın bu inancı tekrar diriltmenin güçlü bir yolu olduğunu düşünür. Bu inanç, Dünya'nın var olup olmadığına dair ontolojik bir kuşkudan türemez daha ziyade bu Dünya'da tüm determinizm ve merkezileştirme dayatmalarına inat yeni yaşam formları yaratabilmenin mümkün olduğuna dair inancımızdır. Bu yönde hayat verilen her türden yaratım süreci, politik ve aynı zamanda etiktir bu nedenle. "Doğanın, karla kaplı bir dağın ihtişamı bize sadece bir şey anlatır; her şey sıradan ve alışılagelmiştir, her şey gündeliktir."[7] Gündeliğe farklı şekillerde

yaklaşan İtalyan yeni gerçekçiliği (1948), Fransız yeni dalgası (1958), yeni Alman sineması (1968) ve Amerikan bağımsız sineması (1970) aksiyon-imajın krizini ilan eden öncüler olmuş ve zaman-imajın önünü açmışlardır. Bu krizin tarihsel dinamiklerini, II. Dünya Savaşı'nın travmatik etkilerine ek olarak, devrimci sosyalizm veya Amerikan tarzı bir eşitlerin demokrasisi anlayışı gibi değişen kültürel ve politik dünya görüşlerine karşı gelişen kuşkular oluşturur. Kimi yerde ucu nihilizme dokunan sonuçlar doğurmuştur bu kuşku ortamı. Her sanat alanı gibi sinema da bu boşluğu yeni yaşam formlarına çevirecek yollar arar. Salt görsel-işitsel-dokunsal tasvirler artık sadece aksiyon üzerinden kurgulanmaz, zaman, duygulam ve düşünce boyutlarının önü açılarak Dünya'yı yeni şekillerde tarif etmenin yolları çizilir. Duyuşsal-motor etki tepki mekanizmaları üzerine kurulan konvansiyonel şemalar ve anlatı yapılarından, zaman-imajı yaratmaya giden geçiş dönemi için yolculuklar, gitmeler, gezintiler gibi akışkanlığı sağlayan imajların ön plana çıkması tesadüf değildir. Sinemada zaman/mekân ve aksiyon arasındaki bağlantı, gerçekçilikte çokça kullanılan duyuşsal-motor hatla değil, her şeyin hâlâ son derece gerçek kaldığı rüya benzeri bağlantılar, saf görsel-işitsel-dokunsal araçlar ve özgürleşen duyu organları aracılığıyla kurulmaya başlar. Kafa karışıklığından değil ama bununla ilgili soru soracak bir boşluk kalmadığı için, neyin hayal ürünü neyin gerçek olduğunu ya da neyin fiziksel neyin zihinsel olduğunu bilemeyeceğimiz bir durumun içine yerleşiriz.

Diğer yandan klasik döneme ait anlatı sinemasında anlatının aksiyon temelli olduğu söylenebilirken, zaman-imajı yaratabilen modern sinema örneklerinde anlatı, imajların okunabilirliğini sağlayan altta yatan bir yapı olarak çıkmaz karşımıza. Daha ziyade, virtüel çoklukların bir ürünü olarak görünür kılınan imajların bizzat kendilerinin bir sonucu olarak "belirir"; böylece imajlar bir anlatının açıklayıcı, tamamlayıcı ilinekleri olmaktan kurtulurlar ve kendi başlarına ayakta durabilirler. Bu nedenle artık imajların birbirine nasıl bağlandığını sormayız, önemli olan imajların ne "gösterdiğidir".[8] Bu değişimi yaratan koşullar, Bergsoncu arka planda tekrara daya-

7. *A.g.y.*, s. 15. 8. *A.g.y.*, s. 42.

nan ve alışkanlıklarca belirlenen "otomatik algıdan" "dikkatli algıya" geçişle yorumlanır Deleuze tarafından. İlkinde algının bir nesneden diğer bir nesneye geçerken izlediği doğrusal yol, dikkatli (*attentive*) bir algı söz konusu olduğunda çembersel bir hareketle nesne etrafında döner ve her bir dönüşünde yeniyi ve farkı yaratan derinleşen bir hareketle hafıza (*virtüel*) ve edimsel olan arasında bir geçirgenlik meydana getirir. Karşımızdaki nesne aynı kalır ama farklı düzlemler içinden geçerek. Deleuze'ün "görmenin sineması" dediği şey bu ikinci algı türüyle ilişkilidir; nesnenin kendisi yerine nesneye yönelen "bakış açılarıyla" nesneyi algılamaktır ve şüphesiz ilkinden daha kalın bir niteliksel yoğunluk barındıracaktır. Bir başka bedenin duruşuyla dolaşırız uzam-zaman blokları içinde, bir başkasının deneyimi aracılığıyla deneyimleriz ve kimi zaman var olan karakterleri aşar bizim bakışımız. Bergson şeylerin içine girip onları algılamaktan bahseder, bu türden bir algı ayna görevi görerek nesneleri "yansıtan" bir mekanizma oluşturmaz. Şeylerin içine girmek bize o şeye özgü olanı yani onun "tekilliğini" verecektir, bir şeyin tekilliği ancak ondaki oluşun keşfedilmesiyle kendini gösterir:

> Simgeler bizi nesnelerin dışına yerleştirir ve böylece bize bu nesnede diğer nesnelerle ortak olanı verir, yalnızca bu nesneye özgü olanı değil. Bu şeyin içini kuran, özgünlüğünü yapan şey dışarıdan algılanan bir şey değildir, diğer şeylerle ölçülemez olduğundan simgelerle dile getirilemez.[9]

Düşünce ve hafıza bizim zihnimizin "içinde" bulunarak var olmazlar, zaman bizim beynimizin içinde değildir. Daha ziyade düşüncelerimiz, zihnimiz, algılarımız kısaca biz zamanın içindeyizdir. Beyin gerçekliği aydınlatan bir merkez olmaktan çıkmıştır, aydınlık ve ışık bizzat şeylerin içindedir. Edimsel ve virtüel imajın birleşimi ya da şimdinin, şimdinin anısıyla bir arada aynı anda oluşu kristal-imajı oluşturur. Otomatik algıdan türeyen ve kristal-imajın ürettiği öznellik biçimleri birbirinden farklılaşmaktadır. İlkinde iç ve dış gerçekliği daha keskin hatlarla birbirinden ayıran ve kronolojik bir zamanın takibini yapan ayrıksı bir öznellik varken, ikincisinde öznellik bizim öznelliğimiz değildir, hatırlama-imajları sayesinde o

9. Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, çev. A. Altınörs, Paradigma, İstanbul, 2011, s. 3.

zamandır, virtüel olandır, bütünle girilen temastır. Bu anlamda süre, reel zaman ve psikolojik bir sürecin ürünü olarak değil ama bir içkinlik düzlemi ve çokluk olarak ontolojik bir varoluşa sahip olur. Sinema bu noktada bir köprü görevi görerek, bizim bu Dünya'ya içkin bir inanç geliştirmemizi ve dogmatik olmayan düşünce imajları üretmemizi sağlayacak olan zamanın, bizim için "düşünülebilir" bir hale ve bir yaşantı haline bürünmesinin önünü açar. Zaman-imajı yaratan yönetmenler, estetiğin alanına sığdırılarak anlaşılabilecek ya da eleştirilebilecek işler ortaya koymaktan çok imajların bizzat kendilerinde düşüncenin yaşantılara dönüşebilir formlarını yakaladıkları için başarılıdırlar. Yakaladıkları imajlar "şimdiye" direnir; yeniye olan inançla şu anda değiştirilemez gibi sabitçe karşımızda duran şimdide var olana direniştir. Deleuze'ün *Felsefe Nedir?* kitabında belirttiği gibi sadece Dünya'nın varlığına değil, hayvanlara ve taşlara yakın yeni varlık formlarının yaratılabilmesini sağlayacak hareketlerin ve yoğunlukların olanaklılığına da inancımızı perçinleyecek bir içkinlik düzlemi yaratır sinema.

Dünya'ya olan inancımızı şekillendirmesi bakımından politik bir işlevi olan düşünce, imajlar tarafından üretilen bir süreçtir. Düşünce-imajla üretilen sinema, "düşüncenin bütününü harekete geçiren bedenlerin sinemasıdır."[10] Düşünce-imajlar köksapsal yollar izleyerek çoklu ağlar üzerinde kavram ve içkinlik düzlemleri yaratırlar. Bu düzeyde imajlar artık hareketi başka bir bedenin hareketine bağlı olmadan kendi içinde hareket etmektedir. Bu otomatik hareket Spinozacı bir "düşünsel otomatı" harekete geçirir bizde. Bu türden bir düşünsellik, klasik felsefenin anladığı gibi düşüncelerin düşüncelerden çıkarsandığı soyut mantıksal bir boyut açmaz, daha ziyade yarattığı "şokla" içimizdeki düşünürü uyandırır.[11] Kötü sinemanın temsili olanın figüratif şiddetiyle kafamıza çakarak bizi aptallaştıran şoku değildir bu. Aksine, hayal gücümüz şokun etkisiyle kıvranmaya başladığında, sınıra doğru itilir ve hayal gücünün ötesine varan düşünsel bütünlüğe doğru düşünmeye zorlanırız.[12] Hareket-imaj odaklı klasik sinemada sinema ve düşünce arasında ortaya çıkan iliş-

10. Deleuze, *Cinema 2*, s. 206.
11. *A.g.y.*, s. 156. 12. *A.g.y.*, s. 157.

ki, ancak yüksek bir farkındalıkla "bütün"le ilişkiye geçebilen; ancak imajların bilinçdışı çözümüyle şekillenen düşüncelerle ilişkiye geçebilen; insan ve Dünya, doğa ve düşünce arasında ancak duyuşsal-motor bir bağ kurabilen bir ilişki türüdür.[13] Bu bağlamda hareket-imajla çalışan klasik yöntemlerin aksine modern sinema düşünceyle yeni ilişki formları geliştirmiştir: Yönetmen, karakterleri ve kurduğu dünya arasına bir dış taraf ya da dışarısı sokabilmek adına, "bütünün" ya da imajların toplamını tahrip edip bozarak; serbest bir dolaylı söylem ve görüş adına, filmin bütününe yayılan içsel monoloğu bozarak; sonunda sadece Dünya'ya olan inancımızın geriye kalması adına, insan ve Dünya arasındaki birliği yıkarak bizi düşünmeye zorlamıştır.[14] Dünya'nın bir süreliğine askıya alınıp her şeyin durdurulmasıdır bizi düşünmeye iten. Düşünülmemiş olanı, düşünceden saklanan şeyi yani yaşamı düşünmemiz için bedenimiz bizi zorlar. Beden her zaman düşünceden uzak bir noktaya yerleştirilmiştir tarih boyunca, hatta çoğu zaman düşünceye engel olduğu savıyla ne benlik olabilmiş ne de bilgi üretme sürecine dahil edilmiştir. Oysa yaşamın tüm kategorileri bedenin tavrı ve duruşlarıdır. Spinoza'nın "bir bedenin neler yapabileceğini bile bilmiyoruz" demesinde açığa çıkan şey, düşünceyle sıkı sıkıya ilişki içindedir; düşünmek, düşünmeyen bir bedenin neler yapabileceği, duruşları, kudreti hakkında öğrenmektir. Sinemanın düşünceyle girdiği ilişkiyi doğrudan beden sağlar. Bedenin yorgunlukları ve beklemeleri sayesinde süreyle temasa geçeriz. Gündelik olan bedenle buluştuğunda ancak, zamanı "hissederiz". Bu aynı zamanda özel ve kamusal alanın arasında sınır kabul etmeyen ve kişisel ilişkileri toplumsal/politik olanla iç içe sokan bir yaklaşım koymaktır ortaya. İlk önce, ölçüsüz ilişkiler ve irrasyonel kesimle sinematografik imaj zamanı doğrudan sunar. Sonra da bu zaman-imaj, düşünceyi düşünülmemiş, çağrılmamış, anlaşılmamış, açıklanmamış, karar verilememiş ve ölçülüp biçilemeyen, kıyaslanamaz olanla temasa sokar. Böylece bizi düşünmeye iten sinema, imajların dışının ya da diğer yüzünün, "bütünün" yerini aldığı ve aralıkların, kurgusal kesimlerin klasik sinemadaki organik ilişkilendirmelerin yerine geçtiği bir sinema koyar ortaya.[15]

13. *A.g.y.*, s. 163. 14. *A.g.y.*, s. 188. 15. *A.g.y.*, s. 214.

Deleuze sinemayı göstergebilim ya da dilbilimle anlaşılıp çözümlenecek göstergeler ve sözcelerin alanı olarak görmekten geri durur. Sinema kendi başına evrensel ya da primitif bir dil değildir. Belki bir dil gibi kendi nesnelerini kurarak, anlamlandırmalar yapabildiği koşulları oluşturan, düşünülebilir bir içerik ortaya koymasına rağmen dilden ayırt edilebilir. Çünkü hareketi, dil-öncesi imajlarla örülü düşünce süreçlerini ve bu hareketler ve süreçlerle yani anlamlama öncesi göstergelerle ilintili "bakış açıları" barındırır. Bu nedenle semiyolojiden ziyade semiyotik Deleuze'e daha yakındır; semiyoloji imajlarla dil arasındaki ilişkiyi keser ve göstergeyi kendi içine kapatan bir yaklaşımla imajlar, göstergeler ve üretildikleri ham materyal arasında kısa devreye yol açar. Semiyotik ise spesifik içeriklere dönük bir dil anlayışı ortaya koymuştur, genel olarak dilden bağımsız imajlar ve imler sistemidir ve bu dil sistemi çevirisini yaptığı "dilsel-olmayan-materyale" dönük reaksiyonuyla tanımlanır.[16] Bu sayede sinemanın dil öncesi imajlar ve imlerle ilişkisini anlamaya daha yakın durmaktadır. Fakat yine de Deleuze, salt dilsel bir yapı analiziyle anlaşılabilecek ve bunun için bir özne algısına ihtiyaç duyabilecek temsile dayalı teorilere kapalı tutacaktır sinema anlayışını. Elizabeth Grosz, Deleuze'ün sanat anlayışındaki dil ötesi ve öncesi ham yaşantıyla sanat arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

> Duyumsama, özne ve nesne arasındaki belirlenimsizlik alanıdır, birinin diğeriyle karşılaşmasından fışkıran birliktir. Duyumsama bedeni etkiler fakat beyin, temsiller, imler, imajlar ya da fantaziler aracılığıyla değil, daha ziyade doğrudan bedenin hücreler, organlar ve sinir sistemi üzerindeki kendi içsel kuvvetleri yoluyla. Duyumsamanın herhangi bir aracıya ya da tercümeye ihtiyacı yoktur. Temsil, gösterge, sembol değil, kuvvet, enerji ve ritimdir. Duyumsama algılayıcıların bedeninde değil sanat çalışmasının bedeninde yaşar. Bir sanat çalışması kendine has özellikleri olan malzemeler aracılığıyla bir araya gelmiş duyumların birleşiminden oluşur. Duyumlar sanat çalışmasında renklendirilmemiştir, orada şekillendirilmemiştir, fakat sanat çalışması aracılığıyla kuvvetleri renklendirir, biçimlendirir ve onlara şekil verir. Sanat çalışması zamansal değişimin geçici kaosu içinden bir bakış, bir jest bir eylem yakalar.[17]

16. *A.g.y.*, s. 29.

Temsile gelmeyen bir alanın düşünceyle temasını sinemada var etmek, zamanla girilen ilişkinin değişmesiyle mümkündür. Zamanı uzamın bir sonucu olmaktan çıkartarak harekete içkin kılmak, değişimin yarattığı niteliksel farklılaşmaları imajlarla algılanabilir kılmaktır. Zamanla temas etmek, virtüel olanla edimsel olanın aynı andalığını keşfederek kristal-imajlarla bir örüntü yaratmaktır sinemada. Bu örüntü düzlemi üzerinde dolaşmak, virtüel olanı uyandıracak duyumsamalar, duygulanımlar, algılar ve nihayetinde bizi düşünmeye itecek bedene kazınmış yol haritalarını izlemekle mümkündür. Düşünceyi insan zihni ve onun nesneleri ayrımında anlamaya iten temsil teorilerine yönelik bedenin bu karşı koyuşu kuvvetli bir eleştiri zemini oluşturur. "Salt bir cevher olarak duygunun doğası aslında kendisi yeni fikirler doğurarak temsili tümüyle önceler. Gerçekte bir nesnesi yoktur, fakat özü kendini farklı farklı nesneler, hayvanlar, bitkiler ve doğanın bütününe yayar."[18] Düşünmeyi, bilgiyi ve hatta sanatsal eylemi uzun bir zamandır nesnesinden bağımsız bir zihnin ürünü olarak görmeye meyleden bir düşünce rejimi, oluşu, zamanı ve değişimi tüm varoluş biçimlerine yayan yatay görüşe karşı durmaktadır. Bu çatışmanın şüphesiz politik sonuçları olacaktır:

> Sanat özellikle bir insan duyarlılığından, akıldan, farkındalıktan, zekâdan ya da insanın büyük başarılarından falan değil aşırı, öngörülemez, ezik ve hayvansal bir şeyden doğar. Sanat nesnelerde, yaşayan şeylerde, Dünya'da, onların olduklarından daha fazlası olmalarını sağlayacak, icat ve üretimi körükleyecek bir "aşırıya kaçmadan" doğar. Sanat, yoğunlaşma uğruna ve bedenin Dünya'yla temasında daha da büyüyebilecek olan için yaşamı riske atacak bir gücün sonucudur.[19]

Deleuze için bu güç kendini en saf haliyle "ölüme" ve en karmaşık durumlarında her türden temsil etmeye karşı bir direniş şeklinde ortaya koyar. Temsil bizi, zamanın emprik ardıllık üzerine ku-

17. Elizabeth Grosz, "Sensation: The Earth, a Peope, Art", *Gilles Deleuze: Image and Text* içinde, haz. Eugene W. Holland, Daniel W. Smith, Charles J. Stivale, Cromwell Press Group, 2009, s. 85.

18. Gilles Deleuze, *Bergsonism*, çev. H. Tomlinson, B. Habberjam, Zone Books, New York, 1991, s. 110.

19. Elizabeth Grosz, "Sensation: The Earth, a Peope, Art", *Gilles Deleuze: Image and Text*, s. 85.

rulu olduğu, yani hatırlamanın bir önceki şimdiyi hatırlamak olduğu bir geçmiş-şimdi-gelecek üçgenine kapatır. Doğrudan zaman-imajla ilişkiye girmek bizi, tek bir olayın farklı düzeylere ait olabildiği, kronolojik olmayan bir düzende geçmişin farklı sayfalarının bir arada olduğu zamansal yapılara ulaştırır. Öncelikle kişisel bir çaba gerektirir zamanla ilişkiye girmeyi öğrenmek, Bergson'un dediği gibi "bir insan öncelikle kendi varlığının kurucu süresinin sezgisini elde etmekten yoksunsa, ona bunu hiçbir şey, ne kavramlar ne de imajlar verebilir."[20] "Hatırlıyorum" diyebilmek hem kişisel hem de toplumsal bir beden olarak gerçekleştirilen direnişin ilk ayağını oluşturur. Beyin yalnızca organize eder, bütünüyle bedensel bir varoluşa sahip olduğumuz sürece hafızamız tüm duyularımıza yuvalanmış vaziyette hep uyanık olacaktır.

Bir Düşünme Biçimi Olarak Sinema

Sinema hakkında düşünmek, sinema hakkında değildir. Daha ziyade sinemanın doğurduğu "kavramlar" hakkında düşünmektir ki; bu kavramlar sinema dışındaki pratik alanlardan gelen kavramlarla da ilişkilidir ve bunların hiçbirinin birbirine önceliği yoktur. Bu alanların birbiriyle olan ilişkisinde oluşlar, imajlar, kavramlar ve her türden "olay" içerilir. Bu nedenle, sinema teorisi sinemaya değil sinemanın ortaya çıkardığı ve sinemadan daha az pratik ve efektif olmayan ya da daha az var olmayan kavramlara dayanır. Sinemanın kavramları sinemanın içinde verili değildir. Fakat yine de onlar sinemanın kavramlarıdır, sinema hakkında teoriler değildir.[21] Deleuze *Sinema II* kitabının sonunda, felsefe yapma ve sinemanın kavramlarıyla uğraşma pratiklerini yan yana koyarak anlamayı önerir. Deleuze'e göre sinemanın büyük yönetmenleri düşünürlerle karşılaştırılabilir, çünkü onlar da hareket-imaj ve zaman-imaj gibi sinemanın doğurduğu kavramlarla düşünürler. Felsefe yapmak başka şeyler üzerine dönüp düşünmek değildir, doğrudan kavram yaratmaktır ve kavramlar yeni düşünce yollarıdır. Felsefi bir kavram ile onun nes-

20. Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 10.
21. Deleuze, *Cinema 2*, s. 280.

nesi arasındaki olası bir boşluk, aynı zamanda deneyim ile onun olanaklı açıklaması arasında bir boşluk yaratacaktır. Bu anlamda, sinemanın kavramları, dışsal şeylere olan göndermeleriyle değil, sesler, renkler ya da imajlar gibi çalışan ya da çalışmayan yoğunluklardır. Kavramlar düşüncenin imajlarıdır. Yani burada mesele sinema üzerine düşünmek değil, daha ziyade sinemayla "birlikte" düşünmektir. Felsefe yapma ve sinemanın kavramlarıyla düşünmenin yan yanalığına (*inter/découpage of cinema and philosophy*) zeval getirecek teknik belirlenimlere düşmeyi engellemek adına denilebilir ki; uygulamalı (psikanaliz, dilbilim) ya da düşünümsel yöntemler sinemanın kavramlarını kurmak için yeterli değildir.[22] Bazı yeni kavramlar bazı iyi bilinen felsefi konular temelinde icat edilir ve sinemanın içine koyularak çalıştırılmaya çalışılır. Sinema hakkında düşünmek, varolan teorileri ya da dışarıdan bazı kavramları sinema içine sokuşturmaya çalışmak değildir, bu nedenle mesele sinemayla "birlikte" düşünmek olmalıdır. Görüngübilimsel kaynaklı sinema teorileri, öznel ya da "doğal" algı sınırlarında takılıp kaldıkları için sadece sinemaya özgü olanı ortaya koymaktan uzak kalırlar. Deleuze için sinematografik makine herhangi bir öznelik merkezi olmaksızın kendi başına çalışmaktadır. Diğer yandan sinemayı evrensel bir dil olarak kabul eden dilbilimsel yaklaşımlar da imajları sözcelere indirgemek yanlışına düşerler. Sinematografik anlatı sanılanın aksine bir filmde tüm imajların altında yatan verili bir yapı değildir. Daha ziyade, görülür imajların bizzat kendilerinin, başka bir deyişle "kendilerinde" algılanır imajların zorunlu bir sonucudur.[23] İmajlar sözcelere indirgendiğinde, anlatı zorunlu olarak "benzerlik" ve "analoji" üzerinden çalışmaya başlar. Böylece analojik olmayan dilsel öğeleri diğerlerinden ayırması için iki katı bir çaba sarf etmesi gerekir teorisyenin ama genellikle de buna gerek duyulmaz. Deleuze'e göre sinema sözel öncesi düşünülür bir içeriğe sahiptir. Sinemanın semiyolojisi değil ama bir semiyotiği varsa, o da hareket-imaj (algı-imaj, aksiyon-imaj, duygulanım-imaj) ve zaman-imaj benzeri türden imajlarla kurulan, sadece sinemaya has kavramlarla mümkündür. İmaj sözceye indirgendiğinde, imaja yanlış bir görünüm ve-

22. *A.g.y.*, s. 280. 23. *A.g.y.*, s. 27.

rilir ve en özgün yanı olan hareket özelliği ondan alınır. İmaj benzerlik esasına göre çalışan analojilerden uzaktır yani onu model-kopya ilişkisi altında temsil ettiği bir nesneye benzerliğiyle değerlendiremeyiz.[24] Buna göre hareketli imaj hareket eden nesnenin bir kipidir (*modulation*), hareket halinde yakalanan nesnenin kendisidir. Kipleme, nesne ve imaj arasındaki özdeşliği korumaya devam ettiği sürece "gerçeğin" işleme halidir. İmajların kendilerine has bir dilsel sistem meydana getirdiğini söylesek bile bunun her koşulda dilsel-olmayan-materyalle ilişkisi içinde görülmesi gerekir:

> Deleuze için sinema, hem maddesel hem de maddesel olmayandır, anlamlama ya da anlam türünden çok bir oluş biçimidir. Maddenin, hareketin ve düşüncenin ayrılmamacasına iç içeliğini barındıran içkinlik düzlemidir. Bu nedenle film imajı, ne yüksek bir algı ve gelişmiş bir duyumsamanın nesnesi ne de dilsel ya da psiko-semiyotik teorilerde olduğu gibi anlamı imajın arkasında gizlenen bir gösterge değildir. Film imajı maddenin özel bir halidir.[25]

Beynin diğer imajlar arasında sadece bir imaj olduğunu kabul ettiğimizde, beynin fonksiyonunu imajların oluşturduğu ağ üzerinden anlayabiliriz yalnızca. Deleuze beynin bir ekran olduğunu söyler. Bu aynı zamanda ekranın yani sinemanın da, imajların ve hafızanın bir araya gelerek düşünce imajını oluşturduğu bir beyin olduğunu imler. Sinema kendi başına düşünen bir makinedir. Sinematik şok duyuşsal-motor alışkanlıklar devresinde bir aralık yaratır. Bu aralık, önceden tesis edilmiş görme rejimlerini kıracak olan "düşünceyi" harekete geçirebilme kudretine sahiptir. Diğer yandan, sinematik şok düşünceyi bedene döndürür ve duygusal zekâyı harekete geçirir. Duyular ve onları izleyen düşünce, bilinen değil "bilinmeyen dünyayla" temas kurabilirler.[26] Sağduyu rejimini kırılmaya uğratarak felsefi sorgulamanın önünü açacak olan sinematik makine, tarih boyunca "hakikat" mefhumunu krize sokan zaman ve değişim problemlerini kendi araçlarıyla ortaya sermektedir. Diğer yandan si-

24. Deleuze, *Cinema 2*, s. 27.

25. Thomas Elsaesser ve Malte Hagener, *Film Theory: An Introduction Through Senses*, Routledge, New York ve Londra, 2009, s. 158.

26. Gregg Lambert, "Cinema and The Outside", *The Brain is The Screen* içinde, haz. Gregory Flaxman, The University of Minnesota, Londra, 2000, s. 257.

nema, asıl ile kopya, rüya ile gerçeklik, görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrımların görme-merkezci olumlamalarına karşı, asıl ile kopya, yanlış ile doğru arasında karar verilemezliğin somut bir örneğini oluşturur ve bu anlamda da yerleşik felsefi yaklaşımları krize sokmaktadır. Virtüel-edimsel ayrımında ya da kristal-imajda olduğu gibi kimi durumlarda bunların ayırt edilemezliğinde kendini gösteren zamansal farklılışma mefhumu bu krize alternatif bir cevap oluşturmaktadır. Sinema bu anlamda hareket-imaj ve zaman-imaj gibi felsefeye tartışılacak önemli kavramlar sunmaktadır. Temsil teorisi kritik bir durak oluşturur bu tartışmada. Heidegger'in bir temsil çağı olarak gördüğü modernizm tezinden farklı olarak aslında sinema, insanın izleyen özne olduğu ve Dünya'nın da bir imaj haline geldiği ikili sisteme bir karşı koyuştur. Sinemanın özgünlüğü tam da bu özneci algı modeline indirgenememesinde yatmaktadır.[27] İmajlar bizim "önümüzde" bulunmazlar, biz imajlarla sarmalanmışızdır. İmajların içinde yaşarız ve onlar da bizim içimizde yaşarlar. İmajlar bizi etkiler ve düşünmemizi sağlarlar.[28] "İzleyici" özne teorisi gerçekliği mekânsallaştırarak anlamaya meyleden görme-merkezci bir anlayışın ürünüdür ve uzun zamandır bilim, sanat ve felsefe ağlarını etkisi altında bırakmıştır. Mekânsallaştırma özne-nesne ikiliği yaratarak, gerçekliği verili bir edimsel zemine indirger ve gerçekliğin virtüel yüzünü yani zamansal boyutunu görmezden gelerek sabit ve değişmez olana odaklanır. Düşüncenin kaynaklarını zihinsel ve dilsel faaliyetin dışına çıkararak bedensel ve maddi olanla tekrardan temasa sokabileceğimizi gördüğümüz bir zenginlik dünyasıdır sinema. Duyuların birbiriyle ve zamanla olan ilişkisini bize sorgulatan bir direniş alanıdır. Görmenin "dokunma" ve bilmenin "hissetme" olduğunu doğrudan deneyimleyebildiğimiz bir alandır.

27. Paola Marrati, *Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2008, s. 27.

28. Patricia Pisters, "Nörosinema", Aslı Özgen Tuncer tarafından yapılan röportaj, *Altyazı*, Kasım 2012.

Sonsöz

Sinema hakkında düşünmek, bir şeyin "neliği" sorusundan vazgeçip, o şeyin "ne yaptığı" ya da "nasıl çalıştığı" sorusuna odaklanmaktır. Bu nedenle sinemaya bakarken ya da sinemayla bakarken anlam arayışından çok, farklı türden kullanışlılıklar peşinde olmak gerekir. Kontrol toplumlarındaki malumat aktarımı olan iletişimsel eylemden farklı olarak, sanat çalışması anlam taşıyıcısı görevinde bir mesaj iletme aracı değildir. Deleuze sinemayı temsille her anlamda tüm bağlarını koparark anlamaya çalışır, bu nedenle diğer sanatlarda olduğu gibi sinema da temsili gerçeklik anlayışına karşı direniş alanları yaratmaktır. Bir film, dışsal bir gerçekliği temsil etmekten çok, akışkan hareketi aracılığıyla kendi zamansallıklarını ve yoğunluklarını yaratır. Bu durum bizi filmi, psikanalitik ve semiyolojik ya da semantik teorilerin anlamı gösterge yüzeylerinin "altına" sokan rejimlerinin ötesinde düşünmeye çağırır. Bu nedenle sinema aracılığıyla düşünmek "doğru imajların" peşinde olmak değil, imajların doğru kullanışları peşinde olmaktır. Burada yaratım, felsefe tarihinde hakikatle girdiği baskın ilişkiden kurtulur ve Nietzscheci bir argümana bağlanır; ilksel olan sanat çalışmasının güçlerle girdiği ilişkidir, bu nedenle o öncelikle aktiftir, doğruluk soruşturması her zaman ikincildir ve türetilmiştir. Hareket-imaj eleştirisinden zaman-imaja geçişle elimize kalanlar salt bedenlerin niteliksel kudretlilik dereceleridir. Zaman artık anlam rejimlerinin taşıyıcısı olarak anlatılara ilinekleşmiş bir varoluşta değil, kendi başına bir varoluş, bir güç meselesi olarak ortaya çıkar. Bu, bizi sıradan bir deneyimin ötesine taşıyan Deleuze'ün "dayanılmaz" ve "dışarısı" dediği boyutla karşılaştırır ve bu sayede düşünmeye itiliriz. "Sinemada bir fikre nasıl sahip olunur?" sorusu sinema hakkında düşünenler için öncelikli ve elzemdir. Deleuze ile birlikte sinemanın kavramlarıyla düşünmek, filmi yapısal öğeleriyle bir analize tabi tutmak değildir. Daha çok, "filmin kendi başına nasıl düşündüğü" üzerine bir deneyimdir, kaldı ki Deleuze'den bir "izleyici teorisi" çıkarılsa bile, filme beden, algı, duygulanım ve düşünce ilişkisi bağlamında anlatılara hapsolmadan bakmak mümkündür. Diğer yandan, kullanışlılık mefhumu

Deleuze felsefesinin genel atmosferinden "dışarıya" çıkarıldığında aynının tekrarıyla anlaşılmaktadır. Kullanışlılık yaratmak, ancak farkı göz önünde bulundurularak anlaşılabilir Deleuze'de. Varolan düşünce rejimlerini sinemaya sokuşturarak anlamak gibi aynının tekrarıyla mümkün bir kullanım, bir icat değil kötü bir taklit olabilir en fazla. Buna sinemayı sinemasız düşünmek denebilir.

—

Yazarlar Hakkında

EMRE SÜNTER, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun olduktan sonra yüksek lisansını Paris Nanterre Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Yüksek lisans tezinde Foucault'nun arkeoloji yöntemiyle Wittgenstein'ın dil felsefesi arasındaki olası temasları inceledi. Halen Montreal Üniversitesi İletişim Bölümü'nde kök hücre fenomeni üzerine doktora çalışmalarına devam ediyor. İlgi alanları: Deleuze felsefesi, bilim ve teknoloji tarihi, biyoteknoloji, bilgi sosyolojisi.

İLKE KARADAĞ, 1981, Ankara doğumlu. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirdikten sonra Paris VIII Saint-Denis Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde, "Deleuze ve Öznellik" başlığı taşıyan yüksek lisans tezini tamamladı. Halen aynı üniversitede "Deleuze Felsefesi'nde Yaratıcılık Problemi" başlıklı doktora çalışmasını sürdürüyor.

SİNEM ÖZER, Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi'nde lisans eğitimini tamamladıktan sonra Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans tezini Hegel'de devlet ve diyalektik üzerine yazdı. Aynı bölümde doktora programına devam ediyor. Politika ve felsefe üzerine yazıları 2002'den bu yana *Otonom* dergisinde yayımlanmaktadır. *Marx ve Komünalist Otonomi* (Otonom Yayıncılık, 2006) ve *Diyalektik Sınıftır* (Otonom, 2012) kitaplarına yazar olarak katkıda bulunmuştur. Halen Otonom Yayıncılık'ta editör olarak çalışmalarını sürdürüyor.

CENGİZ BAYSOY, Otonom Yayıncılık editörü. 1979'da THKP/C Acilciler davasından tutuklanmıştır. Ankara/Mamak askeri mahkemesinde yargılanmış ve müebbet cezaya çarptırılmıştır. 12 yıl sonra 1991'de şartlı tahliye edilmiştir. 1999'da İstanbul Üniversitesi'nden mezun olmuştur. 2002'de Otonom Yayıncılık'ın kurulmasında yer almıştır ve o tarihten bu yana da editör ve yazar olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Ekonomi politik, felsefe, politika üzerine yazdığı makaleler çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanmıştır. Otonom Yayıncılık'tan yayımlanan *İmparatorluk ve Bağımsız Öğrenci Hareketi* (2002), *Marx ve Komünalist Otonomi* (2006) ve *Diyalektik Sınıftır* (2012) adlı kitapların yazarlarındandır.

HAKAN YÜCEFER 1980, İstanbul doğumlu. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi, Paris I Üniversitesi'nde Aristoteles'in ruh anlayışı üze-

rine doktora çalışmasını sürdürüyor. Gilles Deleuze'ün *Bergsonculuk* (Otonom, 2006), *Kıvrım, Leibniz ve Barok* (Bağlam, 2006), *Issız Ada ve Diğer Metinler* (Ferhat Taylan ile, Bağlam, 2009) ve *Anlamın Mantığı* (Norgunk, yayına hazırlanıyor) kitaplarını çevirdi.

NIELS ALBERTSEN Toplumsal teori, felsefe üzerine dersler veren siyaset bilimci ve Danimarka Aarhus Mimarlık Okulu'nda Araştırma Müdürüdür. Estetik, siyaset felsefesi, sanat sosyolojisi ve toplumsal teori konularında araştırmalar yürütmektedir.

BÜLENT DİKEN Lancaster Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde ve Mardin Artuklu Üniversitesi Mimarlık Bölümü'nde toplumsal ve kültürel teori üzerine dersler vermektedir. Araştırma alanları toplumsal teori, siyaset felsefesi, kentlilik, sinema ve terörizmdir.

MAHMUT MUTMAN, ODTÜ ve University of California, Santa Cruz mezunudur. Bilkent Üniversitesi İletişim ve Tasarım Bölümü'nün kuruluşuna katılmış ve bölüm başkanlığını yapmıştır. Halen İstanbul Şehir Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde çalışmakta ve Kültürel Çalışmalar Yüksek Lisans Programı'nın koordinatörlüğünü yapmaktadır. Mutman'ın ilgi alanları eleştirel teori, postyapısalcılık, postkolonyalizm, edebiyat, film ve medyadır. *Cultural Critique*, *Postmodern Culture*, *Toplum ve Bilim*, *New Formations*, *Rethinking Marxism*, *Anthropological Theory*, *Radical Philosophy*, *Third Text* ve *Parallax* dergilerinde yayınlanmış makaleleri, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (İletişim, 1999) başlıklı kitabın derleyenlerindendir ve *The Politics of Writing Islam: Voicing Difference* (2013) başlıklı bir kitabı vardır. Mutman, *Politics of Culture*, *Photography and Culture* ve *Cultural Studies* dergilerinin danışma kurulu üyesidir.

AHMET MURAT AYTAÇ 1996 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun olmuştur. Yine aynı üniversitede siyaset bilimi alanındaki yüksek lisans ve doktora çalışmalarını tamamlamıştır. *Ailenin Serencamı: Türkiye'de Modern Aile Fikrinin Oluşumu* (Dipnot, 2007) ve *Kitlelerin Ruhu: Siyasal ve Sosyal Kuramda Kalabalık Tahayülleri* (Dipnot, 2012) başlığıyla yayımlanmış iki kitabı, siyaset teorisi ve insan hakları alanında yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır. Halen Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

ONUR EYLÜL KARA 1985'te doğdu. 2003'te Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde başladığı üniversite hayatına halen aynı bölümde Duygular Siyaseti üzerine yaptığı doktora çalışmasıyla devam ediyor. Siyaset, felsefe ve edebiyat alanında bazı çeviriler yapmış, makale ve denemeler yazmıştır.

RAMAZAN KAYA 1974, Muş-Malazgirt doğumlu. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü'nden mezun oldu. Özel dershanelerde uzun yıllar öğretmenlik yaptı. *Qijika Reş* (Kara Karga) dergisinin kurucuları arasında yer aldı. *Qijika Reş*, *Birikim*, *Dipnot*, *Kaos GL* dergilerinde yazıları yayımlandı. Tutkulu bir merakla okumaya ve yazmaya devam etmektedir.

ÖZGÜR TABUROĞLU *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları* (Metis, 2008), *Kent Efsaneleri: Zamanımızın Batıl İnançları ve Takıntıları* (Doğu Batı, 2011) ve *Resim, Söz ve Yazı: İmge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları* (Doğu Batı, 2013) adlı yayımlanmış çalışmalarının yanında, *Defter, Toplum ve Bilim, Doğu Batı* gibi dergilerde yazıları yer almıştır. 1973 Kırşehir doğumlu olan ve bilgisayar mühendisi olarak hayatını kazanan Taburoğlu'nun, Bejan ve Baran adında iki çocuğu var. Şu sıralar Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde doktorasını tamamlamaya çalışıyor.

ZAFER ARACAGÖK Akademisyen, edebiyatçı ve müzisyendir. İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde sanat kuramı ve kıta felsefesi konusunda dersler vermektedir. *Eve Dönmek İstemiyorum* (İletişim, 1995), *Anti-Hamlet* (Metis, 1996), *Sıfırografya* (Oğlak, 1999) adlı kitapların ardından, daha çok kıta felsefesi ve özellikle Deleuze ve Guattari felsefesinde yer alan imge, rezonans ve gürültü gibi konularda birçok makale yazmış ve bunları *Revue Chimères*, *Pli-The Warwick Journal of Philosophy*, *Parallax*, *Third Text*, *Rhizomes*, *Postmodern Culture* ve *Symploke* adlı akademik dergilerde yayımlamıştır. 2009'da *Desonance: Desonating (with) Deleuze* adlı kitabı yayımlanan Aracagök'ün SIFIR adı altında ürettiği, elektronik/deneysel kategorisindeki albümleri yurtiçinde olduğu kadar İngiltere, Fransa, Almanya ve İtalya'da yayımlanmış ve dinleyici bulmuştur. Yazar 2010'da Bilgi Üniversitesi'nde "Resonances: A Deleuze and Guattari Conference on Philosophy, Arts and Politics" adlı uluslararası bir konferans düzenlemiş olup, *Parallax* adlı akademik dergi için 2012'de *Resonances: Deleuze ve Guattari* adlı özel bir sayı edit etmiştir. Son işleri arasında *I Want to be a Suicide Bomber*, (Little Black Cart, 2013) vardır ve yine Deleuze ve Guattari felsefesi üstüne yazdığı, *Atopological Trilogy* 2015'te Punctum Books tarafından yayımlanacaktır. Daha fazla bilgi için www.sifiro.com/ adresine başvurabilirsiniz.

MUSTAFA DEMİRTAŞ 1984, İzmir doğumlu. Lisans eğitimini 2007 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2010 yılında yüksek lisans derecesini aldı. Aynı yıl Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Doktora Programına kabul edildi. 2013 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Edebiyat sosyolojisi, felsefe ve toplumsal teori konularında çeşitli kitap ve dergilerde yayımlanan makaleleri ve çevirileri bulunmaktadır.

AYŞE USLU, ODTÜ Felsefe Bölümü'nden mezun olduktan sonra yüksek lisansını, Bilkent Üniversitesi Medya ve Görsel Çalışmalar Bölümü'nde, algı fenomenolojisi ve görsel antropoloji ilişkisini inceleyen teziyle tamamladı. Bu süre içinde görsel etnografi yöntemleri konusunda Hollanda ve Fransa'da eğitim programlarına katıldı ve bu alanda filmler üretti. Bugün halen video ve film yapımı çalışmalarını sürdürmenin yanında, film ve video felsefesi; düşünmenin bedensel kaynakları ve ilişkili olarak duygulanım felsefesi; algı ve hafıza ilişkisi; zihin ve zaman felsefesi konularındaki araştırmalarına doktora seviyesinde devam etmektedir. Aynı zamanda queer teorilerini incelemeye dönük hakemli bir dergi olan KAOSQ+'ın yayın kurulundadır.

Kaynakça

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Standford University Press, Stanford, 1998; Türkçesi: *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı, İstanbul, 2001.

Albertsen, Niels, "Kunstværket, en sansningsblok under evighedens synsvinkel: Spinoza, Wittgenstein, Deleuze", *Deleuze og det æstetiske* içinde, haz. N. Lehmann ve C. Madsen, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus, 1995.

— "From Calvin to Spinoza. The New Spirit of Capitalism", *Distinktion*, no. 11, 2005.

Albertsen, Niels ve Bülent Diken, "Artworks' Networks: Field, System or Mediators?", *Theory, Culture and Society*, 21:3, 2004.

Aubrey, John, *Brief Lives*, haz. R. Barber, Boydell & Brewer Ltd., Londra, 1982.

Badiou, Alain, *Deleuze: La clameur de l'Être*, Hachette, Paris, 1997.

Baker, Ulus, "Deleuze ve Ötekiler", *Yüzeybilim-Fragmanlar* içinde, haz. Ege Berensel, Birikim, İstanbul, 2009, s. 269-81.

— *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*, çev. Harun Abuşoğlu, Birikim, İstanbul, 2010.

— *Beyin Ekran*, haz. Ege Berensel, Birikim, İstanbul, 2011.

Barker, Stephen, *Matematik Felsefesi*, çev. Y. Dursun, İmge, Ankara, 2003.

Baugh, Bruce, "G. W. F. Hegel", *Deleuze's Philosophical Lineage* içinde, haz. Graham Jones, Jon Roffe, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, s. 130-46.

Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford, 1993; Türkçesi: *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı, İstanbul, 1998.

— *Liquid Modernity*, Polity, Londra, 2000.

Bazin, André, *What is Cinema?*, çev. Hugh Gray, Univ. of California Press, Berkeley, 2005; Türkçesi: *Sinema Nedir?*, çev. İbrahim Şener, Doruk, İstanbul, 2011.

Bergson, Henri, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Dost, Ankara, 2007.

— *Metafiziğe Giriş*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma, İstanbul, 2011.

Bersani, Leo, "A Conversation with Leo Bersani", Hal Foster, Tim Dean ve Kaja Silverman, *October*, no: 82, Sonbahar 1997.

— "Sociality and Sexuality," *Critical Inquiry*, cilt 26, Yaz 2000.

Best, Steven ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori-Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, İstanbul, 2011.

Bey, Hakim, *T.A.Z*, çev. İnan Mayıs Aru, Altıkırkbeş, İstanbul, 2009.

Blanché, Robert, *Axiomatics*, çev. G. B. Keene, Dover Pub, New York, 1966.

— "Axiomatization", *Dictionary of the History of Ideas* içinde, haz. P. P. Weiner, Charles Scribner's Sons Pub., New York, cilt I, 1973, s. 163-73.

Bogue, Ronald, *Deleuze & Guattari*, çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, Birey, İstanbul, 2002.

— "Deleuze and Literature", *The Cambridge Companion to Deleuze*, haz. Daniel W. Smith ve Henry Somers-Hall, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

Boltanski, Luc, ve Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999.

Bourdieu, Pierre, *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Polity Press, Cambridge, 1996; Türkçesi: *Sanatın Kuralları*, çev. Necmettin K. Sevil, YKY, İstanbul, 1999.

— *The Weight of the World*, Polity, Londra, 1999.

Bresson, Robert, *Notes on Cinematography*, çev. Jonathan Griffin, Urizen Books, New York, 1977; Türkçesi: *Sinematografi Üzerine Notlar*, çev. Nilüfer Güngörmüş, Küre, İstanbul, 2012.

Brown, George Spencer, *Laws of Form*, George Allen and Unwin, Londra, 1969.

Butler, Judith, *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis, İstanbul, 2008.

Callinicos, Alex, *Is There a Future for Marxism?*, The Macmillan Press, Londra, 1982.

Castells, Manuel, *The Information Age: Volume I: The Rise of Network Society*, Blackwell, Oxford, 1996; Türkçesi: *Enformasyon Çağı: Ağ Toplumunun Yükselişi*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005.

Cherniavsky, Axel, *Concept et Méthode*, Publication de la Sorbonne, Paris, 2012.

— "Fidélité ou efficacité? Problèmes méthodologiques de l'histoire deleuzienne de la philosophie", *L'Art du portrait conceptuel. Deleuze et l'histoire de la philosophie*, haz. Axel Cherniavsky, Chantal Jaquet, Garnier, Paris, 2013, s. 13-36.

Clifford, James ve George E. Marcus (haz.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1986.

Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Routledge, Londra ve New York, 2002.

Colman, Felicity, *Deleuze and Cinema: The Film Concepts*, Berg, New York, 2011.

Colson, Daniel, *Proudhon'dan Deleuze'e Anarşist Felsefe Sözlüğü*, çev. Işık Ergüden, Versus, İstanbul, 2011.

Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, 1993.
— *Spinoza et Le Problème de l'Expression*, Les Editions de Minuit, Paris, 1968; Türkçesi: *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk, İstanbul, 2013.
— *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris, 1969.
— "Cours Vincennes: The Nature of Flows – 14/12/1971", çev. P. Patton, www.webdeleuze.com (Erişim tarihi: 24.11.2013), 1971.
— *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, Paris, 1983.
— *Nietzsche and Philosophy*, çev. H. Tomlinson, Continuum Press, New York, 2002.
— *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk, İstanbul, 2010.
— *Cinema 1: The Movement-Image*, çev: Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, The Athlone Press, Londra, 1986; Türkçesi: *Sinema 1: Hareket-İmge*, çev. Cem Soydemir, Norgunk, İstanbul, 2014.
— *Cinema 2: The Time-Image*, çev. Hugh Tomlinson, Robert Galeta, The Athlone Press, Londra, 1989; University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001.
— *Le Pli, Leibniz et Le Baroque*, Les Editions de Minuit, Paris, 1988.
— *Foucault*, çev. S. Hand, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988; Türkçesi: *Foucault*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2000.
— *Pourparlers, 1972-1990*, Les Editions de Minuit, Paris, 1990.
— *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, Payel, İstanbul, 1995.
— "Le 'Je me souviens' de Gilles Deleuze", Didier Eribon'un Gilles Deleuze ile söyleşisi, *Nouvel Observateur*, sayı 1619, 16-22 Kasım 1995.
— *Negotiations*, çev. M. Joughin, Columbia University Press, New York, 1995.
— *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı, İstanbul, 2000.
— *Difference and Repetition*, çev. P. Patton, The Athlone Press, Londra, 1994; Continuum Press, New York, 2001.
— *Spinoza, Philosophie Pratique*, Les Editions de Minuit, Paris, 2003; İng. çev. *Spinoza: Practical Philosophy*, çev. R. Hurley, City Lights, San Francisco, 1988; Türkçesi: *Spinoza, Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Norgunk, İstanbul, 2005.
— *The Logic of Sense*, Continuum, Londra, 2003.
— *Le Bergsonisme*, PUF, Paris, 2004; İng. çev. *Bergsonism*, çev. Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam, Zone Books, New York, 1991; Türkçesi: *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom, İstanbul, 2006.
— *Perikles ve Verdi: François Châtelet'nin Felsefesi*, çev. Ali Akay, Bağlam, İstanbul, 2005.
— *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, Bağlam, İstanbul, 2006.
— *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk, İstanbul, 2006.
— *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, Otonom, İstanbul, 2006.

— *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı, İstanbul, 2007.
— *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal, Norgunk, İstanbul, 2007.
— *Sacher-Masoch'un Takdimi*, çev. İnci Uysal, Norgunk, İstanbul, 2007.
— *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, Norgunk, İstanbul, 2008.
— *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı, İstanbul, 2008.
— *Issız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, haz. David Lapoujade, çev. Hakan Yücefer ve Ferhat Taylan, Bağlam, İstanbul, 2009.
— *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*, haz. David Lapoujade, çev. Mahir E. Keskin, Bağlam, İstanbul, 2009.
— *Bitik*, çev. Orhun Gültekin, Norgunk, İstanbul, 2010.
Deleuze, Gilles ve Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996; İng. çev. *Dialogues*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjman, Columbia University Press, New York, 1987; Türkçesi: *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam, İstanbul, 1990.
Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. R. Hurley, M. Seem ve H. Lane, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977.
— *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege ve diğ., Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2012.
— *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1980.
— *Kafka: Toward a Minor Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.
— *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden-Özgür Uçkan, YKY, İstanbul, 2000.
— *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987; Londra, 2005.
— *What is Philosophy?*, çev. Hugh Tomlinson ve Graham Burchell, Columbia University Press, New York, 1991.
— *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, İstanbul, 1992.
— *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Les Editions de Minuit, Paris, 2005.
Descombes, Vincent, *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979.
Dosse, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris, 2007.
Duffy, Simon, "Albert Lautman", *Deleuze's Philosophical Lineage* içinde, haz. G. Jones, J. Roffe, Edinburg University P., Edinburg, 2009, s. 356-79.
Elsaesser, Thomas ve Malte Hagener, *Film Theory: An Introduction Through Senses*, Routledge, New York ve Londra, 2009; Türkçesi: *Film Kuramı: Duyular Yoluyla Bir Giriş*, çev. Barış Yıldırım, Berhan Soner, Dipnot, İstanbul, 2014.
Evren, Süreyyya, *Anarşizmler*, çev. Barış Yıldırım, Elmas Deniz, İletişim, İstanbul, 2013.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. A. Sheridan, England: Penguin Books, 1991; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, Ankara, 2001.

Fruteau de Laclos, Frédéric, "Le *Hegel* que Deleuze n'a pas écrit", *L'Art du portrait conceptuel. Deleuze et l'histoire de la philosophie* içinde, haz. Axel Cherniavsky, Chantal Jaquet, Garnier, Paris, 2013, s. 107-122.

Gilbert, Jeremy, *Antikapitalizm ve Kültür: Radikal Teori ve Popüler Politika*, çev. Tuğba Sağlam, Ayrıntı, İstanbul, 2012.

Goodchild, Philip, *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*, Sage, Londra, 1996.

— *Deleuze & Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı, İstanbul, 2005.

Grossman, Evelyne ve Jacob Rogozinski, "Deleuze lecteur d'Artaud – Artaud lecteur de Deleuze", *Rue Descartes*, 2008/1, no. 59.

Grosz, Elizabeth, "Sensation: The Earth, a Peope, Art", *Gilles Deleuze: Image and Text* içinde, haz. Eugene W. Holland, Daniel W. Smith, Charles J. Stivale, Cromwell Press Group, 2009.

Guilhot, Nicolas, "Review of Luc Boltanski and Eve Chiapello's Le Nouvel Esprit du capitalisme", *European Journal of Social Theory*, 3:3, 2000.

Gülsoy, Murat, *Büyübozum: Yaratıcı Yazarlık, Kurmacanın Bilinen Sırları ve İhlal Edilebilir Kuralları*, Can, İstanbul, 2000.

Hallward, Peter, *Out of this World, Deleuze and The Philosophy of Creation*, Verso, New York, 2006.

Hardt, Michael, *Gilles Deleuze-Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, Otonom, İstanbul, 2012.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2000), *Empire*, Cambridge, Londra, 2000.

Hilbert, David, "Axiomatic Thought", haz. ve çev. W. Ewald, *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*, cilt II, Clarendon Press, Oxford, 2005, s. 1105-15.

Holland, Eugene W., "Representation and Misrepresentation in Postcolonial Literature and Theory," *Research in African Literatures*, 34.1, 2003.

— *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u*, çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom, İstanbul, 2007.

Holmes, B., "Reverse Imagineering: Toward the New Urban Struggles", *NIFCA Info*, 1: 4. 248, 2004.

Houle, Karen ve Jim Vernon (haz.), *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2013.

Illuminati, Augusto, "Postfordisten Spinoza", *Agora*, 2: 3, 2003.

Kafka, Franz, *Franz Kafka: Collected Stories*, haz. Gabriel Josipovici, Everyman's Library, New York, 1993.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; Türkçesi: *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul, 1999.

Kaplan, Caren, "A World Without Boundaries, The Body Shop's Trans/national Geographics", *Social Text*, 13:2, 1995.
Karatani, Kojin, *Transkritik*, çev. Erkal Ünal, Metis, İstanbul, 2008.
Lambert, Gregg, "Cinema and The Outside", *The Brain is The Screen* içinde, haz. Gregory Flaxman, The University of Minnesota, Londra, 2000.
Laplanche, Jean, *Seduction, Translation, Drives*, çev. Martin Stanton, haz. Martin Stanton ve John Fletcher, ICA Press, Londra, 1992.
Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire, 1993; Türkçesi: *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci M. Uysal, Norgunk, İstanbul, 2008.
— "On Recalling ANT", *Actor Network Theory and After* içinde, J. Law ve J. Hassard (haz.), Blackwell, Oxford, 1999.
Lèbre, Jérôme, *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine. Deleuze, Lyotard, Derrida*, Ellipses, Paris, 2002.
Lingis, Alphonso, "The Society of Dismembered Body Parts", *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy* içinde, haz. C. V. Boundas ve D. Olkowski, Routledge, Londra, 1994.
Luhmann, Niklas, "Weltkunst", *Unbeobachtbare Welt: uber Kunst und Architektur* içinde, haz. N. Luhmann, F. D. Bunsen ve D. Baecker, Verlag Cordula Haux, Bielefeld, 1990.
— "Die Evolution das Kunstsystems", *Kunstforum International*, 24, 1993.
— *Art as a Social System*, Stanford University Press, Stanford, 2000.
Macherey, Pierre, *Hegel ve/veya Spinoza*, çev. Işık Ergüden, Otonom, İstanbul, 2013.
Malabou, Catherine, "Who's Afraid of Hegelian Wolves?", *Deleuze: A Critical Reader* içinde, haz. Paul Patton, Blackwell, Oxford, 1996, s. 114-38.
Marcel, Gabriel, *The Mystery of Being I: Reflection and Mystery*, çev. G. S. Fraser, The Harvill Press, Londra, 1951.
Marrati, Paola, *Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2008.
Martin, Jean-Clet, *Une intrigue criminelle de la philosophie. Lire la* Phénoménologie de l'Esprit *de Hegel*, La Découverte, Paris, 2009.
Marx, Karl ve Friedrich Engels, *Seçme Yapıtlar* I, çev. A. Kardam, S. Belli, M. Ardos, K. Somer, Sol, Ankara, 1976.
— *Seçme Yapıtlar* III, çev. M. Kabagil, A. Gelen, K. Somer, V. Erdoğdu, Ö. Ünalan, M. Belli, S. Belli, Sol, Ankara, 1979.
— *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol, Ankara, 2004.
Massumi, Brian, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, çev. Fahrettin Ege, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2013.
May, Todd, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı, İstanbul, 2000.
— "Postyapısalcı Anarşizm Sahaya İniyor", çev. Süreyyya Evren, *Siyahî*, 2004, sayı 1.

Metz, Christian, "The Imaginary Signifier", *Film and Theory: An Anthology* içinde, haz. Robert Stam ve Toby Miller, Blackwell, Oxford, 2000, s. 403-35.

Miller, L. Christopher, "The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of *A Thousand Plateaus*: Nomadology, Anthropology, and Authority," *Diacritics*, 23:3, 1993.

Mol, Annemarie ve Jolhn Law, "Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology", *Social Studies of Science*, 24: 4, 1994.

Mutman, Mahmut, *The Politics of Writing Islam: Voicing Difference*, Bloomsbury, New York ve Londra, 2014.

Nagel, E. ve J. R. Newman, *Gödel's Proof*, New York University Press, New York, 2001; Türkçesi: *Gödel Kanıtlaması*, çev. Bülent Gözkan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

Nanshi, Wang ve Xie Yongkang, *Marksist Pratik Materyalizm*, çev. Deniz Zarakolu ve Cem Kızılgeç, Kalkedon, İstanbul, 2011.

Negri, Antonio, *Insurgencies Constituent Power and the Modern State*, çev. Maurizia Boscagli, University of Minnesota Press, Minneapolis, Londra, 1999.

— ve Michael Hardt, *Ortak Zenginlik*, çev. Eflâ-Barış Yıldırım, Ayrıntı, İstanbul, 2011.

Newman, Saul, *Bakunin'den Lacan'a*, çev. Kürşad Kızıltuğ, Ayrıntı, İstanbul, 2006.

Nietzsche, Fredrich, *The Gay Science*, Vintage Books, New York, 1974; Türkçesi: *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say, İstanbul, 2004.

Pascal, Blaise, *Minor Works*, çev. O. W. Wright, cilt XLVIII, 2. Bölüm, The Harvard Classics, New York: P. F. Collier & Son, 1909-14; bartleby.com, 2001, www.bartleby.com/48/3/9 (Erişim tarihi: 22.11.2013).

Patton, Paul Robert, *Deleuze and the Political*, Routledge, Londra, 2000.

— "Kavramsal Politika ve Bin Yayla'da Savaş Makinası", *Gilles Deleuze'de Toplum ve Denetim*, çev. Barış Başaran, Bağlam, İstanbul, 2005.

Pisters, Patricia, "Nörosinema", Aslı Özgen Tuncer tarafından yapılan röportaj, *Altyazı*, Kasım 2012.

Poincaré, Henri, *Bilim ve Varsayım*, çev. F. Yücel, MEB, İstanbul, 1986.

Raunig, Gerald, *Bin Makine*, çev. Münevver Çelik, Otonom, İstanbul, 2013.

Richter, K. Daniel, *The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992.

Root, Deborah, "Misadventures in the Desert: *The Sheltering Sky* as Colonialist Nightmare", *Inscriptions*, no. 6, 1992.

— "Çölde Talihsiz Serüvenler: Sömürgeci Kâbus Olarak *Esirgeyen Gökyüzü*", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* içinde, haz. Fuat Keyman, Mahmut Mutman ve Meyda Yeğenoğlu, İletişim, İstanbul, 1996.

Said, Edward, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979; Türkçesi: *Şar-*

kiyatçılık, çev. Berna Ülner, Metis, İstanbul, 1999.
Sauvagnargues, Anne, *Deleuze ve Sanat*, çev. Nurten Sarıca, De Ki, Ankara, 2010.
Sawyer, Robert J., *Flashforward*, Tor Science Fiction, New York, 2009; Türkçesi: *Flash Forward*, çev. Petek Tozan, Abis, Ankara, 2010.
Scott, C., James, *Devlet Gibi Görmek*, çev. Nil Erdoğan, Versus, İstanbul, 2008.
Sennett, Richard, *The Corrosion of Character*, W. W. Norton, New York, 1998; Türkçesi: *Karakter Aşınması*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı, İstanbul, 2003.
Serres, Michel, *The Parasite*, çev. L. R. Schehr, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982.
Shaw, Spencer, *Film Consciousness: From Phenomenology to Deleuze*, McFarland, Londra, 2008.
Simondon, Gilbert, *L'individuation à la Lumière des Notions de Forme et d'Information*, Million, Grenoble, 2005.
Smith, W., Daniel, "Mathematics and the Theory of Multiplicities: Badiou and Deleuze Revisited", *The Southern Journal of Philosophy*, cilt 41, s. 411-49, 2003.
— "Badiou and Deleuze on the Ontology of Mathematics", *Think Again: Alain Badiou and the Future of the Philosophy* içinde, haz. P. Hallward, Continuum, Londra ve New York, s. 77-94, 2004.
— "Deleuze and the History of Philosophy", *The Cambridge Companion to Deleuze* içinde, haz. Daniel W. Smith, Henry Somers-Hall, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, s. 13-32.
— "Deleuze, Hegel, and the Post-Kantian Tradition", *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, s. 59-71.
— *Saf İçkin Yaşam: Deleuze'ün "Kritik ve Klinik" Projesi*, çev. Emre Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2013.
Somers-Hall, Henry, *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation: Dialectics of Negation and Difference*, SUNY Press, Albany, NY, 2012.
Soysal, Ahmet, "Hegel'de Nicelik", *Monokl*, sayı 4-5, 2008, s. 238-41.
Spinoza, Benedictus de, *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, haz. ve çev. E. Curley, Princeton University Press, Princeton, 1994.
Spivak, Gayatri C., *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.
Taburoğlu, Özgür, *Resim, Söz ve Yazı: İmge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları*, Doğu Batı, Ankara, 2013.
Thévenot, Laurent, "Pragmatic Regimes Governing the Engagement with the World", *The Practice Turn in Contemporary Theory* içinde, haz. T. R. Schatzki, K. K. Cetina ve E. von Savigny Routledge, Londra, 2001.
Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, Routledge, Londra ve New York, 2003.

Thrift, Nigel, "The Rise of Soft Capitalism", *Cultual Values*, 1:1, 1997.
Tilghman, B. R., *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics: The View from Eternity*, Macmillan, Londra, 1991.
Tournier, Michel, *The Wind Spirit: An Autobiography*, çev. Arthur Goldhammer, Beacon Press, Boston, 1987.
Virilio, Paul ve Sylvére W. Lotringer, *Pure War*, Semiotext(e), New York, 1997.
Williams, Raymond, *Resources of Hope*, Verso, Londra, 1989.
Wuthnow, Julie, "Deleuze in the Postcolonial: On Nomads and Indigenous Politics," *Feminist Theory*, 3.2, 2002.
Yıldırım, Yavuz, *Sosyal Forum'dan Öfkeliler'e*, İletişim, İstanbul, 2013.
Yılmaz, Erdal (haz.), *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, Küre, İstanbul, 2012.
York, Geoffrey ve Loreen Pindera, *People of the Pine: The Warriors and the Legacy of Oka*, MacArthur and Co., Little Brown, Kanada, 1991.
Žižek, Slavoj, *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, Londra-New York, 2012.
— *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londra, 1989; Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2002.
Zourabichvili, François, *Deleuze: Bir Olay Felsefesi*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Bağlam, İstanbul, 2008.

—

metis defterleri

Son yıllarda Deleuze'ün gerek kendi başına gerekse Guattari ile birlikte yazdığı önemli eserlerin çoğu Türkçede yayımlandı. Ancak Deleuze düşüncesi üzerine Türkçe yazılmış incelemeler için aynı şeyi söylemek mümkün değil. "Göçebe Düşünmek" bu eksikliği doldurma yolunda atılmış önemli bir adım. On beş akademisyen, aktivist ve düşünür Deleuze'ü ve geliştirdiği "göçebe düşünce" tarzını felsefe, siyaset ve sanat alanındaki çeşitli sorunlar üzerinden serimliyor, bu düşünme tarzının birer uygulamasını sunuyorlar. Tam da Deleuze'ün isteyeceği üzere, onun düşüncesini yorumlamakla kalmayıp "kullanan", yeniden düşünerek geliştiren metinler.

36 00



Metis Defterleri
ISBN-13: 978-975-342-978-8

9 789753 429788

Metis Yayınları
www.metiskitap.com