TEKİL DÜŞÜNCE

ALİ AKAY



Ali Akay, Paris'te Sosyoloji, Felsefe ve Siyaset Bilimi okudu. Türklerde Devletçi İktidarın Oluşumu adlı tezini 1986'da savundu. M.S.Ü. Sosyoloji Bölümü öğretim üyesidir. Çağdaş sanat sergilerinde küratörlük ve sanat eleştirmenliği yapmaktadır. *Toplumbilim* dergisinin kurucusu ve editörüdür.

TEKİL DÜŞÜNCE

ALİ AKAY

BAĞLAM

Bağlam Yayınları 217
İnceleme-Araştırma 144
Theoria Dizisi - 8

ISBN 975-8803-07-7

Theoria Dizisi Editörü: Ali Akay

Ali Akay
Tekil Düşünce
© Ali Akay
© Bağlam Yayınları

Birinci Basım: Afa Yayınları Eylül 1991
İkinci Basım: Afa Yayınları Mayıs 1999
Üçüncü Basım: Şubat 2004
Kapak : Seza Paker, Dia Projeksiyon, *Yakına Gel*
Kapak ve Sayfa Düzeni: Canan Suner
Baskı: Önsöz Basım Yayıncılık

Web: www.baglam.com e-mail: baglam@baglam.com

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68 Tel-fax: (0212) 243 17 27

İÇİNDEKİLER

Üçüncü Baskıya Önsöz ---------- 7

İkinci Baskıya Önsöz ---------- 11

Önsöz ---------- 15

Giriş: Tekil Düşüncenin Soykütüğü ---------- 19

a) Aydınlar Aydınlatıyor ---------- 21

b) Fransız Tekil Düşüncesi Aydınların Rolünü Yadsımakta- 23

c) Aydınlar Bilinç Taşıyamazlar ---------- 25

d) Diyalektik Antropoloji ve Mekanist Marksizmin Eleştirisi 27

e) Hakim Düşünceler ---------- 38

1) Varoluşçuluk ---------- 39

2) Yapısalcılık ---------- 45

f) Tekil Düşünceye Giriş ---------- 53

1) Yeni Roman ---------- 53

2) Seri Tarih ---------- 55

Tekil Düşünce Filozofları ---------- 59

Evrensel Düşünce ---------- 59

1) Paul Veyne, Michel Foucault---------- 63

2) François Châtelet ---------- 67

3) Kapitalizm ve Şizofreni---------- 71

4) Jean-François Lyotard ve Postmodern Toplum Şartlarında Anlatımın Meşruluğu Sorunu ---------- 88

Tekil Düşüncenin Ana Temaları ---------- 97
a) Fark ve Yineleme ---------- 97
Platon'un Ters Yüz Edilmesi: Görüntü (Simulacre) ------ 102
Fark ve Sözce ---------- 112
Tekil Düşüncede Nietzsche'nin Evetlenmesi ---------- 114
Frankfurt Ekolü Etkisi ve Usçuluğun Eleştirisi ---------- 115
Georges Bataille ve Hegel'den Kopuş ---------- 118
Sanatçı Filozoflar ---------- 121
Diyalektik Karşıtlıkların Eleştirisi ---------- 122
Sorumluluğa Karşı Sorumsuzluk ---------- 126
Köle ve Efendi Diyalektiğinin Eleştirisi ---------- 128
b) Lyotard ve Evrensellik Sorunu ---------- 129
Evrensel İnsan Hakları ve Dirimsellik ---------- 135
c) Olay Felsefesi (Leibniz ve Whitehead)---------- 142
d) Tekil Düşünce İçinde Sonluluk Teması ---------- 151
Hümanizma mı Dirimsellik mi? ---------- 156
Sonuç: Uygulamada Tekil Düşünce ve Siyaset ---------- 161
Tekil Düşüncenin Yeni Politik Çehresi: Jacques Derrida -- 161
Söylenenin Adının Olmaması (Anonima) Problemi -------- 165
Yahudilik ve Politika ---------- 167
Yeni Mikro Mücadele Biçimleri ---------- 171
Kaynakça ---------- 181

ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

Tekil Düşünce Fransız modern düşüncesinin adı olmaktan başka yapısalcılık sonrası diye bilinen döneme vermiş olduğum adı ifade ediyor. Bu düşünce içinde Deleuze ve Foucault'nun "enderlikler" ve tekillikler" üzerine olan yaklaşımlarını anımsatıyor. Bu, daha sonra, Jean-Luc Nancy'nin de bir kitabının adı oldu. Bu kitapta açıklanmak istenen şeyin kendisi bize yeni bir düşünce imkanını yaratan Gilles Deleuze'ün bakış açısından gelişen bir düşünceyi de anlatıyor. Marksizmle olan (ama Marx ile değil) kopuşun ve bir yandan yapısal antropoloji diğer yandan da yapısal psikanaliz ve de Althusserci bir marksizmin sonrasını ifade ediyor Tekil Düşünce. Bu kitap, 1987 yılında yazılarak ve ilk baskısı 1991 yılında yayımlanarak Türkiye'de bu sorunsala bir giriş kitabı olarak zannediyorum yayımlanan ilk kitaptı. Ardından bazı çeviri kitaplar da yayımlandı bu dönemi anlatan. Ama bunlara rağmen kitabın güncelliğini yitirdiğini düşünmüyorum. Kitabın ana hatları olduğu gibi içinde yaşamakta olduğumuz toplumsal paradigmayı karşılamakta. Türkiye'deki milliyetçi ve küreselci tartışmalarının içinde yer alarak yersizyurdsuzlaştıran ve yersizyurdsuzlaşan sermaye ve emeğin güncel tarihinin dışına çıkmış değiliz. Küreselleşme ve ona alternatif toplumsal ve hukuksal küreselleşmeciler yine bu düşüncenin içinde hareket etmeye devam etmekteler. Öncelikle küreselleşme-karşıtları diye ortaya çıkan ve sonra da kuramcıları tarafından da yadırgandığından (Negri ve Hardt küreselleşmeye değil, tersine milliyetçi bakışlara karşı durmaktalar ve emeğin küresel haklarına değinmekteler) öbür-küreselleşmeciler olarak kendilerini adlandıran "çokluk"

kavramının içinde yatan düşüncenin kendisi "Tekil Düşünce" olarak durmaktadır. Bu, tam da düşüncenin bu dönemdeki gücünü göstermekte. Bu sefere mahsus olmayan ve düşüncenin değişmesiyle eylemlerdeki değişimde yatan dinamiklerin iç yüzünü bize göstermekte olan bir düşüncenin ifade edilmesinin kendisi "Tekil Düşünce" olarak durmakta. 1968 sonrası eylemlerin çıkmazı üzerine düşünen ve yeni açılımlar sunmaya kalkan bu düşünce, Hegel ve Marx sonrası olduğu gibi, 20. yüzyılın düşüncesini oluşturan dilbilimsel ve antropolojik olanın yanında psikanalitik olanı da aşmaya çalışan bir düşünceyi sunuyor. Foucault'nun anti-psikiyatri akımına olan katkısı kadar 1970 sonrasındaki psikanaliz eleştirileri bu düşüncenin bugüne yansımasında büyük rol oynamışlardır. Bir kere daha tekrarlayabiliriz; tekil olan tikel olan olmadığı gibi yalnız olan da değildir.

Tekil düşünce, tikel ile çoğul arasında kolektif bir yere sahiptir. Her bir insanı çokluk olarak ele alır; Tarde'ın yazdığı gibi, tekil olan birey değil onun çokluğudur; her bir bireyleşme eğilimi kolektif olmaya devam etmektedir. Herkes bir toplumdur. Toplum insanların içinde oldukları alan olmaktan çok, toplumlar insanın içindedir. İnsanlar toplumda değil toplumlar bir insanın içinde vardır; yine Tarde örneğini düşünürsek, denizde balıklar değil balıkların arasında deniz vardır. Tekil Düşünce çoğulluğumuzu göstermektedir.

Nietzsche'nin yazdığı gibi İsa da Dionysos da aynı insandır; veya Dogon toplumunda söylenmiş olduğu gibi baba-anne çocuk ilişkisinde Oidipus çocuğun değil babanın sorunudur; her baba önce bir çocuk olduğundan değil; çocuktan çok paranoyak babanın kafasında şekillenen ilişkiye fücur demek mümkün olacaktır. Deleuze ve Guattari'nin hatırlattıkları gibi bu psikanalizin değil şizoanalizin bakış açısına dayanmakta ve tekil düşünceyi şizoanaliz ile yakınlaştırmaktadır. Tekil düşünce her şeyi ters yüz etmekte, bizi alışkanlıklarımızı bırakmaya

zorlamakta; bu haliyle de yeni politik imkanlara doğru açılmaktadır. Bu imkanlar yerleşik olanları değil, gelecekte olacak olanlara doğru yönelecek gibi gözükmektedirler. Tekil olan cemaat gibi durmakta; ama bu kendisine ihanet eden kendisini dışarıya doğru açan, içerisiyle dışarısı arasındaki ayrımı yok ederek, bunları birleştiren bir bakışa verilen adın kendisidir. Bu yaklaşım günümüzün toplumsal kuramında yazarlarını bulmaya devam etmektedir. Fransa'da, Deleuze ve Guattari'nin dergisi olan *Chimere* ve buna yakın bir çizgideki *Multitudes* dergileri bu fikre yaklaşmakta; bunu siyasi, ekonomik, sosyolojik, şizoanalitik olduğu kadar estetik alanında da göstermekteler.

Ali AKAY
İstanbul, 14 Ekim 2003

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitabın yayınlanmasından beri sekiz seneye yakın zaman geçti. Bir kitabın ikinci baskısının yayımlanması her zaman yazarlara memnunluk vermiş sayılmaz. Kimi zaman yazarlar eski kitaplarına dönmek bile istemezler veya bu kitaplarını yayımlanmış kitap listelerinden bile çıkardıkları olagelmiştir. En meşhurlarından Foucault'nun kitaplarının hepsine sahip çıktığını söylemek zordur. Ama, bu kitap, yani *Tekil Düşünce* söz konusu olduğunda, yazarı olarak kitabın ikinci baskısında sadece cümlelerin daha okunur hale getirilmesi için çalıştım. Ve ikinci baskının yayımlanmasından da memnunluk duymaktayım. Bu ikinci baskının yapılması için kitabı bulamayan ve okumak isteyen genç öğrencilerime teşekkür etmeliyim; çünkü onların talepleri sonrasında bu ikinci baskının yapılmasına karar verdim.

Bazı erken kavramların daha Türkçe'de yerleşmediği zaman çıkan kitabın ilk baskısından beri geçen seneler içinde bu söz konusu kavramlar daha oturdu ve yerleşikleşti. Bu nedenle bunların yeniden düzenlenmesinin doğru olacağını düşündüm ve bu tip kelimeleri değiştirmeyi tercih ettim. Bunlardan belki de en çarpıcısı olan "söylenenin" "sözce" olarak düzeltilmesi oldu. Prof. Dr. Berke Vardar'ın Ferdinand de Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri*'ni yayımladığı zaman (ilk baskısı Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976) sözce kavramı "Terim Dizelgesi" içinde yer almıyordu. Ancak yine Berke Vardar'ın kendi kitabı olan *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri* (ilk baskı Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1982) adlı kitabının içinde sözce, *énoncé*'nin karşılığı olarak verilmekteydi. Kitabı yazdığım sıralar, 1976 yılından beri

Paris'te bulunmaktaydım ve Berke Vardar'ın yukarıda adı geçen kitabı elime geçmemişti. 1987-88 yılları içinde "Tekil Düşünce"de adı geçen düşünürlerin birçoğu Türkçe'de tanınmamaktaydı. Ve acilen bu düşünürlerin düşüncelerinin Türkçe'ye kazandırılması gerektiğini düşünmekteydim. Bu acillik düşüncesi içinde insan bazen kendi kendine, olmadığını düşündüğü kavramları çeviriyor. Sözcenin de, bu bakımdan, söylenen ile alakalı olması dolayısıyla "söylenen" olarak çevrilmesinin doğru olduğunu tahmin etmiştim. Belki hâlâ da yanlış gelmemekte; ancak varolan kavramların yeniden çevrilmesinde hep dil sorunları çıkmakta ve her yeni kavram baştan çevrilirken okunma zorlukları çıkarmakta; niyetim ise okunurluğunu, düşüncenin Fransızca'dan Türkçe'ye geçmesini amaçlamaktı; bu nedenle de sözce kavramının kendisine dönmeyi tercih ettim. Ama bu arada, Türkçe'de o yıllarda hiç bulunmayan Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin *deterritorialisation* kavramının karşılığı olan, Deleuze'ün kendisiyle bulmuş olduğum "yersizyurdsuzlaşma", tersine, artık Türkçe'de yerleşti. Hatta Genç Etkinlik Sergilerinden bir tanesi önermiş olduğum üzere yersizyurdsuzlaşma olarak gerçekleştirildi ve Türkçe'de kullanılır oldu. Hatta gereksiz yere yapılan tartışmalardan birinde postmodernizm ile birlikte anılmaya başlandı. Yersizyurdsuzlaşmanın Ulus-devlet paradigmasını yıkmaya çalışan kapitalizmin ve Batı emperyalizminin bir oyunu olduğu bile yazıldı. Tabii, bu çok komik bir savdı; çünkü kavramın yaratıcılarını ve onların düşüncelerini bilmeyenler, ister istemez bu tip hatalar yapmak zorunda kalmaktalar.

Kendilerini Marksist zannedenler, geliştirilmiş ve zamana uyarlanmış bir Marksist okumayı postmodernizm diye okumak zorunda kaldılar ve bu yüzden çok büyük hatalar yaptılar. Bugün bazıları bu kavramı "yurtsuzlaşma" diye kullanmaya devam etse bile, Deleuze ile birlikte kavramın içinde hem yer hem de yurdun bulunması dolayısıyla biraz uzun da olsa bu şekilde çevrilmesinin doğru olduğunu düşünmekteyim. Üste-

lik de bu kavramı yaratan Gilles Deleuze'ün kendi tercihiydi: hem yer hem de yurdun aynı kavram içinde yer edinmesi. Ayrıca kavram sadece Ulus-devlet ile alakalı bir kavram değildir. Kitabı okuyacak olanlar görecekler ki, köylünün toprağını bırakıp şehre göçü de bir tip yersizyurdsuzlaşma, sermayenin yurdunu bırakması da. Tek bir anlamı yok. Hatta Deleuze ve Guattari dilin bile yersizyurdsuzlaşmasından söz etmekteler. Bu nedenle kavramın ne postmodernizmle ne de kapitalizmin emperyalist evresiyle alakalı olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Bu sadece kavramsal hatalar yapmak demektir; bunun siyasi uzantıları tabii ki daha vahim olmaktadır.

Kitabın içeriğini yeniden ele almak gerekmeyecektir. Bu zaten ilk önsözde belirtilmiştir. Ancak diyalektik ve yapısalcılık tartışmalarının aşılmaktan çok bertaraf edilmesiyle alakalı bir düşünceyi anlattığını burada söyleyebiliriz. Genelleşen bir bütünsellik ve Hegelci sentezler yerine, belki, bugün daha çok anlaşılır kılınmış olan bir kuramcılar dizisinin düşünce serüvenidir söz konusu olan.

Diğer yandan, kitabın bu ikinci baskısı sürecinde bu düşünürlerin bazı kitapları çevrildi; veya bazı yazarların (özellikle Anglo-sakson dünyasından) bu düşünürler üzerine görüşleri anlatıldı, aktarılmaya çalışıldı. Ancak, "Tekil Düşünce"nin Fransız tekilliğinin anlatısı yapılmadı. Bu nedenle kitap bana kalırsa hâlâ güncelliğini korumaktadır. Kitap, düşünceleri yaşanmış bir dönemi yansıtmaktadır; benim bir yerinden yakaladığım ve yaşadığım dönemi ifade etmek istemektedir. 1976 yılında gitmiş olduğum Paris'te dönem daha ikinci yarısına ulaşmamıştı. 1972'de yayımlanan *Anti-Oidipus* ve 1975 yılında yayımlanan *Kafka* çalışmalarıyla Deleuze ve Guattari dönemi sarsmışlardı; ama daha *Bin Yayla* yayımlanmamıştı. Foucault'nun *Hapishanenin Tarihi* yayımlanalı daha bir sene olmuştu. Postmodernizm kitaplarıyla Lyotard daha ortalarda değildi. Libidinal Ekonomi (şehvetperest iktisat) kitabı onun

önemli eseriydi. Jacques Derrida'nın da aynı şekilde etkisi 1980'li yıllarda olduğu kadar yeğin gözükmemekteydi. Paris VIII Üniversitesi daha ilk kurulduğu Vincennes ormanlarındaydı ve kampüs hâlâ tuhaf görüntüleri içinde barındırmaktaydı. François Châtelet kampüste öğrencilerle satranç oynamaya devam etmekteydi. Sartre'ın cenazesinde gördüğüm hocalarımdan Lelièvre daha intihar etmemişti. Robert Linhart, Cezayir üzerine verdiği derslerinde saatlerce anlaşılmayan cümleler mırıldanmaktaydı. Althusser de karısıyla birlikteydi. Fransa'ya ve Paris'e Türk mültecilerinin akını daha gerçekleşmemişti. Türkiye'de 12 Eylül darbesi daha yapılmamıştı. Fransa Sosyalist Partisi talihsiz deneylerini yaşamamıştı. Ve olağanüstü gösteriler Giscard ve Schmitt'e karşı yapılmaktaydı. Baader-ler'in ve Kızıl Tugayların "terör yılları" yeni yeni yaşanmaktaydı. Toni Negri daha terörün yanlışlıklarını lanetlememişti. Bunun için 1985 yılında Guattari ile yazdıkları kitabı bekleyecekti bu düşüncenin yenilenmesi. Bu süre içinde Paris'te bulunmak ve ikameti on beş yıl gibi uzun bir süreç içinde sürdürmek, aslında, bu kitabın yazılmasının başka bir hikayesi olarak ele alınmalı; ama belki de bu anılara giren bir şey ve yeri bu önsöz değil.

Ali AKAY

İstanbul, 2 Ocak 1999

ÖNSÖZ

Tekil Düşünce adını verdiğimiz modern Fransız düşüncesinin başka anlamlara çekilmeden, öncelikle, neden tekil olduğunu bilmeliyiz. Burada, tekil, tek olan anlamına gelmemektedir. Tersine çoğul olanın ve hatta daha da öteye giderek, çoğul ve tekil olanın da daha fazlasını oluşturan "çokluk" düşüncesidir. Türkçe'ye tekil sözcüğünü "singulier"den çevirdim. Aslında, buradaki anlamıyla "ayrıksı" uygun düşecek; yani ender olan ve diğerlerine benzemeyen anlamını taşıyarak, farklılığını doğrulayan bir düşünce anlamını taşıyacak. Tek ve çok diyalektiğinden de öteye, çokluk, tekil düşüncenin önemli karakterlerinden biri; çünkü tekil düşünce kişinin tek olmadığını ve daima kolektif düzenlemelerin varolduğunu, bireyselin kişi olmaktan ayrı bir şey olduğunu ve hiçbir bireyselliğin bağdaşık olamayacağını, ayrışıklıklardan meydana geldiğini anlatmak istemektedir. Tek merkezciliğin kırıldığı, merkezin daima yer değiştirdiği ve hatta merkez biçiminin bile biçimsiz veya biçimi belirlenemeyen bir biçimden oluştuğu (informel) bir düşüncenin ortaya çıkışı, tekil düşüncenin vakasıdır.

Tekil düşüncenin ayrıksılığının başka bir anlama gelmesi, aslında düşüncenin eski değerlerden çıkıp yeni değerler arama istencini belirtmesidir. Daima yinelenenin özdeşliğini, iki karşıtlık arası bir sentez fikrini ve bu iki karşıtlığın birden aşılması fikrini savunan diyalektik düşüncenin tümelliği karşısında, tekil düşünce ayrıksıları ayrışıklıkları göstererek, yinelemelerin bile, bir başkalık ötekilik olduğunu, hiçbir şeyin aynı kalmayacağını göstermek ister. Tekil düşünce filozoflarından De-

leuze'ün görüntü örneğinde göstermiş olduğu gibi, çıkış noktasının taklidi ve onun taklidinin taklidi görüntüde (simülakr) aslında, kopya olmaktan çıkıp, farklılığını ortaya koyduğu gibi, almış olduğu modeli, yani çıkış noktasını değiştirir. Tarihi bir örnek verecek olursak, Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından sonra, bu din, gerek Aziz Jean, gerek Aziz Paul tarafından yorumlandığında, kutsal kitabın modeli değiştiği gibi, din adamları arasındaki tartışmalar da şiddetlendi. Örneğin Aziz Paul hem pagan, hem Yahudi düşüncesine başvurmuş, Patmoslu Jean ise bir halk adamı olarak, "Kıyamet" portresi yorumunu daha "iktidara yönelik" bir şekle çevirmiş, pagan zihniyetinden çıkmayı amaçlarken, aynı zamanda, "Kıyamet" suresinin model olduğunu da bir kenara koyup modeli değiştirmiştir (Bkz. Fany ve Gilles Deleuze, D.H. Lawrence'ın *Kıyamet* kitabının önsözü, Balland Yay., 1978, s. 9). Bu konuyu başka bir örnekle açıklamaya çalışırsak, Pop-Art'ta yinelenen resimlerin birbirlerinin aynısı olmadığının farkına varırız: Bu konuda, örneğin Andy Warhol'un *Yirmi Marilyn* adlı, portrelerden oluşan tablosunda, Marilyn Monroe'nun portrelerinin birbirlerinin aynısı olmadığı, renklerin ışığı alışlarının bile farklı olduğu ve bunun sonucunda bizzat modelin bile değiştiği görülür.

Tekil düşünce çokluğu ayrıksılığı ve ayrışıklığı gösterdiğinde ayrı olumluluğu da "evetlemektedir": Diyalektik düşüncenin içinde yatan, yadsımak (inkârın inkârı) sözcüğünün hastalıklılığı karşısında "olumlamak" sözcüğünü öne sürer. Söyleyecek yeni bir şeyi olmayanlar daima karşı çıkanlar ve yadsıyanlar olmuştur. Onlar yadsıdıkları fikirlerin karşıtlarını taklit ederler. Yani diyalektik karşıtlığın öğretisini yerine getirmek isterler: A ile A olmayan arasındaki özdeşlik; A ile A olmayanın beraberce alınması ve A ile A olmayanın özdeşliği içinde beraberce yapılan hareket, yani "aşma" Hegel'deki anlamıyla hem saklama ve kaldırma hem de geçip aşmadır.

Şimdiye kadar diyalektik düşüncenin kapitalist sistem çözümlemelerinde kapitalizmin kendi iç çelişkileriyle bunalıma girerek ortadan kalkacağı savunuldu: Kâr yüzdelerinin düşüş eğilimi kuramı. Fakat en az iki yüzyıldır izlenen kapitalizmin daimi bunalımlar içinde yaşadığıdır. "Kapitalizm, zaten, bunalımlar sayesinde ayakta durmaktadır" dersek, gerek Lucrèce, gerek Spinoza, gerekse Nietzschevâri bir şey söylemekten başka bir şey yapmıyoruz ve söylemiyoruz diyebiliriz. Yani kapitalizm, tıpkı psikanalizin yaptığı gibi, kendi bunalımlarını ve hastalıklı hallerini insanlara bulaştırarak yaşamını sürdürür. "Asla kimse çelişkiden ölmedi." Çelişki ve karşıtlık, modelin hem sürekliliğini sağlar, hem de bunalımlar (gerek bunalım devreleri ve A etapları ve gerekse B etapları, yani rahatlama devreleri, kapitalizmin çevrimsel bunalımları vs.) sayesinde yaşamını sürdürür. Asla iktidarlar kendi korkularını ve hastalıklı hallerini insanlara bulaştırmadan varlıklarını sürdüremediler. Onların hastalıklı insanlara ihtiyacı vardır ki, böylece bunalım genelleşsin ve diyalektik aşmalarla yinelensin. Tekil düşünce bu anlamda yadsımanın değil, olumlamanın, evetlenmenin, yeni değerlerin olumluluğunun karakterini taşır.

Yukarıda yaptığımız açıklamadan anlaşılacağı gibi, Fransız düşüncesinde: a) Hegel'in tümelliği bir yana bırakıldı; b) Nietzscheci bir yaklaşıma girildi ve bu sonuncunun ayrışık düşüncesinin olumlandığı bir düşünce ortaya çıkarıldı.

Çağdaş Fransız düşüncesi yadsımanın yadsınması değil, ayrıksılığı, yani tekilliği doğrulamak ve olumlamaktır: Varlıkların karşıtlarının birliği ve çatışması yerine, varlıkların olumlu ayrıksılığı. Diyalektik sav, karşısav ve bireşim (sentez) olmak üzere üç devinimli bir oluşma yasası yerine, çokluk ve çokluğun hakim olduğu ayrışıkların oluşturduğu bir oluş, bir düzenleme. Ne bilinç temeline oturtulmuş görüngübilim ne de maddesel çelişki. Yineleme ve farklılık düşüncesinin tekilliği.

Kitabın yazılışı sırasında Jean Baudrillard'ın[1] tezlerine olan duyarsızlığım, kitapta Baudrillard'dan bahsetmemi engellemişti. Bunun nedeni simülasyonlar ve hiperreel toplumların postmodern konumdaki öneminin Deleuze ve Klossowski'de gösterilmiş olması ve de Baudrillard'ı tekil düşünce düşünürleri sonrası bir yere oturtmamdır (düşünürden çok iyi bir sosyal gözlemci olarak). Yine, Michel Serres'e[2] ayrılan yerin azlığı onun son kitaplarında bütünselliğe dönme kaygısı taşımasından dolayıdır. Kitaptaki amacım tekil düşüncenin ortaya çıkış sürecini göstermek olduğundan ve bunun daha hacimli bir kitap olmasından kaçındığımdan bu eksiklikler ortaya çıkmıştır. Bu amaç düşüncenin değişim evresini incelemekten öteye gitmemiştir.

Ali AKAY

[1] Baudriliard için Bkz. Ali Akay, *Kıvrımlar*, Bağlam Yay., 1996
[2] Bkz. Ali Akay, *Postmodern Görüntü*, Bağlam Yay., 1997, 2002

GİRİŞ:
TEKİL DÜŞÜNCENİN SOYKÜTÜĞÜ

Fransız düşüncesi terimi oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Birçok şeyi içermektedir. Alman felsefesi ile uyuşmamakta, ama buna rağmen Frankfurt ekolünün bir devamı gibi de gözükmektedir. Frankfurt ekolüne dinamiğini veren Jürgen Habermas, Fransız düşüncesini eleştirir. Bu yeni Fransız düşüncesi, tekil düşünce, hem klasik Fransız düşüncesini sürdürmekte, hem de belli bir yenilik getirmektedir. Modernizm ve postmodernizm; Lyotard, Derrida, Foucault ile Habermas'ın tartışmaları buradan kaynaklanmıştır.

Bu yeni düşünce, şimdiye kadar hakim *bütüncü* düşüncelere karşı, tekil düşünceyi ve tekillikleri ortaya sürer. Bütüncü Fransız sosyolojisinin ve tarihinin ezdiği mikro düşünceleri değerlendirir. Durkheim tarafından ezilen Gabriel Tarde'ın mikro-sosyolojisi veya Michelet tarafından unutturulan Edgar Quinet, modern Fransız düşüncesi içinde yeniden değerlendirilir. Bu yüzden büyük sosyoloji ve tarih fikirleri Fransa'da yaygınlaşmıştır. Gabriel Tarde mikro - sosyoloji uygulamaktaydı: Bugün adına sosyometri denilen sosyoloji dalının kurucularından biri olarak kabul edilir.[1] Sosyometri sosyal psikoloji ve insanlar arasındaki ilişkileri belirleyen mikro-niceliksel sosyolojidir. Gabriel Tarde için önemli olan büyük olaylar değil, küçük sosyal değişikliklerdir: Örneğin belli bir bölgede köylüler ne zaman toprak beylerini selamlamaktan vazgeçtiler vs... -Büyük sosyoloji Hegelci görüngübilim ile çakışma iddiasındaydı. He-

[1] Jean Maisonneuve, *La psychologie sociale* (Sosyal Psikoloji), P.U.F, Paris, 1985, s. 4

gel'in "tin"i gelişip, bütün etapları geçerek Mutlak tin ile kucaklaşacaktı. Marksçı toplumbilimi de Hegelci karakterleri ile büyük S harfli sosyolojiye daha yakın gözükmekteydi. İleriye dönük ütopik bir toplum yapısı, insanın insanı sömürmediği bir toplumu düşlemekteydi. Bu da bilindiği gibi, proletarya diktatörlüğü ile gerçekleşecek, ele geçirilen Devlet ise kendi kendine yok olacaktı. Aynı şekilde Marx'a göre üretim güçleri üretim ilişkileri ile çelişkiye girecek ve yeni bir üretim biçimine geçilecekti: Görüldüğü gibi her şey ekonomizmden geçmekteydi. Son kertede belirleyici olan "ekonomik olan altyapı" idi. Fransa'da 1929 ekonomik buhranı sonucu, tarihçilerin analizlerinin ekonomik olması (Annales ekolü içinde Marc Bloch ve Lucien Febvre'in ekonomik analizleri) 1950'li yılların ekonomistlerini, sosyologlarını ve filozoflarını ekonomi çerçevesinde birleştirdi. Bunlar kapitalizmin ekonomik buhranlarının önemsel veya yapısal olduğunu tartıştılar, yeni - sömürgecilik eleştirileri adı altında Üçüncü Dünyacı tezler ekonomik gelişme planları ile kalkınma yolları kuramlarını geliştirdiler. Ekonominin ön planda bulunması 1965 yıllarına kadar devam etti. Althusserci yeni bir marksizm okunuşu, son kertede altyapı fikrinin yanına "politikanın özerkliği" kavramını getirdi - bu daha sonra Poulantzas tarafından korunacaktır - ve "üstbelirlenme" adı altında ortaya çıktı. 1968 yılı ve olayları ile artık Sovyetler Birliği için sosyalist üretim biçimi eleştirileri hızlanmış ve bu arada kapitalizmin buhranları üzerine tezler etrafında tartışmalar sürmüştür.

1981 yılı sonrasında (Mitterand'ın Cumhurbaşkanı seçildiği meşhur 10 Mayıs 1981) Fransız aydınları kapitalizmin eleştirisinde farklı bir tutum takındılar ve niceliksel araştırmalara öncelik verdiler (öncelikle niceliksele yöneldiler). Aslında tekil düşüncenin ürünlerinden biri olan bu yöntem, pragmatizm ile varlığını zaten 1970'lerden beri sürdürmekteydi.

Yine Fransız geleneksel düşüncesine dönersek, marksizmin

aydınlar üzerindeki etkisini daha iyi anlayabiliriz: Sartre marksizmin aşılmaz bir düşünce olduğunu vurgulamıştı. Sartre marksizmi en son okuyanlardan biri olarak, yaşamının sonuna dek, kendi varlıkbilimiyle marksizmi, bir başka deyişle varoluşçu marksizmi beraber yürüttü. Diğer yandan tekil düşünceyi açıklarken, bu düşüncenin hem marksizmden değişik bir yapıyı içerdiğini, hem de çıkış noktalarını marksizmden ve bunun yanında Nietzsche, Freud, Spinoza'dan aldığını belirtmek isteriz. Tekil düşünce filozofu saydığımız Michel Foucault, 1976 yılında yayımlanan, kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle söyler: "Evet tabiî ki marksizm ile aramda belli bir mesafe koyuyorum, ama bu benim için bir çeşit oyundur. Sık sık Marx'tan cümleler, metinler ve kavramlar söylüyorum. Ama Marx'ı her seferinde, ben Marx'ı bilirim diye söyleyenler gibi, anlatırken, ondan alıntılar yapmıyorum. Eh, beni Marx'tan alıntı yapmıyorum diye eleştirenler herhalde kendilerinin Marx'ı çok iyi tanımamalarından dolayıdır. Bir fizikçi fizikle uğraştığında Newton veya Einstein'i zikretmek zorunda mıdır? Onlar kullanılır, o kadar, her seferinde alıntı yapmak zorunluluğu yoktur (...) Aşağı yukarı Marx'ın kodlayıp, belirlediği genel ufuktan yola çıkarak tartışmalara gidilmektedir." (...) Onların oynadıkları oyun marksizm değil komünistolojidir, yani Komünist Partisinin Marx'ı kullanma biçimini belirlemesidir.[2]

Aynı yıllarda, Sartre etrafında toplanan aydınlar, kol ve kafa işçilerinin arasındaki farkın olmadığını tartışırlar. Aydınlar ve mekanikçilerin arasındaki benzerlik, aydınların bir sınıf oluşturup oluşturmadıkları tartışmasında yatar. Sartre pratik bilgi teknikçilerine karşı, yazar yahut düşünürlere önem verdi. Bu sırada aydının pedagojik - eğitmen yanı ön plandaydı.

a) Aydınlar Aydınlatıyor

1960'lı yıllarda aydınların öncü rolü, Fransız düşünce tar-

[2] Michel Foucault ile J.J. Brochier arasında söyleşi, iktidar Oyunları (Les jeux du pouvoir), *Politiques de la philosophie* (Felsefenin Politikası) Grasset, Paris, 1976, s. 173

tışmalarında ön planda yer alıyordu. Leninist örnek işçi, "fabrikada diğerlerine bilinç verecektir" genel hakim söylemi oluşturmaktaydı. Aydınlar, toplumda, bu görevi yüklenmişlerdi ve halka bilinç taşıyacaklardı. Aydınların rolü "ne olup bittiğinden haberi olmayan" halklara "gerçeği" göstermekti. Bunun bir örneği Doğu Bloku Ülkeleri'nde yapılmıştı. Bürokrat aydınlar, Gramsci'nin deyimi ile "organik aydınlar" Parti'ye bağlı olarak fikir üretecek ve halk yığınlarına bilinç taşıyacaklardı. Her şey "yığın sosyolojisinden" geçmekteydi. Büyük "S" harfi ile varolan bir sosyoloji. Yani Halklara ve İşçilere bilinç dışarıdan taşınacaktı; bunlar da dışarıdan gelen bilinç ile bilinçleneceklerdi...

Bu bilinç taşıyıcı Prometheus'lar aydınlığı halklara götüreceklerdi. Sonuç: Bürokratik aydın yapısının devlet bünyesinde kenetlenip kalması sorunu olarak ortaya çıktı. Büyük memur -Kafka tipi- belirdi. Bürokrasinin güçlenmesi "yıkılan burjuvazi"nin yerine bürokratik burjuvaziyi koydu. Konrad ve Szelenyi, Doğu Bloku eleştirisini ortaya çıkardılar ve aydınların iktidar tahtına oturduklarını açıkladılar.[3] Bu kitap eleştiri ve tartışmaların bu yıllarda en yeni biçimini sergilemekteydi. Tartışmalar ise Asyagil Üretim Biçimi üzerine yoğunlaşıyordu. Fransa'da 1964 yılında yayımlanan *Oryantal Despotizm* kitabı ile Wittfogel, Sovyetler Birliği'nde oluşan bürokrasinin nedenlerini, Sovyet toplumsal yapısında bulmuş ve Asyagil üretim biçiminde, bir hükümdarın toplumun üzerinde, büyük su yolları açarak, yollar köprüler kurarak, özerk bir özne haline geldiğini göstermişti.[4] Gramsci *Modern Prens* adlı çalışmasında, Machiavelli üzerine yürüttüğü notlarıyla, Sezarizm ile organik aydınların rolünü Parti ile aralarındaki ilişkileri belirtmişti. Organik aydınlar özgürlüklerini Partinin özgürlüğünde sınırlıyor ve Partide

[3] G. Konrad, L. Szelenyi, *La marche au pouvoir des Intellectuels*, (Aydınların İktidara Yürüyüşü), Seuil, Paris, 1979

[4] K. Wittfogel, *Le Despotisme Oriental* (Oryantal Despotizm) Editions de Minuit, Paris, 1964

kendilerini buluyorlardı.[5] Tekil ve kişisel özgürlük konu olarak Fransız aydınlarının odak noktası olmaya başlamaktaydı.

b) Fransız Tekil Düşüncesi Aydınların Rolünü Yadsımakta

Bu tartışma ortamında, Fransız sineması ve imgeleri aynı eğitmeci rolü yüklenmişti. 1967-76 yılları arasındaki filmlerinde Godard buna örnek olarak gösterilebilir. Bu yıllarda Godard halka bilinç verecek imgeleri göstermek istemiştir: Savaş sonrası sinema artık hükümdarlık sineması değildi. Hitler ve Gobbels iletişim araçlarını Nazizm propagandası için kullanmıştı. Alain Resnais, savaş sonrası yönetmeni olarak, ölümden ortaya çıkıp geri gelme temasını işlemekle, Yahudilerin toplama kamplarından birer hayalet olarak dönüşünü konu etmişti. Böylece eğitimci bir imge fark edilmektedir. Rosselini "algılama eğitimini" göstererek yeni - gerçekçilik akımını başlatanlardandı.[6] Bu eğitimsel imgelerde imgenin bir disiplini söz konusuydu. Buna göre bir imge kendinden sonra gelen başka bir imgeyi saklamaktaydı. Modern imge ise, Deleuze'e göre, artık, bir şeyi saklamamaktadır. Bir imgenin ardından hemen yeni bir imge kaymaktadır. Bir imge kendinden evvel ve sonra gelen imgeye göndermede bulunmaktadır. Artık TV tipi dolaysız, seyircinin de içine alındığı ve her şeyin saydamlaştığı bir imge söz konusudur. Günümüzde imge yerini saydamlaşarak kayan imgelere bırakmıştır.

Özetlersek, savaş sonrası aydınların rolü eğiticiydi. Sinemacıların da aydınların da rolü gözükende ve söylenende halklara bilinç taşımak ve onları eğitmekti. 1968 olayları aydınların konumunu değiştirmiştir. Sosyalizm veya Barbarlık Grubu bürokrasinin ve aydınların rolü üzerine çalışmaktaydı: Bunlar *Arguments* dergisini çıkarmışlardı. Kurucularından olan sosyo-

[5] Antonio Gramsci, *Modern Prens*, Birey-Toplum Yayıncılık, Çeviren: Pars Esin, Ankara, 1984

[6] Rosselini kendisiyle yapılan son bir söyleşide (1990) artık televizyonun rolü olan "gerçeği göstermenin" sinemanın işlevi olmaktan çıktığını söyler.

log Edgar Morin dergiyi edebi veya ticari bir dergi olarak değil, militan ve araştırmacı bir dergi olarak sunmakta ve modelini İtalyan aydınları tarafından kurulan *Ragionamenti*'den aldıklarını belirtmekteydi. İtalyanlar bu dergiyi Milano'da 1955 yılından beri yayımlamaktaydılar. Ardından Edgar Morin ve Jean Duvignaud yayınevini kurmuştur. Bu sonradan *Les Editions Minuit* olacaktır; ve ilk sayısı 1956'da yayımlanmıştır. Dergide marksizmin sorunları tartışılmıştır. 1956 senesi rüzgarını Kruşcev raporundan alır. Macaristan olayları, aydınların Marksizm üzerindeki genel görüşlerini değiştirir. Doğu aydınları bu değişikliğe en büyük katkıda bulunanlardır. Dergideki aydınlar, Roland Barthes, Jean Duvignaud, Pierre Fougeyrollas, Kostas Alexos "revizyonist aydınlar ile" aynı duyguları paylaşırlar. Edgar Morin'in deyişi ile kendilerine "Marksizm - sonrası" aydınları adını verirler.[7] *Arguments* dergisi 28 sayı yayımlar ve 1962'de altı yıllık bir süreden sonra yayınına son verir. Edgar Morin'e göre, Fransızların bu dergiye olan ilgisi 1956-57 Sovyetler Birliği şoku ve Fransa'daki 1958 Cezayir olaylarından dolayı gelişmiştir.

Sosyalizm veya Barbarlık Grubu üyeleri arasında sosyolog Edgar Morin, filozof Cornelius Castoriadis ve filozof Jean François Lyotard bulunmaktadır. Morin, Sovyetler Birliği ve Nazi Almanyası'nın antlaşmasını kınıyor;[8] Castoriadis ise marksizmin hayal gücü komünizmini eleştiriyordu. Bu grup, yine, aydınların bürokratik konumlarını ortaya çıkarmıştı.[9]

Başka bir yönde, İngiltere'de Ronald Laing ve David Cooper ile başlayan anti-psikiyatri hareketi, Fransa'da militan ve psikanalist Félix Guattari tarafından savunulmaktaydı.

[7] Edgar Morin, *Combat* (Kavga Dergisi) 16.7.1970, Arguments 1(Kanıt), I. cilt, U.G.E. 1976, s. 11-15

[8] Edgar Morin, *Pour Sortir du XX éme siècle* (20. Yüzyıldan Çıkmak İçin), Fernand Nathan, Paris, 1981

[9] Cornelius Castoriadis, *Révolution contre la bureaucratie* (Bürokrasiye Karşı Devrim) U.G.E. 1973; *L'Institution imaginaire de la société* (Toplumun Hayalürünü Kurum), Seuil, Paris 1975

1972 yılında *L'Arc* dergisi, Foucault ve Deleuze'ün aydınlar üzerine yaptıkları söyleşi ile aydınların rolü tartışmasına yeni boyut getirmiştir.

c) Aydınlar Bilinç Taşıyamazlar

1968 yılı olayları Fransa'nın politik ve sosyal analizi için bir laboratuvardı. 1980'li yıllarda bu olaylara dayanmadan yorum yapmak olanaksız hale gelmişti. Gerek Marksist antropoloji okulundan gelenler, gerek tekil düşünce filozoflarından Gilles Deleuze 1968 olayları üzerinde dikkatle durmaktadırlar. Bir bakıma Gilles Deleuze'ün Guattari ile beraber yazdığı Anti-Oidipus kitabı[10] 1968 olaylarının olumlu bir okunuşudur.

Antropolog Pierre Philippe Rey, aydınların ve öncü-işçilerin bilinç taşımaları tezini eleştirirken, bunu 68 olayları içinden örneklerle süslemektedir. Bu olayların gösterdiği gibi, aydınlar öncü hiçbir rol oynamamış, öğrenci ve işçi kitlelerin içinde kaynayıp gitmişlerdi. Tabii ki belli politik çehreler yürüyüşlere katılmıştı; ama onlar yol göstermiyor, göstericilerle beraber bulunuyorlardı. Yürüyüşe katılanlar, başkaldırtanlar bilinçli oldukları için baş kaldırmamışlardı. 22 Mart Nanterre olayları bu yüzden önemliydi: Öğrenciler politik baş kaldırmalarını cinsel bazı yasaklarda bulmuşlar, Nanterre olayları adıyla bilinen harekette öğrenciler sınıfları ve Üniversiteyi işgal etmişlerdi. Bu dönemde "*Quartier Latin*" öğrenci işgali altında idi. "3 Mayıs 1968"de Sorbonne'un işgal altındaki konumu sonucu, polis üniversiteye girecek ve 4000 kişiyi tutuklayacaktı. O zamanki Nanterre Üniversitesi rektörü Paul Ricoeur, kendisiyle 1986 yılında yapılan bir söyleşide, "öğrencilere karşı olmadığını ama onların çok ileri gittiklerini" anımsar.[11]

1968 olayları bilinçlenmenin ürünü değildir. Rey'in deyimi ile "baş kaldıranlar baş kaldırdıkları sırada bilinçlenmekteydi-

[10] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe* (Anti Oidipus), Minuit, Paris, 1972
[11] Paul Ricoeur, France-Culture radyosunun "Le bon plaisir" programı, 27.12.1986

ler, kimsenin onlara bilinç vermesi gerekmiyordu." Baş kaldıranlar baş kaldırdıkları esnada hakimiyet altında olan sınıfa dahil olmaktan çıkmaktaydılar; çünkü hakim sınıflar bir müddet için bile olsa bu konumlarını kaybetmişlerdi. Bu teze göre bilinç vermek isteyen aydınların ve politik partilerin hareketleri, bilinç vermek adı altında, eylemleri boğmuştu. 1968 olayları sırasında Fransız Komünist Partisi'nin engelleyici rolü Fransız kamuoyu için bir gizlilik taşımamaktadır.

Pierre Philippe Rey'e göre, hakim sınıflar ve ezilen sınıflar her toplumsal tarihi oluşumda vardır; ama ezilen sınıfların ezilmekte oldukları durumu terk ettikleri esna, baş kaldırmakta oldukları zamandır; çünkü bu sırada başlarına dikilen ve emir veren bir hakim sınıf, sözün gerçek anlamı ile yoktur. Bu sözü edilen hakim sınıflar, baş kaldıranlara karşı yeni stratejiler hazırlamaktadır yahut iş ciddiye bindiyse, hangi yöne doğru kaçabileceklerini düşünmektedirler. İşte gerek Foucault - Deleuze'ün, gerek Rey'in (modern düşüncenin Hegelci tarafı) eleştirilerin-de, aydınlara pek yer verilmez. Bugünün Fransa'sında aydınların, filozof ve antropologların eleştirdikleri yan buradadır. B.H. Lévy, A. Finkelkraut, değişik yanları ile aydınların ölümünden sorumlu tuttukları düşünürlere bu düşünce ile, yeni eleştiriler getirirler.[12]

Deleuze ve Foucault 1972 yılında yayımlanan *L'Arc* dergisinde şöyle yazmaktadır: "Bize göre teori ve pratik arasındaki ilişki, bu bütünlük ilişkisi sona ermiştir." Foucault Hapishanelerden Haber Grubu (Groupe Information Prison) içinde çalıştığı sıralar, Deleuze "bunu, teorisinin pratiğe geçmesi için yapmadı," diye söylemektedir. "Bizim için teorisyen aydın diye bir şey kalmadı," demektedir. "Teorisyen aydın bir bilinç, bir özne olmaktan çıkmıştır." Mahkûmların kendilerini konuşturan Foucault onların adına kendisi konuşmadı. "Artık eylemde bulunanlar, mücadele verenler, *temsilci rolü* oynamaktan çıktılar."

[12] Alain Finkelkraut, *La défaitedelapensée*, Gallimard, Paris 1987

Ne bir parti, ne bir sendika onların yerine bir bilinç yapısı alabilir. Artık tekil düşüncenin grupçuklar fikri ortaya çıkar. Buna göre, kimse temsil edilemez, yalnızca eylem vardır; bu da teorinin hareketi pratiğin eylemi ve bunların belli ağlarda oluşmalarıdır. Foucault artık rolü kalmayan aydınların sürecini şu şekilde açıklamaktadır: "1940 senesinde 1848'de ve Paris Komününde olduğu gibi aydın ayaklar altına alınmamaktadır, itilip kakılmamaktadır. Her şey kendi gerçeğinde oluşmaktadır; ama artık kralın çıplak olduğunu söylemeye gerek yoktu. Bunu herkes görmektedir. Aydın, daha önce, doğrunun, gerçeğin nerede olduğunu söylemekte ve "göremeyen bakar-körlere" göstermekteydi. Ama, artık, aydınlar kitlelerin kendilerine ihtiyaçları olmadığını anladılar." Deleuze ise, bu şekilde, Foucault'yu tamamlamaktadır: "Bir teori işe yaramayan değil, tam tersine işe yarayan ve bu nedenle üretilen bir kutu gibidir... İmleyen ile hiçbir ilgisi yoktur. İşe yaraması gerekir... işlemesi gerekir ve insan, bunu, kendisi için kullanmamalıdır... Eğer bir teorisyenin yaptığı kutu onu kullananlar tarafından işe yaramaz durumdaysa, artık aydın insanın teorisyenliği işlevini kaybetmiş demektir. Eskimiş teoriler üzerine yeniden dönmek işe yaramaz; yeni teoriler yapmak gerekir."[13]

d) Diyalektik Antropoloji ve Mekanist Marksizmin Eleştirisi

1980'li yıllarda mekanik ve diyalektik düşünce üzerine yapılan tartışmalar yeniden ön plana çıkmış gibi gözükmektedir. R. Garaudy ve Sartre arasındaki hümanist ve anti-hümanist tartışmalarında, Althusser ve Poulantzas'tan yola çıkılıp, Althusser'in mekanist ve anti-diyalektik yaklaşımları, başta Pierre Philippe Rey olmak üzere, A. Badiou ve diğer düşünürler tarafından eleştirilmektedir. Materyalist diyalektiğin gelişmesinde

[13] Foucault-Deleuze, "Les intellectuels et le pouvoir" (Aydınlar ve İktidar), *L'Arc* dergisi no: 49, Paris, 1972, s. 4

diyalektik Antropoloji kavramını ortaya koyan Rey, Marx ve Engels'in devrimci öznesini teşkil eden işçilerin hareketlerini iki kısımda incelemektedir. Birincisi, Marx ve Engels'in yapıtları; ikincisi, bugüne bakıldığında, Hegel'in köle ile efendi diyalektiğinin tekrar okunması. Hegel'i Fransa'da tanıtan A. Kojève'in çevirisinde, Hegel'in Almanca metninde olmayan bir şey vardır. Köle ve Efendi diyalektiği içinde, Kojève kölenin çalışarak bilinçleneceğini ve böylece baş kaldıracağını yazmıştır. Halbuki, Hegel, bu tip bir başkaldırıdan bahsetmez. Aslında kölenin özgür insan haline gelip serbestleşmesi, hem kölenin hem de efendinin doğa karşısında verdikleri mücadelenin ürünüdür. Kojève'in çevirisini izleyen Marksist kuramcılar işçinin fabrikada çalışarak bilinçlenmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Ancak bu şekilde işçinin bilinçlenebileceğini savunmuşlardır. Buradan çıkan sonuçta, köylüler fabrikalarda çalışmadıkları için üretim güçlerini geliştiremeyecekler ve baş kaldıramayacaklar şeklinde yorumlanmıştır. Bu suretle, üretim güçlerinin geliştirilerek sosyalizme varılacağı sanısı kuramsal olarak güçlenmiştir. Halbuki Pierre Philippe Rey böyle bir sürecin yaşanmadığını göstererek, kuramsal düzeyde Marksist düşünce için yeni bir okumayı geliştirir.

Diyalektik Maddecilikte üretim kavramının rolü:

Marksizmin gelişme mantığı olan komünizmde, özne hakim sınıfın öznelleşmesi şeklinde ortaya konulmuştur (Bu fikir daha önce Hegel'in Fransız Devrimini incelemesi sırasında geliştirilmişti). Üretim kavramı, mekanist Marksizm teorisinin gelişmesinde kullanılması bakımından ana kavramdır. Aynı kavram Marx için diyalektik bir kavramdı. Oysa bugünlerde, hem mekanist, hem metafizik bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Marksistlerin tartıştıkları üretim kavramı, Rey'e göre, kavramın kendisi üzerinde değil, kavramın saptırılması etrafında gelişmektedir. Ona göre, üretim ilişkilerinin yeniden üretimi-

nin ve üretim biçiminin, tam olarak ne anlama geldiğini sorgulamak gerekmektedir. Üretim kavramı bütün diğer kavramların merkezini oluşturur (Üretim ilişkileri, üretim biçimleri, yeniden üretim vs...). Bu kavramı yeniden açıklayıp, ona dönmek gerekmektedir. Hegel'in köle ve efendi diyalektiğinden ve ekonomik alanda da Adam Smith ve Ricardo'nun teorilerinden yola çıkmak, Rey'e göre, tek çıkış yoludur.

Hegel'deki emek kavramı üzerine eğilen Rey, insanın kendi bilincine (özbilince) varması sürecini, Hegel'den yola çıkarak, şöyle açıklar: İnsanın kendi bilincine varması için, kendisi ile mücadelesinde çalışıp, emek harcayarak, doğa ile mücadeleye girmesi lazımdır. Böylece insan özgürlük yolunda özneleşir. Rey, efendi köle diyalektiğinde, Hegel, efendinin güç kullanarak, yaşamını tehlikeye atıp, doğanın evrenselliğiyle mücadelede hizmetkâr olmaktan kurtulduğunu ileri sürer.[14]

Bu ölçüde kendisinin özneli eşmesini başarır; ama bunun yanında köle hayatını ortaya koymaz ve doğa ile mücadelesinde efendiye yenik düştüğünü kabul eder; böylece kendisinin bir nesne olduğunu kabul etmiş olur. Köle doğa ile girişmiş olduğu mücadelede, emek sarf ederek doğaya karşı çıkmakta ve dünyadaki insan ilişkilerinin ilk planda değişmesinde ilk rolü oynamaktadır. Halbuki, hakimiyetini kabul ettiren efendi bu süreç içinde kendi ihtiyaçlarını rahatça karşılamaktadır. Efendinin gelişip olgunlaşması, kendi ihtiyaçlarını hemen belirleyip, onlara sahip olmasında yatmaktadır. Köle kendi ihtiyaçlarını tam olarak sağlayamamıştır; çünkü emeğinin büyük bir kısmı efendisinin ihtiyaçlarının giderilmesi için harcanmıştır; fakat emek verdiği işinde çalışarak, doğayı değiştirmekte başarılıdır. Burada, Alexandre Kojève'in çevirisi "köle sonunda emek verdiği yerde çalışarak bilinçlenir ve sonunda efendisine

[14] Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Tin'in Görüngübilimi), 1. cilt Jean Hyppolite çevirisi, Aubier, Paris 1941, IV. kısım (Conscience de soi) kendi kendinin bilinci bölümünde "Bağımsızlık ve Bağımlılık," kendi kendinin bilinçlenmesinde "Hakimiyet ve Hizmetkarlık," s. 145-146

başkaldırır" şeklindedir.[15] Aslında yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, Hegel'in orijinal metni bu şekilde yazılmamıştı. Hegel, tam tersine, mutlak bilgi fikrinin üretiminde kölenin köleliğini devam ettirir.[16] Hegel için önemli olan, insanın diğer bir insan ile ilişkisinde, karşısındakine kendi insanlığını ispat etmek istemesidir. İnsan kendi kendinin bilincinden yola çıkar. Gerçeğe varabilmesi için karşısında doğadan başka bir şey daha vardır: Kendini ispatlamak istediği diğer insan (Marx bir insan ile diğer bir insan ilişkisi yerine, ilişkiyi çoğullaştırarak, insan İlişkileri adını koymuştur). İnsanın doğa karşısındaki rolünün önemsendiği şüphe götürmez; yani, bu, kendi kendinin bilinci karşısında şüpheli olmamaktır. Bu olgu insanın kendi hayatından çok daha önemlidir. Kendisini özel olarak belirtmesi, hayatını ortaya koymaktan da daha önemli gibi durmaktadır. Kendi kendine dünyada tek olmadığını anlayıp, bunun bilincine varan insan kendi içine kapalı bir şekilde yaşayamayacağının bilincine varmıştır. İşte, bu bilinç ile yanıp tutuşmaktadır. Bu nedenle, bir insanın diğerlerine, insan olduğunu ispatlayabilmek arzusu en önemli sorunlardan birisidir. Diğerinin rolünün de kendisine boyun eğmek olduğunu da kabul etmemektedir; buna rağmen diğer insanın kendisini insan olarak tanımasını da kaldıramamaktadır. Tıkanıklık burada boy gösterir. Mücadele artık başlamıştır: Diğer insana kendisinin gerçek bir insan olduğunu göstermeye çalışmasının mücadelesidir bu ve körü körüne verilen bir mücadeledir. Öteki insanın insanlığının kendi insanlığından daha önemli olduğunu kanıtlamaya kalkmasının ve kendinden daha önemli olmasının çekememezliğinin mücadelesi bu savaşı oluşturur. Bu aynı zamanda insanın kendi kendisine de insan olduğunu ispatlamasının mücadelesidir. Her bir insanın mücadele süreci esna-

[15] Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel (Hegel'in Okunuşuna Giriş), Gallimard, 1947

[16] Jean Hyppolite, a.g.e.

sında, hayatını ortaya koyacak bir şekilde mücadele vermesi ilk eklemlenmeyi doğurur; üç şık vardır;

1) İkisi de Ölür, o zaman zaten ikisi de toprak olurlar ve doğaya dönerler. Burada kendi kendinin özbilincine varmanın ihtimali yoktur.

2) Biri ölür, canlı kalan doğaya karşı kazanmıştır; ama bu defa karşısında kendi kendinin bilincini (özbilinci) göstereceği, kendisinin insan olduğunu ispatlayacağı ikinci bir insan kalmamıştır. İkinci çıkmaz burada yatmaktadır.

3) Mücadele esnasında, biri aklını kullanarak kavgayı terk eder ve hayatını ortaya koymaktan vazgeçer ve böylece diğerine boyun eğmeyi kabul eder. Kendisinin insanlığından feragat eder. Kendi insanlığını arayışı ikinci plana düşer. Can tatlı gelmiştir. Doğa karşısında verdiği mücadelede kendi değerini düşürmüş olur. Ama yine bir çıkmaz oluşur: Evet köle efendiyi tanımıştır, ama köle köle olmak niteliği ile insanlığını da kaybetmiştir. İnsanlığını kaybeden köle, ötekinin karşısında kendi kendisinin insan olduğunun bilincini de bir yana bırakmıştır. Efendi kendisinin efendi olmasını, karşısındaki öteki bir insana değil, bir köleye kabul ettirebilmiştir. Efendinin kendi kendisinin bilinci vardır, ama efendi için bu bilincin varlığı bilinçsizi eşmektedir; çünkü yalnızca kendisi tarafından tanınabilmektedir. Böylece, bu bilinç kölenin dışında var olabilmektedir ve dolayısı ile efendinin dışında bu bilinç yok olmaktadır. Efendinin kendisi artık kendisinde olabilen bir varlık değildir (Un Etre en soi).

Kendinin bilinci, bu suretle karşısındaki insan tarafından kabul edilemez. Köle de kendisinin dışındadır. Efendi böylece karşısında bulunanın insanlığını kaybetmiştir. Kendisinin insan olduğunu, egemenliğini gösterecek bir insanı karşısında bulamaz. Bir bölünme söz konusu olmuştur: Öznel evrensellik bölünmüştür; ya bu hoşnutsuzluk giderilmelidir ya da eskiyi de

içinde saklamakta olan bir aşma söz konusu olacaktır (Hegel'in meşhur "*dépassement*" (Aufhebung) aşma[17] fikri).

Anlaşılacağı gibi, ortaya çıkan, iki insan arasındaki ilişkilerde bir tıkanmadır. Kişi öznel tin, sosyal sınıflar ise nesnel tin olmuşlardır. Bu nedenle de tam manasıyla bir geçiş söz konusu, olamaz. Tek taraflı olarak tıkanan mücadele köle tarafından tıkanmıştır. Kendisini nesne yapması, hayatını kurtarmak için insanlığını bırakması bu mücadeleyi çıkmaza sürmüştür. Böylece köle doğanın da mahkûmu olur. Efendi ise kölenin emek gücü aracılığı ile doğaya karşı verdiği mücadelede ilerler. Özgürlüğü kölenin çalışmasından ve doğaya karşı mücadele verip, efendisine boyun eğmesinden geçer. Böylece yabancılaşmış olan köle, emek harcamaya devam edecektir. Bu durumda, efendinin bir başka efendi tarafından tanınması değil, bir nesnenin, yani kölenin, kendi kendine yabancılaşarak karşısındaki efendiyi tanıması gerçekleştirilir. Hegel bu noktada dikkatle önemli bir şeye değinir: İnsanlık kendi kendine yabancılaşmış bir şekilde emek harcayarak doğa karşısında ilerlemektedir. Hegel'in antropolojik yaklaşımını, bu şekilde, Pierre Philippe Rey bize aktarır: insanların aralarındaki ilişkilerde bir tıkanıklığın ortaya çıkması ve bu tıkanıklığın doğa ile insan arasındaki ilişkiye dönüşmesi. Hegel için, emek sarf etmek ve bilmek doğayı değiştirebilmek içindir. Ölüm sezgisi ile titremektedir. Bu mücadele içine giren insan da, bu doğayı dışlayıp, yadsımaya çalışmaktadır. Artık bilinç doğadan çekilmiştir ve bilinç kendi kendisinin içindedir, kendi kendisi için olmuştur (özbilinç). Doğanın arı bir şekilde yadsınması da kendine yabancılaşmış insanın kendi emeği sürecinde bilince ulaşmaktadır.

Hegel dışarıdan içeriye doğru girerek "Mutlak Bilgiye" ulaşmayı düşlemektedir; bir bakıma idealizmi de buradan kaynaklanmaktadır. Mutlak Bilgi, Hegel için, hoşnutsuzluğun mutlak

[17] Aufheben, Aufhebung (hem yok eder hem de saklar). Bkz. Hegel, *La préface à la phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Editions Montaigne, Paris 1941, 1. cilt, s. 19

olarak giderilmesine dönüşmek zorunda kalacaktır. Bu, insanların da nesnelerle olan ilişkilerini ön plana çıkarır. P-P. Rey'e göre, bu mekanist Marksistler adını verdiği filozof ve antropologlar tarafından aynen alınacak ve kullanılacaktır. İnsanlar arasındaki ilişkiler, insanların nesnelerle olan ilişkileri yanında ikinci plana düşecektir. Althusser için yapısalcı marksizmde nesneler ile olan ilişkiler daha önemlidir.[18] Bu üretim kavramının değiştirilmesinin tek pratik olmadığının kavranmasıdır: Toplum kendi kendine değişikliğe uğrar. Hakim sınıflar, böylece, kendi ihtiyaçlarını giderirler. Marx'ın, Hegel diyalektiğine eklediği şey efendi ve kölenin tek olmadığıdır. Birden fazla efendi ve köle mevcuttur. Bir tek efendinin yalnızca ezilenlerle değil, hakim efendilerle de bir iktidar mücadelesi vardır. Bu şekilde, bir mücadele içinde sistem daimi bir şiddet içinde yürümemektedir. Devamlı şiddet sermayenin akışına darbe vuracağından, belli dönemlerde bu şiddetin sona ermesi gerekmektedir. Şiddet için de barış daimî olamaz. Üretim biçimi içindeki efendiler, hakimiyet ilişkilerini pekiştirerek, üretim birimleri arasındaki ilişkilerle, hakimiyetlerinin devamını sağlayabilmek amacıyla, sistemin yeniden üremesine çalışır. Ancak, bu şartlarda üretim birimlerinin üzerinden yapılan "aşma" yalnızca hakim sınıfların aşması şeklinde oluşur (doğa ile mücadele de yeni bir aşamayı aşmak). Örneğin, feodal Avrupa toplumlarında bu şiddetli çelişkiler feodal beylerin birbirleriyle çatışmaları şeklinde kendini gösterir.

Aynı şekilde, Ortaçağ turnuvalarında yapılan gösteriler, her zaman şiddete yer vermez; belli dönemlerde hakim sınıfların birleşmelerini sağlar. Düzenlenen turnuvalarda, libidinal arzu oyun biçiminde akışkanlığı sağlar ve onların oyun sürecindeki birleşmelerini gösterir. Böylece çelişkiler birleşir ve merkezîleşirler. Marx aynı şekilde, *Kapital*'in üçüncü cildinde sermaye piyasaları arasındaki çelişkileri, şehirler arasındaki savaşları, hakimiyeti elinde tutanlar arasındaki mücadeleleri, kâr yüzde-

[18] L. Althusser, E. Balibar, *Lire Le Capital* (Kapital'i Okumak), Maspero, Paris, 1968

sinin düşme eğilimi bölümünde, kapitalistler arasındaki mücadelelerde göstermiştir. Böylece birleşmeler sürecinin daima savaş ve şiddet sürecinde olmadığı, normal yaşam süreci içinde de meydana gelebileceği açıkça ortaya çıkar. Hakim sınıflar arasındaki mücadelelerde nasıl efendiler doğaya karşı vermek zorunda oldukları mücadeleler sürecinde birleşiyorlarsa, onlar da kendi birleşme süreçlerinde tek vücut haline gelirler. Hegel'in değiştirme pratiğinde, iki özbilinç birbiri ile çarpışır. Bu çarpışma efendinin hakimiyetini göstermesi, kölenin ise boyun eğme alıştırmalarıdır. İki üretim biçiminin birbirleriyle çelişkileri ve bu suretle de sınıfların varlıklarının ortaya konulması açısından bir okumaya girişecek olursak, sınıfların kendi içlerinde bulunan birden fazlalık (çokluk) hemen gözümüze çarpacaktır. En azından iki efendi ve iki köle vardır. Aralarındaki çelişkilerde, hem kendi içlerinde mücadele hem de karşılarındaki ile mücadele vardır. Doğaya karşı verilen mücadelelerde hakim sınıflar kendi iç çelişkilerini aşarlar, belli dönemlerde bu aşmayı, yapılan teknik gelişmelerle, ortak hakimiyette yürütürler. Köleler ise, tarihteki diğer ezilen sınıflar gibi, bu geçişte mücadeleyi doğaya karşı verdikleri ve doğayı zaptettikleri halde, efendilerin vardığı özgürlüğe ulaşamazlar. Bu suretle de devamlı parça parça olup bölünürler.

Üretim kavramı böylece önemini ortaya koyar: Köleler dolaysız olarak doğaya karşı verdikleri teknik üretiminde, kendi kendilerinin bilincine sahip olmadıkları için, kendi aralarında kavgaya tutuşmaya devam ederler. Bu üretim ilişkileri sırasında hakim sınıflar, teknik üretimlerini zaptedip, kendi iç çelişkilerini hakimiyet altına alabilip, birleşmeyi sağlar. Kendi bilinçlerine sahip olarak asıl dolaysız üreticiler üzerinde hakimiyet ilişkilerini hem sürdürürler, hem de, bu süreç içinde, yeni dönem birimlerine girebilmek amacıyla, eski dönem birimlerini, bir anlamda, aşarlar.

Marx'ın üretim kavramı buna tam olarak uygun değildir; çünkü Marx emek ile üretimi karşı karşıya koymaz. Birbirleri

ile zıtlıklarını tam olarak göstermez. Marx emek sürecini ve üretim sürecini karşı karşıya koyar.[19] Marx emek sürecini doğa ile saf bir mücadele şeklinde ortaya çıkarır. Üretim süreci ise bir artı-değer yaratabilmek amacıyla emeğin örgenlenme biçiminin yapıldığı alandır (Toplumsal örgenlenme ile artı-değere el konulur).

Burada önemle vurgulanmak istenen "sömürü" kavramı ile "el koyma" (extorsion) kavramı arasındaki farklılıktır. El koyma işlemi kapitalizm öncesi toplumlarda varolan bir artı-değerdir (artı-emek). Örneğin vergici-devletçi üretim biçimlerinde artı-emek söz konusudur. Sömürü ise artı-değer yaratılan kapitalist toplumlara içkin bir kavramdır. Örneğin birinin cebinden para çalmak bir elkoyma işlemidir; kapitalist sömürü ile hiçbir ilgisi yoktur. Üreticilerin kapitalist üretim biçiminin hakim olduğu toplumlarda, sermayeye "gerçek olarak boyun eğdikleri" toplumlarda artı-değer kapitalist üretim biçiminde olduğu şekliyle belirir. Böylece sömürü kavramı ortaya çıkar. Aslında sermaye, bu kapitalist üretim biçimi içinde, el koyma mekanizmasını kurallaştırarak, gerçek boyun eğme safhasına erişir ve sömürü mekanizmasını kurallı hale sokar.

Üretim kavramı bakımından, Rey'in söylemek istediği; Hegel, Ricardo, Smith ile bir kopmanın gerçekleşmiş olduğudur. Marx'ın, üretim kavramı bakımından getirdiği yenilik, emeğin kendi dışında bir düzene boyun eğdiğini göstermesindedir. Bu da, emeğin sermayeye, toplumsal bir düzen içinde, boyun eğme mekanizmasının oluşmasıdır. Üretim ilişkilerinin diyalektik gelişmesinde evreler söz konusudur: İlk dönemde, Hegel'in yazmış olduğu gibi, insan ile doğa ilişkisinin kavranılması süreci ön plandadır. Hegel emek sürecini klasik ekonomistlere göre biraz daha ileri taşımıştır: İnsanın doğaya karşı verdiği mücadele ile doğayı nasıl değiştirdiğini göstermeye ağırlık verir (insanın kurnazlığını göstermek ister). Doğayı de-

[19] K. Marx, *Chapitre inédit du Capital* (Kapital'in Yayınlanmamış Bölümü), Edition 10/18

ğiştirme sürecinde Hegel, Kant'a karşı çıkarak, insan emeğinin bir şeyler yaratarak özgürlüğe kavuşmakta olduğunu göstermek ister. Halbuki, Kant'ın determinizmi düzen kavramlarını karşı karşıya koyar ve özgürlük kavramının kanunlara riayet edilmemesi biçiminde olduğunu gösterir. Hegel'de ise, sonuçta, bütün bunlar doğaya boyun eğerek yürürlüğe girer. Hegel, böylece, kendi kendinin bilincini doğaya karşı verilen mücadele içinde sınırlar. İlkel toplumlarda toplumun yeniden üretimi doğaya bağlıdır. Avcı balıkçı kabilelerde insanın doğa düzenini ilk aşması teknik bir gelişme ile olmuştur (Homo Faber). Bu andan itibaren, toplumun insan tarafından üretilmesi anlamında yeni bir söylem meydana gelir. Toplumun kuruluşu, doğa ile olan mücadelede, doğaya karşı olarak örgütlenir. İnsan doğayı değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda toplumun gidişatının sonucunu da belirler. Böylece yeni bir dönem başlar.

İnsanlığın evreni emek ile örgütlenir ve insanların kendi aralarındaki ilişkiler ön plana çıkar. Bu yeni dönem hakim sınıfların ortaya çıkmaya başladığı evredir. Toplumdaki insanların amacı sadece ihtiyaç gidermekten çıkıp, toplumu örgütlemek ihtiyacına dönüşür. İlk hakim sınıfın görevi bunu örgütlemek olmuştur. Toplum hakim bir sınıf tarafından zaptedilip örgütlenmeye başlamıştır.

Hegel insanın doğa ile mücadelesinde kendi kendinin bilincini açıklar: İnsanın kendi kendinin bilincine varması doğaya karşı verdiği mücadeleden geçmektedir. Toplumsal düzen kendi içine kapanır ve sonuçta "soydaş"toplum ortaya çıkar ki, bu ilk hakimiyet ilişkilerinin oluştuğu üretim biçimidir. Yeni üretim biçimlerine geçmek yeni örgütlenmeler, yeni teknik gelişmeler ve özgürlük mücadelelerinden geçmektedir. Özgürlük teriminin insanî olarak ortaya çıkışı bu devreye rastlamaktadır. Daha önce hayvani toplum biçimlerinde ortak yaşayan insanlar söz konusudur. İnsani özgürlük kavramına ilk geçiş ile hakim sınıflara ezilenlerin boyun eğmesi vücuda gelmiş-

tir. Hakim sınıf özgürlük kavramına ulaşırken, ezilenler onlara boyun eğmeye başlamışlardır. Bu doğaya karşı verilen mücadele sürecinde, toplumsal ani değişinim (mutasyon) sınıf hakimiyeti ilişkilerinde, doğadan kopmaya başlayarak gerçekleşmektedir, Hegel egemenlik altında bulunan kölenin doğayı daha çabuk değiştirdiğini söyler. Bu şekilde de, toplumsal düzen şekillendirilip, yönü tayin edilmiş olur. Efendinin ve kölenin arasındaki ilişki, efendinin özgürlüğe kavuşması ve evrensel bilincin özgürlüğe doğru gitmesi ile gerçekleşir. El koyma biçimi ortaya çıkarken insanlığın bir kısmı doğaya karşı verilen mücadelede özgürlüğe doğru ilerler. Emek, insanlığı ve toplumu ileriye doğru geliştirir. Hegel için, köle kendi bilincinde doğanın düzenini zaptederken, toplumsal düzen üzerinde başarı sağlayamamıştır. Efendiler bu durumdan faydalanarak özgürlüğe doğru ilerlemektedir. İlk olarak kolektif bir özgürlük evresi vardır. Burada toplumsal düzenin yeniden üretiminin zaptedilmesi söz konusudur. Hegel özne-nesne ilişkisi arasında, nesnelerin kendi kendilerine yabancılaşmalarında, insan modeli yaratmak konusundaki yetenek ile değişim arasında bir ayrım yapmaz. Buradaki ayrım emeğin yalnızca doğayı değiştirmesi değil, aynı zamanda da toplumun değiştirilmesidir.

İnsanın doğa karşısındaki değiştirici rolü, tıpkı fizik kurallarındaki itiş gücü gibidir. Emek doğayı zorlarken toplumun üzerinde de itici bir güç olarak belirir ve toplumu hareketlendirip değişime uğratır. Hegel'in diyalektik yaklaşım aşaması buraya kadar gelişir. Buradan yola çıkan Marx ise, toplumsal ilişkilerin, bir üretim biçimi çerçevesinde, toplum üzerine bir baskı kurup, itici güç teşkil ettiğini gösterir. Emek toplumun yeniden üretiminin dinamiği ile kendi kendini belirler. Bu nedenle, bir sınıfın hakimiyet kurması, aynı anda hakimiyet altına giren sınıfın kendi kendine yabancılaşmasını da beraberinde getirir. Kölenin kendisi de evrensel özgürlüğe doğru bir adım atmıştır; ama kendi öznelliği içinde değil, hakim sınıfla-

rın öznellikleri içinde özgürlüğe yaklaşır. Bir anlamda özgürlük hakimiyet ilişkilerinin ortaya çıkması ile baş gösterir. Böylece üretim kavramı ile toplumsal düzenlerin değişinimleri de ortaya çıkmakta ve böylece değişikliği getirmektedir. Emek, üretim kavramı içinde yerini alır, özgürlük kavramının arzulanıp dışa vurulmasında büyük bir rol oynar. Değişimin de değişim koşullarını hazırlar.

Pierre Philippe Rey'in tekil düşünce diye adlandırılan yelpazede önemli bir yeri vardır; çünkü yapısalcılığa karşı girişilen tekil düşünce mücadelesi aynı zamanda Hegel ve Hegelci düşünce yapısına karşı da verilmektedir. Bütüncü düşüncelere karşı yeni bir düşünce akımı Frankfurt ekolünü takip ederek, başka yönlere doğru kaymıştır. Pierre Philippe Rey de, diyalektik antropoloji ile, yine yapısalcılığa karşı bir diyalektik düşünceyi geliştirmektedir; ama bu aşmayı, Hegel'den, Gramsci'den ve Poulantzas'tan geçerek geliştirir. Tekil düşüncenin özneyi yadsımasına karşılık, diyalektik antropoloji özneyi ön plana çıkarmaktadır. Öznenin kuramını kurgudan geçerek yapmaktadır. Rey'in yanında filozof Alain Badiou'yu sıralayabiliriz.[20]

Pierre Philippe Rey, bu arada klasik bütüncü Fransız düşüncesini izlemeye devam eder. Marksizmi Hegelci kurgusal (speculatif) düşünce içinde yaşatarak, altyapı ekonomizm belirlemesini eleştirir.

e) *Hakim Düşünceler*

1960 yılları içinde, Sartre etrafında toplanan Marksist filozoflar ve düşünürler, onun kişiliğinde nefes alacak bir ortam buldular. Özne kuramı üzerinde tarih ve felsefe eleştirilmekteydi, ama bunun yanında yapısalcılık akımı da palazlanmış, dilbiliminden Sausurre'den yola çıkarak yeni modern düşüncenin eylemini oluşturmaktaydı.[21] Bir bakıma marksizm sonra-

[20] Alain Badiou, *Theorie du Sujet* (Öznenin Kuramı) Seuil, Paris, 1982

[21] Yapısalcılığı üstlenen Lévi-Strauss Marksizm ve psikanalizin yanında Troubetzkoy'un fonolojik yönteminin aile ilişkileri yapısında gözüktüğünü yazar. Bkz. *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, s. 41

sı adını verebiliriz bu düşünce akımının geliştirmiş olduğu felsefe akımına; Claude Lévi-Strauss etrafında gelişen bu düşüncede 60'lı ve 70'li yıllardaki düşüncenin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle Hyppolite'in Hegel çevirileri ve Hegel öğretisi, Fransız felsefesini felsefe tarihinin çizgisine oturtmaktaydı. Bu savaş sonrası düşüncesini oluşturmaktaydı. Jean Hyppolite Hegel'i Fransız filozoflarına aşılamaktaydı.[22] *Tin'in görüngübilimine giriş* ve açıklama kitabı bu sıralarda (1941) yayınlanmıştı: *Türüm ve yapı*.[23] Hegel, Husserl ve sonra Sartre ve Merleau-Ponty görüngübiliminin devamını sağlamışlardı. Sartre, Almanya'da bulunduğu sıralarda edinmiş olduğu Heideggerci felsefe ile Fransa'da varoluşçuluk düşüncesini ortaya atmıştı. Aynı dönemde Sartre'ın dostu olan Raymond Aron ise yürümeyen bir Marksist felsefe ve ekonominin eleştirisini yapmıştı.

1) Varoluşçuluk

1943 yılında yayımladığı *Varlık ve Yokluk* (L'Etre et le Neant)[24] ve daha sonra iki ciltlik *Diyalektik Aklın Eleştirisi* ile Fransa'da varoluşçu felsefe yayılmaktaydı. Sartre felsefi konumundan ayrı, aydın konumu ile de politik sahnenin İçindeydi. Nobel ödülünü reddediyor, beraber yaşadığı Simone de Beauvoir ile "özgür çift" simgesini üstleniyordu. Politik olarak ezilenlerin yanında yerini alan Sartre, kendisinin kendi "sınıfına ihanet eden bir insan" olduğunu söylüyordu. Sartre aslında 19. yüzyıl düşüncesinin son aydın tipi durumundaydı (Zola'ya kadar uzanan bir çizgi ki, Zola, Dreyfuss olayında *İtham Ediyorum*'u yayımlamıştır). Sartre evrensel aydın tipinin son örneğiydi. Fransa'da, evrensel aydın kavramı eleştirilmiş ve özgül aydın kavramı, Foucault tarafından, ortaya atılmıştı. Varoluşçuluk her şeye rağmen Fransa'yı olduğu kadar, bütün dün-

[22] Jean Hyppolite, *La phénoménologie de l'esprit* (Tin'in Görüngübilimi), Aubier Montaigne, 1947

[23] Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit.*

[24] Jean Paul Sartre, *L'Etre et le Néant* (Varlık ve Yokluk), Gallimard, 1943

yayı da düşünce bakımından sarsacak bir felsefe akımıydı.[25] Sartre ise Fransız düşüncesinin vazgeçilmez figürü olmuştur.

Sartre "kendi sınıfına karşı bir hain" ve komünistler tarafından da Partili olmadığı için eleştirilen bir çehre idi. Sartre *La transcendance de l'Ego (Benliğin Aşkınlığı)* kitabından[26] beri bir bilinç felsefesi kurmaya uğraşmıştı: Burada Sartre Ben'liğin bilinçte olmadığını, onun dışında olduğunu, dünyada bulunduğunu ve orada varlığın yerini bulduğunu göstermeye çalışmakta ve Tintoretti'nin tablolarındaki uçan, bir türlü yerini bulamayan, havada "varlıklarını" arayan insanları örnek olarak göstermiştir. Sartre özne, nesne ikiliğini aşmaya çalışmıştır; çünkü Ben dünyada "tehlike içindedir". Dünya ve Ben'lik, mutlak bilince varmak için nesne gibi durmaktadır. Bu varlığın son kaynağıdır, Sartre için. Böylece varlık onun merkezinde bulunmaktadır. Ama bu Descartesçı kartezyen varoluşçuluk değildir. "Varlık" artık kaynağını ne Tanrıdan ne de Dünyadan alır. Sartre için Varlık öz'den (essence) öncedir. Her insani eylem bir insanlık fikrini yaymaktadır. Bilinç düşüncenin özel bir biçimini değil, varolanın bir dünyaya doğru parçalanarak gitmesini belirtmektedir. İşte, burada, Sartre, Husserlci görüngübilimine yaklaşır. Husserl'in güdümleyici düşüncesine (*intentionalite*, "yönelimsel") yakındır. Yani, bilinç burada kendinin dışına çıkma eylemini gerçekleştirir. Artık "ben varım" ve oradayım geçerlidir. Sartre sıkıntı ve saçmalık temaları ile varlığın betimlemesini yaparak Varlık sorununa değinmektedir. Bu da *Varlık ve Yokluk* kitabının temasıdır. Sartre "bilinç eylem ile oynayabilir" ve "dünya varlığı ile dünyanın ortasındaki bir varlık ile karışabilir" diye yazar. Sartre "eğer ben varsam, Ötekinin ortaya çıkması ile nesne olan varlığımın farkına varmaktayım" diyerek, "öteki benim için, ben ise öteki için" diye yazmakta-

[25] Lukacs, "Varoluşçuluk ve Marksizm" adlı yazısında Sartre'ın felsefesine saldırıyor ve onu "ilericiliğe karşı" bir düşünce olarak nitelendiriyordu. Ona göre Varoluşçuluk burjuva düşüncesi ile Marksizm arasında bir üçüncü yol kuruntusuydu.

[26] Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (Benliğin Aşkınlığı), vrin, Paris, 1936

dır. Böylece bakışı "öznelselliğin, organının nesnelerin topluluğuna verilmesine kadar yönlerinin belirlenmesini" gösterir: Ötekinin bedeni üstü kapalı bir yüz boyası ve hareketler tarafından maskelenmiştir. Çıplak bir dansözden daha bedensel bir şey olamaz, çünkü arzu bedeni hareketlerinden soyan bir denemedir. Bakışla soymak. Bakış, burada, ötekinin bedeninin cisimleşmesini belirler. Okşama ile, *cogito*'nun hakimiyetine boyun eğilir. "Ötekini okşarken benim okşamam ile onun bedenini doğurmaktayım" derken, bedeni, okşama ile varlığa sunmaktadır. Sartre'a göre "okşama arzudan ayrı bir şey değildir: Gözlerle okşamak yahut ayrılmak tek bir şeydir." "Benim etten yapılı bedenim, ötekinin etten yapılı bedenini doğurur; çünkü eğer bakış okşamayı buluyorsa, okşama zaten oradadır" ve Sartre "onu bakışla görmekteyim" diye yazar.

Sartre *Varlık ve Yokluk* kitabını yazdığı sıralarda marksizmi pek fazla bilmemekteydi. Simone de Beauvoir o zamanki durumu şöyle anlatır: "Kapitalizme karşı idik. ama Marksist değildik. Bize Geoges Politzer marksizmi anlatmaktaydı, biz arı bir bilincin ve arı bir özgürlüğün savunucularıydık, ama bunun yanında Tinselci de değildik, oldukça özdekçiydik." Sartre *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı kitabında düşüncesini tarih ile birleştirir. Sartre burada Lukacs'ın başlatmış olduğu bir tartışmayı açmaya çalışır (Varoluşçuluk ve Marksizm tartışması): Sartre için önemli olan Öznellikler arası ilişkilerde, somut bilinç çokluklarının nasıl olabildiğinin anlaşılmasıdır. Buradan tarihin nasıl kurulduğuna gelmek ister. Böylece bireysel pratik ortaya çıkar. Sartre için praxis, yadsımanın yadsımasıdır. Artık ilişki organizmanın ilişkileri olarak düşünülmektedir. Gerekli olduğunda organizma ile ilişki organizma için bir eksiklikti (manque); bu ilk yadsımadır. Organizma da onu yadsımaktaydı: İkinci yadsıma. Ve onu yaşayabilmek için aşmak zorundadır. Sartre burada Hegelci üçlü diyalektiğe dayanmaktadır:

Hegelci yadsımanın yadsıması, Sartre için de praxis yadsımanın yadsımasıdır.

Merleau-Ponty ikinci görüngübilim varlıkbilimcisi olarak gözükür. Maurice Merleau-Ponty'nin eseri bilime karşı bir güvensizliktir. O görüngübilime ve onun ardında, yeni doğmakta olanı en ilkel halinde bulmayı arzulamaktadır. Merleau-Ponty en son eseri *Göz ve Tin* kitabında[27] Cézanne'ın mekânına yerleşir ve şöyle yazar: "Bilim şeyleri işlemekte ve onların alanını işgal ederek, orada oturmayı reddetmektedir." Merleau-Ponty, daha sonra Michel Foucault'nun da kullanacağı bir kavram olan "beden" üzerine düşünmüştür. İlk eseri olan *Davranışın Yapısı*[28] adlı kitabında beden sorunu üzerine eğilir. O da Husserl'in görüngübiliminden etkilenmiştir; onun eseri tekil olarak çok yanlı olarak algılaması estetik ve politika üzerinedir. Sonra şiirin, doğanın evreni üzerine felsefenin sınırlarını zorlar. Bunlar algılanmaya açılmışlardır. Felsefenin görevi de dünyaya bakmayı yeniden öğrenmektir; ama bu, görgül (empirique) bakış değildir.[29] Varlık olan insan kendini bir varlık diye adlandırır ve bedeni tarafından ötekini, imlenen varlığı (être signifié) dünyaya adamıştır, İnsanî deneyimin derin bir birliği vardır. Her şey başlangıçtan gelen tek bir eylem içinde verilmiştir: Şeyler, beden, bilinç. Tin daima hareketlendirenin güdümlülüğünde; tin daima varolmuştur. Böylece felsefe en uç nesnellikten en uç öznelliğe doğru gider, İnsan aynı anda hem bedensel Ben, hem de düşünen öznedir. Varlık bölünmezcesine beden ve düşüncedir; yani hem bedendir, hem de ruhtur. Düşünce hiçbir zaman duygusal köklerinden, bedenselliğinden kopmamıştır. O cinsellik konusunda Sartre

[27] M. Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit* (Göz ve Tin), Gallimard, Folio, Essais, 1964

[28] Maurice Merleau-Ponty, *Structure du comportement* (Davranışın Yapısı), P.U.F., Paris 1942

[29] Görüngübilimi Batı felsefe tarihinde psikolojizme ve pragmatizme karşı gelişmiştir. Bilgi ve bilginin bilgisi üzerine bir düşünce ile varolmuştur. Bkz. Jean-Rançois Lyotard, La phénoménologie, P.U.F., Paris, 1954, s. 3

ile çakışır gibi görünür. Beden düşünceleri şey haline dönüştürmektedir. Cinsellik daima kendinden başka bir şeye göndermede bulunur; sahip olmayı ararken istenilen beden değil; ama bir bilinç tarafından canlandırılan bedendir. Böylece cinsellik yaşam ile birlikte yaşamaktadır. Beden ise arzunun çalışıp biçimlendirdiği bir karışımdır. Başkasının eylemi güdümlü bir nesnenin resmini çizer: Okşama beni zaten orada bulan cinsel bir dünyaya götürür. Dilsiz bir düşünce olamaz, ama bir dili benimsemek, özümsemek onu yaşatmaktır ve de yaşamaktır. Beden konumunu koyduğu bir mekânda varolabilir. Örneğin bir küp her zaman kendisi olamamaktadır. Doğal bir geometri yoktur; ama evren ile benim bedenimin kısımları arasında varolan kıyaslanabilinir canlı bir bağlantı vardır. Böylece güdüyü (pulsion) canlandıran Eros'tur; erotik algılama bir bedenin ötesindeki düşünce değildir, ama başka bir bedeni düşünmektir, fakat beden ne bir şeydir ne de bir düşünce.

Merleau-Ponty hiçbir ekol kurmamıştır. O sık sık yaşayan bir öznenin filozofu olarak okunmuştur. İkinci Dünya Savaşı sonrası bağımsızlık döneminde Sartre ile hareket etmiştir. Ve hatta Sartre'ı marksizme çeken kişilerden birinin Merleau-Ponty olduğu söylenir. Fakat Merleau-Ponty, marksizmi ve onun alanını 1965'lerden sonra terk etmiştir.

O *Görünen ve Görünmeyen* adlı eserinde kendisine çizdiği[30] planı şöyle sunmaktadır: "Benim planım ne teolojiyle, ne doğacılıkla, ne de hümanizm ile hiçbir uzlaşmaya girmeden belirlenebilir." Merleau-Ponty'nin düşüncesinden geçmek tekil düşünceye varmakta Sartre'ın "varoluşçuluğundan" daha etkili olmuştur.

Merleau-Ponty, bu bağlamda, diyalektikten kopmaya başlayan ve tekil düşünceye doğru yol alan bir düşünür olarak, varlık "bize hakikate doğru olan yolda gerekli ile imkânlı olan arasındaki geçişi verir" diye yazar. Bu varlık, öyleyse, gerçek

[30] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Görünen ve Görünmeyen), Gallimard, 1964

insani bir hakikattir. Aynı zamanda hem konum hem de tarihtir. Bu varlık tözden önce gelen bir özgürlük olarak kalmaz; bu özgürlük dünya ile birleşen bir tip özgürlük olabilir. Merleau-Ponty, *Diyalektiğin Serüvenleri (Les aventures de la dialectique)* adlı kitabında daha önceden kurulu bir diyalektiğe karşı çıkar. Ona göre diyalektik birbirinden ayrılmaz ve çelişkili düşüncelerin arasındaki ilişki değildir. Onu desteklemeyen ve yadsıyan bir varlığa doğru olan varlığın gerginliğidir.[31] Böyle bir tarihin ve diyalektiğin biçimi daha önceden belirlenmemiştir. Bu bakımdan Marksizm bazen diyalektiğin bu karakterini unutup, teolojiye düşmektedir. Bu bakımdan Sartre ile Merleau Ponty arasında tamamen bir hemfikirlilik vardır. *Hümanizm ve Terör* adlı kitabında, Merleau-Ponty komünizme karşı bir taraf tutunmakta beklentili bir durum alır: Belki dünya devrimi hâlâ gelebilir diye düşünmektedir. Eğer bu devrim gerçekleşirse belki de komünist bir devletin bugün ortaya koyduğu sorunları aşması mümkün olabilir. Halbuki *Diyalektiğin Serüvenleri* kitabından itibaren bu mutlak devrim fikrinin iflası kabul edilmeye başlanmıştır. Artık evrensel bir devrimci sınıftan bahsetmek gittikçe zorlaşmıştır. Bu kitapta Marleau-Ponty diyalektik bir çözüm rüyasını reddeder. "Gerçek bir diyalektiğin yerine geçen bir mitologia bizim tarihimizi anlamamızı engeller" diye yazar. Bunu açıklamak için o zamanlarda ortaya çıkan "anti komünizm" terimine karşı "komünistsizlik" terimini kullanır. Bu terimin anlamı bellidir; "Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin dünya bağlamındaki yeri ile gerçeği arasında olan bir mesafeyi belirlemektir". Hem ortadaki hayaletleri temizlemeye, hem de komünizme karşı başlayan seferleri bertaraf etmeye yarayan bu "komünistsizlik" terimi SSCB'nin kesin konumunun tanınmasına yarar. Çünkü Marx'ın ortaya koyduğu sorunları modern terimlerle açıklayacak tek terimdir bu. Kapitalizm ve komünizm arasındaki süregelip gi-

[31] Merleau-Ponty, *Signes*, s. 196

den bir kıyaslamaya göğüs gerebilecek tek terimdir. Şimdiye dek verilen ideolojilere bel bağlamayan, onlarla ittifaka geçmeyecek komünist olmayan bir sol bu terimle açıklanabilir, diye düşünmektedir Maurice Merleau-Ponty. İşte, bu yeni bir diyalektik anlayışla, yeni çözümler arayan Merleau-Ponty 1954 yılında bu fikirlerle yol almaya çalışarak, tekil düşüncenin oluşmasında önemli bir yere sahip olmuştur.

2) Yapısalcılık

Yapısalcılık akımı Hegelci görüngübilimi yerine Kant ve "Aklın Eleştirisi" sorunlarından kaynaklandı. Esasen, yapısalcılık 1920 yılında Georges Dumézil tarafından ortaya atılmıştı. Daha sonra Claude Lévi-Strauss'un çehresi altında toplandı: Lévi-Strauss antropoloji üzerine olan hikayesini *Tristes Tropiques (Hüzünlü Tropikler)*[32] kitabında anlatmıştır. Kitapta da belirtilmiş olduğu gibi, aslında Levi-Strauss kitaba bir roman yazmak arzusuyla başlar: "Seyahatlerden ve arayıp taramalardan nefret ediyorum. Ve işte şimdi arayıp taramalarımı anlatmaya hazırlanıyorum. (...) On beş yıl geçti aradan ve bu zaman zarfında ayağımı Brezilya'ya koymadım (...) bu seneler boyunca, bu kitabı ele almayı daima geciktirdim, her seferinde bir çeşit utanç ve tiksinti bana engel oldu."[33] Lévi-Strauss, yazdığı gibi, bir virgülün bile yerine dikkat etmekteydi, bir romancıydı. O, bu kitabında "vahşi toplumların da kültürlerinin olduğunu ve Batı toplumlarına nazaran onların tarihsiz toplumlar olmadıklarını vurgulamak istemekteydi (Yalnız soğuk tarih (ilkeller) ve sıcak tarih (uygarlar) ayrımı vardır). Bu vahşilerin sanatları ve sanatlarının yapısı toplumsal yapılarıyla ilintili bir şekilde oluşmuştur. Bu, Batı'nın sanat tarihi kadar önemli bir tarihtir. Daha 1950'li yıllarda Lévi-Strauss, Dumézil'in yapısalcı temasını bir çırpıda kendi bünyesinde toplamıştı (ikisinin arkadaşlığına bir leke sürmemiştir). Lévi-Strauss modelini

[32] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (Hüzünlü Tropikler), Plon, 1955
[33] C. Lévi-Strauss, a.g.e., s. 13

şu şekilde açıklamaktaydı: Evren imlendiğinin farkına varmadan önce imlenmişti; ama insanlık durumunun ortaya çıkardığı bir durum kendi kendisini ortaya koymuştu; yani insan bir imlenene bağlı olmak için imleyenden çok etkilenmişti. İmleyen imleyenlerin üzerine oturmuştu.[34] Lévi-Strauss da, Georges Dumézil gibi dilbilimcilerden rüzgarını almıştı. Dumézil, Hint-Avrupa topluluklarının dil birliği üzerine çalışan Emile Benveniste'ten etkilenmişti:[35] Dumézil dilbilim varlığını, üçlü işlev ideolojisinde aramaktadır. Roma arkaik üçlü işlevinden yola çıkan Dumézil, Jüpiter/Mars/Ouirinus üçlüsünü diğer Hint-Avrupa topluluklarında bulmaktadır. Bu üçlü işlev ideolojisi, mitoslarda, ritüellerde, destanlarda ve bazen de kurumlarda kendini göstermektedir. Bu sistem ideolojik bir yapı kurmuştur. Dumézil bu tip kültleri kutsal örgütlenme biçimlerinde göstermiştir. Ve Hint-Avrupa kurumlarını ideolojik üçlü işleviyle, titizlikle, bütün yaşamı boyunca kıyaslamaktan geri kalmadı. Roma örneğinde olduğu gibi, Mars (savaş tanrısı), Ouirinus (halkın üretim, bereket tanrısı) ve Jüpiter (hükümdarlık tanrısı). Bu üçlü işlev daha sonra Ortaçağ tarihçisi Georges Duby tarafından alınıp, yeniden Batı Ortaçağ ideolojisi olarak kullanılmıştır. Duby'e göre, Ortaçağ Batı Hıristiyan toplumları da üçlü işlev ideolojisi ile yönetilmekteydi: Papazlar, Savaşçılar ve Üretkenler, yani başka bir adıyla Köylüler. Ortaçağ Kilisesine ait papaz- aydınların kurmuş olduğu ideoloji tarafından işlevini sürdürmekte ve bu üçlü düzen yaratılmaktadır.

Üç düzen kuramında hiyerarşik bir düzen yapısı vardır. Böylece belli bir toplum kesimi savaşmadan ve üretime girmeden (ekonomik anlamda) toplumun yaratmış olduğu artı-ürüne el koymaktadır (Ortaçağ terimi içindeki Marksist yazına göre bunun ismi artı-ürün olmaktadır, çünkü artı-değer

[34] C. Lévi-Strauss, "Introduction à l'Oeauvre de Marcel Mauss" (Marcel Mauss'un Eserine Giriş) *Sociologie et Anthropologie* kitabında P.U.F. 1960, s. 48-49.

[35] Emile Benveniste, *Le vocabulaire des Institutions Indo-européennes* (Hint-Avrupa Kurumlarının Dil Haznesi), Minuit, 1969

yalnızca kapitalist üretim biçimi için doğru bir kavram olabilmektedir).[36] Savaşçılar bu nitelikleriyle yaşamlarını sürdürmekte, köylüler ise, birer serf olarak, üretmektedir. Duby'nin çıkış noktası Georges Dumézil'dir. Dumézil 1925 yılında Mustafa Kemal'in daveti üzerine İstanbul'a gelmiştir. Didier Eribon ile yapmış olduğu söyleşide Dumézil olayı şu şekilde anlatır: "Jean Marx, Yüksek İncelemeler Okulu'nun başına geçti (...) O, bana, İstanbul Üniversitesi İslamî İlahiyat Fakültesi'nde 'Dinler Tarihi' kürsüsünü ayarladı: Mustafa Kemal vatanı dinden kurtarmayı istiyordu ve ona söylemiş olduklarına göre, Fransa'da kurulan 'Dinler Tarihi' kürsüsü aynı işleme yaramıştı. Doğal olarak karım ve ben uzun uzun düşünmedik. Marx her şeyi ayarladı ve sözleşmeyi bile o yaptı. İstanbul'da altı yıl yaşadım: Üçer yıllık sözleşme."[37]

Fakat Dumézil'e rağmen son kertede "yapısalcılık" deyince akla Lévi-Strauss gelmektedir; ama bunun yanında yapısalcı bir psikanaliz ve Marksizm vardır. Psikanalist olarak Jacques Lacan ve Marksizm olarak ise Louis Althusser'in yapısalcı marksizmi düşünülür. Bunlardan Jacques Lacan yeni bir Freud okuyuşuna, Freud'tan gelerek veya Freud'a dönerek girişmiştir. Fakat Lacan'da Hegel'in izlerini bulmamak mümkün değildir. *Yazılar* adlı kitabında Mory'nin eleştirisinden Hegel'e kadar gelerek, "Hegel'den işlemiş olduğu eleştiriyi, Hegel'e Dönüş olarak" belirlemektedir.[38] Bunların yanında Yapısalcı olduğu ileri sürülen Michel Foucault, yapısalcı olmadığını *Bilginin Arkeolojisi* kitabının sonunda kendi kendisiyle yaptığı mono-diyalogda anlatmış olsa da Foucault ilk eserlerinde yapısalcı düşünürlerden biri olarak kabul edilmiştir. Tekil düşünce filozofu veya düşünürü olan Michel Foucault aslında, yapısalcılıktan geçerek, kendine özgü bir düşünceyi geliştirmiştir. Bir

[36] Georges Duby, *Guerriers et Paysans* (Savaşçılar ve Köylüler) Gallimard, 1973, s. 187 ve *Les trois ordres ou l'imaginaire du Féodalisme* (Üçlü Düzen veya Feodalizmin Hayalgücü) Gallimard, 1978

[37] Georges Dumézil, *Entretiens avec Didier Eribon* (D. Eribon ile Söyleşiler), Gallimard, Folio/Essai, 1987, s. 52-53

[38] Jacques Lacan, *Ecrits* (Yazılar), Seuil, Paris, 1966, s.107

taraftan Lacan'ın seminerlerinde aktif bir şekilde bulunurken, diğer tarafta yine yapısalcı Marksist diye bilinen Louis Althusser'in hem öğrencisi hem de arkadaşı olmuştur. Edebiyat eleştirmeni ve göstergebilimci Roland Barthes aynı şekilde, *Tel Quel* grubu diye bilinen yazarlar gibi yapısalcı akımın düşünürlerinden olmuştur.

Yapısalcılar arasında 'yapı' ve 'yapısal' kavramları arasında tartışmalar yapılmıştır. Bazıları ise 'yapı' sözcüğünden hoşlanmayarak, Saussurecü 'sistem' sözcüğünü kullanmayı yeğlemiştir. Esasen yapısalcılar adı altında değişik nesillerin, değişik filozof ve düşünürlerin bir arada toplandığı ileri sürülebilir. Dikkatimizi çeken bir başka yön de, onların çok değişik disiplinlerde yayılıp, çalışmış olmalarıdır. Bu değişik disiplinler birbirlerini etkilemiş ve disiplinler-arası bir durum yaratılmıştır: Başlangıcı için dilbiliminin yapısalcılığın kaynağı olduğu söylenebilir. Yalnızca Saussure değil, Moskova ekolü, Prag ekolü, bu yapılanmayı etkilemiştir. Eğer yapısalcılık birçok yönde kullanılmışsa, bunu benzerliklerle yapmamıştır: Ama gerçekte ister sözlü olmayan olsun, ister öğreti dili olsun, yapı yalnızca dilde yapı varolur. Bilinçdışının yapısı bilinçdışı konuştuğu zaman ortaya çıkmaz. Freudçu bilinçdışı yoklaması ve rüyaların yorumu dilden geçerek, ortaya çıkar.[39] Bedenlerin yapısı ancak bir dil konuşmaya başladığı andan itibaren varolabilir; bu onların belirtileridir. Nesnelerin bile yapıları ancak sessiz bir söylemde oldukları vakit, yani işaretlerin dilini konuştukları zaman, varolabilir.

Bir başka anlamda yapısalcılık ikili sistemlerden kopma çabasıdır; düşünce sürekli gerçek ile hayal gücü arasındaki diyalektikten ibaret olmuştur. Klasik felsefede ahlak ve akıl arasında ikili bir yapı kurulmuştur (Kant). Bu düşüncede, gerçek, hayal gücünün zıddı (karşıtı) olarak konulmuştur. Edebiyat akımları için de bunun böyle oluştuğu söylenebilir: Romantizm, Sembolizm, Gerçeküstücülük... Bazen gerçek ile hayal

[39] S. Freud, *Intérprétation des Rêves* (Rüyaların Yorumu), P.U.F., Paris, 1980

gücü birleşmektedir, bazen ise aralarındaki sınır daha da kesinlesin ama herhalde, hep ikili bir durum söz konusu olmuştur. Freudçu düşünce de yine ikili bir karşıtlık üzerine kurulmuştur: "İlk etaptan itibaren Freudçu kuram cinsel güdü ve Ben'lik güdüsü arasındaki karşıtlık üzerine oturtulmuştur (...) son kertede, yaşam güdüsü (Eros) ve Ölüm güdüsü (Thenatos) arasındaki çekişme üzerine odaklanmıştır."[40] Freud bu iki ilke üzerinde durmaktadır: Zevk ilkesi ve gerçek ilkesi. İnsanın yaşamı ise, yine Freud'a göre bu iki ilke arasındaki çatışma üzerine kurulmuştur. Jung ve Bachelard'ın yöntemlerinde yine gerçek ve hayal gücü ikiliğinden bahsedilir. Bachelard'ın bir özelliği, Michel Serres'in belirtmiş olduğu gibi, XIX. yüzyıl insanı olarak kalmasına rağmen, bu yüzyılın romantizmini terk eden adam olarak varolmasıdır. Çünkü XIX. yüzyıl romantizmi hep sembolleri kullanmıştır. Bachelard da sembolleri kullanmasına rağmen sembollerden başka yerlerde arayışlara girmiştir. Onda bir romantizm eleştirisi vardır. Grek mitologialarının kahramanlarının adları onda suya, ateşe dönüşmüştür. O "ateşin psikanalizini" yapmıştır.[41]

Yapısalcılığın düşünceye yaptığı katkı üçüncü bir düzenin sahneye konulmasıdır. Bu da semboliktir. Yapısalcı düşünce ne gerçeği hayal gücüne, ne hayal gücünü semboliğe, ne de semboliği gerçeğe indirger. Dilbilimi bu üçüncü öğenin ortaya çıkışında ön planda bir rol oynamıştır: Sözcüklerin sesleri ve gerçek anlamları ötesinde, imgelerin ve kavramların sözcüklerle birleştiği yerin ötesinde, yapısalcı dilbilimi başka bir doğadan nesne oluşturmuştur; bu da, yapısal nesnedir.

Michel Foucault, ilk eserlerinde düşünceyi, insan ve düşünce tarihinin ötesinde, daha toprak altında ve daha derin bir yere oturtmuştur. Buna düşüncenin "kazıbilimi" adını vermiştir. Ama Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*[42] kitabında kendisi ile yaptığı "monolog" sırasında yapısalcı olmadığını söylemiştir.

[40] Herbert Marcuse, *Eros et Civilisation*, Minuit, Paris, 1970, s. 33
[41] Michel Serres, Hermes I, *La communication*, Minuit, Paris, 1969
[42] Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, Gallimard, Paris, 1969

Aynı şekilde, Foucault'nun hem hocası hem de dostu olan Louis Althusser insanların aralarındaki gerçek ilişkiler ve gerçek insanların ötesinde, onların ideolojileri ve hayal gücü ürünü ilişkilerinin ötesinde, felsefenin ve bilimin bir nesnesini bulmuştur: Marksizm. Zaten bu şekilde Althusser üç kıta kuramından bahsetmiştir:

"... ve Marx'tan önce yalnız iki büyük kıtanın sürekli epistemolojik kopmalarla bilimsel bilgiye açılmış olduğunu söyleyebiliriz. Greklerle (Tahales veya mitik adın işaret ettiği matematikçiler topluluğu) Matematik kıtası ve Fizik kıtası (Gallile ve tilmizleri -öğrencileri- tarafından) Lavoisier'in epistemolojik kopmasıyla kurulan Kimya gibi bir bilim, Fizik kıtasının bölge bilimidir: artık herkes kimyanın fizik içinde yer aldığını biliyor."[43] Doğal olarak yeni bilim olarak Marx'ın bulduğu bilim, Tarihi Maddecilik'tir. Bu da üçüncü kıtayı, yani tarih kıtasını oluşturmaktadır.

Psikanaliz açısından da sorun pek farklı olmamıştır. Önce, gerçek bir baba ve onun imgesi vardı. Jacques Lacan üçüncü bir baba buldu; bu daha esaslı bir baba oldu: Babanın adı veya babanın semboliği.

Yapısalcılığın sembolik yapısının ne iç belirleneni ne de dış imleyeni vardır. Onun sadece bir yönü vardır. Bu yönün de mecburi olarak ve yalnızca bir pozisyonu vardır. Bu ne gerçek bir uzamdaki herhangi bir yer, ne de hayal gücünün genişlemesiyle oluşan bir yerdir; ama bu yer, aslında yapısal mekândan başka değildir.

Claude Lévi-Strauss için de, bu, aynı şekilde, olmuştur: "Yapısalcılık her türlü ikiliği yadsır" demişti.[44] Lévi-Strauss için dünya çocuğun gözünde nesnelerin koleksiyonu olarak gözükmektedir. Yapı ise bu nesneler arasındaki görünmeyen bağdır. Lévi-Strauss, New York'ta Yüksek İncelemeler Oku-

[43] Louis Althusser, *Lenin ve Felsefe*, Birikim Yayınlan, Felsefe Dizisi: 1, İstanbul, 1976, s. 66-67

[44] Claude Lévi-Strauss, Gallimard, 1979, Bernard Pengaud'nun makalesi: "Comment on devient structuraliste" (Nasıl Yapısalcı Olunur), s. 17

lu'nda iken orada Jakobson, dilbilimi dersleri vermektedir. Lévi-Strauss onun derslerini dinlerken Jakobson'un da aynı sorunları sorguladığını fark eder. Hem de öyle ki, Jakobson bu sorunların yanıtlarını bulmuştur bile.

Lévi-Strauss *Akrabalığın Ana Öğelerinin Yapıları* (Les structures élémentaires de la parente)[45] kitabında Marcel Mauss'un geliştirmiş olduğu[46] karşılıklılık (reciprocité) kuramını sistemleştirmiştir:[47] Bu araştırmasında Lévi-Strauss eski toplumlarda ana yasağın anahtarını bulmuştur. Böylece dışevlenme (exogami) kuramına ulaşılır. Kadınların mübadele aracı olması Lévi-Strauss'tan başka diğer antropologlar tarafından da kabul edilmiştir (Claude Meillassoux, *Femmes, Greniers, et Capitaux*, Maspero, 1982). Kadınlar klanlar arası ilişkilerin kurulmasında aracı olan insanlardır.[48] Buna "genelleşmekte olan değişim" adı verilmiştir. Her nesilde iki klan arasındaki ilişkilerin belli bir kuralı vardır: B klanının şefi kızını A klanının şefinin oğluna vermeyi kabul eder. Yani A'nın oğulları, B'nin kızları ile evlenir; B'nin oğulları ise C'nin kızlarını alır vs. Bu sonucu elde etmenin en basit yolu bir kural ortaya çıkarmak olmuştur: Her erkek annesinin erkek kardeşinin (dayısının) kızı ile evlenecektir: A, B'ye kız verir; B ise C'ye verir ve bu ilişki zinciri nesilden nesile sürüp, devam eder. Örneğin ilk nesilde, eğer A kızlarını B'nin oğullarına verecek olursa, gelecek nesilde, bu sefer B, kızlarını A'nın oğullarına verecektir ve bu sıra, böylece takip edilecektir. Bu kuralın sürmesinin en basit yolu da her erkeğin, halasının kızı ile evlenmesinin şart koşulmasından geçmektedir. Yani kardeş çocuklarının evlilikleri ana

[45] Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Plon, Paris, 1949

[46] Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (Sosyoloji ve Antropoloji) P.U.F., Ouadrige, Paris, 1950

[47] C. Lévi-Strauss, *La sociologie Française* (Fransız Sosyolojisi) in *La Sociologie au XX ème siècle*, P.U.F., 1947

[48] Claude Meillassoux da kadının değişim rolünü, zikredilen kitabında göstermiştir. Meillassoux, Lévi-Strauss'un tersine yapısalcı değil, diyalektikçidir.

kuraldır. Etnologların dilinde dayının kızına "ana kenarlı kruvaze kuzin" ve halanın kızına da "baba kenarlı kruvaze kuzin" denilmektedir. Lévi-Strauss ilkellere "vahşiler (yabanlar)" adını vermeyi yeğlemektedir; çünkü ilkel belli bir etabın başlangıç noktası teşkil ettiğini yadsımaktadır. Halbuki vahşi (yaban) sözcüğünde daha ileri uygarlıkta olmak veya daha geri bir uygarlığa sahip olmak söz konusu değildir. Bu bakımdan, Lévi-Strauss'a göre tarihler sıcak ve soğuk olmak üzere ikiye ayrılmaktadır: Sıcak tarihli toplumlar söz konusu olduğunda Batı ve Doğu toplumlarının tarihinden bahsedildiğini anlayabiliriz; bunlar belli üretim tarzları ve tarihsel oluşumların gelişmesi ile meydana gelmişlerdir. Yani büyük uygarlıklar sıcak tarihi oluştururlar. Soğuk tarih ise vahşi toplulukların tarihidir. Bunlar Devlet yapısına geçmek istemeyen, neolitik bir yaşam biçimine takılıp, hayvancılık ve tarım ile uğraşmayı yeğleyen topluluklardır.

Yine yapısalcı etnolog Pierre Clastres'a göre bu topluluklar Devletin varlığına karşı mücadele etmektedirler. Devleti reddetmektedirler. Onların da şefleri ve şeflerinin belli prestijleri vardır ama şeflerin diğer topluluk üyeleri karşısında büyük bir iktidarı yoktur. Tam tersine onlara hediyeler yapıp sunmak, herkesten daha çok çalışmak, arkadaşlarına komik hikayeler anlatmak zorundadır: Şefin tek farkı ve buradan edindiği kazanç çok karılı olmasıdır. Bu onun yegâne prestijidir. Clastres, bu topluluklara geri toplumlar gözüyle bakanların evrimciliğini eleştirir ve eğer bu topluluklarda Devlet mekanizması yoksa, bu onların geriliğini değil, belki de ne kadar demokrat olduklarını göstermektedir, savını savunur. Bu onların eksiği değildir. Tam tersine tamamen etken bir biçimde Devletçi yapıyı reddetmektedirler.[49]

[49] Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Les Editions de Minuit, Paris, 1974. Türkçesi için, bkz. *Devlete Karşı Toplum*, Çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yay., Temmuz 1991

f) Tekil Düşünceye Giriş

Tekil düşünceyi açıklamak için Varoluşçuluk, Yapısalcılık akımlarının küçük bir özetini vermek zorundaydık, çünkü Fransız modern düşüncesini anlayabilmek için, ön şartların gözden uzak tutulmaması koşulu gerekli gibi gözükmekteydi. Sartre özne kuramı üzerine çalışırken, yapısalcı düşünce öznenin zayıflamış olduğunu anımsatıyordu. Bilinç ve görüngübiliminden çok, epistemoloji akımının etkisini taşıyordu. 1960 yılları yapısalcı düşünce, etnoloji ve bilinçdışının okunuşu ile ilgili olmuştur. Bu hareketlerin iyice göz önünde tutulmasından sonra "tekil düşünce"nin ne olduğunu açabileceğiz. Tekil düşünceyle Sartre'ın varoluşçuluğu, evrensel ve gönüllü angaje aydın teması arasındaki ilintinin ne olduğu sorunsallaştırılabilir. Tekil ve özgün aydın düşüncesine doğru geçişi anlamak için, angaje bağlı aydın temasını aklımızda tutmalıyız. Fransız toplumunun İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana geçirdiği pratik ve politik deneyleri anlamalıyız. Hiçbir filozof, yaşamı sırasındaki pratikleri ve deneyleri yadsıyamaz. İnsanın düşünce biçimi pratiklerinin okuduklarının ve yaşadıklarının etkisiyle, belli bir düzene girmektedir. Evrensel Düşünce ve Evrensel angaje aydın 1946 yılında Sartre'ın *Edebiyat Nedir* kitabında ortaya attığı bir kavramdır: Buna göre, yazar, şair ve ressam vs. sanatçı yaptığı eserinde politik bir angajmana girmek zorundadır. Edebiyat bir politikadır.

1) Yeni Roman

1950'lerde yavaş yavaş, etkisini belki de daha sonraları gösterecek olan "*Yeni Roman*" akımı ortaya çıkmıştır. Alain Robbe-Grillet ve Nathalie Sarraute etrafında yeni roman yazıncıları toplanmışlardır. Bunların her biri Cezayir savaşı sırasında etken bir rol oynamış insanlardır, tam siyasi gibi gözükmeseler de başka türlü bir siyaset yapmaktadırlar. *121'ler Bildirgesi*'ni Cezayir savaşma karşı imzalamışlardır; ama bunun

yanında Sartre'ın politika yapan edebiyat ve sanat fikrine de karşı çıkmaktadırlar. Yeni Roman kuramcıları için her yazılan politik yazı bir sanat eseri olamaz. Yazı formel estetik bir edebiyattır.

Alain Robbe-Grillet özne ve nesne konuları ile ilgilenmekte ve bunların öneminin kaybolmakta olduğunu ileri sürmekteydi. Gerçek ve hayal gücü ayrımı da yok olmaya yüz tutmuştu. Bunlar birbirleri içinde yaşamaktaydı. Bir yanda gerçek diğer yanda hayal gücü ahlakçı bir yaklaşımdı. Sanki bir yanda iyi diğer yanda ise kötü varmışçasına ikili ayrımlardan çıkmanın zamanı gelmişti. Örneğin, Robbe-Grillet betimlemelerine başlarken geleneksel betimleme yöntemini kullanıyor, yani "gerçekten" yola çıkıyordu. Bu geleneksel gerçekçi betimleme nesnenin özerkliğinin farkına varıyor ve hayal gücü ile gerçek arasındaki farklılık söz konusu ediliyordu: Bu ilişki dümdüz bir süreklilik taşımaz. Birbirlerine karışıp, geçiş eşikleri izleyebilirler. Kendi nesnesinin yerine yeni bir nesneyi koyan Robbe-Grillet, bir bakıma hayal gücünde geçen gerçeği siliyor ve görüntü ve söz ile beyinsel yahut hayal gücü ürününün yarattığı gerçeği ortaya çıkarıyordu. Yeni Roman'da gerçek ile hayal gücünü birbirlerinden ayrı tutmak çok güçtür. Bu aynı zamanda modern sinema kurgularına da bir yön göstericilik yapmıştır.

Tekil düşünce, bu nedenle, bu yukarıda bahsettiğimiz akımlarla beslenmiştir. Jean Daniel, Foucault'nun, Lévi-Strauss'un ve Dumézil'in Sartre'dan pek yararlanmamış olduğunu yazmıştır.[50] Evet, yukarıda adları sıralanmış ilk iki yazar özne kuramı yapmak istememişler, yapıları, mitologiaları ve epistemeleri ile insanın varolduğu ve yok olmaya yüz tuttuğu tarihi ile uğraşmayı yeğlemişlerdir. Buna rağmen, Foucault, daima Sartre'ın yanında bulunmuş bir filozoftur ve Fransız aydınları için Sartre'ın boşalan yerini doldurabilen tek filozof olmuştur. 1971 yı-

[50] Jean Daniel, *La Religion des Droits de L'homme* (İnsan Haklarının Dinî); "Debat" dergisi no: 43 (Ocak-Mart 1987), Gallimard, s. 106

lında Foucault, Jean Genet ile *Hapishanelerden Haber Grubu* (G.I.P.) broşürüne önsöz yazmıştır. Sartre'ın da Genet üzerine kalın bir çalışması vardır. Aynı zamanda, "Celali Örgütü" kurulduğu zaman Foucault, Moriac, Sartre, Montand, Simone de Beauvoir, Deleuze, Leiris, bu komitede beraber görev paylaşmışlar ve mücadele etmişlerdir. Bu, Celali adında bir Arap gencin öldürülmesi üzerine kurulan bir örgüttür. Fransız aydınları, Paris'teki "Goutte d'Or" mahallesindeki Saint-Bruno kilisesinde nöbetleşmişlerdi. İşgal edilen evlerde Foucault konferanslar vermişti. Foucault, artık yaşadıkları devrin aydınının evrensel aydın devri değil, özgül ve tekil aydınların devri olduğunu söylemektedir: Evrensel değil, çoğul düşünce; çoğul olması tekil olmasını engellemez. Gerçeği çoğul sorunsallarla sahicilik sorunu sorgulamak ve gerçeğin ne olduğunu değil, kimin gerçek olduğunu çözmek, tekil düşünce için yeni bir sorunsal olmuştur.

2) Seri Tarih

Foucault, tarihin de tekil bir okunuşunu sunmuştur. Annales ekolü tarihçileri 1929 bunalımının da etkisiyle, artık sürekli bir incelemenin olanaksızlığını fark etmişlerdi. Fakat zamanın başat işlevi "ekonomi"den oluşmaktaydı. Marc Bloch ve Lucien Febvre, genel tarih içinde, ekonomi vs. gibi bölümleri tarih teması içine çekmişlerdi. Foucault, daha sonra, tekil bir tarih söylemi ortaya çıkarttı. Her toplumsal oluşumun belli bir "söylemsel oluşumu" vardı. Toplumsal oluşumlar değişikliğe uğradıkça, söylemsel oluşumlar da değişmekteydiler. Klasik Çağ'da delilerin kapatıldıkları Genel Hastanelerde, doktorların söylediklerinin, 19. yüzyılın klinikçilerinin, Tuke ve Pinel'in söylemleri ile aynı olması mümkün değildi. Artık 19. yy söylemine göre delilerin, Klasik Çağ'ın tersine, işsizlerden, berduşlardan, katillerden, ayrı bir konuma ve bakıma ihtiyaçları vardı. Yine 18. yüzyılda, deliler geri zekâlılardan ve çılgınlardan ayrılmaktaydı. Her biri sürekli olarak ayrı bir gözetim altında tutulma-

ya başlanmıştı.[51] Foucault, Pierre Chaunu'nun kullanmış olduğu "seriyel tarih" teriminden yola çıkarak, tekil tarih yapımı için yeni öğelerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Seri tarih için tek neden olayların anlaşılmasına ve açıklanmasına yeterli olamamaktadır: Homojen (bağdaşık) bir yapı yoktur; okuyucu ve tarih araştırmacısı birçok faktörün kesişmesiyle ortaya çıkacak olan olayın açıklamasında kendini kaybedebilir veya seri tarih içindeki serilerde birinden bir diğerine atlayabilir. Gerçekte de değişinimler (mutasyon) bu şekilde, seri değişikliklerinden ortaya çıkmaktadır. Braudel, Chaunu'nun "seriyel tarihi" için "birinci okuyuşumda anlayamamıştım; sonra ikinci okuyuşumda yazı açığa çıktı" diye yazmıştı.[52] Yani birbiri ile ilintili bir süreklilik vardır, ama bu süreksizlik taşıyan bir süreklilik olarak anlaşılmalıdır, içinde kopmaların bulunduğu, değişinimlerin olduğu bir süreklilik söz konusudur. Bu tip bir tarihte, bir hikayeden çok, sorun yaratma, sorunsallaştırma söz konusu olmaktadır:[53] Önceden belli genel bir tarih parçalara bölünmektedir ve bağdaşık sayılan bir sürekli gelişimciliği (evrimciliği) eleştirmektedir. Serilerin çözümlemesi uzun dönemde yapılmalıdır ki, ortaya çıkan farklılıklar daha da belirgin hale girsinler. Artık insanın merkez olduğu bir genel, toptan tarih yerine, merkezin dışındakilerin, dışlanmışların tarihi yapılmaktadır: Delilerin, hapishane mahkumlarının, eşcinsellerin, ve cinselliğin tarihe kendi tekilliklerini ortaya koyarak girmeleri söz konusudur. Yeni tarih yazılışında, "ben" yazar yerine "yazılınır" söz konusu olmaktadır. Özne çoğullaşmış ve parça parça tarih araştırması genel büyük tarihin yerini almıştır. Pierre Nora'nın deyişi ile "kırıntı kırıntı" şeklinde bir tarih araştırması yapılmaktadır. Tekil tarih, seriyel tarihin getirdiği bir üründür. "Tarihi

[51] Michel Foucault, *Histoire de la Folie* (Deliliğin Tarihi), Gallimard 1972, s. 411

[52] Fernand Braudel, *Ecrits sur l'Histoire* (Tarih Üzerine Yazılar), Flammarion, 1969, s. 135 (Pierre Chaunu, dynamique conjoncturelle et histoire sérielle, *Industrie*, 6 Juin 1960)

[53] François Furet, Le quantitatif en histoire (Tarihte Nicelik) in *Faire de l'Histoire* (Tarih Yapmak kitabından), I. cilt, Gallimard - Folio (Histoire) 1974, s. 85

bir metin pratiklerin olduğu bir bütünde yer alan bir işlemi söylemektedir."[54]

Foucault, bu tarih söylemini hem *Sözcükler ve Şeyler* hem de *Bilginin Arkeolojisi* kitaplarında anlatmıştır; yani insanın merkez olmadığı şeylerin iç tarihinin olduğu bir tarih öne sürülmüştür.[55] "Günümüzde tarih artık arkeoloji bilimine doğru kaymaktadır", yani eserlerin kendi iç tarihlerine doğru olan bir erozyondur bu; klasik anlamda uzun dönem tarihinde, üzerinde çalışılan nesnenin basit nedenleri, tarihi belli olayları ve bunların ilişkileri belirlenmekteydi: Seri verildikten sonra, artık, bunların her öğesi arasındaki bitişiklikler belirlenmeye başlamıştır. Bundan böyle, sorunu seriler oluşturmaktadır.[56] Artık serilerin serisi, yani "tablolar" oluşturmak söz konusu olmaya başlamıştır. Artık önemli, büyük olaylar ve mikro olaylar diye bir ayırım ortadan kalkmıştır. Bu tip olayların arasında bir hiyerarşi olamaz. Artık, tekrarlanan veya az görülen, ender olayların oluştuğu geniş belirlenmelerin serilerini ortaya çıkarma olanağı belirmiştir.[57] Toptan bir tarih olanağı ve teması yavaş yavaş yok olmaya başlamış; olgu ortaya çıkmıştır. Tekil bir tarihin resminin eskizini görmeye başlamaktayız. Foucault için, artık, seriler arası ilişkiler ve değişik seriler belirli hale gelmiştir.

Foucault için, sözce belli tekillikleri, belli bir nesne için, belli bir tarihi oluşumda düzene koymak söz konusudur. Bir söylenenin oluşması için sözceyi söylemeliyiz. Bir Fransız daktilosunun harfleri; a,z,e,r,t, makinanın üzerinde durdukları zaman daha sözce değildir, onlar a,z,e,r,t, serisinin öğeleridir (Türk klavyesindeki seri için f,g,ğ,ı,o, verilebilir). Artık 'azert'

[54] Michel de Certeau, L'operation historique (Tarihi İşlem) in *Faire de l'Histoire* (Tarih Yapmak), Gallimard, 1974, s. 29

[55] Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (Sözcükler ve Şeyler), Gallimard, 1966, s. 378 ve M. Foucault, *L'Archéologie du Savoir* (Bilginin Arkeolojisi), Gallimard, 1969, s. 9, 10 ve 11

[56] M. Foucault, a.g.e., s. 15

[57] M. Foucault, a.g.e., s. 16

dediğimiz zaman artık bu "a,z,e,r,t," sözce olmuştur. Bu harfleri beyaz kağıt üzerine yazdığımız zaman sözce olmuşlardır, (a) tekil noktası (z,e,r,t,) tekil noktalarına, sözcenin ilişkileriyle bağlanmış ve ortaya bir düzenleme çıkmıştır. Bu tekil yola koyma yöntemi, Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* kitabında geliştirmiş olduğu temadır. Foucault için sözce saklı değildir. Kendi tekilliği içinde, belli bir tarihi oluşum içinde söylemsel oluşumda mevcuttur. Bunun anlaşılabilmesi için ideoloji terimine başvurmaya gerek yoktur. İdeoloji yoktur. Bu bir kodlama yöntemidir. Cümlenin veya önermenin anlaşılması için kodların deşifre edilip okunması yeterlidir. Bazen merkezde, bazen çevresinde, "bazen kanunun içinde, bazen ise dışında yol alınmalıdır."[58] Düz çizgisel ve evrimci bir tarih değil, değişinimli söylemsel oluşumların varolduğu bir tarih söz konusudur. Bu da sözcenin tekilliği ile belirlenmektedir. Sözcenin ve oluşumun çözümlemeleri birbirleri ile olan ilintileri içinde yapılabilir. Bir sözce belli bir tarihi oluşuma aittir. Tıpkı bir cümlenin bir metne ait olduğu gibi. Ama sözce cümle, sözcük ve önermelerden oluştuğu halde, bunlara indirgenemez. Öyleyse söylem belli tarihi oluşumun bir pratiğidir. Söylem bir tarihin parçasıdır ve tekil bir şeydir; tarihin hem sürekli hem de kesintilerden, sıçramalardan oluşmasına bağlıdır. Böylece, tarih kendi sınırlarını da belirlemekte, kesintilerini yapmakta, ve değişinimlerini tamamlamaktadır. Pratik söylemler, bir öznenin formüle ettiği, heyecan dolu fikirlerle, imgelerle karıştırılamaz; bunlar tarihin anonim kurallarının bütünüdür.[59] Böylece zaman ve mekân sürekli yerlerini almakta ve belli bir dönemi içermektedir. Ekonomik, coğrafi, dilbilimsel verilerin oluşturduğu sosyal bir alanda var olurlar.[60]

[58] M. Foucault, a.g.e., s. 150-152
[59] M. Foucault, a.g.e., s. 153
[60] M. Foucault, a.g.e., s. 154

TEKİL DÜŞÜNCE FİLOZOFLARI

Fransız düşüncesi 1950 ve 60'lı yıllardaki yapısalcılık ve varoluşçuluk egemenliğinden 1960'lı yılların başında çıkmaya başlamıştır, 1968 yılındaki öğrenci ve işçi eylemleri için bir bakıma "tekil düşüncenin" hazırladığı zeminin pratik bir göstergesidir diyebiliriz. Eğer, sendikalar ve siyasi partiler kendi bünyelerinde, klasik politik biçimlerde, kitleleri toplamaktan aciz duruma düşmüşlerse, artık genel bir evrensel düşünce ile yürümeyen Batı toplumunun bugün ulaşmış olduğu dönemi anlayamamalarındandır.

Evrensel Düşünce

Politik nedenler: Fransız düşünürleri, Aydınlanma Çağı filozoflarından beri, toplumu bütününden almışlar ve belli şemalara oturtup çözümlemişlerdir. Örneğin Voltaire roman ve hikâyelerini yazarken, bütün dünyada olup bitenleri birbirleriyle kıyaslamaktaydı. Her tarafın eleştirisini yapmakta ve herkes adına konuşabilmekteydi. *Candide* bunun güzel bir örneğini oluşturur. Candide, hocası Pangloss'un eğitimi ile, her tarafı gezerek Tanrı'nın yarattığı bu dünyanın "dünyaların en iyisi ve mükemmeli" olduğunu yineleyip durmaktaydı. Başına gelen felaketler, zelzeleler, vahşet, barbarlık, tecavüzler bu dünyanın en iyisi ve mükemmeli olduğu fikrini zedeleyemeyecekti. Hem Avrupa, hem Doğu, hem de Amerika kıtalarında felaketten felakete koşan Candide, bir bakıma Voltaire'in, Leibniz'deki "Tanrı dünyaların en mükemmelini yaratmıştır" fikrini alaya alışını göstermektedir.[1]

[1] Voltaire, *Romans et Contes* (Roman ve Hikayeler), Gallimard, 1972, Önsöz: R. Barthes

Aynı şekilde, Rousseau doğaya dönüş temasını genel anlamda sunmuştur. Her ne kadar Rousseau Ansiklopediciler arasında bir kopma oluşturmuşsa da, evrensel aydın tipinden tamamen kopamamıştır. Rousseau'nun o zamanki devrimciliği, bugünün aydını için söz konusu edilemez. Rousseau'nun *Emile* kitabını Paris Parlamentosu kınamıştır ve daha sonra kitabı yaktırmıştır. Rousseau'nun hamileri, tutuklanmasın diye, onun İsviçre'ye kaçmasına yardım etmişlerdir. Bunun yanında Sorbonne başpiskoposu ve Cenevre başpiskoposu aynı kitabı yeniden itham etmiştir. Bunların anlatılmasındaki amaç, evrensel aydın düşüncesinin bu yüzyıl için ve hatta 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar geçerliliğini koruduğunu göstermektir. Bu tarihlerden sonra, söylemler ve üretim değişmiş ve başka biçimlere bürünmüştür. Bugünün Batı söyleminin getirdiği bir sosyal oluşumun içinde geçerli olan tekil düşünce, Batı'nın geçirmiş olduğu belli politik pratiklerin verdiği sonuçlardan meydana gelmiştir.

Roland Barthes, 1972 yılında Voltaire'in felsefesinin "bugün modasının geçmiş olduğunu" yazmıştır. Yani Voltaire'in devrinde geçerli olan Mani inancı (iyi ve kötünün ayrımı) diyalektik tarafından askıya alınmıştı. Voltaire'in dönemindeki, düşmanlarının fikirleri de artık etkilerini yitirmişlerdir. Jansenistlerin ve Jesuitlerin (Cizvitler) Batı toplumlarında artık etkili yerleri yoktur. Engizisyon da artık işlevini sürdürememektedir. O devirde yakılanlar çoktu: "1721 yılında dokuz erkek ve on bir kadın odunlar üzerinde yakılmıştı." Barthes, Voltaire için "mutlu bir yazardır" diye yazarken, bu mutluluğunun yaşadığı yüzyıldan geldiğini söylemektedir, çünkü Voltaire zamanının bütün aşağılıklarını ve korkunçluğunu göstermiştir. O dönemin burjuvazisi kendi mutluluğunun ve bolluğunun her bir vatandaşın mutluluğu ile çakışması gerçekliğinin bilincindeydi. O dönemde, yazar- aydın kimlerle mücadele etmesi gerektiğini bilmekteydi. Çünkü, düşmanlarını bir bütünlük içinde

görebilmekteydi. O dönemde Paris Parlamentosu, Jesuitler (Cizvitler), Jansenistler, hepsi akıldan yoksun dondurulmuş bedenleri oluşturuyorlardı; yazar ise tarihin yanında yer almaktaydı. Bugün böyle bir meşruiyetin olmadığı ve olamayacağı bilinmekte. Voltaire, aynı zamanda zamanı felsefi olarak durgun kabul etmekteydi: Tanrı dünyayı bir baba gibi değil, bir geometrici gibi yaratmıştı; yani yarattıklarının yaşamlarına karışmamaktaydı. Yaratılan dünya yaratılır yaratılmaz Tanrı ile olan ilişkisini koparmıştı. Yani Voltaire'in metafiziği zamanın fiziği idi. Çünkü Tanrı yarattığı dünyadan çekilmişti. İyi ve kötü kavramları vardı, ama bunlar evrensel nedenlerin içinde erimekteydi. Tek bir hakikat vardı. Bir gereklilik vardı, bu da zamanın mekaniği idi. Ama ahlâki değildi, yani kötü ille de cezalandırılmamakta, iyi ise mükafatlandırılmamaktaydı. Tek başına Tanrı'nın birliği ve dünya üzerindeki denetlemesi hiçbir anlam taşımamaktaydı. Tanrı yalnızca yaratmıştı, hepsi bu kadar... Bundan sonrasını bulmak Akla kalmıştı. Descartes'tan beri ise Akıl, akılsızlığı yadsımış ve bir kenara atmıştı. Voltaire için sadece kronolojiler mevcuttu. Michel Foucault *Deliliğin Tarihi*'nde, üçüncü bölüme girerken Diderot'nun *Rameau'nun Yeğeni* kitabıyla akılsızlığın söyleminin yeniden gündeme sokulduğunu ve sözünün dinlenmeye başladığını göstermiştir. Foucault'ya göre Diderot ile "akılsızlık yeniden su üzerine çıkartıldı. Diderot ile birlikte, akıl akılsızlık, çılgınlık arası ilişkiler yeniden düzenlendi. Fakat o zaman, akıl ve akılsızlık son kez beraber olarak, daha sonra tamamen ayrılmak üzere, bir araya geldiler.[2]

Akıl yoluyla iyi ve kötü gösterilebilmekteydi. Doğa ise "tarihî değildi, çünkü Tanrı'nın eseriydi": "Doğa Tanrı'nın estetiği idi." Voltaire ve diğer Aydınlanma Çağı düşünürlerinden 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar evrensel aydınlar, konu üzerinde yorumlara girişmekte ve kitlelere bu şekilde yol göstermekte-

[2] Michel Foucault, *Histoire de la folie* (Deliliğin Tarihi), s. 363-364

diler, Bir Zola, hem popüler romanlar yazıyor, hem Paris sergileri ve Empresyonistler (İzlenimciler) üzerine ve onların tabloları üzerine konuşabiliyor yazıyor, hem de fakir yığınları bilinçlendirmek için yazılar yayımlıyordu. Dreyfuss olayında, Zola "*İtham ediyorum*" adlı bildirisiyle, adını politik sahneye mıhlamış ve sonradan angaje aydın denilecek tipin ilk figürünü oluşturmuştu. Daha o zamanlar Fransa'da Yahudi düşmanlığı almış yürümüştü. Sartre bu tip evrensel, toptan, angaje aydın tipinin son çehresini oluşturmuştu. Foucault, Sartre'ın dostu ve arkadaşı olarak, tekil düşünce fikriyle belli konular ve sosyal grupları hedeflemiş, bununla yetinmesini bilmişti. "Özgün aydın" herkesin adına her şeyi konuşmak yetkisini kendinde hissetmeyecekti.

Tarihi olaylar bu şekilde bir yolun izlenmesinde en önemli rolü oynamışlardı: 1917 Sovyetler Birliği devriminden sonra, Fransız düşünürlerinin büyük bir kısmı bu devrimin peşinden gittiler; Gide, Camus, Sartre, Politzer, Merleau-Ponty, hepsi marksizmin okunuşuna giriştiler. Michel Foucault gençliğinde Fransız Komünist Partisine üye olmuştu. Fakat geçen olaylar, Sartre dışında, diğer düşünürleri marksizmden koparacaktı. En son 1979'da Kamboçya olaylarından sonra, Sartre ölümünden bir yıl evvel, Aron ile birlikte verdiği demeçte, Polpot'un vahşet eylemlerini eleştirecekti. Daha sonraları komünistler tarafından dönek olarak nitelendirilecek A. Gide, sosyalizmin kalesi olarak kabul edilen Sovyetler Birliği'ni savunmuştu. İlk başlarda Fransız sömürgeciliğini eleştiren Gide, Sovyetler Birliği'nden döndüğünde, umut ettiğini bulamamıştı. Sartre, Aron, Claude Lévi-Strauss hep marksizmden geçmişlerdi. Sonuçta, Sartre "marksizmin aşılamaz olduğunu" savunacak tek büyük aydın çehresi olarak akıllarda kaldı. Tekil düşünce işte bu ortam içinde filizlendi: Cezayir savaşı, buna karşı 121'ler diye bilinen bildirgenin imzalanması, Vietnam, Hindiçini savaşları vs. Sartre 121'lik bildirgeyi imzaladığında,

yerleşik Marksist olarak geçinen birçok kimse "kılını kıpırdatmamıştı". Yeni Roman kuramcıları bu bildirgeyi imzaladıklarında Sartre onlardan kuvvet almıştı. Çünkü gerek sağ, gerek yerleşik sol kendine hedef olarak Sartre'ı seçmişti. Alain Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute, Sartre ve Simone de Beauvoir bu yılların en etkin çehrelerini oluşturmaktaydı. Antropoloji alanında Lévi-Strauss ve daha sonra Pierre Clastres, diğer Marksist antropologlarla çatışmaktaydı. Psikanaliz içinde Lacan en önemli çehreyi meydana getiriyordu. Uluslararası Psikanalistler Kongresi'nden kendi isteğiyle ayrılan Lacan, daha sonra tıbbi bir terapatiye karşın daha filozofik bir yaklaşımı tercih etmişti. Yapmış olduğu Freud okuyuşu ve bunun Hegelci "köle efendi diyalektiği" ile güçlendirilmesi, kendine has bir okumayı ortaya çıkartmıştı. Lacan'ın bilinçdışı kavramının Freud'a dönüş olmasına rağmen, Hegelci okuyuşunun önemi çok büyüktür. Bir yandan A. Koyré'nin dersleri, diğer yandan Hyppolite'in Hegel çevirileri, Lacan'ın psikanaliz okuyuşuna çok yardımcı olmuştur. Bu arada yine yapısalcı olarak nitelendirilen Althusser, Lacan'ın hem hastası hem de dostu olarak, Lacanist-Spinozist bir Marx okuyuşuna girmiştir. Gerek politik olaylar, gerek fikir dünyasının gelişimi bu şekilde sürmüştür, dönüm noktasını 1968 olayları olarak almak mümkündür. Çünkü ilk olarak merkezi yapıların kırılması gerekliliği sorunu bu sırada ortaya çıkmıştır. Birçok psikanalist Lacan'ın Paris Freud okulundan kopmuşsa, bu Lacan'ın merkeziyetçi rolünden dolayıdır.

1) Paul Veyne, Michel Foucault

Deleuze-Foucault ikilisi yeni bir aydın kavramını sorunsallaştırana kadar, evrensel aydın fikri Fransız düşüncesine hakimdi. Foucault-Deleuze yeni bir iddia ile evrensel aydın modelini sarsmışlardır; çünkü artık, bu filozoflar için, başkalarının adına, ezilenlerin yerine, aydınların konuşmasına bir son vermek zamanı gelmiştir. Sözü ezilenlerin kendileri almalıdır. Si-

yasi Partiler ve sendikalar ile insanları bağlayıp temsilci olarak söz sahibi olmak, gösteri-şov ve iletişim toplumlarında belli ufak bir hakim sınıfı veya grubu doğurmaktadır; hatta hakim sınıf kavramı bile, belki de, yerinde kullanılmaz; çünkü söz konusu olan ilişkiler zinciri içindeki durumlardır. Belli durumlarda hakim sınıfla olanlar, bu durumların ilişkilerinin çözülmekte olduğu zamanlar, başka bir konuma girebilir ve kendilerini dönüştürebilir. Fakat aslında her yerde olan arzu üretimidir. 1968 Mayıs'ındaki olaylar sırasında bulunan en doğal şeyin arzu mekanizmasının varlığı olduğu söylenir. Devrimciliğin arzudan ve arzu biçimlerinden ayrı tutulamayacağı, bu sırada, gerek Deleuze ve Guattari, gerek Lyotard tarafından ortaya atılmıştır. Freud-Marx ikilisinin başka bir okunuşu söz konusu olmuştur.

Foucault 1960'lı yılların başında ilk araştırmalarında deliler ve akıl hastaları üzerine çalışmalarını sürdürmüştür. Bir yandan Saint-Anne hastanesinde pratik edinirken, diğer yandan İngiltere'de oluşmakta olan anti-psikiyatri akımı Foucault'yu etkilemekteydi. Diğer yandan ise Foucault, Marksizm'in etkisinde kaldığı gibi, Nietzsche'nin bir okuyuşuna girişmiştir. Foucault ilk çalışmalarından beri Batı toplumlarının dışlama mekanizmalarının bir soykütüğünü yapmıştır. Zaten Foucault diyalektik veya görüngübilimi terimleri yerine kazıbilimi ve soykütüğü kavramlarını geliştirmiştir. Bu kavramların gelişmesinde Fransız felsefe ekolü içindeki epistemoloji ve kavram bilimlerinin, Özne kuramı ve görüngübilimi arasındaki fikirsel çatışmasının büyük bir rolü olmuştur. Bilhassa Canguilhem'in epistemolojik, kazıbilimsel yöntemi Foucault için yol gösterici olmuştur. Daha sonra Foucault geliştirdiği gruplardan birinin adını İnsan Hakları Haber Grubu değil, Tımarhanelerden ve sonra Hapishanelerden Haber Grubu koymuştur. Artık belli gruplar kendi özgün mücadelelerini vermek zorundadır. Sözü de, konumları gereği, kendileri kullanmak zorundadır.

Foucault, edebiyat ve tarih üzerine araştırmalarını sürdürürken, hem Sartre'ın bıraktığı yerden aydın boşluğunu doldurmakta, hem de anti-Hegelci bir okuyuş ile Nietzscheci bir tarih yorumuna girmektedir. Foucault'nun üzerinde durduğu doğru ve yanlış kavramları tarih felsefesini ve felsefenin tarihini alt üst etmiştir. Bu perspektif tarih çalışmalarında (deliler, mahkûmlar ve cinsellik sorgulaması ve sorunsalı) tarihe bakışı değiştirmiştir. Foucault gibi, tarihçi Paul Veyne de Nietzsche okuyuşundan yola çıkıp, bunu Weberci bir etik ile birleştirerek, Fransız tarihi çalışmalarına yeni bir nefes vermiştir. *Tarih Nasıl Yazılır*[3] adlı kitabın ikinci baskısında Foucault'nun tarihi "devrimcileştirdiğini" yazar. Böylece tekil düşünce gerçeğin bir tane olduğunu ve aynı yerde bulunduğunu savunan evrensel bir hakikati eleştirir. Bu düşünce "doğru söylemek ile doğruyu söylemek" arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır. Bunlar aynı şey değildir. Yani nesnelerin hakikati nesnel olamaz. Paul Veyne nesnelerin hakikatinin engin yanlışlığına karşı doğruyu söylemek fikrini geliştirmiştir. Foucault, tekil düşünce felsefesiyle, tarihin yargısını da bir el darbesiyle kenara itmektedir; çünkü, Foucault'ya göre, felsefenin doğrusu, son kertede, tarih yargısı tarafından çözümlenemez. Foucault, Nietzsche'yi iyi bilen bir filozof olarak, nesneler ve gerçek arasındaki ilişkiyi değil, ama gerçek niyetine oluşan söylemleri sorgulamaktadır: Aslında hakikat olmayan ama hakikat olduğu varsayılan söylemler Foucault'nun başlıca konularından biri olmuştur. Delilik üzerine, hapishaneler üzerine, cinsellik ve yaşam tarzı üzerine hakikat niteliği, ki bunlar maskeleriyle ortaya çıkan söylemlerdir ve Foucault'nun sorunsalları içinde önemli bir yer tutmaktadır.

Foucault, eserlerinde bilgi ve iktidar kavramlarının birlikteliğini göstermektedir. Bilgi ortaya çıkarılan bir eylemin sonucu değildir; çünkü nesneler gibi öznelerin de ölümü söz konusudur. Tekil düşünce filozofu Foucault, Sözcükler ve Şeyler kita-

[3] Paul Veyne, *Comment on écrit l'Histoire* (Tarih Nasıl Yazılır?), Seuil, 1978

bında[4] Nietzscheci bir yorumla, insanın ölümü temasını geliştirmiştir. Aslında söz konusu olan insanın kendisinin ölümü değil, insan figürünün ölümü ilginç bir konudur. Bu konuya tekrar döneceğiz.

Paul Veyne için her şey "tarihi olduğundan dolayı, tarih diye bir şey kalmamaktadır. Nietzsche'nin de belirtmiş olduğu gibi, gerek anıtsal, gerek eleştirel tarih, eğer insanın yaşamına bir değer katmazlarsa, bunlar insan sağlığına olduğu kadar, eylemlere de zarar vermektedir.[5]

Bu iki düşünür için de söz konusu olan "gerçeğin tarihinin" içinde bulunabilecek gerçek ve yanlışın oyunlarının çözümlemesini yapmaktır. Gerçek oyunlarının, ilişkilerinin bir soykütüğünün çıkarılması, Annales okulunun hareketlerin ve yaşam biçimlerinin tarihinden ayrılmaktadır. Foucault için önemli olan "bilinen şeylerde gerçek olanın söz konusu olmadığı bir tarihtir; bu doğrunun ve yanlışın oyunlarının bir çözümlemesini gerektirir". Bu doğru ve yanlış oyunları boyunca tarihî varlığın bir deney olarak kendini oluşturması ve kendini düşünmesi ön plandadır. Varlık hangi gerçek oyunları boyunca, bir deli olarak, yaşayan, çalışan ve konuşan bir canlı olarak, bir cani olarak suçlanıp cezalandırıldığı vakit, kendi kendine bakıp, kendini oluşturmaktadır? Hangi gerçek oyunlarınca, bu varlık kendini arzu nesnesi olarak görmektedir? Böylece Michel Foucault *Zevklerin Kullanımı*[6] kitabıyla birlikte, daha önce onun için pek tanıdık olmayan bir konuya eğilerek, yeni bir serüvene atılır. Böyle bir serüvene atılışının tek nedenini Foucault 'kendi merakında' bulmaktadır. Ve Foucault şöyle söyler: Eğer böyle bir çalışma yapılmasa, isterse sonradan izini kaybettirsin, düşünce olamaz; nedir ki bugün adına felsefe denilen

[4] M. Foucault, *Les Mots et les Choses* (Sözcükler ve Şeyler), Gallimard, 1966

[5] Nietzsche, *Seconde Considération Intempestive* (İkinci Vakitsiz Saygınlık), Flammarion, Paris, 1988

[6] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, 2: L'usage des plaisirs*, Editions Gallimard, Paris, 1984; *Cinselliğin Tarihi 2*, Afa Yayınları

şey? Felsefe kendi üzerine düşünülen düşüncenin eleştirisidir. Bugüne kadar bilineni göstermek veya mümkünse, başka türlü düşünmek ne derece olanaklıdır ve bu tip bir bilgi nasıl elde edilir, felsefenin bugünkü önemli görevlerinden biridir bu. Foucault, tarih boyunca gerçek tarihî araştırmasını bir tarihçi araştırması olarak görmemektedir, şimdiye kadar yapmış olduğu çalışmalarında söz konusu olan hep tarih olmuştur, ama bunların bir tarihçi araştırması olmadığını söylemektedir. Foucault için bunlar birer "felsefî alıştırmadır".

2) François Châtelet

Hegelci ve bütüncü bir düşünceden tekil düşünceye doğru gidilen süreçte en önemli adlardan biri de filozof ve pedogog François Châtelet olmuştur. Châtelet için Platon-Hegel-Marx teslisi, sorunları çözmeye yarayan anahtarlardır ve onların ortaya koydukları sorunların güncelliği onu hep ilgilendirmiştir. Châtelet için, tarih sorunu çok önemlidir, ama tarih Aziz Augustinus'un kafasındaki düz çizgi değildir. Düz çizgi halindeki birbiri ardına dizili ilerlemenin kronolojisi felsefenin tarihini oluşturamaz. Çünkü Aziz Paul bir yandan pagan zihniyetini kabul edip bir yandan da reddetmeye çalıştığında veya Marx bir yandan Hegelci bir görüngübilimini aşmaya çalışıp bir yandan ise ona bağlı kalmaktan kendini alamadığı zaman, bizim bugün kurduğumuz ve çözmeye uğraştığımız sorunlardan çok uzak değildir. Çünkü onların sorunları hâlâ bizim sorunlarımızdır. Bunun yanında Châtelet'nin yapısalcı olduğu sanılmamalıdır, çünkü o da Foucault gibi, belli bir *épistemé*'nin varlığına inanmaktadır. Tarihsel şartlar belli epistemolojilerin oluşumudur. Foucault gibi, Châtelet de Georges Canguilhem'in ve Gaston Bachelard'ın çizmiş olduğu yolu takip etmiştir.

Burada küçük bir ara parantez koyup Fransız düşüncesinin iki yolunu açıklamakta yarar var: Bunlardan biri Sartre ve Mer-

leau-Ponty'nin açmış oldukları "Özne"nin görüngübilimi safhalarının araştırılması; ikinci yol ise Bachelard ve Canguilhem'in "kavram ve usçuluk" safhalarının araştırılmasıdır. Bu ikilik ve bu ikili düşünce mücadelesi aslında 19. yüzyılın başından beri gelmektedir. Foucault'nun belirtmiş olduğu gibi, bu ayrılma modeli çizgisi usçu bir felsefenin kavramlar yaratarak, Bilgi'nin ve Özne'nin görüngübilimi etapları felsefesinden ayrılmış olduğu çizgidir.

Châtelet basit bir usçuluk aracına karşı (bu bilimselliği, tarihçiliği, ilerlemeyi, evrenselliği kabul etmektedir) tarihi oluşumların içinde, birbirlerinden kopan, ama buna rağmen hâlâ bizim sorunumuz olabilen sorunlarla ilgilenmiştir. Onun tarih felsefesi ileriye dönük, ilerici, yansız ve eleştirisiz bir felsefe değildir. Önemli olan hâlâ aşılamayan sorunlardır. Châtelet için, felsefenin kronolojisine verdiği önem buradan gelmektedir. Çünkü bir düşüncenin hangi koşullar ve tarihi olaylar içinde gelişmiş olduğu çok önemlidir. Salt bir düşünce idealist bir düşünce olmaktan öteye gidemez; oysa Châtelet'nin en az olduğu şey herhalde felsefede idealist olmaktı: Deleuze'ün deyişiyle" o Nietzsche'den beri gelmiş olan en maddeci filozoflardan biridir", çünkü Châtelet felsefeyi aşkın bir plan üzerine oturtmak yerine tüm içkinliği içinde düşünmesini bilmiştir.[7] Châtelet iktidar ve iktidar üzerine düşünülen kuramlardan mikro-iktidar gruplarının varlığını Cezayir'deki hocalık döneminden beri anlamış bir insandı.

Mohammad Harbi'ye göre Kuzey Afrika'ya hocalık yapmaya gelen Fransızlar arasında ilk anti-sömürgeci zihniyeti ortaya atan hocalardan biri olmuştur. Onun gelişine kadar Kuzey Afrika liselerinde Fransız Devleti'nin tarihi ve savunuculuğu yapılırken, Châtelet ile beraber yeni Marksist, devrimci bir ho-

[7] Gilles Deleuze'ün Collège Internationale de Philosophie'de "Châtelet'nin anısına" konferansı sırasında yaptığı konuşma (28/II/87) Türkçesi için Bkz. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, 1990, s. 9-22

ca biçimi vücuda gelmektedir (Bunların arasında Foucault, Barthes vb.sayılabilir). Bu hocalar politik sorunlarda kamu önünde pozisyon alıyor ve konuşabiliyorlardı. Cezayir'in Kurtuluş Savaşı sırasında Cezayir "bilincini" savunan aydınlar aynı zamanda belli bir episteme'nin de ilk hazırlayıcılarındandı. François Châtelet aynı şekilde Edgar Morin ile birlikte "Sosyalizm veya Barbarlık" çizgisi içinde hep özgürlüğü savunan bir düşünür olmuştur. Châtelet Chronigue des annees perdues (Kaybolan yılların günlüğü) adlı kitabında, "iktidarın olduğu kadar iktidara karşı duran iktidar arayıcılarının da birer iktidar olduklarını ve onların bu tip tezlerinin birer tuzak oluşturduklarını" yazmıştır. İlk kitabı *Periclés*'ten beri Châtelet, yıkım içindeki insanın tekilliklerinin bir haritasını yapmaktan başka bir şey yapmamıştır.

Atina sitesinin tekillikleri, Yunan mucizesinin tekilliğini göstermekten başka bir şey değildir. Bunun "evrensel bir kültürle ilintisi" olamaz. Tekil bir Atina kültürüne içkin bir ekin dünyasıdır. Châtelet "varlık" ile meşgul olmuştur, fakat onu ilgilendiren asıl, insanın kendi kendisini mahvetmesi sorunudur. İnsanın kendisini ve başkalarını bir yol üzerinde, bir yere doğru sürükleyerek yıkıma uğratması aşılması gereken sorundur. Çünkü insan belli uslaşma sürecindedir, ama bu süreç sürekli olamaz, çünkü insanın bir de, bir maddede usdışına çıkma, yani insani ilişkiler yerine insani olmayan ilişkiler içine girme süreci vardır, ve bunu en iyi anlayan filozoflardan biri de Marx olmuştur: İnsanın insanı Sömürmesi ve insanın özgürlük yolunda yürümesi, insani olmayan ilişkilerin maddi olarak oluşması (emekçi ve işveren ilişkilerinin Sermaye'nin gövdesinde oluşması) ve insani ilişkilerin kurulması (başkaldırılar sırasında hiçbir sınıf farkı, düşünce ve aile kültürü farkı olmadan el ele beraberce yollara düşmek). Bu süreçler sürekli olamaz ve sürekliliği de beklenmemeli. Önemli olan bu süreçlerin adının "Akıl" olmasıdır; çünkü "Akıl" sanıldığı gibi, Kant'ın ka-

tegorilerinden biri değildir. Kategori olamaz, çünkü süreç kategori değildir. Süreç tarihidir. Kategori ise yapısal. İnsanın bu süreçlerdeki varlığı, insanın hareket etmesidir. Tabii ki hareket iki türlüdür: Biri doğal hareketler, diğeri ise zoraki yapılan hareketlerdir. İnsan zoraki hareketler içinde belli bir aşkınlık içine girer. Kendi kendisini insani ilişkilerden uzaklaştırarak kendini mahvetme sürecine girer, öyle ki bir an gelir zorunlu olarak zoraki hareketler doğal hareketlerden daha doğal olmaya başlar. O zaman işte insan boyun eğmenin zevkine varmış ve insani olmayan hareketlerin sürecine girmiş demektir. Halbuki doğal hareketlerle insan içkinlik durumundadır ve bu şekilde hareketleri kendisine içkindir. İçkinlikten çıkıldıkça, tekilliği bıraktıkça, evrenselliğe ve aşkınlığa doğru yol alınmakta ve hiçbir şey açıklanamamaktadır. Önemli olan "Evrenselliği" bulmak değil, evrenselliğin kendisini açıklayabilmektir.

Böylece Châtelet bütüncü ve evrensel temalardan, tekil ve içkin düşünceye doğru yol alan Fransız düşüncesi içinde dönüm noktalarından birini oluşturmuş bir filozoftur. Tarih temalarıyla daima ilintili olduğu halde tarihin bir tarih felsefesini yapmaktan hep çekinmiştir. Châtelet, Foucault gibi "şimdiki zamanın" tarihi ile ilgilenmiş ve tüm sorunları bu güne oturtmasını bilmiş bir düşünürdür. Onun en önemli eserleri içinde *Platon* (benim Platon'um demiştir, yani idealist bir Platon yerine ayakları yere basan, sorunlar çıkaran, demokrasinin düşebileceği durumları gözler önüne seren bir Platon[8]), yine Yunan tarihinin tekilliği üzerine yazmış olduğu *Naissance de l'histoire* (Tarihin Doğuşu)[9] sayılabilir. Onun için çok önemli olan ve yine diyalektiği ile *Hegel*.[10] Bunların yanında kolektif eserlerin yöneticiliğini yapmıştır: Les Idéologies *(İdeolojiler)*[11]

[8] François Châtlet, *Platon*, Gallimard, 1965

[9] François Châtlet, *La naissance de l'histoire*, Minuit, 1962

[10] François Châtlet, *Hegel*, Seuil, 1974

[11] Sous la direction de François Châtlet et Gerard Mairet, *Les Idéologies*, Marabout, 1978

ve *La Philosophie (Felsefe)*[12] bunların içinde en önemli eserlerdir.

3) Kapitalizm ve Şizofreni

Gilles Deleuze, Vincennes Üniversitesi'nde 1987 yılına kadar felsefe dersleri vermiş emsalsizcesine ilginç bir düşünür ve filozoftur. Félix Guattari ise, Deleuze ile beraber *Kapitalizm ve Şizofreni* adlı iki ciltlik kitaba ismini veren, militan bir psikanalisttir. Fransa'daki anti-psikiyatri akımının önde gelen adlarından biridir. Deleuze özellikle Nietzsche, Spinoza ve Bergson üzerine yapmış olduğu çalışmalarıyla ün kazanmış, bunun yanında kendi düşüncesini açıkladığı kitaplarıyla da, hem felsefe, hem antropoloji, hem de sinema ve resim gibi çeşitli dallarda yapıtlar ortaya çıkarmıştır. Bunların yanında, Kant ve Proust üzerine de çalışmaları vardır. Doktora tezini içeren iki önemli yapıtı ise Platon'u ters yüz etmek ve olay felsefesini (Leibniz ve Whithead) anlatmaktadır. *Fark ve Yineleme* (1968) *(Différence et Répetition)* ve *Anlamın Mantığı* (1969) *(Logique du sens)* diğer iki önemli eseridir.

1970'lerden itibaren bu iki düşünür Modern Fransız düşüncesini en fazla etkileyen isimler arasındadır. Foucault'nun açtığı yoldan yürüyerek, yeni bir düşüncenin olanağını sunmuşlardır. *Kapitalizm ve Şizofreni* adlı iki ciltlik yapıtla Deleuze ve Guattari, 68 sonrası Fransız düşüncesine yeni bir boyut kazandırmışlardır: Bu "arzu"nun sorgulanmasıdır. Arzu nesneleri düzenlemektedir. Psikanalizin öne sürdüğü 'Ben' ebeveyne indirgenmiş gibi gözükmektedir. Deleuze ve Guattari, gerçekte, tek öznenin olanaksızlığını vurgularlar. Örneğin, Nietzsche için bir özne vardır, ama bu özneyi değişik durumlar etkilemektedir; böylece, onun için Ben ortadan kalkar. Özne artık Ben'in merkez olduğu yerde değildir, merkezin çevrelerinde dolaşır. Şizofren uzun zamandan beri Ben olayına inan-

[12] Sous la direction de François Châtlet, *La Philosophie*, Librairie Hachette/Marabout, 1973

maz. Şizofren Ben'den ayrılmıştır ve başka bir yere çadırını kurar; çünkü Ben'in olduğu yerde, dayanılmaz acıları bedeninde duyar. Yani Ben pisliğini terk eden şizo rahat bir mekâna ulaşmaya çalışır. Artık Ben'den kopmuştur; bu aynı zamanda gerçek dünyadan kopuşu da simgeler. Psikanalizin babası sayılan Freud Ben'den yola çıkmaz. Onun üçlü formülü "Ben-Ana-Baba" teslisidir: Freud şizofrenleri de pek sevmez, çünkü şizolar Oidipus'a karşı mücadele verirler. Aslında psikanalizin en büyük buluşu arzu üretimidir, buna da bilinçdışı denir. Ama bilinçdışını Oidipus'a indirgersek, fabrikamsı bir kavram yaratmaktan çok temsiliyet yaratılır. Psikanaliz bu nedenle iki türlü bilinçdışı ortaya koyar: Biri üretim yapan bilinçdışı, ikincisi ise mitoslarla ve tragedyalarla kendini açıklamaktan başka bir şey yapmayan bilinçdışıdır (Oidipus tragedyası, Oidipus kompleksi vs.). Birincisi Deleuze ve Guattari'nin bilinçdışını, ikincisi ise Freud'un bilinçdışını gösterir. Platon'dan beri bu, hep böyle sürüp gitmiştir ve arzu nesnesini bulamamıştır. Ortada bir üretim vardır, bir de elde etme. Arzu üretimden elde etmeye doğru kaydırılmıştır. Böylece psikanaliz idealistleştirilmiştir, çünkü arzu, elde etme bölgesinde gerçek nesnesini kaybetmiştir (Nesnenin gerçekliği, ancak, arzu tarafından üretildikçe psişik gerçek olur). Eğer bu bölgede, arzu gerçek nesnesini bulamıyorsa, arzunun gerçeğinin kendisi de bir nesne değil, özne olduğundandır ve burada eksik (manque) fantasma nesnesini meydana çıkarmaktadır. Demek oluyor ki, psikanalize göre arzu fantasma üretir. Sanki her nesnenin ardında düşlenen ve düş gücüne giren bir gölge-nesne daha vardır. Böylelikle, Psikanaliz arzu üretimini fantasmaya indirger. Ve arzu, böylece, kolay yoldan eksikliğe indirgenir. Her seferinde eksik olan ön plana çıkarılır ve arzu nesnesini bir türlü belirleyemez. Psikanaliz, böylece, dünyanın başka bir dünya ile ikileştiğini düşünür. Şizofrenin gerçek dünyadan çıktığı zannedilir. Yani, her seferinde nesnesini kaybeden bir ar-

zu vardır; dünya arzulanan bütün anneleri içermektedir. En azından dünyada arzunun eksik hissettiği bir nesne eksiktir, diye düşünür psikanalistler.

Aslında, Deleuze ve Guattari için, arzu gerçekten başka bir şey üretmez. Arzu üretkendir ve onun eksikliğini duyduğu hiçbir şey yoktur. Eksik psikanalizin bir uydurmasıdır.[13] Özne arzu eksikliği duyar ve ancak bir baskı sayesinde sabit bir özne varolabilir. Çünkü arzu ve nesne bir araya gelirler. Bunun adına da 'dış makine' denir: Bu arzu makinasıdır. Arzunun nesnesi de bir makinadır. Gereksinmeler üzerine yayılan arzu değildir. Gereksinmeler arzudan türerler.[14] Henry Miller'in yazdığı gibi: "Geçmişe sarılmış olarak ileri doğru gitmek, beraberinde kürek mahkumunun zincirlerini de taşımak demektir."[15] Böylece eksik sosyal üretimde yerini alır ve örgütlenir. Bu pazar ekonomisi kanunlarına göre yapılan üretim bolluğu içinde eksikliği örgütlemek demektir; ayrıca da eksiklik kuşkusu içine oturtulmuştur. Böylece arzu eksikliğini duyabileceği bir nesnenin düşünü üretebilir. Kapitalist toplumların (bu terimi kullanırken sosyalist toplumların çok fazla değişik işlediğini söylemek istemiyoruz) bütün yokluk psikolojisi burada yatmaktadır.

Esasen, gerçek bir sosyal üretim ve fantasma üreten bir arzu ayrımı söz konusu olmamaktadır. Guattari ve Deleuze için, bu iki ayrı teslisin kurmuş olduğu ayrımdır: Kapitalist toplumlar, para-altın-sermaye üçlüsünü, psikanalizin libido-fallus-anüs üçlüsünden ayrı tutmaktadır. Bunlar ayrıldıkları ölçüde, sermaye anüsten ayrı bir şekilde işler gibi görünmektedir. Bunlar sanki birbirlerine yabancıdır.[16]

Aslında, bunların iç içe yürüdükleri bir sır değildir. Çünkü sosyal üretim arzu üretiminin kendisidir. Bunlar birbirlerinden ayrı tutulamaz. Artık fantasmaya, eksikliğe gerek kalmaz: Yal-

[13] Deleuze-Guattari, *L'Anti-Oedipe* (Anti-Oidipus), Minuit, s. 33
[14] Deleuze-Guattari, ibid., s. 33
[15] Aynı kitaptan alıntı yapılan H. Miller'ın *Sexus* adlı kitabı, s. 277
[16] Deleuze-Guattari, ibid., s. 36

nız sosyal ve arzu vardır; başka bir şey yoktur. Arzu gerçeği üretir, bu da sosyal üretimden başka bir şey değildir. Bazı dönemlerdeki sosyal üretimler faşizmi arzulayabilir. Hitler demokratik bir yolla seçilmiştir, unutmamak gerekir. Reich'ın yazdığı da anımsanmalıdır (Kitle Ruhunda (Faşizm) arzulamaları): "Niçin insanlar boyun eğmek için mücadele etmektedirler?" Kitleler belli bir dönem içinde, Almanya'da Nazizmi arzulamışlardır. Sosyal üretim arzu üretiminden ayrı tutulamaz.[17] Ve eğer fantasma yaratılmaktaysa, bu asla kişisel değildir. Grup fantasmaları vardır. Bunlar baskıcı veya devrimci biçimlere bürünebilirler.

Deleuze ve Guattari, tekil düşünce filozof ve düşünürleri olarak toplumların tekil tarih kuramını yaparlar. Yapısalcı düşüncenin eleştirisi olan bu tekil ve değişken düşüncede sabitlikler ortadan kalkmaktadır. Bu düşünürlere göre, tekil arzular ve sosyal makinalar topluma değgin olanı kesip, tekrar kesip, parçalara bölmektedir; böylece tekil istençler arasındaki ilişkiler ortaya çıkmaktadır. Anti-Oidipus kitabı ile Deleuze ve Guattari, psikanalizin her şeyi Oidipus'a indirgemesini eleştirirler; Lacan'ın baba semboliğini, yapısalcılığı eleştirirler. Marksizmin son kertede "her şey altyapısal" ve ekonomiktir temasını kırarlar. Bu kitap 68 sonrası Fransız toplumunu olumlu bir şekilde çözümler ve arzu ve politika ilişkisini yeniden canlandırır. Çünkü 68 eylemi, birçok kişi için hüzünlü bir son olmuştur. Deleuze bu eylemin başarısını bugünkü Fransız toplumunun hareket tarzlarında görmektedir: Kadınlar artık özgürlük yoluna girmişlerdir. Deliler, artık, toplumun dışındaki insanlar değildir. Tımarhanelere atılmamaktadırlar ve eğer böyle bir şey söz konusu olursa Tımarhaneden Haber Grubu ve bazı bu tip grupçuklar, onların durumlarıyla ilgilenmektedir.[18] 1968 olay-

[17] Deleuze-Guattari, *a.g.e.*, s. 38

[18] Foucault'nun kurmuş olduğu Tımarhaneden Haber Grubu'ndan ayrı 1987 yılında hâlâ bu tip bir işlevsellik söz konusudur. Réné Chouffour adlı bir sosyal sigorta memuru, üstü tarafından, patronların da yardımı ile tımarhaneye yollanmıştı. Bu grup Chouffour'un durumu ile ilgilendi ve onun deli ve paranoyak olmadığını gösterdi; "L'événement du Jeudi" dergisi, 16 Nisan 1987, Sayı: II

ları arzunun iki kutbu olduğunu ortaya çıkarmıştır. Olumlu olan kısım yerleşik iktidarları bir eliyle iter ve diğer eliyle yenisini yaratır; bu onu evcilleştirip hakim iktidar içine koymak demektir, yani ikinci kısmı teşkil eden baskıcı karakteri budur. Bir tarafta iyi arzu ve karşısında da kötü arzu yoktur. Arzu her yerdedir, özgür ve baskıcı alanlarda kendi imzasını atar. Bazen başkaldırır ve başkaldırma alanlarında kendini gösterir, bazen ise baskı aracı olur. Daima üretken olan arzu, ekonomik mekanizmaların göbeğinde de kendini göstermektedir. Deleuze ve Guattari'nin bu analizleri bilinçdışının yeniden okunmasını önermektedir.

Düşünürlerimiz, tekil düşüncelerinde psikanalizin eleştirisini yapmaktadır. Yazarlar, arzu ile eksik arasındaki ilişkiyi koparıp atar. Deleuze için arzu eksikten doğmaz, üretilen hayat içindeki süreçte oluşur arzu. Herkes üretim sürecinde kendi arzu biçimini kurar. Eski gelenek arzuyu eksikliğe bağlar. Lacan için geçerli olan babanın simgesi, yani babanın adı eleştirilir. Lacan için "babanın adı imleyenin yeri olan ötekinde imleyen, ötekinin imleyenidir."[19] Yani geleneksel psikanaliz içinde arzu eksik olana, Kanun'a, yani yasak olana bağlanır, Deleuze bunu eleştirir. Onun için aşkın bir arzu yani boş mekânlar, bir kanundan dolayı eksik olan bir arzu söz konusu olamaz. Arzu içkin bir kuvvettir. Deleuze ve Guattari için, eksik olmadan var olan içkin bir arzu vardır ve bu bir düzen kurucusudur. Bu arzu ilişkilerinin bağlantısı düzenlenir ve bu ilişkiler daima bir gerçekten geçmektedir, bu gerçeğin bir eksik yönü yoktur. Çünkü içkin arzu ilişkileri tarafından devamlı doldurulup, boşaltılıp, tekrar doldurulur. Arzunun bir durgunluğu olamaz, çünkü onun ne bir referansa ne de bir bütünlenmeye gereksinimi vardır. Arzulanan makinalar her yerdedir: "Her yerde işliyor, bazen sürekli olarak, bazen aralıklı. Soluklanıyor, ısıtıyor, yiyor. Dışkılıyor ve düzüyor. İd (ça) demek ne yanlış.

[19] Jacques Lacan, *Ecrits II* (Yazılar II), Seuil, Paris, 1971, s. 101

Her yerde makinalar ve bu metafor (eğretileme) değil. Birleşmeleri, bağıntılarıyla arzulanan makinalar... "Bir makina organ, bir makina kaynağa bağlı. Biri bir akım yayıyor diğeri kesiyor. Göğüs süt üreten bir makina, ağız ise ona takılı bir başka makina Anoreksik'in ağzı ona takılı bir başka makina, bir yeme makinası, bir anal makina, bir konuşma makinesi, bir soluklanma makinası (astım krizi) arasında kararsız. İşte böyle hepimiz ufak tefek onarıcılarız; her birimiz kendi küçük makinalarıyla. Bir enerji makina için bir organ-makina, hep akımlar ve kesintiler."[20]

Deleuze için ayrışık terimler arasındaki komşuluk ilişkisi önemlidir, çünkü bağdaşık bir düşünce söz konusu olamaz. Dil'in kendisi ayrışıktır. Aynı toplumsal makina bile değişik toplumsal oluşumları içinde bulundurur. Üzengi kullanmak göçerler için (savaş makinası) ve yerleşik feodal iktidarlar için aynı şey değildir.

Deleuze ve Guattari *Anti-Oidipus* kitabında, Freudçu üçlü toplum şemasını yeniden gözden geçirirler. Freud E.B. Tylor'ın ilkel kültür[21] yazısından yola çıkarak animizmi inceler.[22] İlkeller doğayı ve dünyayı tuhaf bir şekilde düşünmekteydiler. Bu animist düşünceye göre dünya çok sayıda tinsel varlık tarafından doldurulmuştu; bunlar hem fena hem iyi ruhlardı. Onlar insanın ruhunun bir gün çıkıp gidip başka insanların ruhu olacağına inanmaktaydılar. Bu ruhlar bedenden ayrı tinsel eylemlerin kaynağıydı. İlkel olarak ruhların insanlara benzediklerine inanmaktaydılar.[23] Kısaca bu nevrozlular kendi kendilerine tabular icat etmekteydiler. Örneğin bazı kimseler ile cinsel ilişkiler yasaklanmıştı; aynı tabuya mensup kimseler arasında cinsel ilişkiye girmek hem insanları çekmekte, hem de yapacakları karşı gelme ilkesinden korkmaktaydılar. Bu animist bölüm

[20] Deleuze-Guattari, *a.g.e.*, s. 7
[21] E.B. Tylor, *Primitive Culture*, Vol: I, s. 425
[22] Sigmund Freud, *Totem et Tabou* (Totem ve Tabu), Payot, Paris, 1965
[23] S. Freud, *a.g.e.*, s. 90

Freud için, çocuğun düş gücü, narsisizm dönemine rastlar. Daha sonra Freud için, ikinci dönem cinsellik dönemidir; bu da, insanın kendi libidosunu fiksasyon dönemidir; yani, tanıma ve öğrenme dönemine rastlar. Freud, son dönemi bilimsel olarak kabul eder. İnsan burada artık olgunluk safhasına erişmiştir.

Deleuze ve Guattari için ise, evrensel tarihin "tekil" bir okunuşu gereklidir. Bunlar birbirlerine üç rejimde eklemlenirler. Vahşiler, Barbarlar, Uygarlar. Arzu, böylece, üç şart tanımaktadır: Vahşi toplumlar ilk sosyal devreye aittir. Deleuze'e göre, evrensellik geçerli değildir ve zaten başından beri de geçerli olmamıştır. Kapitalizm kendi tekilliğini evrenselmiş gibi diğer toplumsal oluşumlara ihraç etmiştir. Eğer evrensel sona erdiyse, arzu duyan üretim ve organsız beden,[24] görünüşten de belli olduğu gibi, kapitalizmin getirdiği başat şartlarda, nasıl evrensel tarih yapmak saflığına düşmektedir? Arzu duyan üretim en başından beri vardır: üretim ve sosyal yeniden üretimin olduğu yerde arzu duyan üretim de vardır. Ama kapitalizm öncesi sosyal makinaların arzunun içinde olduğu doğrudur. Sosyal makinalar arzuyu kodlamaktadır, arzunun akımını kodlamaktadır. Arzuyu kodlamak ve kodlamadan çıkmış akımların sıkıntısı bu toplumlara değindir. Kapitalizm kodlamalardan çıkmış tek sosyal makinadır. Kodların iç karakterlerinin yerine para şeklinde ortaya çıkan soyut niceliksel bir aksiyomatik (belit) yerleştirir. Kapitalizm böylece arzu akımlarını, sınırlarını ve kendi yok oluşunu belli toplumsal şartlarda özgürlüğe kavuşturur, öyle ki bu sınıra doğru, onu iten harekete bütün gücüyle karşı gelmekten başka bir şey yapamaz.[25] Başka bir deyişle, kapitalizm evrensel tarihin olanak ve şartlarını belirlemiştir; çünkü önemli olan kapitalizmin kendi sınırları ile olan sorunudur; yani, Marx'ın deyimiyle kendi kendini yok etmesinin sorunudur. Marx'ın kapitalizmi betimlediği gibi, bu

[24] Organsız beden Antonin Artaud'nun üretmiş olduğu bir kavramdır.
[25] Deleuze-Guattari, *a.g.e.*, s. 163

sınır onun kendi kendisini eleştirmesidir (Bu belli bir noktaya kadar olmak şartıyla). Fransız antropolog Maurice Godelier, kapitalizmin evrensel tarihi üzerine çok ilginç bir yorum getirmiştir: Bu da Batı çizgisinin geliştiği ölçüde, her yerde bulunmasının ve evrenselliğinin tersine, hiçbir yerde bulunmamasıdır. Bu nedenle de tekil olan evrensel bir tarih mevcuttur. Batı feodalizmi, Türk, Çin, Afrika, Japon feodalizmi ile benzerliklerden öteye, onlarla kıyaslamayı bile kendi kendine yasaklar. Böylelikle, diğerlerinin asıl farklarını belirtir; sadece Batı bu koşulları, dünya ticaretini ve sanayii üretimi koşullarını yaratmıştır. Yalnızca Batı (ve Batı tarih anlayışı) doğal ekonomi biçimlerini tamamen aşmayı olanaklı kılmıştır. Bu nedenle, Batı tipiktir, çünkü tekil gidişatında yalnız o 'evrensel' bir sonuç elde etmiştir. Batı kendi kendinden ayrılmak ve bütün toplumları da kendi içsel biçimlerinden çıkarmak için bunun kuramsal tabanını (sanayi ekonomisi) ve kuramsal kavramını (sosyalizm), meydana getirmiştir.[26] Böylelikle Deleuze ve Guattari için de evrensel tarih yalnızca eskiye dönük olan değil, alaycı, tekil ve olağan olandır.[27]

Deleuze ve Guattari ilk olarak vahşilerin analizine girerler. Burada üretim ve arzunun vahşi, ilkel bütünlüğü topraktır, çünkü toprak çok yönlü bir nesne olmaktan başka emeğe bölünmüştür. O aynı zamanda tek bölünmez bütünlüktür. Tanrısal veya doğal kabul edilmişçesine üretim güçlerini kendine çeker ve onların üzerine bütün bir beden oturur. Toprak, bütün üretim sürecinin kayıtlı olduğu alandır. Orada nesneler kendi kendilerini siciller, emek, güçleri ve emek bu toprak üzerinde araçları, ürünleri ve memurları dağıtır. Toprak burada üretimin ve arzunun nesnesinin hemen hemen tek nedeni gibi gözükmektedir. Toprak makinası ilk topluma değgin bi-

[26] Maurice Godelier, *Sur le mode de production asiatigue* (Asyagil Üretim Biçimi Üzerine), Editions Sociales, 1974, s. 95. Ayrıca Bkz. *İlk Sınıflı Toplumlar Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi*, Çeviren: Kenan Somer, Birey Toplum Yayımevi, Ankara, 1985

[27] Deleuze-Guattari, *a.g.e.*, s. 164

çimdir, ilkel kayıt makinasıdır ve sosyal makinanın doğumuna bir yol aramaktadır. Bu ilkel toprak makinası akımları kodlar, organları yatırıma koyar ve bedenleri markalar: Dövmeler çizer, sünnet eder, keser, yaralar açar, sakat bırakır, bedenin etrafını çizer ve yeni inanca doğru eğitir. Bu sosyal oluşumda, kolektif yatırım düzenine göre, organını kaybeden bir katil, bir hırsız vardır. Burada, yenmesi gereken bir öküzün kesilip dağıtılmasının kuralları kadar belirli sosyal kurallara uymak da gerekmektedir. Artık insan, kurulu bir hareketle biyolojik bir organizma olmaktan çıkmıştır ve dopdolu bir beden olmuştur (bu insanın başka bir insan karşısındaki utancında başlar). Belli bir toprak üzerine insanın organları yapışır, tutunur, çekilir, itilir. Belli bir topluluğa değgin zorunluluklara göre mucizevileşir. Organlar topluma değgin kurallara göre bütünleşmişlerdir ve akımlar onun üzerinden akmaktadır. Nietzsche şöyle demiştir: "Burada önemli olan insana bir bellek kurmaktır." Makineleşmiş bir yüzü belli ritüellere göre çizilen, sünnet edilen insanın, artık, belleği oluşmaktadır. Unutkanlık dolu insan, biyolojik belleğini iterek, başka bir bellek edinir; bu da, ya kolektiftir ya da şeylerin değil, sözlerin belleği, nedenlerin belleği değil, göstergelerin belleğidir.[28] Deleuze ve Guattari için insanın tarihi, insanın kültürünün tarihidir; o da bedenler üzerinde işlevini gösterir, bedenlerin üzerine kayıtlıdır ve ölüm, ceza bile arzulanabilir ve bunlar birer üretimdir. Eğer bedenin teni üzerinde kayıtlı olan şeylere "yazı" adı verilirse, o zaman sözün de yazıyı varsayması gerekir: ve bu korkunç sistemde kayıt edilen göstergeler insanın bir dili olmasını sağlar ve ona sözlerle dolu bir bellek verir. Gerek Foucault'nun, gerek Samuel Beckett'ın biteviye söylenip duran sözcüklerinin altında benliklerinin dışında sözler söylemesi de buradan kaynaklanmaktadır. Artık "ben konuşuyorum" değil, "konuşulu-

[28] Deleuze-Guattari, *a.g.e.*, s. 169

yor" vardır; Foucault'nun deyişi ile orada bir "Dil Varlığı" vardır.[29]

Deleuze ve Guattari *Anti Oidipus* kitabında yapısalcılığın da eleştirisinde bulunmaktadır. Bir yandan Lacan'ın "babanın simgeciliği", diğer tarafta ise Lévi-Strauss'un soy zinciri kuramı onlar tarafından eleştirilmektedir. Düşünürlerimize göre, bir aile sistemi Lévi-Strauss'un öne sürdüğü gibi "yapı" değil; ama bu bir "pratiktir", bir "stratejidir", bir "yöntemdir".[30] Soy zinciri bir yöntemdir ve onun bir hiyerarşisi vardır; ittifak politik ve ekonomik bir şeydir. İttifak ekonomide yönetim ile karıştırılmamalıdır; hiyerarşiye indirgenemez bir politikaya sahiptir. Deleuze ve Guattari için, soy zinciri ve ittifak ilkel sermayenin iki şekli gibidir, sabit sermaye veya soy zincirine ait stok ve değişken sermaye veya borçların değişken bloku. İki türlü bellek bunlarla iletişime girmektedir: Bir biyolojik soy zinciri, diğeri ise söz ve ittifaktır.

Onlar Claude Lévi-Strauss'un "soğuk" toplumlar ve "sıcak" toplumlar diye ayrımını da anlayamazlar. Soğuk toplumlar yani ilkel toplumların tarihi durağandır. İlkel toplumlar tarihsiz değildir, belli arketiplerle ve onların tekrarları ile bağımlı değillerdir. Ayrıca bu düşünce etnologların çıkardığı bir düşünce değildir. Tarihin kurucuları olarak yüceltmek istedikleri trajik Yahudi Hıristiyan bir bilinçten çıkma ideolojidir. Eğer tarih denilen şey toplumlara açık, gerçek bir dinamikten oluşuyorsa "ilkel vahşi toplumlar tamamen tarihin içindedirler" ve yapısalcı düşüncenin öne sürdüğünün tersine sabit ve durağan değildirler. Onların güçsüzlükleri iktidarı aramayışları içinde erir gider. Sistemleri Batı sömürgeci sistemine uymadığı için, sömürgeciler onların sistemsiz, tarihsiz ve belleksiz olduklarını söylemişlerdir: "Asla işlemedeki bir bozukluk yahut çelişkiler bir sistemin yok olmasına neden olmamıştır" diyen Deleuze ve

[29] Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Sözcükler ve Şeyler), Gallimard, Paris, 1966 ve Bkz. Samuel Beckett, *L'Innommable* (Adlandırılamayan), Minuit

[30] Deleuze-Guattari, *a.g.e.*, s. 173

Guattari "tam tersine sistem bu çelişkilerden yararlanmaktadır" diyerek "kapitalizmin kendi çelişkisi içinde yok olamayacağını" vurgulamaktadırlar. Sistem çelişkileri su yüzüne çıkarır, bunalımları yaratır, sıkıntıları doğurur. Kapitalizm ise bütün bunları en iyi bilen bir sistemdir (Her on senelik bunalımlar vs.). Kapitalizm bunalımlar içinde yaşayarak, kendi kendisinden endişe ve şüphe etmemesini öğrenmiştir; öyle ki sonuçta sosyalistler bile kapitalizmin son bulacağına inanmaz olmuşlardır. Deleuze şöyle der: "Asla kimse çelişkiden ölmemiştir."[31] Ve ne kadar daha şizofrenleşirse, ne kadar çok sakatlanır ve sıhhatini kaybederse o kadar Amerikanvari bir biçimde işlemektedir, bu şizofrenik kapitalist toplum. Sömürgeci her gittiği yerde şeflik sistemini ya kaldırmış ya da kendisiyle ittifakı sağlamıştır. Oralarda bir çeşit Oidipus sistemi yaratmıştır; ilkel toplumlar için, kendi biçimini ilkel toplum üyelerine aşılamıştır. Yerlilere dedelerinin beyazlar olduğunu anlatmıştır (Bir zamanlar Afrikasında Fransızlar zenci Afrikalıların Galyalılardan geldiklerini onlara öğretmekte, Afrikalılar da buna inanmaktaydılar). Belli bir mitolojiye inanan ilkel kabile topluluğu insanları anneleri ve büyük anneleri ile nesil farkı görmemekteydi.

Marcel Griaule Sudan'da yaptığı araştırmalar, sonunda, bir Yurugu'nun[32] aynı eteneden çıktığını ve bu kişilik ile dayısına bağlandığını göstermiştir. Yani bu kişi, ana eteneden çıkmıştır ve bunun bir parçasını da beraberinde götürmüştür, yani kendi anasının bir parçasını alıp götürmüştür. Bu organın kendisine ait olduğuna ve kendi kişiliğini yaptığına inanmaktadır. Yani kendi doğurucusu ile özdeşleşmektedir. Nesiller boyunca bir fark olmadan ana babanın yanına konulmuş olduğuna inanmaktadır. Mitolojinin gücü de buradan gelir: Annesinin ve kendinin gerçekten bağlı olduğu neslin simgesel beraberliğini bilinçsizcesine hissetmektedir. Böylece, ona göre kendisi

[31] Deleuze-Guattari, a.g.e., s. 178

[32] Marcel Griaule, *Remarques sur l'oncle utérin ait Soudan* (Sudan'da baba ayrı ana bir dayının üzerine gözlemler), Cahiers Internationaux de Sociologie, 1954

annesi ile aynı özden çıkmış ve annesi ile aynı nesli paylaşmaktadır. Kendisi doğurucusunun ikiz erkek kardeşi olduğuna da inanmaktadır. Böylece mitolojik kurala göre iki öğenin evlenmesi ideal eşleri yaratmaktadır. Böylelikle, doğurucusunun sahte erkek kardeşi niteliği ile ana bir, baba ayrı kardeşi olarak bu kadına (annesine) eş seçilmektedir. Freud'un Oidipus temasını yerle bir eden Marcel Griaule'un naklettiği mitolojinin sonucunda şunu anlayabiliriz: "Ben annem oldum ve sonra da oğlum oldum."[33] Başka bir örnek Georges Devreux'den gelmektedir:[34] Her yerde insanlar kadın almak için başka gruplarla ilişkiye girdiklerinde, yerel grupların erkekleri arasında eşcinsel ilişkilerin varlığı bilinmektedir. Kayınbirader ile evlenecek kızın nişanlısı arasında eşcinsel ilişki, kız kardeşi ile evlenmeden evvel yapılmaktadır. Devreux için evliliklerin bir kadın ve bir erkek arasındaki ittifakı değil de, iki aile arasındaki ittifakı sağladığı bilinen bir gerçektir. Bu kadınlar üzerine yapılan erkekler arası bir ittifaktır. Böylece de gruplar arası eşcinsel ilişkiler mevcuttur. Kadınlar adına erkekler ilişkiye girmektedir; kısaca şu söylenebilir: İttifak ayrı soy zincirinden erkekleri ilişkiye sokmaktadır. Erkek eşcinsellik, ikicinsliliğin (bisexualite) şiddetli soy zincirinin anlamının karışık göstergelerinin itilmesi, ittifakın temsil edilmesidir. Sonuçta, ortaya sömürgecinin bu toplumlarda ortaya çıkarmış olduğu Oidipus kompleksi çıkmaktadır. Bunu, Batılı toplumlar diğer toplumsal oluşumlara ihraç ederler. Sömürgeci: "Baban babandır, başka bir şeyin değil" der.[35] Böylece vahşiler için Oidipus yaratılmıştır. Bu da gecekondu Oidipusudur. Sömürgeciliğe yarayan bu komplekse politik olarak direnmektedir, ama Oidipus da onun üzerine kapanmaktadır. Eğer Vahşiler için bir Oidipus'tan bahsedilirse, bu, sömürgeciler tarafından, bu toplumsal olu-

[33] Aynı yerde

[34] Georges Devreux, "Considérations ethnopsychanalitiques sur la notion de parente" (Aile bağı nosyonu üzerine etnopsikanalitik incelemeler); "L'Homme" dergisi, 1965

[35] Deleuze-Guattari, *a.g.e.*, s. 179

şumun insanlarına taşınmıştır ve onlara bulaştırılmıştır. Bir bakıma Oidipus Vahşiler için etno-cinayettir; çünkü Oidipus uğruna yerel ekoloji ve sosyal oluşumlar yıkıma uğramaktadır. İngilizler Hintlilerin ortak evlerini terk edip, kişisel çekirdek ailenin oturduğu yerleşik bölgelere gitmelerini zorla, onlara kabul ettirtmişlerdir. Oidipus sadece ideolojik bir süreç değil, aynı zamanda oturma yerlerinin ve çevre ilişkilerinin yerle bir edilmesidir.

Barbarlara gelirsek, bu ikinci etabı oluşturan toplumlara verdikleri addır. Despotik toplumlara değgin bir toplumsal oluşumdur; şu şekilde özetlenebilir: Yeni bir ittifak ve soy zinciri kurulmuştur; bu dolaysızdır. Despot yatay ittifakları ve genişleyen soy zincirlerini yadsır. Tanrı ile yeni bir soy zinciri ve dolaysız bir ittifak yaratır ve bunu zorla toplumunun üyelerine kabul ettirir; halk onu takip etmek zorundadır. Yeni bir ittifaka atlamak eski soy zincirinden kopmak demektir. "Bu tuhaf bir mekânda yahut tuhaf'ın makinesinde oluşur; onun yeri de çöldür."[36] En zor koşulları sunar, en kıyaslı sınavlardan geçer, eski diyenlerin de direnişine rastlar. Bu tuhafın makinesi aynı anda büyük paranoyak bir makinedir, çünkü eski sistemle mücadeleyi ifade etmektedir. Despot paranoyaktır[37]. Toplumda yeni ahlak bozucu gruplar despotun yengisinin ününü yazar, işgal ettikleri veya kurmuş oldukları şehirlere bunu zorla kabul ettirir. Bunlar nereden geçerse geçsin, bir despot, onun ordusu, doktorları, papazları, mollaları, yazarları, memurları, hepsi aynı korteji oluştururlar. Sanki eski ortaklık yeni bir toplum biçimi yaratmak için, yeni bir şekle bürünmektedir: Artık paranoyak olan, çalılıktaki deli, köydeki ahlaksız sapık değil; ama çöllerin paranoyağı ve şehirlerin çılgın ahlaksızlarıdır. İlke ola-

[36] Deleuze-Guattari, *a.g.e.*, s. 228

[37] Düşünürlerimiz bu sözcüğün psikiyatri ve psikanalizdeki anlamından kurtulduktan sonra, kullanılmalarında bir sakınca olmadığını vurgulayarak, aldıkları anlamların bir sosyal oluşumun yatırımını belirtmiş olduklarını söylerler: Histerikler ve Vahşiler, Paranoyaklar ve Despotlar, Şizofrenler ve Kapitalizm (a.g.e., s. 228)

rak despotik barbarın oluşumu ilkel toprak makinesinin karşıtı olarak düşünülmektedir; yani yeni bir imparatorluğun doğuşu. Ama gerçekte olan başka bir şeydir. Bu hareket, bir imparatorluğun eski bir imporatorluktan ayrıldığı zaman anlaşılabilir. Bu despot, ister tatlı bir yaratık, ister çılgın bir akbaba olsun, yine aynı paranoyaktır. Musa peygamber "Mısır makinesinden" kaçarken çöle ulaşır ve oraya kendi yeni makinesini yerleştirir; portatif tapınak ve kutsal sandık (Yahudilerin içinde yasa levhalarını sakladıkları kutsal sandık) ve Musa peygamber halkına askeri ve dini bir örgütlenme biçimi verir. Her kurulduğu yerde bir paranoyak despotluk hukuken ilkel toprak makinesinin kodlarına karşı çıkar. Bu, aslında, paranoyaklığın kuvveti fırlatıp atma gücüdür. Baştan başa bir yenilik getirmek ister. Bu despot soy zinciri ve ittifak zincirinin dışına sıçrayarak, sınıra, ufuğa, çöle, yersizyurdsuzlaşmış bir mekâna yerleşir. Bu yersizyurdsuzlaşma onu Tanrı ile dolaysız ilişkiye götürür ve böylece halk ile değişik bir ilişkiye girer.

İşte Marx Asyagil üretim tarzı kavramını bu şekilde betimler: Devletin üstünde yüce bir birlik ortak ilkel köylerin tabanına oturur ve oradan yükselir. Ortakçı köyler toprağın mülkiyetine sahiptir. Marx ile Engels'in yazışmalarından ortaya bu çıkmaktadır: "İklim ve bölgesel koşullar, kanal ve suyolları ile yapılan yapay sulama, Doğu tarımının temellerini oluşturur(...) Bu koşullar altında(...) Devlet en ulu varlıktır. Hükümdarlık milli ölçüde, toprağın mülkiyetinin temerküzüdür."[38] Böylece bütün beden olan toplum artık yersizyurdsuzlaşmıştır. Despotun bedeni olmuştur. Despotun kendisinin veya Tanrısının bedeni olmuştur. Aslında önemli olan despotun insancıl kişiliği değildir, onun görevinin işlevi de değildir. Önemli olan; bütün sosyal makina derinlemesine değişmiştir. Toprak makinesinin yerine tepesinde despotun oturduğu, hareketsiz motoru, bü-

[38] Sencer Divitçioğiu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Sermet Matbaası, 1967, s. 79

rokratik aygıtı ile ve tabanında da köylülerin emekçi olarak oturdukları piramit biçimli işleyen bir Devlet makinesi gelmiştir. Stoklar emekçilerin artık-ürünleri biçiminde biriktirilir. Bütün bir artı-değer kodlaması bunları kendine mal eder. Devlette bir toprak mekanizmasını göreceğimize onda bir yersiz-yurdsuzlaşma eylemi görmek daha doğru olur. Bu eylem toprağı tıpkı bir nesne gibi böler ve insanların bu yeni imparatorluk kayıtlarına boyun eğmesini sağlar; yani yeni topluma değgin dopdolu bedene, despotun bedenine boyun eğdirir[39].

Devlet makinesi toprağın üzerinde yeni ittifaklarla oturur, İbrahim'in çıktığı şehir Ur şehridir: "Devlet yavaş yavaş oluşmadı, ama tek bir kerede oluştu" (Bir tek hareketle, Nietzsche'nin deyişi ile bütün şanslar tek bir anda sallanan zarların düşüşü ile belirlendi ve bu anlamda bütün olasılıklar aynı anda tek bir kerede, tek bir zar atışı ile 'ustanın elinin hareketi ile' bütün bir ordu belirginleşti). Tüm Devletlerin arzu ettiği ve olmak istediği ebedi model, orijinal Urstaad (Ur Devleti)dir." Yani Asyagil üretim tarzı devletidir. Devlet despotun kafasındaki arzu ile yeni bir ittifaka girer, devlet savaş makinesini, göçebeleri kodlamasını bilir. Devlet toprak makinasını parçalar, tuğlalarından yeni işçiler yapar ve bunlar beyinin (despotun) düşüncesine boyun eğer.[40] Devlet despotun kafasından geçip, öznelerin kalbine doğru geçen bir arzu ve aynı şekilde entelektüel kanundan bütün bir fizikî sisteme doğru ulaşır. Devletin arzusu en muhteşem baskı makinası yine arzudur. Özne arzunun nesnesi olarak arzudur. Arzu Urstaad'dan beri şeylerin yeni durumların içine doğru uzanmayı içeren işlemdir.[41]

Kapitalist toplumlara gelindiğinde, Devletin kodlarından çıkıp, akıp gidenler şizofrenik akımlardır. Kodlardan çıkmak isteyen, dışarıya açılmak isteyen "göçebe düşüncenin" akımı, şi-

[39] Deleuze-Guattari, *a.g.e.*, s. 230
[40] Deleuze-Guattari, *a.g.e.*, s. 259
[41] Deleuze-Guattari, *a.g.e.*, s. 262

zofrenik kodlamadan çıkan arzu birimidir. Kapitalizm, bu nedenle kodlamadan çıkan arzular tarafından meydana getirilmiştir. Ama, sadece bazılarının dışına çıkan kodlamalardan kaçanlar değil, sistem olarak akımların genelleşmiş bir şekilde kodlamadan çıkmasıdır; yeni yersizyurdsuzlaşma eylemidir. Bu tekilliği ile kapitalizmi evrenselleştirmektedir. Histerik ilkellerden ve paranoyak devlet despotluğundan ayrım, onun her şeyi akımlar tarafından kodlamadan çıkartmaya bırakmasında ortaya çıkar: "Çok basite indirgersek, şöyle söyleyebiliriz: vahşi toprak makinası üretimlerin kesişmesiydi; barbar despotik makina tek bir birlikten yola çıkarak yazıtların birbirlerinden ayrılması üzerine kurulmuştu. Ama kapitalist makina uygarlaşmıştır ve öncelikle çakışmalara ve kesişmelere bağlıdır."[42]

Marx, *Kapital*'de, iki ana öğenin kesiştiğini gösterir: Bir tarafta topraktan çıkan emekçi, böylece, serf olmaktan çıkıp özgür insan olmaya başlar ve artık bu emekçinin emeğinden başka satacak bir şeyi kalmaz. Diğer tarafta kodlamadan çıkan para altın, gümüş değil ama sermaye vardır ve her şeyi satın alabilir. Bu iki ana öğenin kesişmesi, feodalliğin despotik devletinin parçalanmasından veya feodal sistemin şeklini kaybetmesinden ortaya çıkan iki akımın dış kesişmeleri değildir. Bir tarafta akım- para, diğer tarafta özgür-emekçi olmasaydı bu kesişme oluşamayacaktı. İki kesişmenin de ayrı ayrı yersizyurdsuzlaşmaları vardır. Özgür emekçininki özgürleştirilen toprağın yersizyurdsuzlaşmasıdır; böylelikle diğer bütün öğeler çözülür; üretim araçlarının ele geçirilmesi, tüketim araçlarının çözülmesi ve ailenin ve lonca sisteminin çözülüşü; sermaye için ise, paranın soyutlaşması ile zenginliğin yersizyurdsuzlaşması, ticaret sermayesi ile üretim akımlarının kodlamadan çıkması, kamu borçları ve finans kapital ile imparatorlukların kodlamadan çıkması ve sanayi kapitalinin oluşumu ile üretim araçlarının kodlamadan çıkmasıdır. Bu kinikliğin çağıdır. Diğer

[42] Deleuze-Guattari, *a.g.e.*, s. 266

tarihsel oluşumlara nazaran korkunun ve kuramın çağına göre, kinikliğin çağı başlamıştır. Bu çağ sermaye birikimi çağıdır. İşte, bu sermaye birikimi bütün yersizyurdsuzlaşan ve kodlamadan çıkan akımların hepsinin kesişmesidir. Kapitalizm ve onun yaratmış olduğu kesinti, ne ticaret sermayesi ne de finans sermayesi ile oluşur. Onun ortaya çıkartmış olduğu şey akımların kesişmesi, sanayi sermayesi ile oluşur. Kapitalist makineden evvel finans ve ticaret sermayesi kapitalist olmayan üretim ile ittifak ilişkisi içindeydi; bu yeni ittifaka kapitalizm öncesi devletlerin karakterleri ile girmekteydi. Kısaca kapitalist makina ittifakların bitmesi ve yerini akımlara bırakması ile oluşur.[43] Böylelikle, sermaye akan bir sermaye olmaya başlar ve artık para parayı, değer de değeri doğurur. Değer, artık, kendi kendinin tözü olur ve meta ve para bunun yanında arı biçimler haline girer.

Kapitalizmin yer değiştirmesi, aslında, onun yersizyurdsuzlaşması ile ilgilidir. Sermayenin Üçüncü Dünya ülkeleri ile olan ilişkisinde, Samir Amin'in belirtmiş olduğu gibi, merkezden çevreye doğru bir kayma vardır; Gelişmiş ülkelerden az gelişmiş ülkelere. Bu arada merkezin kendi az gelişmiş bölgeleri olduğunu da vurgulamak gerekli (Detroit örneğin eski otomobil sanayiinin merkezi artık bugün terk edilmiş bir hayalet şehir görüntüsündedir ve zenciler burada sefilce yaşamaktadır), Merkezin kendi gecekondu bölgeleri ve kendi iç çevre oluşumları vardır. Kapitalizm akan sermayesini oradan buraya, buradan oraya akıtır gider. Ve artık çevreyi de yavaş yavaş şizofrenleştirir. Öyle ki artık eski Sosyalist blok olsun, Üçüncü Dünya olsun, hepsi dünya kapitalizmine girmişlerdir.[44] Dünya kapitalist sistemi artık her tarafı aynı akım, aynı yersizyurdsuzlaşma biçimine sokmuştur. Uygarlık, kapitalist üretimde akımların yersizyurdsuzlaşmasının ve kodlamalardan çıkmasının bir

[43] Deleuze- Guattari, *a.g.e.*, s. 269

[44] Félix Guattari-Toni Negri, *Les nouveaux espaces de liberté*, (Yeni Özgürlük Alanları), Relief, 1985. s. 31, 35

göstergesidir: Mallar üzerine özelleştirme, üretim araçları, insanların özel bedensel organlarının bile özelleştirilmesi, para niceliklerinin soyutlaştırılması, sermaye ve emek arasındaki ilişkilerin sonsuzlaştırılması; ama aynı zamanda finans akımları ve gelir akımlarının arasındaki ilişkilerin soyutlaştırılmasıdır.

Böylelikle kapitalizm kendi şizofrenisini, akımları ile birlikte Batı sanatını, bilimini üretime sokarken, hastalığını da (şizofreni) diğer yönlere aktarmaktadır. Üretimi, bir üretim biçiminde (kapitalist üretim biçimi) toplamaya başlamış ve dünya pazarı ortaya çıkmıştır. "Batı toplumları Renault araba üretir gibi şizofrenler üretmektedir."[45] Aralarındaki tek fark şizofrenlerin satılamaz olmasıdır. Böylece kapitalizm toplumların sınırını oluşturmaktadır, çünkü diğer kapitalizm-öncesi akımların kodlarını, üst-kodlarını kodlamadan çıkartmıştır. Onun kodlaması akımlardır. Yersizyurdsuzlaşmaktır. Akımların enerjisi de sermaye bedeninin üzerinden geçmektedir; sermaye ise yersizyurdsuzlaşmış bir sosyalleşmedir.

4) Jean-François Lyotard ve Postmodern Toplum Şartlarında Anlatımın Meşruluğu Sorunu

Jean-François Lyotard hem politik bir militan, hem de filozof olarak 1968 hareketlerine ve Nanterre 22 Mart adıyla bilinen başkaldırılara katılmıştır. Daha sonraki yazılarında bu eylemin eleştirisini *Marx ve Freud'tan İtibaren Sapma* adlı 1973 yılında yayınlanan kitabında yapmıştır. Bu kitap birçok makalesinin toplamıdır. Burada, Lyotard, militan çılgınlığı ve şüpheciliği sorgular ve 22 Mart hareketinin en pozitif yanının devlet bürokrasisinin eleştirisini yapmak olduğunu ileri sürer."[46] Partinin, sivil toplumun, devletin, vatandaşlar arasındaki ilişkilerin, emek örgütlenmesinin özgür yaşam koşulları arayışı ile ilişkisinin ve de tüm bir yabancılaşmış yaşam biçiminin

[45] Doleuze- Guattari, *a.g.e.*, s. 292

[46] J.F. Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Union Générale d'Edition, Paris, 1973, s. 305

eleştirisi ile sorunsalını çözümler. Ona göre, 22 Mart eyleminin sorunsalı, öncesi ve sonrasıyla Uluslararası Situasyonistlerle aynı olmuştur. Yani temsiliyetin eleştirisi yapılmıştır. Eylemin ve emeğin dışlanmasını ve her şeyin gösteri toplumu halinde, aktörlerin toplum içinde yerlerini almasını sorunsallaştırır. Yani, bir bakıma, 22 Mart eylemini en iyi anlatan, belki de, bu eleştirinin pratikte politikaya en şiddetli şekilde yansıması olmuştur. Bir bakıma örgütlenme bakımından 22 Mart eylemi çok değişik bir yaklaşım getirmesine rağmen, tarihteki ilk örgütsüz eylem değildir. Her seferinde kapitalizmin eleştirisi eylemde yapıldığında, ister 1871'de, ister 1905'te ve 1917'de, ister, 1936'da, isterse de 1956'da, daima söz konusu olan, merkezi örgütlenmenin dışında işçi konseylerinin varlığı olmuştur. Yani köylü, işçi veya askerlerden oluşan konseyler, merkeziyetçi bir Parti yapısından daha etkin olmuşlardır. Bu önem, oysa, tarihte hep geçiş döneminin örgütlenme biçimi olarak düşünüldüğünden, daima marjinalize edilmiştir. İşte 1968 olayları bu bakımdan, gerek Devleti, gerek Partileri ve temelde, sendikalar ve öğrenci birlikleri olsun, tüm bir temsiliyet mekanizmasını eleştirmiş ve yerine yeni bir örgüt biçimi koyabilmiştir. Ta ki, eylemler, siyasi partiler tarafından ve birçok kere onların organları olan sendikalar tarafından boğulana dek. Lyotard'a göre bu politik temsiliyetin eleştirisi aynı zamanda, sanatta, fizikte ve hatta matematik ve edebiyat alanında, yer yer, yapılan eleştirilerle aynı paralelde gitmiştir: Modern matematik, Dada hareketi, Cézanne veya Kübistlerin getirdikleri bir örgütsüzlük örgütü, merkezi birimlerin kırılmasında ve 68'cilerin merkezi otoritelere karşı alerjilerini oluşturmaktadır.[47]

Lyotard'a göre, son otuz yıldır, Fransız toplumu gerek Marksizm, gerek dilbilimi, gerekse Freudizmi kullanmış ve tüketmiş, insanın "özne" olarak özgürlüğe kavuşması söylemini

[47] J.F. Lyotard, *a.g.e.*, s. 306, 307

büyütmüştür. Bütün bunların Post-modern toplum olarak adlandırılacak Batı toplumlarında iflasıyla, felsefenin kendisi de bir bunalıma girmiştir. Ama Lyotard için, bu çok yeni değildir. Gerek kurumlar, gerekse yayınevleri tarafından felsefenin söylemi zaten belli bir bunalıma sokulmuştur. Yapılan yüksek öğretim reformlarıyla felsefe gittikçe marjinalleşmiş ve mesleki bir profesyonellik ön plana çıkmıştır. Yayınevleri gittikçe bilimsel eserlere önem vermişler ve önce felsefe daha sonra tüm sosyal bilimlerin kolları ve beşerî bilimler yayınevleri tarafından dışlanmıştır. 1960 ve 1970 yılları boyunca felsefe bir bilim olarak kabul edilmediğinden, eğitim dallarında ikincilin de altında bir yere sahip olmuştur. Ama bunun tersine bir başka durum ortaya çıkar: Genelde düşünce daha çok aranılan bir şey haline gelmektedir. Öğrenciler daha ileri yaşlara kadar öğrenimlerini sürdürmektedir. Tabii bunun tüm gençlik içinde bir azınlık oluşturduğunu hatırlatmaya bile gerek duyulmamaktadır. Gerek sanatçılar, gerek araştırmacılar gittikçe daha fazla düşünceyi ön plana koymuşlardır: Gerek tuvalleri enstalasyonları ve çalışma aletleri, boyaları ve fırçalarıyla sanatçılar ressamlar, gerek ellerinde video kameralarıyla sinemacılar ve film yapımcı, düşüncenin peşinden koşar duruma girmişlerdir. Bu tip bir eğilim, Lyotard için, yeniden postmodern toplumlar üzerine düşünmenin önemini belirlemektedir. Bunun dışında Foucault ile başlayan yeni bir günlük yaşam eleştirisi kurumlarla karşı karşıya gelmiştir. Ölüm cezasının kaldırılması, mahkumların konumları, delilerin durumları, anti-psikiyatri akımının genelleşip günlük hayatın bir parçası durumuna gelmesi, bütün bunlar yeni bir düşünceyi yasallaştırmaktadır. Böylece filozoflar kurumların dışında olup biten ile de uğraşmaya başlamışlardır. Gerek sanat uğraşıları ve sanatçılar, gerek bilim ve teknolojide yapılan atılımlar, filozofları yeni sorunsallara doğru sürüklemektedir. Filozof ve düşünürler de böylece içlerine dönük bir durumda duran üniversiteler-

den dışarıya başlarını uzatıp, toplumun içine girip, toplumu düşünmeye ve onu yaşamaya başladıklarından beri, düşünce yeni alanlara kaymaktadır. Nasıl bugün bir biyolojist bilgisayarcısı olmadan hiçbir işlem yürütemez, veya bir fizikçi, kimyacı olmadan hiçbir adım atamaz; aynı şekilde düşünür de kurumların dışına çıkmadan, söylemine yeni aletleri sokmadan, yeni teknolojileri kullanmadan, ileriye dönük bir düşünceye giremez.

J.F.Lyotard post-endüstriyel toplumların dil ve hikayelerinin törelliğini sorunsallaştırmıştır. Bugün bir yasallıktan söz edilebilinir mi? İlkellerin mitologiaları ve hikayeleri, acaba bizim söylemlerimiz içinde midir?

Post-endüstriyel veya postmodern toplumların içindeki üst-dil[48] ve bunun da ötesinde, bilimin söyleminin geçerli olup olmaması üzerine düşünür, Lyotard. Tekil düşünce düşünürü ve filozofu olarak, evrensellik fikrinin iflasına dikkat çeker; aynı zamanda "Aydınlıkçı felsefe"nin konumunda bulunan eğitimin ve diğer konumların çöküşünü gösterir. Nasıl özgürlük veya sivil toplum (liberal söylem) adına insanlar baskı altına alınmıştır, aynı şekilde, insanların sürekli denetim mekanizmaları altında bulunması da sorunsallaşmıştır. Maurice Blanchot'nun da yazmış olduğu gibi, "özgürlükleri yaratan Aydınlanmacı düşünürler, aynı zamanda disiplini de ortaya çıkarmışlardır."[49] 20. yüzyılın barbarlığı, Hegelci Tin fikrinin üzerine yeniden düşünmenin zamanı gelmiştir. Dünyanın felsefe tarihinin, belli safhalarından, belli çemberlerden geçen bir evrim, bir Odise olduğunu göstermeye çalışan Hegel'in düşünce sisteminin kapalılığı, bugün, artık, halkları özgürlüğe doğru gö-

[48] Üst-dil (meta-language), bir başka dili kendine nesne yapıp, onu biçimlendirmedir. Bilimin tanımı için Nusret Hızır'ın anlatımına başvurabiliriz: "Bilim, birbirlerine herhangi bir yöntemle bağlı, doğrulukları öne süren bir takım öner melerin (bilgi veren tümcelerin) oluşturduğu dizgeli bir bütündür." Nusret Hızır, *Bilimler Karşısında Felsefe, Bilimin Işığında Felsefe*, Adam Yayınlan, 1985, s. 26

[49] Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que j'imagine* (İmgelediğim Şekilde Michel Foucault), Fata Morgana, Paris, 1986, s. 67

türecek olan yol olmadığını; devam eden bir ilerlemenin törelliğinin olduğu kadar yasallığının da sarsıldığını göstermek, tekil düşüncenin ana öğelerinden biri haline girmiştir.[50] Auschwitz'de Yahudilerin fırınlarda yakılıp, gaz odalarında boğulması ve Berlin ayaklanması (1953), komünist partilerin şahlandırdığı proletarya idealini de, onun somut gerçekleşmesinin inancını da çürütmüştür. Adorno, Hitler'in soykırımından sonra şiir yazmanın mümkün olup olmadığını sormuştu. Bugün de komünist partilerin özgürlük yolunda ilerici parti konumunun meşru olup olmadığı sorunu ortaya konmaktadır. Bir bakıma devrimci-kişilik sorunu ortaya çıkmıştır. Daha da ilerisinde Hitler'in demokratik bir seçim yoluyla iktidara gelmesi, bugünün Fransa'sında Le Pen'in ırkçı ve şoven söylemi, demokrasi fikrini bile törel kılamamaktadır. Fakat bunun yanında bir de gerçek vardır ki, yaşanılan en mümkün rejim budur: Yaşlı Hegel'in bir söylemi hâlâ yürürlükte gibi duruyor: Greklerde köleler, özgür vatandaşlar için çalışıyorlardı, Fransız devriminden sonra ise özgür vatandaşlar özgürce çalışmaktadır. Yani önceleri bir kısım insan-vatandaş özgürken, artık tüm vatandaşlar özgür duruma girmişlerdir. Yine de Foucault'nun yapmış olduğu çözümleme ile sürekli özgür denetim mekanizması bu yasallığı da yeni bir sorunsala oturtmaktan alıkoymaz. Yani önemli olan tekil, belli ve de kesin konumların çözümlemelerinin yapılması ve mümkün olduğu kadar genellemelerden kaçmaktır. Esasında demokrasi eleştirisinden çok postmodern toplumsal koşullarının getirdiği durumlar, bazı törel sayılan söylemlerin bile meşruluğunu berelemektedir.

Dil ve bilim arasında belli bir diyalektik (eytişim) vardır. İkisi de belli bir söylem ile törellikleri ortaya koymaya çalışmaktadır. Aslında, anlatıya değil, kanıta dayalı bilim bize bir anlatı yolu ile gelmektedir. Bilim halkın anlatı geleneğinden uzaklaş-

[50] J.F. Lyotard, *La condition Postmoderne* (Modern-Ötesi Şartı), Editions de Minuit, 1979

makta olduğu halde, hem filozoflara dayanmakta, hem de eski Yunan filozoflarından alıntı yaparak söylemlerine bir felsefî meşruluk kazandırmaya çalışmaktadır. "Anlatı olmayan bilimin anlatma yoluna dönüşü, aşılmış bir sorun değildir" diye düşünmektedir Lyotard: "Televizyona çağrılan yahut gazetelerde demeç veren bilim adamları, bir buluş sonrası, hiç epik olmayan bir bilgiyi bir efsane biçiminde anlatmaktadırlar."[51] Böylece anlatı oyunu kuralları içine girmektedirler.

Avam bilgisi ile bilimsel bilgi arasındaki ilişki, öyleyse bu anlatı gücünden geçmektedir. "Devlet, büyük harcamalar yaparak, bilim adamlarına çalışma koşulları hazırlar ve bilimin kamuya bir efsane gibi aktarılması sağlanır."[52] Bu anlatı yolu ötesinde kredi kazanır ve geçerli kılınır. Lyotard, burada eski efsane dili olarak kabul edilen anlatımın bugünkü postmodern toplumlarda nasıl hâlâ geçerli olduğunu göstermektedir; çünkü bilim dilinin oyunlarının kendi söylenenlerinin gerçeği içinde, kendi olanaklarıyla bilim kendi törelliğini, kamu ile olan ilişkisi içinde sağlayamamaktadır. Bu yeni sosyo-politik törellikte, artık kahramanın adı "halk" olmuştur. Törelliğin işareti konsensüstür: "Bilginler topluluğu neyin doğru neyin yanlış olduğu üzerine tartışırken, halk da kendi içinde bir tartışmaya girmiştir. Neyin doğru neyin yanlış veya doğru olmadığı ya da adilliğin nerede olduğu tartışması" budur.[53] Postmodern toplumlarda büyük anlatılar parçalanmışlardır (Tin'in evrimi, ilerleme, hakikate ulaşma, insanların özgürlük yolunda verdikleri mücadele, proletaryanın tarihî görevi, sömürgeciliğe karşı verilen dini savaşlar vs.). Toplumu belirleyen dil ilişkileri de aynı şekilde çözülür. Thomas Khun'un belirtmiş olduğu gibi bilim yeni paradigmaların ortaya çıkması, yani eski oyunun kuralları altındaki dil alışverişi içindeki değişimlerle ilerlemektedir. Ya oyunun içindeki bilginin ilerleme sürecinde yeni bir

[51] J.F. Lyotard, *a.g.e.*, s. 49
[52] J.F. Lyotard, *a.g.e.*, s. 49
[53] J.F. Lyotard, *a.g.e.*, s. 52

kanıt getirilir, ya da oyunun kurallarının tamamen dışına çıkılır, böylece oyunun adı bile değişikliğe uğrar.[54]

Postmodern toplumlarda ortaya çıkan yeni belitler (aksiyom) artık evrensel bir dili konuşmaz. Çoklu, biçimsel, küçük sistemlerin dilinin alışverişi söz konusudur. Çoğunlukla ortaya "işin ehli" insanlar çıkar. Bunlar da genelde iktidarı ellerinde tutan teknisyenler ve idarecilerdir.

Bilimin kanıtlar getirerek kendisini meşru kıldığını söyleyen Lyotard, bu meşruluğun insanın beş duyusunda olduğunu söyler. Yani bunlar yanılabilen duyulardır. Ama teknik, insan organlarının bir protezi olarak düşünüldüğünden yanılma "gücü" daha azlaşır. Yani daha güçlü ve yetkindir. İlkesi ise bu yetkinliği mümkün olduğu kadar en üst düzeye yükseltmektir. *Input* ve *output* ilişkilerinde mümkün olduğu kadar büyük başarı sağlamak önemlidir. Bu demektir ki, mümkün olduğu kadar bildiri, haber ve bilgi almak (output) ve kendi içinde bu işlemi yapabilmek için mümkün olan en az enerjiyi harcamak (input). Lyotard'a göre, bu yeni oyun içinde gerekli olan ne hakikati, ne güzeli, ne de adil olanı bulmaktır; ama en etkilisini bulmaya yarayan yeni bir oyun ortaya çıkmaktadır. Bu da yeni teknik buluşların ortaya koyduğu oyundur. Bu yeni oyun en iyiyi ve en mükemmeli, en az enerji harcayarak elde etmektir:[55] Elbette bu araştırmaların para ile yapıldığı daha 18. yüzyıldan beri çok iyi bilinmekteydi. Bilimsel söylemi kanıtlamak, araştırma yapmakla mümkün olur. Araştırma ise para ile yapılabilmektedir. Yani, 18. yüzyıl paradigması ile gerçek, zengin ulusların elinin altında tutulmuştur. Zenginlik, doğruluk ve gerçek ile bilim arasındaki belli bir ilişki ortaya böyle çıkar. 18. yüzyılda ilk sanayi devrimi döneminde zenginlik olmadan teknik ilerlemenin olmadığı gibi, tekniğin olmadan da zenginliğin olmadığı anlaşılmıştır: teknik bir titizlilik için de yatırım gereklidir. Mademki üzerinde çalıştığı etkinliği doruk noktası-

[54] J.F. Lyotard, *a.g.e.*, s. 71, 72
[55] J.F. Lyotard, *a.g.e.*, s. 73

na çıkarır, o halde artı-değerin de buraya doğru akması pek doğaldır: Mutlak artı-değerden görece (nispî) artı-değere geçiş.[56] Marx "işgücünün uzatılmasıyla üretilen artı-değere mutlak artı-değer diyorum. Buna karşılık gerekli emek zamanının kısaltılması ve bunun sonucu işgücünün (...) uzunluklarındaki değişiklikten doğan artı-değere görece (nispî) artı-değer diyorum" diye yazmıştır. Marx'ın göstermek istediği makineleşme ve teknik ilerlemelerle emek zamanı azalırken artı-değer (görece) daha da artmaktadır. Bu artı-değerin yükselmesi için teknik araştırmaların artırılması ve üretilen ürünlerin de satılması gerekmektedir. Satılan ürünlerden alınan paranın bir kısmı yine araştırmaya harcandığı taktirde yeni ilerlemeler kaydedilecek ve beraberinde teknik kâr oranlarını yükseltecektir. Böylece postmodern toplumlara gelindiğinde, araştırmacıların bir kısmı üretim gücü haline gelirken, az sayıda bir kesim ise iktidarı eline geçirir. Artık önemli olan, Lyotard'ın söylemiş olduğu gibi, hakikat veya adalet önemli olmaktan çıkmıştır. Geçerli olan kavram artık başarıdır. En az enerji sarf ederek en fazla yetkinlik elde etmektir. Böylece gerek devlet, gerek özel şirketler, hümanist ve ülkücü törellik anlatısını bir yana bırakmış, yerine yeni oyun kurallarının hazırladığı bir ortam hazırlamıştır.[57]

Nietzsche'nin deyişini ele alırsak, üst-insan, yeni teknik ile birleşen silisyum ile karışıp, ortaya yeni bir güç çıkarır. Karbona verilen önem gittikçe yerini silisyuma bırakır.[58] Böylece tek meşru dil güçlü olandır. Artık bilginlere ve bilim adamlarına bizlere hakikatin nerede olduğunu ve adilliğe nasıl varılacağını göstersinler diye para verilip, onları çalıştırmak önem ka-

[56] Bunun için Bkz. Karl Marx, *Kapital*, Birinci cilt, Sol Yayınları (birinci baskı), s. 339 ve sonrası; s. 342

[57] Büyük bir kesime açık olan yeni televizyon dizileri, insanların yeni yaşam biçimlerine biçim vermektedir ve oyunun yeni kurallarından haber vermektedir (Dallas, Hanedan, Berreger gibi diziler).

[58] Deleuze üst-insan temasında yeni teknolojinin ve silisyumun önemini vurgulamaktadır.

zanmıştır. Şirketlerin güçlerini arttırması, bilginlere araştırma yapsınlar diye verilen paralardan geçmektedir.[59] Oyunun ortakları arasındaki ilişki artık birbirleri ile yaptıkları sözleşmelerden değil, bir darbe ile güçsüzün güçlü tarafından elenmesi şeklinde yürürlüğe girmektedir.

[59] Uğur Mumcu'nun Holding profesörleri lafının altında yatan buradan gelmektedir.

TEKİL DÜŞÜNCENİN ANA TEMALARI

a) Fark ve Yineleme

Tekil düşünce filozoflarının önde gelen adlarından Gilles Deleuze 1968 yılında *Fark ve Yineleme*[1] kitabını yayınlamıştır. Deleuze'ün de belirtmiş olduğu gibi, zamanının havasında uçuşan fikirlerin toparlanması bu kitabın en önemli işlevlerinden biridir: Heiddegerci varlıkbilimsel fark felsefesinin daha fazla vurgulandığı bir yöne doğru felsefeyi çekmekte olan bu kitap, Deleuze'ün en önemli kitaplarından biridir. Yapısalcılığın "aynı" ve "özdeşlik" temalarına karşı fark temasını ortaya koyan bu düşünce yinelenenin farklılığının olumluluğunu vurgular; aynı zamanda tekil düşüncenin başat konularından biri de aynılıktan farklılık düşüncesine geçmek olmuştur. Hem bilinçdışında, hem dilde, hem de sanatta gözüken yinelenenin kendi kuvvetinin alanlarının hepsini bulmak, Deleuze'ün amacı olmuştur. Tüm bu işaretler genelleşen bir Hegelciliğe karşı gelme düşüncesinin hanesine konulabilir: Fark ve yineleme aynılığın ve olumsuzluğun ve karşıtlığın yerini almaya başlamıştır; çünkü fark olumsuz demek değildir ve karşıtlık fikrine ancak aynılığın sürekliliği olduğunu düşündüğümüz ölçüde gönderim yapılabilir. Aynı olmanın ilk olması, hangi biçimde olursa olsun, temsil etmek dünyasını belirler. Modern düşünce ise temsiliyetin krizinden (modern, kübist, soyut vb. resim de temsiliyetten çıkmaya çalışmıştı) doğmaktadır. Tıpkı aynıların kaybolması gibi, aynılık temsiliyetinin adı altında işleyen tüm güçlerin batmasından doğandır. Postmodern dünya görüntülerin (simulacre), hayaletlerin dünyasıdır.

[1] Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Fark ve Yineleme), P.U.F. 1968, s. 1

İnsan Tanrı'ya göre can çekişendir. Öznenin aynı olması da can çekişir. Öznenin aynılığı tözün yerine geçmiştir, can çekişme tözde değildir. Bütün aynılıklar sadece görüntülerdir, gözü yanıltan efektlerdir. Yineleme ve fark oyununun daha derin bir şekilde oynanmasının ürünleri budur.

Tekil düşünce farklılığın kendisini düşünür, değişik ile değişken arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışır; ve artık temsiliyet biçimine gerek kalmaz; çünkü temsiliyet biçimleri farklı olan şeyleri görünüşte aynı kılmaya doğru götürmektedir. Bunun için de, temsiliyet biçimleri Hegelci olumsuz (negatif) oyunu oynar: "Çağdaş yaşantımızda en mekanik yinelemelerde (alışkanlıklarımızda) en tek biçimli gibi duran tiplerde bile bizim dışımızda ve bizde ufacık farklar yapıp dururuz".[2] Bunun yanında, tersine, gizli yinelemeler, saklanıp kıyafet değiştiren yinelemeler, bir farkın yer değiştirmesi ile canlanan, bizde ve bizim dışımızda çıplak, mekanik ve tekbiçimli yinelemeleri oluştururlar. "Görüntü de zaten yinelemeler üzerinde yapılır, farklarda, farklılıklar üzerinde".[3] Çünkü yinelenenler yinelenirler, farklar da farklılaşırlar. Yaşamın görevi farklılıkların dağıtıldığı bir mekânda tüm yinelemeleri aynı yerde bulundurmaktır".[4]

Deleuze, bu kitabında, iki kavramı kullanır: Biri hiçbir olumsuzluk kavramını kullanmadan fark kavramını ortaya atmak, çünkü fark aynılık kavramına boyun eğmez ve bu nedenle çelişkilerin karşıtlığına kadar gitmez; ikinci olarak yineleme kavramı üzerine düşünmek, öyle ki, mekanik, fizik veya çıplak yinelemeler kendi anlamlarını değiştirmiş olsunlar ve saklı olan bir yinelemenin en derin yapılanmalarında bulup, bunlar fark içinde yerlerini değiştirebilsinler.

Fark ve onun sorunsalı öyle bir yere oturmuştur ki, olumsuzluk kavgalarına göre mücadeleleri ve yok etmeleri belirlemek görevini üstlenir: Yani, her düşünce belli bir saldırganlık-

[2] Deleuze, *a.g.e.*, s. 2
[3] Deleuze, *a.g.e.*, s. 2
[4] Deleuze, *a.g.e.*, s. 2

tır. Saldırganlık reaksiyon veren bir hınç değildir, bu bir savaşçı saldırganlığıdır. Bir acıya karşı devinip bıçak darbeleri vuran üzgün bilinç ile hiçbir ilintisi yoktur. Bilincin kendisi bir anlam taşımaz, çünkü beklenen yerlerden hiçbir şey ortaya çıkmamıştır. Ortaya çıkan şeyler genelde hiç beklenmeyen yerlerden ve aniden oluşur. Aslında bilinçdışının bilinçsizliği olayları ve olguları ortaya çıkarandır. Olaylar hep beklenmeyen yerlerde oluşur.

Deleuze, kitabında, bilimselliğin de bir eleştirisini yapıp, bir felsefe kitabının, bir bakıma çok özel bir polisiye roman veya bir bilim-kurgu romanı gibi olabileceğini yazar. Polisiye romandan kastı kavramların ortaya çıkmasını sağlamak bakımındandır, çünkü felsefe kavram üretmektir. Yeni sorunlar ortaya çıktıkça bunlara uygun yeni kavramlar üretmek düşüncenin başlıca modern görevlerinden biridir. Kavramların kendileri değişikliğe uğrar, etki alanları değişir; ve aralarında belli bir uyum şarttır, ama kavramlar arasındaki bu uyum, kavramların içinden değil, koşullarla dışarıdan, onlara doğru gelir. Deleuze buna deneyciliğin gizi adını verir. Ona göre görgülcülük (ampirizm) kavramlara karşı verilen bir mücadele demek değildir, yaşanan deneylere çağrıda bulunmak da değildir. Aslında, en çılgınca kavram yaratan görgülcülük olmuştur. Görgül, kavramın gizilliği ve onun matematikselliğidir. Böylece kavramı kesinlikle bir rastlaşma nesnesiymiş gibi ele alır, yani tıpkı "şimdi-hemen burada" gibi. Ve buradan birçok "şimdiler" ve "burasılar" ortaya çıkar, ama bunların tümü yeni "şimdiler" ve yeni "burası"dırlar; bunların dağılımları ve dağıtımları bile değişiktir artık. Deleuze için, görgülden başkası "kavramlar şeylerin kendisidir" diyemez; çünkü şeyler en vahşi ve özgür durumda kavramlardır ve "her türlü antropolojik" haberden ötededir. Kavramlar daima çevreleşen bir çevreden ve merkezini kaybetmekte olan kaygan bir merkezden, yinelenenlerden ve farklılaşanlardan yapılır. Zamanlı-zamansız, tarihi-ebedi, te-

kil-evrensel almaşığını aşmak modern felsefenin görevidir. Nietzsche ile, ebedilikten ve tarihilikten daha derin olan bir zamansızlığa rastlıyoruz: Böylece felsefe, ne tarihin felsefesi ne de ebediliğin felsefesi haline giriyor. Daima zamansız, her zaman ve yalnızca zamansız, yani "zamana karşı" ve gelecek zamanın yararına bir anlam kazanıyor. Artık eskisi gibi felsefe olanağı kalmayan bir zamana doğru yaklaşmaktayız: "Ah eski biçem..." Yeni felsefî anlatının araçları arayışı Nietzsche tarafından başlatıldı; ve bugün buna devam etmek gerek. Tıpkı diğer yandan sanatlarda aranan yeniliklerde olduğu gibi, tiyatroda veya sinemada yapılan yenilik araştırmaları gibi, felsefe de bunun arayışı içinde olmalı. Bu arada felsefe tarihi başka bir konuma girmeli, tıpkı sanatta yapılan kolajlar gibi bir işlem görmelidir. Felsefe tarihi bu bakımdan felsefenin yeniden üretilmesidir. Hegel'i sakalıyla, ama felsefi sakalıyla, tıpkı Mona Lisa'nın bıyıklı haliyle olduğu gibi düşünmeliyiz.[5]

"Yineleme bir genelleme yapmak değildir." Yineleme genellemeden birçok bakımdan ayrı tutulmalıdır. Deleuze için, her türlü karıştırma üzgünlük vericidir. Böylece iki şey birbirine su damlalarının benzediği kadar benziyor dediğimizde, yahut yalnızca genel bir bilim vardır dediğimizde ve sadece yinelenen bilim vardır diye söylendiğinde, bilimin bu konumu üzücüdür. Çünkü, "farkın doğasında, en uç şekilde de konsa, benzerlik ile yineleme arasında kalabilmek söz konusudur. Genellik iki düzene sahiptir, niteliksel olarak benzerliklerin düzeni ve eşdeğerliklerin niceliksel düzeni. Çeviriler ve eşitlikler onun simgeleridir. Ama her ne olursa olsun, genelde, bir terimin başka bir terimle yer değiştirebilmesi veya bir terimin başka birinin yerini alması olanağı mümkündür. Bu bakımdan görgüller genel olanı ve genel fikri kendi içinde özel bir fikirmiş gibi gösterirler: Onların tek şartı bir sözcük ilişkisi altında, ona benzeyen bambaşka tekil bir fikrin birincinin yerini alması

[5] Deleuze, *a.g.e.*, s. 4

duygusuna sahip olmaktır. Yineleme ise onun yerini alması tarafından kurulan gerekli bir yürütmedir. Yineleme yürütme olarak ve bir görüş açısı olarak yer değiştiremeyen bir tekilliği kapsar. Yansılamalar, yankılar, çiftler, tinler benzemelerin ve eşdeğerliklerin yöresini kapsamaz; ve bir o kadar da ikizler birbirlerinin yerini alamazlar. Tinini değiştirme olanağı yoktur. Eğer değiş-tokuş genel olanın bir ölçütüyse, çalma ve verme yinelemenin ölçütleridir. Yinelemek, eşdeğeri olmayan, benzeri olmayan tekil ve tek bir şeye göre hareket etmektir." Ve belki de dış yürütme olarak bu yineleme daha gizli bir titreşim için kendi hesabına bir yankı yapmaktadır: "Bir daha başlanamayanı yinelemek." Yani birinciye, ikinciyi veya bir üçüncüyü eklemek değil, birinci kezi "n." güce yükseltmek önemlidir.

Deleuze için, "görüntü (simulacre) Platonculuğun ters yüz edilmesidir: Nietzsche felsefenin görevini bu şekilde tanımlar, genelde felsefenin geleceğinin görevi budur."[6] Bu formül şunu söylemektedir: Görüntülerin dünyasının ve tözlerin dünyasının yıkılması. "Bunun çıkış noktasını Hegel'e kadar uzatmak mümkündür; yahut hatta Kant'a kadar götürülebilir."[7] Bu düşüncenin genel terimlerinde, kuramının motifini ayırma ve elekten geçirme istencinin yanında bulabiliriz. Yani farkı belirlemek. Bir bakıma Nietzsche'nin deyimiyle ebedî dönüşün labirentte olumlulukları geri getirmesi ve ileriye taşıması. Diyonisos labirentin kendisidir. Arian, Theze'den kurtulup, boğa güreşçisi Diyonisos ile birleştiğinde ortaya çıkan bu ikili olumlamadır. İki kez olumlamak labirentin içinden ebedi dönüş içinde, olumlanan, evetlenenleri kurtarmaktır: Şey'den ve onun imgelerinden ortaya bir ayrım çıkarmak; orijinal ve kopyanın ayrımını yapmak; modelin ve görüntünün ayrımını yapmak.

[6] Deleuze, *Logique du sens* (Anlamın Mantığı), Editions de Minuit, Paris, 1969, s. 292

[7] Deleuze, *a.g.e.*, s. 292

Platon'un Ters Yüz Edilmesi: Görüntü (Simulacre)

Fark içinde, tekil düşüncenin, modern felsefenin görevi şöyle açıklanır: Platonculuğun ters yüz edilmesi. Daha Nietzsche'den beri, Sokrates'in sorunu olarak ortaya konan bu düşünce, Deleuze ile doruk noktasına erişir. Nietzsche *İdollerin Alacakaranlığı* adlı kitabında, Kalikles ile Sokrates arasındaki tartışmada, Sokrates'in çirkinliğini ve ucuzluğunu öne sürerek, Kalikles ile bütünleşmektedir. Sokrates'in ahlakına karşı Kalikles'in neşesini yüceltir. Nietzsche'ye göre Atinalılar Sokrates ile diyalektik denilen şeyin tadına varmışlardır. Ve diyalektikle aristokratik bir tad yenilmiştir. Burada aristokrat sınıfsal olarak kullanılmamakta, fakat güçlü ve gücü olumlayan bir kuvvet anlamında, sıhhat dolu, hastalıktan ve ağlamışlıktan uzak insanları ifade eder: "Böylece diyalektik yöntemle plebler üstün duruma geldiler."[8] Platon'u ters yüz etmek için Platonculuğun karakterlerinden bazılarını saklamak zorunludur; bu kaçınılmaktan daha öte, ümit vericidir. Platonculuğun "tek", "benzer", "aynı" ve hatta "olumsuz"luğun yerine fark koymuş olduğu doğrudur. Ama onun salt bir farkı bulmuş olduğu söylenemez. Aristo'ya göre, diyalektik karşıtlıklardadır: Örneğin sanatı parçalara bölelim, üretim sanatı, bunu duyma sanatı vs. Bölme işlemi genelleşmenin tersi değildir, ne de özelleşmesidir, fakat bir seçme yöntemidir. Halbuki Platon'un bölme işlemi bu şekilde değildir. Aristo'nun büyük cinsleri bölmesine karşılık (hayvan cinsi, bitki cinsi) Platon küçük cisimleri bölmektedir. Platon, *Politika*'da kim yöneticidir, yani koyunların çobanıdır sorusunu sorduğunda, herkes "benim, benim..." diye atlamaktadır. Platon'un sorunu aralarından birini seçmektir. Yani hasımlar arasında bir seçim yapmaktır, şeyleri görüntülerinden ayırmak, aralarındaki farkı göstermektir.

Tekil düşünce bu sorunu işte böyle ortaya koyar: Hangisi gerçek hangisi sahte sorusunu sormaz; ama Platon'un bu far-

[8] Nietzsche, *Crépuscule des Idoles* (İdollerin Alacakaranlığı), Essai/Gallimard, 1974, s. 26

kı nasıl koyduğunu sorar. *Politika*'da, Platon bir mitosa dayanır, eski dönemlerde insanları ve dünyayı yöneten bir Tanrı imgesini anımsatır: Yalnızca bu Tanrı, insanların çobanı olabilmiştir. Ve ona göre, diğer tüm adaylar değersizdir; bu adaylar arasında seçim yapmak mümkündür, çünkü aralarında hizmetçiler, aile mensupları, şarlatanlar, üç kağıtçılar da vardır.[9] Bu mitosları birer daire olarak düşünebiliriz. Yinelemeler, kuruluş mitosunun yinelemeleri söz konusu olur. Bölme işlemi, burada, farkı belirleyendir. Kurucu mitos diğerlerinden farklıdır. Ve bu nedenle, diyalektik farklılığın birliğidir. Adayların seçilmek için kullandıkları kanıt ise kurucu değere sahip olmaktır. Örneğin, adalet ilk adil kurucunun kullanmış olduğu niteliktir. Adil olduklarını söyleyen diğer adaylar, bu ilk adalet niteliğine dayanmaktadır. Halbuki, adaleti ilk kuran, adalet, adil olmak vs. hepsi ayrı ayrı seçilebilecek şeylerdir.

Platonculuğu ters çevirmek ilk kurucunun orijinalliğine karşı modelin imgeye karşı ilk olmasını reddetmektir. Nietzsche'nin ebedi dönüş kavramı kopyaların kopyasına verilmiş olan addır.[10] Artık ne başlangıç noktası, ne de orijinal kalmıştır. Her dönemin kopyalarının değeri başkadır. Görüntüyse bunun asıl karakteridir. Şeylerin aynılığı dağıtıldığı vakit varlık üzerine yüklenen ağırlıktan kurtulur ve hafifleyerek fark kavramı etrafında dolaşmaya başlar. Geri gelen veya oluşanın aynılıkla hiçbir ilintisi yoktur. Kopya değişik olanın karakteriyle modeli bile değişikliğe uğratmıştır. 1972 yılında yapılan Nietzsche üzerine bir toplantı sırasında, Deleuze görüntü kavramı üzerine şöyle söylemektedir: "Halk adaleti üzerine iki akım gelişmiştir. Birincisini savunanlar şöyle derler: Halk adaleti, burjuva adaletinin kötü yaptığını iyi adalete çevirmek demektir. Yani paralel bir kurum kurulur ve aynı şey söz konusudur. Bu bir yansılamadır (halk burjuvaların yaptığını yapmaktadır). Bu daha önce varolan bir kurumu kopya etmektir, yargıçlarıy-

[9] Deleuze, *Différence et Répétition*, s. 84
[10] Deleuze, *a.g.e.*, s. 93

la, suçlayanlarıyla, avukatlarıyla, şahitleriyle her şey daha iyi ve daha adil olmak üzere taklit edilmektedir. Yani kopyası modelin aslından daha sağlam olmak zorundadır. Fakat ikinci bir akım başka türlü bir halk mahkemesinden bahseder. Buna göre eğer halk mahkemesi diye bir şey varsa, eski mahkemenin bir kopyası olarak yönlenmeyecektir, modelinden daha iyi bir kopya olmak gibi bir eğilim taşımayacaktır; bu başka türlü bir yansılama olacaktır: Bu ikinci tipte, hem model, hem de kopyası ters yüz edilecek ve bir mahkeme tipinden vazgeçilecektir. Nietzscheci yansılama bir modelin kopyası olmak istemez, bu yeni yansılama içinde, hem modeli hem de kopyayı ters yüz eder. Pop art için de aynı şey söylenebilir. Pop art bir kopyanın bir kopyasının bir kopyası şeklinde yorumlanabilir, fakat herkes bunun başka şey olduğunu anlamıştır. Klossowski'nin deyimiyle görüntüyü öyle uzağa doğru fırlatır ki, kendi ürünü içinde hem modeli, hem de kopyayı tersyüz eder.[11]

Böylece artık temsiliyetin kurduğu düzen, belli bir kaosla, ortak bir yaşam biçimine girer ve temsiliyet tek merkezli olarak işlemeye başlar. Halbuki modern sanat temsiliyeti ve tekmerkezciliği bırakmıştır. Görüntü, perspektifleri çoğaltır ve artık bir deney olmaya başlar.[12] Artık ne kopya kalır ne de orijinal. Yalnız görüntüler kalmıştır:

Platon diğer eserlerine nazaran *Sofist*'te mitoslarla derinlemesine bir bağıntı kurmaz. Bu kitapta Platon'un yöntemindeki bölme işlemi adil olduklarını söyleyenleri değerlendirmek için değil, tersine yanlışta olduğunu söyleyenleri izlemek için kullanılmıştır. Platon varlığın görüntüsünü-benzerini belirtir.[13] Sofistin kendisi varlığın görüntüsüdür.

[11] *Nietzsche aujourd'hui* (Bugün Nietzsche). Bu kitap Cerisy-la-Salle'de 1972 Temmuz'unda yapılan kolokyumun metnidir. İki cilt halinde U.G.E. 10/18 yayınevince yayımlanmıştır. Paris, 1973. Serbest bir çeviriyle aktardığımız Deleuze'ün söylediği Pierre Klossowski'nin "Circulus Vitiosus" adlı konuşmasından sonra Derrida ile yapmakta olduğu, yansılama sorunu üzerine, tartışmasından alınmıştır; s. 113 -114

[12] Deleuze, *Logique du sens*, s. 295

[13] Deleuze, *Différence et Répétition*, s. 94. Artık sanat eseri bir taklit veya orijinal değil, bir hayat deneyimidir.

Platon'un motifi: Öz ile görünüş, akılsal ile duygusal, düşün ile imge, orijinal ile kopya, model ile görüntü, bunlar ayrılmaya çalışılmaktadır. Fakat fark iki tür imgeye doğru kayar. Kopyalar ikinci sahip olanlardır, benzerlikle sağlama alınmışlardır; görüntü ise yanlış olarak ortaya çıkan nesnelerdir ve aynı olmamalarıyla kurulmuşlardır. Belli bir sapkınlık ve ayartma kaynağı olurlar. İşte Platon put-imgeleri şu şekilde ikiye ayırır: Bir tarafa kopya-putlar diğer tarafa ise görüntü-fantazmaları.[14] Kötü ve iyi kopyaları ayırır, bir baka deyişle, iyi yapılmış kopyaları ve bozulmuş görüntüleri birbirlerinden ayrı tutar. Platon için önemli olan görüntüler üzerinde kopyaların hakimiyetidir; görüntüleri iter ve yüzeye çıkmamaları için onları suyun dibinde demirler. Platon'a göre, putlar ve iyi kopyalar iyi imgelerdir, çünkü güzel bir şekilde yapılmışlardır ve benzerlik taşırlar. Benzerlik ise dış bir bağıntı gibi alınmamalıdır, çünkü bir şeyden başka bir şeye doğru gitmekten çok, bir şeyden bir düşünceye doğru gider. Düşünce bütün ilişkileri yüklenir. Kopya tamamen bir şeye benzeyemez; çünkü o şeyin fikrine benzemekten başka bir şeyin kopyası değildir. Hükümdarlık tahtı talibi, bir düşünce üzerine modellendiği ölçüde nesne ile aynı şekle bürünür. Adalet (öz) üzerine kurulu olduğu kadar adil niteliği de taşımaktadır. Kısacası, düşünce kopyaların kendilerini beğenmişliğinin iyeliğini kurar ve bunu da bir iç benzerlik ilişkisi üzerine oturtur.[15] Görüntüler ise onların istedikleri şeylerden başka bir şey değildir. Nesne, nitelik vs. bunu düşünceden geçmeden yapabilmeye başlar.[16] Görüntüler daha önceden kurulmamış yüksekten atmalar olup, iç dengesizlik gibi bir benzemezlik taşır. Bu şekilde görüntüler kopyanın kopyası olur, sonsuza dek değer kaybeden putlardır, ve benzerliklerdir: Kopya ile görüntü arasındaki doğal fark bir bütünün iki bölümü olmalarıdır. Kopya benzerlik

[14] Deleuze, *a.g.e.*, s. 296

[15] Deleuze, *a.g.e.*, s. 296

[16] Deleuze, *a.g.e.*, Derrida, yazıda bile "logos'un babası" olarak bir görüntüyü bulmaktadır. Kurnazlık ile baba olmadan mantığın varlığı buradan gelmektedir.

taşıyan bir imgedir, görüntü ise benzemezlik imgesidir. Platonizmden esinlenen Hıristiyan dini bu kavram ile çok ilgilidir: Tanrı insanı kendi imgesine göre ve kendine benzerliğine göre yaratmıştır; ama günah ile insan, imgesini kaybetmediği halde, benzerliğini kaybeder. "Artık hepimiz birer görüntüyüz." Ahlaki varlığı ile başlayan, estetik bir varlığa dönüşür; ve bu yolda Tanrıdan uzaklaşır ve onun izini kaybeder. Hıristiyan dini görüntünün şeytaniliğine parmak basar: Görüntü artık bir benzemezlik, bir fark üzerine kurulmuştur. Benzemezlik içerir. Görüntünün modeli varsa bile, artık model de aynı olmaktan çıkmıştır, model bile değişmiştir. O artık ötekinin modeli olabilmektedir; ve bütün benzemezlikler buradan içerilerde ortaya çıkmışlardır.

Platon'da, kullanan, üreten ve taklit eden üçlüsü vardır. Bunlardan birincisi en üst derecededir, çünkü gerçek bir bilgiye sahiptir. Düşünce'ye veya modelin bilgisine sahiptir. Kopya bir modeli taklit ettiği ölçüde kopya olma niteliğini korumaktadır; bu nedenle de tam bir üreticidir o. İyi yapılmış bir kopya ise daima iyi bir ürün taşımaktadır. Taklit eden ise, Platon için, her zaman en aşağı sıraya konulur, yani bu, ancak taklit edebilendir. Bu görüntüden başka bir şey değildir. Platon için görüntü bir verimsizlik niteliğidir. Görüntü oysa farktır. Bu nedenle Platon'un modeli aynılık üzerine kurulmuştur.[17] Adil adalete sahip olana verilen addır. Cesur ise cesarete sahip olandır vs. Platoncu kopya bir benzer olandır. Böylece, Deleuze için, Platonculuğu ters yüz etmek fark boyutuna geçmek, aynılığı bırakmak demektir.

Aynılık mantığından fark mantığına geçiş Tekil Düşüncenin ana öğelerinden biridir: Görüntüleri suyun üstüne çıkarmak, farkları belirtmek önemlidir. Putlar ve kopyalara göre, görüntülerin kuvveti ortaya konulmalı ve gösterilmelidir. Öz ile görünüş arasındaki fark temsiliyete inananların sorunudur. Tekil

[17] Deleuze, *a.g.e.*, s. 299

düşünce bozguncuları ortaya çıkarmaya yarar. Görüntü değerini yitirmiş bir kopya değildir artık. Görüntülerin öyle bir kuvveti vardır ki, hem orijinali, hem de onun kopyasını ve modelini ve de onun yeniden üretimini itip kakar. Birbirinden farklı iki dizi görüntü de, ne bir orijinali, ne de kopyayı ortaya çıkarır. Ötekinin modeli bile gerekmez artık. Burada hiyerarşiler silinir. Hiyerarşi mümkün olamaz. Görüntüde benzerlik hâlâ varlığını sürdürür; ama artık onun efekti dışarıdan gelmektedir. Platonculuğun ters yüz edilmesi benzerliklerin yok olması anlamını da taşımaz; fakat benzerlik burada içeriye alınan bir fark haline gelmiştir. Aynı olan ve benzer olan artık birer görüntü haline gelmiş nesneler olarak tözlerine kavuşabilirler. Hiyerarşinin kaldırılmış olduğu yerde babanın öncülüğü de yok olmuştur. Artık "yalancı hükümdarlık tahtının adayı gerçek ve adil bir hakikate göre yanlış içinde kalmış olandır" diye bir şey söylenemez olur. Görüntüleşmek fantazmanın kendisidir.[18] Bu yeni bir düzen kurmaktan öte, bütün düzenlerin yok olması demektir. Temsili dizge diye bir şey kalmaz. Temsilcilerin düzenli uyumlarının yerine "ebedi dönüş" bambaşka bir yenilik ortaya çıkarır: Kaos değil, ama bir "kao-göçebelik" (caho-errance) vardır artık. Ebedi dönüş ve görüntü arasındaki ilişkide, geri gelen farklı olduğu ölçüde farklılaşan dizilerdir. Aynı Nietzsche için olduğu gibi, ebedi dönüş seçilenlerin geri dönüşüdür: Yadsınanlar değil, ancak evetlenenler ancak geri gelirler, sadece neşe geri gelendir; üzüntü ve acılar kaybolanlardır. Her türlü yadsıma ve nihilizm dışarıya atılır ve bu dışlama eylemini yapana da Nietzsche "ebedi dönüş" adını vermiştir. Ebedi dönüş, tüm yadsımaları dışlayarak, oluş haline girer. Hasta Zerdüşt bırakılan, nekahat devresindeki Zerdüşt ise geri gelendir. Evet bir bakıma ebedi dönüş içinde bir yineleme eylemi vardır, ama yinelenenler her türlü hastalıklı düşünceden arınanlar ve olumlu düşüncelerdir. Yani yineleme eskiler ara-

[18] Deleuze, *a.g.e.*, s. 305

sından bir seçim yaparak yinelemesini gerçekleştirir. Hem özgürleşen ve de hem seçen muhteşem bir ebedi dönüş: Üstün insan bu yinelemelerden sıyrılıp, ortaya çıkan sağlık dolu, neşe dolu insandır; çünkü Lucréce'in söylemiş olduğu gibi, iktidarların üstlerine oturmak için sağlıksız ve üzüntü dolu bir insan kitlesine ihtiyaçları vardır; yalnızca bu hastalıklı insanlar üzerine hakimiyet kurmak mümkündür. Zerdüşt buna ufak çocuk adını vermiştir. Bu çocuk-oluş ise Diyonisos'tan başka biri değildir, dans ederek ilerleyen ve üreten bir Diyonisos. Diyonisos ise doğrulayanın, olumlamanın ürünüdür.

Pierre Klossowski 1969 yılında yayımladığı Nietzsche ve Kısır Döngü kitabını[19] Deleuze'e ithaf etmiş ve bu kitapta görüntü temasını geliştirmiştir. Klossowski "Nietzsche'yi dinlerken, belki de, kendimizi konuşturmaktayız" dediği zaman, Nietzsche'nin güncelliğini vurgulamak istemiştir; çünkü Nietzsche yakın ve uzak geleceği sorgularken, bizim günlük yaşamımıza girmiştir. Nietzsche şimdiye kadar bir burjuva komplo hareketi olarak nitelendirilmiştir. Yani burjuva sınıfının komplosu içine yerleştirilmiştir (Alman Nazizminin içine konulmasını bir tarafa bırakırsak). Klossowski bunu ters yüz ederek "evet Nietzsche bir komplocudur, ama Marksistlerin onu suçladıkları anlamda 'sınıfsal değil' bireyci bir mayın döşeyicisidir," demektedir, (Marki de Sade gibi): Ve yalnızca kendi sınıfını değil, tüm sınıfları mayınla tarar, hatta insanlığın tüm aşağılık eylemlerine bir tuzak kurar. Nietzsche'nin çılgınlığı, açık fikirliliği ve komploculuğu bir bütünü oluşturur: Bu da kaosun kendisi üzerinde oynadığı oyunları çözüp, ayrımları ortaya çıkarıp, çatlayan yerleri göstermek olmuştur. Onun bu düşünceleri patalojik ve çılgınca olmaktan çok, modern dünyanın deliliğini çözümleyen açık seçik bir düşüncedir.

Nietzsche modern toplumlarda, toplumun tüm fertlerini içine alan ve insanları izlemekten bıkmayan kaosu araştırmış-

[19] Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969

tır. Klossovvski'ye göre felsefi varlık, bugün felsefeye karşı düşünce geliştirmekten başka bir şey yapamaz. Mümkün olanın iç ve dış sınırlarına doğru yol almak, eleştirileri atlayıp, yeni patikalara doğru kaymak, düşüncenin modern toplumlardaki rolüdür. Büyük bunalım devirlerinde, filozoflar kendi sınırlarının fildişinden yapılı kulelerinin dışına çıkıp, yaşam deneyimlerinden yeni düşünceler yaratmaya çalışmalıdırlar. Nietzsche'nin çılgınlığı da bu tip bir eylem filozofu olmasından kaynaklanmaktadır. Yani Doğu ile bilgeyi *sofosu* bırakıp, din adamı rolünü terk edip, bilimsel adımları ciddiye almayı ihmal etmeden, bilim-dışı düşünceyi geride bırakmadan bir düşünce ortaya çıkarabilir. Nietzsche hakikat'ten bahsetmek isterken, yalnızca düşünürlerin objektif maskesini indiren düşünür olarak ortaya çıkar. Böylece onun için kültür eleştirisi başlar: Nietzsche 1871 yılında Paris Komünü altında Tuilleries'nin yıkılması karşısında "zavallı insanlar kültürün yaşamasını önlemeye çalışıyorlar" demişti. Bu, zavallı insanların kültüre karşı vermekte oldukları mücadeledir. Eğer bu "zavallı insanlar" için sanat diye bir şey mevcutsa, kültüre karşı verdikleri mücadelenin suçluluğunu da üstlenmektedirler: Fakat bu suçluluk Klossowski için, bizim evrensel suçumuzdur. Mücadelenin kültür cinayetine karşı sorumlu olabilmesi genç Nietzsche'nin Helen kültürüne olan hayranlığından kaynaklanmaktadır. Ama daha sonra Nietzsche bu durumu başka türlü düşünecek ve "cinayeti kabul etmek şu anda yapılmakta olan sefalete karşı çıkmaktır" düşüncesine dönecektir. Yani, içinde yaşanmakta olan kültürün, kendisinin caniliği ortaya çıkacaktır. Kültüre karşı verilen mücadele, böylece, modern caniliğe karşı verilen bir mücadele haline girecektir. Ama bu kültürsüzlük demek değildir, tersine kültürü yüceltmek ve kültürler arasındaki eşitsiz hiyerarşiyi kırmaktır.

Yukarıdaki önermede Nietzsche'nin kendisi kendi suçluluk duygusunu yaşar: Zavallı insanların sahip olamadıkları bir kül-

türden haz duymaları mümkün olabilir mi? sorusunu sorar. Aslında burada, Nietzsche için, önemli olan Hıristiyan ve Hıristiyanlık-sonrasının bırakmış olduğu mirastan kurtulmak zorunluluğudur. Böylece Nietzsche yerini canilerinin yanında alır, çünkü bu caniler, topluma kazandırılamayan güçler olarak, dışlanmış olanlarıdır. Nietzsche, burada, adalet sorunu ile karşı karşıya gelerek, bir adilliğin mümkün olup olamayacağı sorusunu kendi kendine sorar, çünkü eğer adalet olmasaydı, yaşamın kendisi dayanılmaz bir şey haline girerdi. Kültür adını verdiği ekin (kültür) dünyası ise, kölenin kurduğu dünyadır; bu kültür kölelerin ürünüdür, çünkü bu kültürü köle (soyut anlamda alınmalı) yaratmıştır; köle her türlü şeye boyun eğer ve özgürleşemez. Nietzsche, Hegel'in "Köle ve efendi" diyalektiğini ele alır ve aslında kölenin kültürünün efendi konumuna girmesini ve köle kültürü adını verdiği şeyin ise Hıristiyanlıktan başka bir şey olmadığını belirtir: Bu kültürün Hıristiyan ahlakının bir ürünü olduğunu söyler. Bu kültüre, dinin yobazlığına karşı verilmekte olan mücadele meşruiyet kazandırmıştır. Modern kültür Hıristiyan kültürünün bir uzantısı ve burjuva kültürü ise bunun başka bir uzantısıdır. Bunlar da sanayi kültürüne dönüşmüşlerdir. Nietzsche böylece Hegel'in "aşma"larına karşı bir savaş açar ve "hem aşma ve hem de beraberinde saklama" kavramına Aufhebung ve bunun uzantılarına saldırır. Böylece, bu tip bir kültürden çıkmanın yolu "unutma"dan geçmektedir. Ama zamanında unutma ve zamanında anımsama. Yemlerinin bulunup ortaya çıkarılması işleminde zamanındalık çok önemlidir. Ebedi dönüş bir unutma işlemi hâline girer ve bir oluş olur. Unutma ebedi oluşu kavrar ve tüm varlıkta bulunan özdeşlikleri içine alarak aynılıkları dışlar. Nietzsche şöyle demiştir: "Sanki birçok kere yeniden yaşaman gerekirmiş gibi hareket et ve birçok kere yaşamayı iste, çünkü şöyle veya böyle yeniden yaşaman ve yeniden yaşamaya başlaman (hayattayken) gerekmektedir." Böylece 'oluş' kavramı-

na erişir: "Tarihin tüm adları benim, çarmıha gerilen de Diyonisos da bendim." Ebedi dönüş, kısır döngü yaşamın hiç de aynı olmadığının ifadesidir. Her şey tinlerde yeniden ortaya çıkmaktadır, ama her an başka olduğundan dolayı, hiç bir şey eskinin özdeşinin gelişi değildir, fakat her şey eskinin yeniye dönüşmesidir.

Birçok yorumcu, Nietzsche ve Foucault'yu nihilist düşünürler olarak ele alırlar; halbuki nihilist, olaylar karşısında edilgen (pasif) bir tavır almayı yeğler. Ne Nietzsche ne de Foucault eylemsiz bir an yaşamışlardır, tam tersine ikisi de etken bir tavırla yeni düşünceler yaratma arzusuyla yanıp tutuşmuşlardır. Nietzsche'ye göre nihilizm, pasif anlamında, yeni yeni yapıntılar icat etmek gücü yok olmaya başladığı andan itibaren yani bu yapıntıların yorumunun tükendiği anda kendini göstermeye başlar, içinde bulunduğu zaman biriminde Nietzsche'ye göre ahlak yeni tanıma kriterleri doğururken, aynı zamanda da bu ölçütler ve davranış biçimleri insanın psişizmine bağlı, tamamen yorumlara bağlı yeni ahlak kuralları bulmaktan geçmektedir. İşte bunlar fantazmaların dışa vurulmalarında ve görüntülerde yapılır. Yeni görüntülerin yokluğunda, varolan görüntüler sıkıntı içine girer, fantazmalarda boynu bükük halde dururlar."[20] İşte bu karşılıklı iletişim yokluğundan itibaren Nietzsche "zihin için akılsızlığın bir karikatürü olduğunu" söyler, çünkü yeni bir görüntü yokluğunda zihnin kendisi bir fantazma olmaktadır. Öyleyse, görüntü bir fantazmanın bir ürünü değil, ama onun bilgiç yeniden üretimidir. Buradan itibaren, insan kendi kendini üretebilir hale girer. Yani görüntü "zihnin sanata verdiği diplomadır." Gerçek ilkesinin salt askıya alınması bu şekilde gerçekleşir. Nietzsche için, görüntünün önemi, onun yaşam gücüne yalnız bir yön vermekle kalmayıp, aynı zamanda yeni güç merkezleri yaratmasından geçmektedir: Görüntülerin bir amacı, böylece, ortaya çıkmaktadır.

[20] Pierre Klossowski, *a.g.e.*, s. 195

Fark ve Sözce

Orijinal-kopya-görüntünün aralarındaki hiyerarşinin kırıldığını gördük. Aynı şeyin, aynı tümcenin bile farklı olduğunu görmek için Foucault'nun sözce (énoncé) kavramını incelemekte yarar var; çünkü yinelemenin ne anlamda fark olduğu tarihi oluşumlar boyunca daha açıklık kazanacaktır.

Foucault sözce kavramını ortaya attığında, bunun ne sözcüklerle, ne tümcelerle ne de önermelerle aynı şey olduğunu vurgulamıştı. Böylece sözce yinelendiğinde, farkın gücü ortaya çıkmaya başlamıştı. Aynı tümce yinelenebilir veya anımsatılabilir, bir önerme yeniden güncellik kazanabilir; ama yalnızca sözce yineleme gücüne ve buradan da fark kuvvetinin kendisine sahip olur. Sözcenin yinelenmesinin gerçek koşulları çok ciddidir, çünkü tekilliklerin kurallaşması olan sözce, bu tekillikleri aynı ortamda bulamamaktadır. Kurallaştırılan tekilliklerin birinin aynı şartlarda boy göstermesi durumunda, sözcenin yinelenmesi diye bir şey söz konusu olamaz. Sözcenin 'maddeleşmesi' bu şartların ve bağlı olduğu nesnelerin aynı durumda elde edilmesine bağlıdır ki, tarihte bunu elde etmek hemen hemen olanaksızdır; her öğenin aynı olduğunu, bir anlık için farz edelim; fakat havanın yağmurlu veya güneşli ve sıcak olmasının koşulları bile değiştireceğini de akıldan çıkarmayalım. Anlaşılacağı gibi, Althusser'in tarih bilimi yaratmak istemesine karşın, Foucault'nun anlatımı tarihin pozitif bir bilim olmadığını gösterir: H_2O aynı koşullar altında yinelenebilir; ama benzerlikler (tarihte) esasen farklılıktan başka bir şey değildir. Böylece tarih, böylece bir bilimdir gibi ağır bir tümceden arınmış olur. Ve farkların oluşması benzerlikler sayesindedir. Bir örnek vermek gerekirse, "Deliler tımarhaneye" denildiğinde, slogan bir tümce söylenmektedir. Ve bu, değişik söylemsel oluşumlarda söylenebilir ve onlara ait olabilir; söylemsel oluşumlar tıpkı üretim biçimleri veya toplumsal oluşumlar gibi birbirlerinden tarihi olarak farklıdır.

Her söylemsel oluşumun bir ışık rejimi (görüneni) ve bir de sözcesi (konuşulanı) vardır. "Deliler tımarhaneye" tümcesinin 18. yüzyılda, 19. yüzyılda ve günümüzdeki tekrarı tamamen farklıdır. 18. yüzyılda bu tümcenin anlamı delilere ve mahkumlara hitap edilmediğini belirler; bunların ayrı bakma ihtiyaçları vardır. Mahkumlar ve deliler "Büyük Kapatılma" döneminde (17. yy) olduğu gibi aynı değildirler. Tümce 19. yüzyılda delilerin tımarhaneye ve mahkumların da hapishaneye gitmesi gerektiğini belirtir. Günümüzde ise aynı tümce insanların içeri kapatılmalarını arzulayan reaksiyoner bir düşünceye sahip olanların istemlerini vurgulamaktadır.

Bir sözce daima başka şeyler ile bağıntılıdır. Bu şeylerin şekil değiştirmesi bile sözcenin farklılığını vurgular. Bu şey DIŞARISIDIR.[21] Belirlenmemiş noktalar olarak tekilliklerin dağıtıldığı ve yayıldığı yer dışarısının düşüncesidir. Burada, sözce, daha kuralını bulamamıştır. Tekillikleri birbirine bağlayan eğri çizgi daha oluşmamıştır.

Sözcenin kendisi yinelemedir, ama yinelediği başka bir şey olduğu kadar, ona tuhafçasına benzemekte ve hemen hemen aynısı gibi görünmektedir. Her tekrar bir farktır. Aynı tümceyi söyleyen Özne bile, bulunduğu yerin işlevine göre, aynı cümleyi tekrarlarken, başka bir farkla, bu tip bir ayrımı ortaya çıkarır. Sözce değişik bir özneyle kurduğu ilişkide sözcenin iç karakterinin değişkeni olur: "Uzun zaman boyunca erken yattım"... denildiğinde (Proust), tümce aynı olsa bile sözce aynı değildir. Proust'un cümlesinde, Proust daima bir yazar değildir ve bir yazar işlevini yüklenmemiştir. Proust bazen anlatıyı anlatandır. Özne değişmiştir: Yazar ve anlatan aynı özne değildir. Bunlar iki ayrı ve farklı işlevlerdeki öznelerdir. Bu şekilde, söylenen bir farklılık çizgisine oturur.

[21] Deleuze, *Foucault*, Editions de Minuit, 1986, s. 21 ve Foucault, La pensée du Dehors (Dışarısının Düşüncesi) in Hommage à Maurice Blanchot, "Critique" dergisi, Haziran 1966

Tekil Düşüncede Nietzsche'nin Evetlenmesi

Fransız düşüncesi 1960'lı yılların sonuna dek Hegel ve onun görüngübilimi, karşıtlıklar ve çelişkiler ile düşünülmüştür. 1960'lı yılların başlarında, çelişkilerden çıkıp, olumlu, evetleyici bir düşünce biçimine girmeye başlayan bazı filozoflar vardır ki, bunların arasında Foucault, Deleuze, Derrida, Klossowski en önde gelen adlar olarak sıralanabilir. Bunlar Nietzsche'nin okuyuşuna girişirler. Gilles Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe* kitabı 1962 yılında yayımlanır.[22] Bu kitaptan birkaç yıl evvel Klossowski, Nietzsche çevirilerine girişmişti. Diğer yanda Georges Bataille da Nietzsche okuması girişiminin önde gelen adlarından biri olarak sayılabilir. Klossowski, görmüş olduğumuz gibi, *Nietzsche ve Kısır Döngü* kitabını yazar ve kitap 1969 yılında Mercure de France yayınevince yayımlanır.[23] Bu andan itibaren Adorno'nun başlatmış olduğu usçuluğun eleştirisi, Nietzsche'nin ön plana çıkmasıyla Fransız felsefesini etkilemeye başlar. 1972 yılında *Bugün Nietzsche* kolokyumu yapılır ve kitap halinde bir yıl sonra yayımlanır. Bu kolokyum sırasında Kerouac okuyan gençliğin, hippilik akımının nasıl Nietzsche ile aynı çizgiye oturmuş olduğu konuşulur. 1968 olayları, beatnik ve hippilik akımları, otostoplar ve yollarda yapılan rastlantılar, Michel Fugaine'in aynı yıllarda bestelediği "C'est un bon roman, c'est une belle histoire..." şarkısı gençliği Nietzsche'nin, Deleuze'ün deyişi ile "göçebe düşüncesine" yakın kılmaktadır. Sırt çantalarıyla otostopçu gençler Avrupa'yı ve diğer kıtaları katederlerken Nietzsche'nin göçebe düşüncesi onlar tarafından benimsenir. Müzik ve Nietzsche'nin birlikteliği modern özgürlük çanlarını çalmakta ve Nietzsche'nin okunuşunu heyecanlı kılmaktadır. Deleuze şöyle sorgular: "Nasıl oluyor da daha önceki nesillerin onda bulamadıkla-

[22] Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., 1962

[23] Pierre Klossowski 1957 yılında Nietzsche'nin *Le Gai Savoir* kitabını çevirmiştir, Club Français du Livre, 1957; ve Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969

rını şimdiki (70'li yıllar) gençlik, genç ressamlar, şairler, Nietzszche'de bulabiliyorlar?" Çünkü gerek bürokrasiye, yani Devlete ve onun kurumlarına gerekse aileye ve onun yaptırımcı şekillerine karşı çıkan bir düşünce Nietzscheci bir tekil, göçebe düşünce olmaktadır. Deleuze'ün önemle ve ısrarla üzerinde durduğu bu konu da Nietzsche'nin kendi zamanından çok "Bugün Nietzsche" sorunsalı olmasıdır.

Frankfurt Ekolü Etkisi ve Usçuluğun Eleştirisi

Adorno Nazi Almanya'sının usçuluk adına Yahudileri veya Çingeneleri toplama kamplarına yollayıp, gaz odalarında, duşa gönderiyoruz diye ölüme göndermelerini endişe içinde ele almıştı. Yine Adorno, Horkheimer ile birlikte yazdıkları *Aklın Diyalektiği* kitabında Batı usçuluk tarihini anlatıp, bu usçuluk adı verileni eleştirmişti.[24] Bu kitapta yazarlar William James'ten beri faydacılık adına kullanılan araçları, usçuluğu, eleştirmişlerdi. Adorno *Negatif Diyalektik* kitabında marksizmin Hegelci düşünce ile gerekli kopmasını vurgulamıştı. 1966 yılında Almanya'da yayımlanan bu eseri, 1961 yılında Paris'te Collège de France'ta yapmış olduğu konferanslarından oluşturmuştur: Konferanslarında Hegel üzerine üç araştırma, mantığın parçalara ayrılması konularını işlemiştir. Batı usçuluk mantığının nasıl bir saçmalıkla sonuçlandığını (Alman Nazizmi) ve kendi kendini yok ettiğini, insan türünün yüzkarası olduğunu vurgular ve sanayi uygarlığının *marketing* yapan pazarlamacılar tarafından yönlendirildiğini göstermeye uğraşır. Adorno bu kitap ile Hegel'den kopmayı ve sanayi kültürünün olumsuz yanlarını göstermeyi amaçlar. Hegel'in negatifliğinin eleştirisini yapar. Hegel'in bütüncü felsefesine karşı Adorno "Tüm olan yanlıştır"der ve sanat eserini bir kesit olarak algılar: Bir sanat eserinin değişik devinimlerinin, gösterilerinin bir bütün içine toplanamaz olduğunu göstermeye çalışır. Bireysel olarak yerini "yıldız kümesinin" içinde alması gereken bir insan

[24] Theodor Adorno ve Max Horkeimer, *La dialectique de la Raison*, Gallimard, Paris, 1974

olarak betimler. Böylece Adorno kavramı hakikat üzerine düşünmeye davet ederek, böyle bir olanağı zorlar. Bunun adına "Benzer olmanın kuvvetli bilinci" der.[25]

Aslında tekil düşüncenin konuları aynı olmasa bile Frankfurt ekolü ile birçok ortak yanı vardır: Usçuluğun eleştirisi, bilim eleştirisi, bütüncülüğün reddedilmesi, diyalektik aklın eleştirisi; fakat ayrıldığı yerler de çoktur. Bilhassa Habermas ile ayrı yanlarını belirtmekte yarar var: Habermas'ın iletişim sorununa karşın, örneğin, Foucault iletişim sorunu ile ilgili olmamıştır. Onun için içinde yaşadığımız toplum, sanılanın aksine iletişim sorunlarının olduğu toplum değildir, çünkü iletişim sorunları disiplinci toplumların sorunsalıdır. Bugün sürekli denetim ve sürekli eğitim toplumlarındaki biyo-politik sorunsalı tekil düşünce filozoflarının ilgisini daha çok çekmektedir. Max Horkeimer ve Theodor Adorno *Aklın Diyalektiği* kitabında Aydınlanma Çağı'nın (Aufklärug) eleştirisini yapmışlardır; Michel Foucault *Deliliğin Tarihi* adlı kitabında Descartes'ın akıl adına nasıl akıldışı varsayılan aklı dışladığını göstermektedir. Bu kitabın yayımlanmasından 20 yıl kadar sonra rüya bilimcileri, rüyaların akıldışı anlar olduğunu ve deliliğe yakın durumlar olduğunu ve bunu en iyi anlayanların ise gerçeküstücüler olduklarını söylemektedirler. Horkeimer ve Adorno 1944 yılında Amerikan kültürünü, kitle toplumunun insanları nesneleştiren normlara sokan, "kodlayan" usçuluğunu eleştirmişlerdir. Bu aslında Habermas'ın "iletişim" fikrinden, Foucault'nun biyo-politika fikrine daha yakındır. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi olan *Bilmek İstenci* adlı kitabında, aynı şekilde Batı'nın salt bilimsel düşüncesinin insanları nasıl nesneleştirdiğini, cinsellik alanında göstermiştir: Bunun adına "Scientia Sexualis" (Cinsel Bilim) adını vermiştir. Bunu Doğu'nun "arş erotica"sından (erotik sanatından) ayrı tutar: "Gerçekte bu bilim savuşturmalardan oluşuyordu... aynı zamanda, ana hatla-

[25] T. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, 1982, s. 13

rıyla bir ahlakın zorunluluklarına da bağımlı bir bilimdi ve tıbbi normun çıkardığı türlerin kisvesi altında ahlakın pay etme mekanizmasını tekrarlıyordu. Doğru söyleme bahanesiyle her yerde korku uyandırıyordu; cinselliğin en küçük dalgalanmalarını, kuşaklar boyunca iz bırakacak hayali bir kötülükler sülalesine bağlıyordu. Utangaçların en gizli alışkanlıklarını, en kişisel ve içe dönük sapıklıklarını bile, toplumun bütünü için tehlikeli ilan etti; daha aşağısı kurtarmıyormuş gibi, alışılmamış bazların varış noktasına ölümü yerleştirdi: Kişilerin, kuşakların, insan türünün ölümünü." Burada Foucault, Adorno'nun Nazi eleştirisinin kazıbilimi olarak Hıristiyanlıktaki günah çıkartma mekanizmasını göstermektedir.[26]

Adorno ve Horkeimer'e göre, Aydınlanma Çağı düşüncesi dünyayı büyübozumuna uğratmayı amaçlamaktaydı. Mitosları yıkıp onların yerine bilginin yardımı ile hayal gücünü getirmek istemiştir. Deneysel felsefenin babası Bacon değişik temalarda bunu açıkça göstermiştir (...) Böylece akıl tek bir birliğe indirgenebileni varlık olarak tanımaktadır; bu da, onun kendi sistemidir ve her şey ondan türemektedir artık. Bacon bunun adına "Una scientia Universalis" (Tek evrensel bilim) adını vermiştir. Bundan böyle mitos akıl haline dönüşür ve doğada salt nesnelleşme meydana gelir. Üzerinde çalıştıkları şeylere yabancılaşan insanlar iktidarlarının büyümesinin bedellerini ödemeye başlar. Akıl şeylere karşı bir diktatörün insanlara karşı oynamakta olduğu rolü oynar. Onları ancak bildiği ölçüde tanıyabilir: Böylece baskı altına almanın dayanağı ortaya çıkar. Bu baskı konusunda da Foucault, Frankfurt ekolünden ayrılır, çünkü iktidarlar, Foucault'ya göre, insanları baskı altına alıp iktidarlarını pekiştirmez, insanları normlara sokan modern iktidarların hiç bir şeyi kısıtlamaya ihtiyaçları yoktur. Bu nedenden dolayı, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi olan *Bilmek İstenci* kitabının ikinci bölümünün adı "Baskıcı

[26] Foucault, *Volonté de Savoir*, Gallimard, 1976 ve *Cinselliğin Tarihi I*, AFA Yayınları, İstanbul, 1986, s. 59-60

Varsayım"dır. Foucault şöyle yazar: "17. yüzyıl: Bu tarihte, burjuva diye adlandırılan toplumlara özgü olan ve belki de hâlâ kendimizi kurtaramadığımız bir baskı çağının başlangıcı olduğu sanılmaktadır."[27]

Ama Foucault'nun Adorno ile kesişmekte olduğu noktalar da vardır. Yine *Bilmek İstenci* kitabında Batı bilgisinin, bilimsellik adına her şeyi nesneleştirdiğini gösterir. Cinsel Bilim insanların öznelliğini ortadan kaldırıp, bilgiden bir çeşit iktidar aygıtı üretmiştir: "Toplumumuz erotik sanatla bağlarını koparırak bir cinsel bilim edinilmiştir. Daha ayrıntılı biçimde söyleyecek olursak, cinselliğe ilişkin gerçek söylemler üretme çabasını sürdürmüş ve bunu bayağı da zorlanarak, eski itiraf yöntemini bilimsel söylem kurallarına uyarlama yoluyla yapmıştır. 19. yüzyıldan sonra geliştirilen cinsel bilim, paradoksal bir biçimde, Hıristiyan Batı'da cinselliğe ilişkin gerçek üretmenin ilk yöntemi olan, zorunlu ve tüketici günah çıkarmanın tekil törenini odak noktası olarak korudu."[28] Görüldüğü gibi, Adorno ve Horkeimer Batı'nın bilimsel aklını mitoslarda aramakta, buna karşın Foucault Nietzscheci bir filozof olarak bu nesneleştirici bilginin söykütüğünü Hıristiyan düşüncesinde bulmaktadır.

Georges Bataille ve Hegel'den Kopuş

Klossowski ve Deleuze'ün Nietzsche üzerine yapıtları, Foucault'nun Nietzscheci tarih okuma biçimi ve Georges Bataille'ın Hegel ve Nietzsche arası bir filozof oluşu Fransız düşüncesini Hegel'den koparırak, daha tekil okuyuşlara doğru sürükler. Georges Bataille 1967 yılında yayımlanan *Lanetli Pay*[29] kitabında hem bütüncü bir tarih okunuşunu gerçekleştirir, hem de Marcel Mauss'un "harcama" (potlatch) temasını toplumlara uygular. İsraf içindeki genel ekonomiyi yazmaya çalışan Batailie, dünyanın

[27] Foucault, *a.g.e.*, s. 23

[28] Foucault, *a.g.e.*, s. 73

[29] Georges Bataille, *La part Maudite*, procédé de la notion de dépense, Les Editions de Minuit, 1967

temsiliyetinin şekillerini göstermeye çalışmıştır. Kendisinin de belirttiği gibi, Evrensel Tarih üzerine, bu, bir çeşit denemedir.

G. Bataille bu kitapta dünyanın görünüşünü sistemleştirmek istemiştir. Etnoloji ve Mausscu antropolojinin Fransız aydınları arasında ön plana çıkmasını sağlamıştır. Bataille, Azteklerden, İslam toplumlarından sanayi toplumlarına kadar "harcama" ve "alış-veriş", mübadele düşüncelerinin ikili kurallarını incelemeye çalışmıştır. Fakat yine de, Bataille bu denemesinde, bütüncülükten tam manasıyla kopmayı başaramamıştır. Ne de olsa küçük bir kitapta tüm dünya uygarlıklarının sistemini çıkarmaya çalışarak, Hegelci bir çizgiden tam olarak kopmayı beceremiştir. Fakat yine de Bataille diğer eserleri içinde Hegelci bir filozof olmaktan çok uzaktır.

Gerçeküstü düşünürler ve sanatçılarla ilişkide olan Bataille, aynı yıllarda (1925-26) Hegel okumaya da başlamıştır. Marcel Mauss'un antropoloji seminerlerini bu yıllarda izler. *La révolution surréaliste* (Gerçeküstü Devrim) dergisinde makaleler yayımlar. 1926 yılında André Breton ile tanışır. 1929 yılında Bataille gerçeküstücülerle aralarındaki ayrımı ortaya koyar ve onların içinden kendini arındırmaya çalışır. Breton bu sıralarda onun gerçeküstücülük akımından ayrılıp, yeni bir akım ortaya atacağından şüphelenir. 1931 yılında Borris Souverine ile tanışıp "Demokratik Komünist Derneğine" girer. Bir yıl sonra, Sosyalist Eleştiri Dergisi içinde "Hegel'in temel diyalektiğinin eleştirisini" yayımlar.[30] Hegel çevirmeni ve Fransa'da Hegel tanıtıcısı Alexandre Kojève'in seminerlerini izler. Aynı seminerleri izleyen Raymond Queneau, onun için "sürekli bir fevrilik içinde değil, ama şüphesiz konu ile de ilgiliydi" diye yazar.[31] Kojève ile Georges Bataille arasındaki yazışmalarda, onun Hegelci sistemin gerçeğini tam olarak izlemediği görülmektedir. Artık Bataille

[30] Georges Bataille, "La critique des fondements de la dialectique hegelienne", *La critigue Sociale*, Mart 1932, No: 32

[31] Raymond Queneau, *Premières confrontations avec Hegel*, Critique 1938/39, s. 699

Hegelci bir sistemden Nietzscheci bir düşünceye doğru kaymaktadır bu yıllarda. 1936 yılında, "artık tek bir kimsenin değil, herkesin birer efendi olma zamanı gelmiştir" diye yazmıştır. 1940 yılında ise diğer Nietzscheci düşünür ve yazıncı Maurice Blanchot ile tanışır. Blanchot'nun tarihten çok kartografı ile ilgilendiği yazmış olduğu *Yazınsal Mekân*[32] kitabından belli olmakta ve onu Nietzsche'ye gittikçe yaklaştırmaktadır. 1942 yılında Bataille "Nietzsche Gülüşü" makalesini yayımlar. Bundan iki yıl sonra da Nietzsche üzerine çalışmasına başlar. Bu kısım Gallimard yayınevince onun Toplu Eserleri içinde yayımlanmıştır, 1945 yılında. Artık Fransız düşüncesi, yapısalcılık ve varoluşçuluk düşüncelerinin hakimiyeti içinde, bir yandan da Nietzscheci bir akımı alttan alta yaymaya başlamıştır. Foucault'nun da söylemiş olduğu gibi, *Critique* dergisi bu bakımdan çok yararlı olmuştur. Tüm varoluşçuluk ve yapısalcılık sistemlerinden sıyrılmaya çalışanlar, kendilerine *Critique* dergisinde bir yer bulmaya çalışmışlardır. Bataille'ın hem dostu olup, hem de onun eserlerini yayımlayan Jean-Jacques Pauvert, *Eros'un Gözyaşları*[33] kitabının önsözünde J.M. Duca'nın makalesinde belirtmiş olduğu gibi, Bataille için şöyle söyler: "Onun içgüdüsü Hegel, Freud ve Nietzche ile beslenen içgüdüsü, adakların vahşetini ussal kılmakla sonuçlanan cinsel içgüdüler olduğunu kabul etmektedir."[34] Hegelci aşamaları denerken, Nietzsche'nin 'kanınla yaz' fikri, Bataille için 'hayatınla yaz' fikrine dönüşmüştür; fakat kendisinin de yazmış olduğu gibi bu "gülündüğü gibi yazı yazmak" fikridir.[35] Bataille, Hegel'den Nietzsche'ye doğru yol alan Fransız düşüncesinin içinde, ikisi arasındaki bir yerde oturmaktadır, yani diyalektikle trajik olan arasında gitmekte olan yolun bir durağında değil, ama birçok konak yerinde durmaktadır...

[32] Maurice Blanchot, L'espace littéraire, Gallimard, 1955. Burada Blanchot, Rilke'den yola çıkarak yazınsal mekânın "duygudan çok bir deney" olduğunu yazar.

[33] *Georges Bataille au loin, Les larmes d'Eros*, 10/18, Paris, 1961/71

[34] J.M. La Duca, *Les Larmes d'Eros'a önsöz*, s. 17

[35] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, Gallimard, 1945

Sanatçı Filozoflar

Gerek Foucault, gerekse Deleuze kendilerini roman düşünürleri, romancı veya artist-düşünürler olarak adlandırmasalar bile, birçok kişi onları öyleymiş gibi kabul eder. Deleuze'ün resim yapan bir ressam ile kavram üreten bir filozof ikilisinin arasında benzerlikler görmesi belki de bu nedenden dolayıdır. Deleuze için, felsefe yapmak, yani felsefenin sınırlarını aşmak, bir ressamın tablolarındaki renkler ve şekiller gibidir. Bir filozofun amacı yeni kavramlar üretmektir. Ressam ise yeni tablolar üretmek zorundadır. Filozofun tablosu ise kavramlarıdır. Felsefe felsefe olmaktan çıkmaya başladığı vakit felsefe oluşunu koruyabilmektedir.

Jean-Noel Vuarnet Artist-*filozof*[36] adını vermiş olduğu kitabında, sanatçı olarak adlandırdığı düşünürler için, "artist-filozof ne filozof ne de artisttir; norm içine girmiş, belli bir mantığa karşıdır" der. Vuarnet, Leonardo Di Vinci, Campanella, Bruno'dan yola çıkarak Rönesans'ın artist düşünürlerini, daha sonra ise Sade, Laclos, Diderot ve sonunda Nietzsche'yi inceler. Ona göre, dogmatik filozof (Hegel veya Kant) ve artist filozof tamamen farklıdır[37]; çünkü tarihle ilgilenmekteyse de, bunu histerik bir biçimde yapmaz. "Belli bir üslup ile yeni şekiller yaratarak yapar; ama bu şekiller sürekli değildir, bunlar yaşanmış ve kırılmış şekillerdir. Onlar biçim ile içerik arasındaki ayrılığa girmez ve bu tip zıtlıkların ötesindedir." Yani artık biçim ile içerik birbirlerine karışmıştır. Vuarnet için Nietzsche, artist-filozofların en yeni zamanlısıdır, çünkü Nietzsche'nin bütün genel projesinin şu olduğunu belirtir: Değer ve yön kavramlarını felsefeye sokmak. Çağdaş felsefenin büyük bir bölümünün Nietzsche ile yaşamaya devam ettiği malumdur. Ama bu belki de her zaman onun istemiş olduğu gibi olmamıştır.

[36] Jean-Noel Vuarnet, *Le philosophe-artiste*, U.G.E., 1977
[37] Jean - Noel Vuarnet, *a.g.e.*, s. 105

Nietzsche, öz ve görünüş metafiziğinin ikiliğinin ve neden-sonuç bilimsel ilişkisinin yerine yön ve görüngü (phénomène) ikilisini oturtmuştur.[38] Her şey güçlerarası ilişkilerden oluşmaktadır. "Her güç belli bir gerçeğin niceliğinin sömürülmesi, hakimiyet altına alınması ve uygunlaştırılmasıdır."[39] Algılama, değişik yönleriyle, güçlerin belirtilerinin doğayı uygunlaştırmasıdır. Böylelikle Nietzsche için doğanın kendisinin de bir tarihi vardır. Nesnelerin kendi iç tarihlerinin ortaya konulması Foucault'nun *Sözcükler ve Şeyler*[40] kitabında tarih temasında belirlenmiştir; çünkü Foucault, bu kitabında da Nietzscheci bir tarih okuma biçimine girişmiştir. Tarih şeylerin, genelde, onu ele geçiren güçlerin ardı ardına dizilmesidir ve onu ele geçirmek için birbirleriyle güç mücadelesine giren güçlerin bir arada varolmasıdır. Belli bir nesne veya belli bir görüngü kendisini ele geçiren güçlerin değişmesine göre değişikliğe uğrar. Böylece tarih, Nietzsche için, hem güçlerin birbirleri ardına dizilmesi ve her gücün diğer güçlerle bağıntı içinde olması sonucu, nesnelerin şekillerinin değişmesidir ve hem de bu güçlerin hep bir arada bulunmasıdır. "Her yeni egemenlik altına alma yeni bir yoruma açıktır."[41]

Diyalektik Karşıtlıkların Eleştirisi

Nietzsche'nin soykütükçü tarih anlayışı sadece yorum üzerine kurulmamıştır, bu yorumlar yeni değerlendirmeler taşır. Çeşitli güç ilişkileri arasındaki ilintiler sırasında durağan bir nesneye göre bu tip olaylar oluşmaz. Nesnenin kendisi de bir tür güçtür. Yalnız bu nesne tüm güçleri içinde taşımaz ve bazı güçler ona değmezlerken, bazıları onun içinden geçerler. Nesnenin kendi iç gücü de vardır ki, o bir gücün belirtisidir. Böylelikle nesne ile onu ele geçiren güç arasında duygusal bir bulaşıcılık, bir etkileşim vardır. Öyleyse, varlık birçok gücün ço-

[38] Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, P.U.F., 1962, s.1
[39] Deleuze, *a.g.e.*, s. 4
[40] Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, 1966
[41] Deleuze, *a.g.e.*, s. 4

ğul halde varolmasıdır. Güç tekil olarak düşünülmemelidir. Bir güç hem baskı atına almaya yarar, hem de baskı altına almanın oluşturduğu bir nesnedir. Belli bir mesafe içinde birbirleriyle mücadele eden güçlerdeki bu mesafe her güçte varolan ve o güçle birlikte bu gücün başka güçlerle mücadele içinde olduğu fark öğesini oluşturur. Nietzsche'nin filozof olarak yaratmış olduğu kavram, öyleyse bir gücün başka bir güce eriştirilmesinden ortaya çıkan kavramdır. Nietzsche güç kavramını felsefeye sokar. Ve bu açıdan da bu kavrama "istenç" denilebilir. İstenç, "güç istenci" gücün farklılık öğesidir. İstenç yalnızca sinirler, adaleler üstünde etkisini göstermekle kalmaz, aynı zamanda zorunlu olarak başka bir istenç ile ilişkiye girer. Asıl sorun, bir istenç başka bir istençle ilişkiye girdiğinde birincisinin diğerini egemenliği altına almasıdır. İstençlerden biri boyun eğmek zorunda kalır ve diğerinin etkisine girer, diğeri ise olayın kumandanlığını yüklenir. Nietzsche "bir istenç ancak başka bir istenç üzerinde eyleme girebilir" der.

Nietzsche, Hegel gibi bir diyalektikçi değildir. *İdollerin Alacakaranlığı* adı altında yayımlanan kitabında diyalektiğin Sokrates ile başladığını ve köle zihniyetinin ve bu tip bir hastalığın diyalektik yöntemler kullanarak, özgürlük denen şeyden vazgeçtiğini yazar. "Sokrates ile birlikte, Yunanlılar diyalektik denilen şeye soğukluk katmışlardır. Ne oldu da böyle oldu? Öncelikle diyalektikle soylu bir tat yenilmiş oldu. Artık plebler üstün gelmeye başladılar. Sokrates'ten önce soylular diyalektiği elleriyle itiyorlardı ve onda kötü bir yöntem buluyorlardı, bunlar kötü türleri oluşturuyorlardı." "Elde hiçbir olanak kalmayınca diyalektikten başka bir şey kullanmaz oldular." Bilindiği gibi, diyalektikle birlikte şüphe ortaya çıkar ve o pek inandırıcı değildir. Bir diyalektikçinin etkisini silip atmaktan daha kolay bir şey yoktur; söylemin yapıldığı topluluklardaki denemeler bunu ispatlamaktadır. Diyalektik ellerinde hiç bir zenginliği kalmamış zavallıların son olarak başvurabilecekleri bir yöntemden başka bir şey değildir. (...) Bu nedenle Sokrates

bir iyileştirici değildir. Kendisinin de mırıldanmış olduğu gibi, ölüm tek iyileştirendir, diyerek hastalığını ve yaşama karşı küskünlüğünü uzun zaman hasta kalarak göstermiştir."[42]

Hegel için tüm felsefe olumsuzun üzerine oturmuştur. Nietzsche ise güçlerin çoğul olduklarını belirtir. Güçler arası ilişkiler söz konusudur. Çoğulculuk ise diyalektiğin en azılı düşmanıdır. Diyalektiğin tez, antitez ve onların birlikte asılmasıyla oluşan sentez, ikili beraber oluşların ortaya çıkardığı şeydir; örneğin varlık ve yokluk ikisi beraber bir senteze girip oluş haline girerler. Nietzsche için böyle bir sentez söz konusu olamaz, çünkü iki ayrı bütünün bile varolması diye bir şey söylenemez, yalnızca güçlerin çoğulluğu bile buna izin vermez. Deleuze, Nietzsche'nin Hegel'i pek iyi tanımadığını söyleyenlere karşı şu şekilde cevap verir: "Hasmını çok iyi tanımadığı söylenir, halbuki bize göre, Hegel'in devinimleri ona pek yabancı sayılmazlar, tersine ona çok yakındır."[43] Eğer Nietzsche'nin düşüncesinin kimlere karşı yönlendirildiği belirlenmezse, tüm felsefesi yanlış anlaşılabilir. Nitekim kız kardeşinin yaptığı yorumlar, onun Nazilerce kullanılmasına yol açmıştır. Yaşamında, zaten Nietzsche "kız kardeşimden ve annemden kaçıp durdum" demiştir. Buradaki "kime karşı" sorunsalı birçok yanıtı içerebilir; fakat bunlardan biri özellikle çok önemli gibi durmaktadır: Yanıtlardan biri insanın diyalektik kavramlaştırılmasına karşı üstün insanın vücuda getirilmesi dileğidir. Zerdüşt kitabında üst insanın niteliklerini ortaya koyan Nietzsche, yatay bir değerlendirmeyi diyalektik uygunlaştırma veya yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasına karşı kullandığını söyler. Nietzsche'nin tüm eserlerinden bir anti-diyalektik geçmektedir.

Nietzsche'de bir gücün başka bir güç ile oluşturduğu asıl bağ hiçbir zaman tözün olumsuz öğesi olarak ortaya çıkmaz. Bu güçlerarası ilişkilerde Hegel için birinci güç ikinci gücü yadsır, olumsuzlaştırır. Nietzsche için ise böyle bir yadsıma söz

[42] Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, (İdollerin Alacakaranlığı), Gallimard, 1974, s. 26-32

[43] Deleuze, *a.g.e.*, s. 9

konusu olamaz; çünkü bir güç başka bir güçle ilişkiye girdiği vakit, önündeki güçleri olumsuzu olarak yadsımaz, tersine onunla olan farkını ortaya koyar ve bu *farklılığından* bir haz duyar. Güçler birbirlerini etkiler. Bu, aynı Spinoza'nın 17. yüzyılda kurmuş olduğu "bireysellik" kavramında olduğu gibidir. Bir birey kendi içindeki güçlerin birbirleriyle olan ilişkilerinden oluşur, bu güçler belli bir kuvveti içerir. Nietzsche bir bakıma Spinoza'nın dirimselliğini sürdüren bir filozof olarak ortaya çıkmaktadır.[44] Nietzsche için, olumsuz kendi hareketini çeken gücün yaptığı gibi tözün şimdiki zamanı değildir; tam tersine bu hareketlilikten dolayı varlığını sürdürür. Yani, gücün varlığının olumluluğunun ve farkının ortaya çıkarılması Nietzsche'yi Hegel'den ayıran önemli bir noktadır.

Bu farkı tekil düşüncenin teması içinde ana öğe olarak görmek mümkündür. Gerek Deleuze, gerek Foucault, gerekse Derrida ve Lyotard farklılığı ön plana çıkararak, Hegelci karşıtlıkları ve olumsuzluğun olumsuzluğunu veya yadsımanın yadsımasını bir yana koyarlar. Bu, Fransız düşüncesinin ana kavramını oluşturur: Fark. Hazin ve olumluluğun nesnesi farklılık Nietzsche'nin ve ardından Heiddeger'in geliştirmiş olduğu bir kavramdır. Bir istencin söylemek istediği diğer bir istenç ile farklılığıdır. "Farklı olmanın bilincinin zevki"; "farklılığın büyük bir hazla hissedilmesi" aynı zamanda kavramın sosyal niteliğini de belirtmektedir. Nietzsche'nin "evet"lemesi Hegel'in "hayır"larına karşıdır.[45] Diyalektiğin olumsuzluğuna karşı olumluluk; diyalektiğin karşıtlıklarına karşı fark; diyalektiğin aşırı iş ruhuna karşı hazlı bir yaşantı ve dans; diyalektiğin ağırlığına karşı dans ve hafiflik.[46] Sorumluluk fikrine karşı bir sorumsuzluk rahatlığı ve hafifliği.

[44] Louis Althusser de Spinozacı bir düşünür olarak, marksizmin Hegel'ci yanı olan diyalektiği bu tarihi maddeciliğin içinden arındırıp, Spinozacı bir Marksizm kuramına girişmiştir.

[45] Deleuze, *a.g.e.*, s. 10

[46] Milan Kundera'nın *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği* romanı buna bir örnek oluşturabilir. İletişim Yayınlan, 1987

Sorumluluğa Karşı Sorumsuzluk

Bu başlıktan ters bir anlam çıkarılmaya kalkılmasın, çünkü bu Nietzsche'nin Hıristiyan sorumluluk düşüncesini eleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Bugün için de geçerli bir sorunsaldır. Çağdaş post-endüstriyel toplumlarda, incelenebileceği gibi, hizmet sektörü egemendir: Burada yeni slogan ise herkes için "sorumluluk fikrinin" ön plana çıkarılmasıdır. Yapılan anketlerde ve de insanların iş ararlarken doldurdukları kâğıtlarda, sorumluluk istemleri dikkat çekmektedir. Verilen ilanlarda, büyük şirketler sorumlu hizmet sektörüne sorumluluğu yüklenecek insanları işe almak arzusunu belirtirler. Yani sorumlu olmak ve bu sorumluluğu kendi içinde hissetmek, bugün işverenlerin arzularına eş düşmektedir.

Aynı şekilde, Nietzsche bu tip ahlakçılara karşı çıkar: "Anneler, kız kardeşler: Bunlar ikincil kadınsal kuvvettir ve onların işlevi bizleri suçlamaktır; bizleri sorumlu kılmaktır." Bu tümce Nietzsche'nin kadın düşmanlığından gelmemektedir. Anne-çocuk ilişkilerindeki Hıristiyan eğitiminin öğesi gösterilmektedir. "Anne, daha iyi bir çocuk yetiştiremediysen, bu senin kabahatin; daha güzel değilsem senin kabahatin" demekte; kız kardeş ise "Senin suçun, senin kabahatin" demektedir. Yanıt şudur: "Vallahi ben bir şey yapmadım". Suçluluk duygusu yüklemek. Evet sonunda "Evet, benim kabahatim" denilebilir. Her yerde sorumluluk duygusu arandığında, intikam güdüsü ortaya çıkmaktadır; bu tüm insanlığı bile sarabilir ve yüzyıllardan beri de büyük bir kısmını sarmıştır. Tüm bir ahlak, metafizik ve psikoloji bunun parmak izlerini taşımaktadır: Hınç duymada (senin suçun), üzgün bilinçte (evet benim suçum) ve bunların ortak meyvelerinde (sorumluluk). Nietzsche bunu yalnızca basit psikolojide görmekle kalmaz, aynı zamanda Hıristiyan ve Sami düşüncesinin esas kategorilerini yakalar. Genel olarak varlık sorununu ve onun yorumunu bulur. Yeni bir ülkü için yeni bir yorum gerekmektedir. Bu da yeni bir düşün-

ce tipinde oluşmaktadır. Bunun için, Nietzsche, "sorumsuzluğa olumlu bir görev yüklemek" arzusundadır. Nietzsche için sorumsuzluk en güzel ve en asil gizdir.

Hıristiyanlık ahlakında, Yunanlıların sorumluluk sorunu üzgün bilinci yaratmaya yaramaktadır. Yunanlılar tanrıların insanları çılgına çevirdiklerine inanmaktadırlar: Varlık suçludur, ama kabahatin sorumluluğunu tanrılar kendi üzerlerine almışlardır. İşte günah fikrinin Hıristiyan yorumu ile cinayetin Yunanlılardaki yorumu arasındaki fark buradadır. Bu nedenle *Trajedinin Doğuşu* kitabında Nietzsche çılgınlığı ve günahsızlığı sunmaktadır.[47] Bu kitabı Nietzsche 1872 yılında yazar, bu sıralarda Wagner'in etkisi altındadır. Yunanlardaki kötümserlik sorununu incelemekte ve bunu nasıl yendiklerini göstermek istemektedir. Trajedi Yunanlıların kötümser olmadıklarını ispatlamaktadır. Nietzsche kitabının Woerth savaşının top sesleri içinde yazıldığını belirtir ve Metz şehrinin duvarlarında bu sorunlar üzerine düşünmüş olduğunu söyler. Ne yazık ki, der, Nietzsche, bu çok kötü bir şekilde Hegelcilik kokmaktadır ve biraz da Schopenhauer'in kötümserci felsefesini taşımaktadır. Apollon ve Dionysos metafizik bir planda konulmuşlardır: Tarihin kendisi, bu eserde, antitezin bir Birlik içinde eridiğini göstermektedir. İkinci yenilik Opera ve devrim Yunanlılardaki Dionysosçu olgunun yorumudur. Burada Nietzsche ilk olarak bu psikolojiyi ve tüm Yunan sanatının ana kaynaklarından birini göstermek istemiştir; daha sonraki yorumunda Sokrates tipik olarak 'Dekadan' tipini oluşturur ve Yunan sanatının çöküşünü simgeler. Çünkü tüm eser boyunca aklın hisler üzerindeki üstünlüğünün tehlikesi gösterilmek istenmiştir. Akıl yaşamı öldüren cani bir güç olarak ortaya konur, ve tüm kitap boyunca, Hıristiyanlık üzerine düşüncede bir tavır ve sessizlik hüküm sürer. Çünkü Hıristiyanlık ne Apolloncu ne de Dionysosi-

[47] Nietzsche, *Yunan'da Trajedinin Doğuşu*, Çev. Nusret Hızır

aktır. Hıristiyanlık tüm estetik değerleri yadsır.[48] Bunun yanında Hıristiyan ahlakı suçluluk fikrini tanrılardan insanlara doğru taşımış ve insanlara aktarmıştır. Artık büyük suç yerine mikro-suçluluklar vardır. İktidarlar mikro-odaklara yerleşmeye başlamıştır artık.

20. yüzyılda sorumluluk fikri işverenlerin yeni stratejik terimini oluşturmakta: İş yerinde sorumlu olmak kabahati üzerine almak demektir. İş yerinde sorumlu olmak belli değerler yaratıp, orada suçları bulmaktan geçmektedir; kabahati yapan daha işin başından suçluluk duygusunu kabullenmiştir. Sinirleri bozulduğu ve boşaldığı anda, suçluluk duygusu yengisini belirtir. İkinci safhada sorumluluk sahibinin suçluluğunun ortaya çıkarılması nedeniyle işine son verilmesiyle perde kapanır; çünkü sorumluluk adı altında yüklenen, sinirleri boşalan ve daima stres halinde çalışan kişi, şirketine para kaybettirmekle karşı karşıya kalabilir. Bu nedenle de işine son verilmekte, yerine yeni bir sorumlu bulunmaya çalışılmaktadır. Sorumluluk bir iş yerinde çalışan insanlar arasında rekabet ilişkilerini arttırmaktadır ve de böylece düşmanlık ve kıskançlıkları pekiştirir. Bilinç (senin suçun, benim suçum değil) üzgün bilince dönüşür ve sorumlu olmak teması bu şekilde devam eder.

Köle ve Efendi Diyalektiğinin Eleştirisi

Nietzsche için, köle ve efendi diyalektiği daha özünde olumsuzluğun ve bütüncülüğün düşüncesini simgelemektedir. Hegel bir köle olarak (kendini bir köle hissederek) ortaya çıkmaktadır. Bir bakıma, Tanrı'nın kölesi veya sosyal olarak Devlet'in kölesidir. Nietzsche, efendi için olumsuz olanın kendi varlığından ortaya çıkan ikinci bir ürün olduğunu gösterir. Aslında diyalektik olan köle ve efendi arasındaki ilişki değildir. Kim diyalektikçidir kim diyalektikleştirilmektedir? Köle. Bu kölenin ba-

[48] Nietzsche, *Ecce Homo*, Union Génerale d'Edition, Paris, 1988, s. 76-77

kış açısıdır; düşüncenin köle olarak gelişmesidir ve düşünmesidir. Köle efendi ilişkisinin meşhur diyalektik görünüşü, aslında, şuraya bağlıdır: Kuvvet, kuvvet istenci olarak değil, kuvvetin temsil edilmesi olarak düşünülmüştür. Üstünlüğün temsil edilmesi, birinin diğeri üzerinde üstünlüğünü kabul etmesi olarak düşünülmüştür. Bu da, her türlü karşıtlığı Devletin temsiliyetinin bünyesinde çözüp, senteze kavuşturmaya çalışan Hegel'in temsiliyetçi kafa yapısı için normal olarak gözükmektedir. Hegel'de istemlerin istemi, üstünlüklerini ve kuvvetlerini tanıtarak ve temsil ederek ortaya çıkar. Halbuki, Nietzsche'ye göre, "kuvvet istenci, burada, tamamen yanlış bir kavram olarak konulmuştur. Bu türlü bir anlayış ancak köleninki olabilir, bu hiç olan bir insanın kuvvetinden meydana gelen bir imgedir. Köle kuvveti, bir gerçekçi nesne olarak, bir yarışmanın sonucu olarak, bir temsilin maddesi olarak algılayabilmektedir"[49] ve yerleşik değerlerin birer basit gönderilmesinden ve belli bir kavgaya oturtulmasından başka bir şeyi içermez. Hegel daha başından beri çizilen efendinin portresini köleye çizdirtmektedir: Bu kendini hayal eden bir kölenin çizdiği bir tablodan başka bir şey olamaz.

b) Lyotard ve Evrensellik Sorunu

Lyotard *Economie libidinale* kitabıyla, Deleuze ve Guattari'nin ardından arzunun her yerde olduğunu göstermiştir. İyi veya kötü arzu olanağı artık ortadan kalkmaktadır. Bunların politik uzantıları söz konusudur. Bu kitabın[50] bir bölümünde, Lyotard merkantilizm ve inançsız özgürlükçüler (libertenler) çiftinin 18. yüzyıldaki beraberliğini vurgulamaktadır. Fransa'da 14. Louis ve Colbert ikilisi merkantilizmi ve Devletin kuvvetli olmasını bir arada yürütmüşlerdir. Colbert, Fransa kralına şöyle demiştir: "Finansmanın ve Majeste'nin gelirlerinin artışı Kraliyet içinde sürekli dolaşan para sayısının, her yoldan, art-

[49] Deleuze, *a.g.e.*, s. 11

[50] Jean-François Lyotard, *Economie Libidinale*, Les Editions de Minuit, Paris, 1974

masını gerektirir (...) kamu ticaretinde para (hacmini) arttırmak, paranın geldiği ülkelerden Kraliyet'e girmesini sağlamak, bu paranın Kraliyet sınırlarından çıkmasını önlemek, insanlara bu topraklarda kâr sağlamak gereklidir."[51] Önemli olan, komşu ülkelerin paralarını, sabit para koşullarında, Kraliyet'e çekmek, bu devletleri savaş yapmadan yenmek ve kendine bağlı kılmak gibi gözükmektedir. Metal, Colbert'i çok ilgilendirir; çünkü bu metal diğer komşu ülkeleri savaşmadan yenmek için ideal bir alettir. Yani metal fazlalığı, para fazlalığı, bir ülkeden bir diğerine aktarılan kıymetli metal ile sağlanmakta ve kralın hazinesi bu şekilde zenginleşmektedir. Bu arada Colbert'in salt para üretmeyen para eminlerine cezalar verdiği de anımsanmalı. Colbert: "Kraliyet hazinesine girmesi gereken para ne kadar fazla olursa, Devletin bolluğu, büyüklüğü ve kuvveti o kadar artacaktır" demiştir.[52] Lyotard merkantilizm ile inançsız özgürlükçüler (libertenler) çiftini öne sürer: Aynı yüzyıl içinde (18. yy) Marki de Sade'ın kahramanları da aynı ekonomi politika içinde gösterilmektedir. Sade, *Sodom'da 120 Gün* adlı kitabında dört kahramanı bize sunar. Bu film haline Pasolini tarafından çevrilmiştir. Filmde faşizm İtalya'sı söz konusudur. Bu dört kişi paraları ve iktidarlarıyla gençleri bir eve kapatıp, onların bedenleri üzerinde şehvetlerini tatmin eder. Canilik amaçları ve zevkleri paranın sayesinde gerçekleşmektedir. Genç bedenlere sahip olmak, kelimenin tam anlamıyla onlar üzerinde her hakka sahip olmak demektir. İşin tuhaf yanı ise, Lyotard'ın belirtmiş olduğu gibi, Sade'ın kahramanları Colbert'in "Uşaklarıdır". Sosyal sömürü ve beden sömürüsü aynı araçlarla yapıldığından, şehvetperest ekonomi (economie libidinale) para akımlarından kaynaklanır.

Şehvetperest ekonominin açıklamasından sonra, Lyotard, Batı'da postmodern toplumlarda evrenselliğin parçalanması

[51] Lyotard, *a.g.e.*

[52] Lyotard, *a.g.e.* Burada Lyotard Pierre Deyon'dan aktarıyor, *Le Mercantilisme*, Flammarion, 1969

sorunu üzerine eğilir. Lyotard'a göre, eğitim özgürlüğünü tanıma modellerinin başarısızlığa uğraması, 1968 sonrasında, ortaya çıkmıştır. 20. yüzyılın barbarlığı Hegel'in yeniden sorgulanması gerekliliğini getirir; çünkü her gerçek olan ussal mıdır? sorusu sorulmalıdır. Auschwitz, Nazilerin temerküz kampları ve gaz odalarında olduğu gibi bir yanda; diğer yanda ise 1953 Berlin, 1968 Çekoslovakya ve 1956 Budapeşte ve 1980 Polonya olaylarında işçilerin ülkesinde emekçilerin Parti ve onun sendikalarına başkaldırmalarının sorgulanışı ortaya çıkmıştır.[53]

1968 parlamenter, liberalizm sistemine karşı çıkışı oluşturmuştur. Sloganı: Seçim aptallara tuzaktır (Election, piège à cons). Sosyal günlük yaşam, temsiliyeti zor durumda bırakmıştır. Aslında söylenmek istenilen modern öznenin iflas etmiş olduğudur: 1968 parlamento sisteminin iflasını gösterirken, 1912-29 ekonomik buhranı, bütün arz ve talep oyununun genelde insanlığı zengin edeceği şeklindeki liberal söylemin zayıflığını da göstermiştir. 1974-79 bunalımı ise Keynes-ötesi bir düzenin iflasını örneklemiştir. Bundan sonra ortaya çıkan ultra-liberalizm söylemini meşruluğa götürmüştür.[54] Bu şekilde büyük anlatılar inandırıcılıklarını yitirmişlerdir. Aufklärung (Aydınlanma Çağı) modern özne biçimini ortaya çıkarmıştır ve düşünce-eylemler, Aydınlanma felsefesinin fikirlerini izleyerek, 19. ve 20. yüzyıllara kadar devam edebilmiştir. Eylemler bir düşünce uğruna yapılmıştır. Bu da, Kantçı anlamıyla, özgür tanınma adınadır. Aydınlanmacıların anlatısı, cahillikten kurtulma ve hizmetçilikten özgürlüğe doğru gitme adına, evrensel fikrin spekülatif gerçekleşmesi uğruna verilmiştir. Aynı şekilde cahillikten bilgiye geçiş, mitoslardan usçuluğa geçişi canlandırmış (Adorno); Marksist diyalektiğin sömürüye karşı mücadele düşüncesi olarak, emeğin sosyalleş-

[53] Jean-François Lyotard, *le Post-Modernisme expliqué aux Enfants* (Çocuklara Açıklanan Postmodernizm) Galilee, Paris, 1979, s. 53

[54] Lyotard, *a.g.e.*, s. 53

mesiyle, yabancılaşmadan kurtulma fikri, kapitalist özgürlük adına fakirlikten kurtulma fikrinin devamı olarak gelmiştir: Bu şekilde, iki anlatı, sosyalist ve liberal anlatılar gelişmiştir. Birinciler emeği ve emekçiyi özgürlüğe kavuşturmak, ikinciler ise kapitalist yoldan insanlığı evrensel bir feraha kavuşturmak amacını güderek söylemlerine yasallık aramışlardır. Bu iki söylem ve alt-söylemlerin çıkış noktası Aydınlanma Çağı felsefesinin genel söylemidir. İnsanlık adına evrensel özgürlük denilen ve tüm insanlığa bunların aktarılması (1789 İnsan Hakları Bildirgesi yayınlanması) budur.

Lyotard şu soruyu sorar: "İnsanlık tarihi adı altında, bir fikrin kapağının altında hâlâ hareket etmeye ve düşünmeye devam edecek miyiz?"[55] Modern gelenek ve görenekten kopacak mıyız? Soruyu sorduk, ama soruyu soran biz de, bizim konumumuz da yeniden gözden geçirilmek zorunda.

"Auschwitz'den sonra şiir yazılabilir mi?" diye sormuştu Adorno. Modernliğin iflası da metafiziğin çöküşünü beraberinde getirmiştir. Diyalektiğin olumlu varlığı Hegelci düşüncenin, Kantçı gereklilik adına, Auschwitz adına ötekileri (Yahudileri) yok etmesine ne demeli? Acaba, der Lyotard, bu iflas, birçok ad taşıyan dünyaların çokluğu diyebileceğimiz bir direnişe mi bağlıdır?[56] Yani kültürel farkların çokluğu diye bir şey var mıdır?

Lyotard, André Marcel d'Ans'ın Cashinahua'lardaki etnolojik araştırmasını örnek olarak gösterir: Vahşilerde örgütlenme biçiminin uygunluğu anlatıların nesilden nesile sürekliliği ile olanaklı olmuştur. Cashinahua'larda bir mitosu her yorumlayan sabit bir formülle belirtir (mitoslar efsane veya geleneksel anlatımlar değildir. Mitos'ta bir başlangıç noktasının önemi vardır): "İşte...'nin hikayesi, tıpkı daha önce benim duymuş olduğum gibi anlatacağım, beni dinleyiniz." Ve mitos anlatıldıktan sonra yine belli bir formül ile biter: "İşte...'nin hikayesi bitmektedir. Size bunu anlatan ...dır." Verilen adın da muhakkak

[55] Lyotard, *a.g.e.*, s. 49
[56] Lyotard, *a.g.e.*, s. 55

bir Cashinahua adı olması gereklidir; hikayenin anlatıldığı yer de verilip, adlandırılmaktadır ("beyazların olduğu yerde..." İspanyol veya Portekiz adı söylenir). Belli bir töre bu adların söylenmesini gerektirir. Aynı şekilde, bu anlatıları işitmek için adlandırılmış olmak da mecburidir (Aynı şekilde yalnız erkekler bunu anlatabilirler). Yani adlandırılmak anlatılmaktır. Bu mitos anlatımı yineleyerek, adlandırdığı dünyasının töreye uygunluğunu ve dünyasının sürekliliğini sağlar.

Bu tür örgütlenme Batı'nın modernliğinin meşruiyetinin tamamen tersini oluşturur. Batı'dakiler kozmopolittir, yani tam manasıyla tekil ekinsel özdeşlikten evrensel vatandaşlık özdeşliğine geçişi belirtmektedir.[57] Batı'da bu tip bir geçişin oluşup oluşmadığı da sorgulanması gerekli bir sorudur. Vahşilerde bu tip evrensel geçiş söz konusu değildir. Vatandaşlık toplumuna doğru bir diyalektik söz konusu değildir. 1789 İnsan Hakları Bildirgesi, kendi anlatı törelliğinin sürekliliğini vahşilerde yok edip yerine vatandaşlık fikrinin meşruiyetini getirmeye çalışmıştır. Evrensel dilin bildirgesinin yazarının gönderimi ise şöyledir: "Biz Fransız halkı..." Afrika topraklarında zenci çocuklara okuma-yazma öğretmek, onları özgürlüğe kavuşturmaya çalışmak adı altında, Batılı misyonerler, onlara kendi ced kültürlerini anlatmışlardır: Afrikalılar kendilerinin Adem ve Havva'dan geldiklerini, dedeleri arasında Galyalıların Richelieu'nün olduğunu zannettiler.

Böylece, *Aufklärung* düşüncesi işçi eylemleri için de geçerlidir. Burada da uluslararası eylem kendisini yerel işçi ve halk eylemlerinden değil, ama proletaryadan ve onun kuramından almıştır: Proletarya yaratılmaya çalışıldı. Angola'da kabileler mızrak ve kalkanlarına orak ve çekiç resmederek sosyalizme geçip, proletarya diktatörlüğü kurduklarını sandılar. Uluslararası işçi hareketi meşruiyetini proleter olma fikrinden ve bunun gerçekleştirilmesinden almaktaydı. Vahşilere gitmeden

[57] Lyotard, *a.g.e.*, s. 60

önce, evrensellik 1870-71 Fransız-Alman Savaşında Uluslararası Alsas-Loren sorunu üzerinde takılıp kaldı ve 1914 yılında Rosa Luxemburg'un tüm direnişine rağmen Alman ve Fransız sosyalistleri savaş konusunda, bütçelerini milli savaş uğruna onayladılar (veya milliyetçi olmaya başlamış halkların oylarını kaybetmemek için böyle bir oyuna girdiler).

Evrenselleşme adına Milliyetçilik yapılmaktaydı. Aynı şekilde Stalin devrinde 'tek ülkede sosyalizm' aynı mantık ve evrensellik fikri üzerine kurulmuştu, İkinci Dünya Savaşı sonrası bağımsızlık savaşları ve mücadelelerinin çoğalması, evrensel olan bir ufuk yerine, yerel ve milli adların meşruiyetini getirdi. Sermayenin akımı bile evrensel bir pazar oluşturmaktan geçer. Kültürel farklar ise turistik metalar olarak güçlenirler.[58]

Cashinahualar kendilerini "hakiki erkekler" diye adlandırıyorlardı. Yani anlatının getirdiği politik pratik, anlatıların kurumsallaştırdığı yaşamın tümünü kapsar; yani bu anlatı tümeldir.[59] Nazilerin söyleminde buna benzer öğeler vardır. Onlar da bir mitosu başlangıç alırlar (Kuzey tanrıları): Vatandaşlık fikri yerine aryen adını koyarlar. Vatandaşlar Cumhuriyeti değil, aryen ırkı politikasının içindekilerin meşru haklara sahip olduğu totaliter toplum fikrini gerçekleştirmek arzusunda bulurlar ve Yahudileri, Çingeneleri, komünistleri ve homoseksüelleri toplama kamplarında toplum dışına kapatırlar. Totaliter anlatılar tek bir anlatı töresine bağlıdır. Cumhuriyetlerde ise birçok anlatı vardır; çünkü özdeşleşlikler tek değildir. Bu açıdan bakıldığı vakit büyük modern anlatılar, mitos değildir. Mitosların ilk çıktığı odağa karşı gerçekleştirilmek istenen modern bir fikir üzerine kurulmuştur. Ve bu fikir'in evrensel olduğu kadar meşru bir değeri de vardır. Bu şekilde 1789 İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nden kopma değil, fakat bu bildirgenin iflası söz konusu olur. Nazi deneyimi ile artık Batı bilinci tarihin sürekli ileriye doğru gittiğini sanmaktan vazgeçer; ya-

[58] Lyotard, *a.g.e.*, s. 63
[59] Lyotard, *a.g.e.*, s. 76

hut Kant gibi, tarihin evrensel bir ereğinden (teleolojisinden) bahsedilemez. Çünkü artık direniş hukuk kurallarına göre değil, ölüme karşı verilen bir direniş olmuştur. Naziler "insanlar yalnızca aryen ırkından olanlardır" gibisinden bir söyleme girdiklerinde, aryen olmayanlar yaşam hakkına sahip olamaz demektedirler: Aryen ırkından olmayanlar ölü doğmuşlardır. Bu açıdan Nazilerin savaşları birer sağlık işlemidir. Buna karşın evrensel olan vatandaşlık tekil bir ulus sisteminden, milliyetten geçer. Millet Meclisi tekil bir halkın temsilcisidir. Eğer, der Lyotard, insan haklarını haykıran tekil bir dava ise evrensel norm koyma davasının olumluluğunun evrensel bir değeri olabilir mi? Evrensel dava adına verilen tekil mercilerin yürüttüğü savaşların bağımsızlık savaşları mı yoksa istila savaşları mı olduğu nasıl bilinecektir?

Evrensel İnsan Hakları ve Dirimsellik

1980'li yıllarda ve bu yılların ortalarında en çok tartışma konusu olan konulardan biri evrensellik ve İnsan Hakları sorunsalıdır. Batı ülkelerinin bazılarında İnsan Hakları Bakanlığı bile kurulmuştur. 1789 Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'nin evrenselliği meşru mudur? Kendi normlarını yaymak, geri kalmış ve az gelişmiş adını verdikleri ülkelere demokrasi götürmek sorusu sorulabilir mi? Batı Üçüncü Dünyaya demokrasi dersi verebilir mi? Tarihte en ileri toplumların Batı toplumları olduğu doğru mudur? Yoksa başka ülkelerde de bir kültür en az Batı'da olduğu kadar yüksek düzeyde midir? Alain Finkelkraut, Batı'nın üstünlüğünün tartışılmaz olduğunu savunurken, diğer ülkelerdeki barbarlıkların sorumlularını yine Batılı aydınlarda arar. Bu düşünüre göre, bugünkü insan hakları sorunu, Aydınlanmacı felsefeye karşı çıkanların tarih içinde bir çeşit yinelenmesinden kaynaklanmaktadır.[60] Birtakım fikirler değişik konumlarda yeniden hortlamaktadır: Aydınlanma felsefesi filozoflarından Volta-

[60] Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée* (Düşüncenin İflası), Gallimard, N.R.F., 1987

ire ve Montesquieu'ye karşı Herder 1774 yılında yeni bir kavramı ortaya atar: *Volksgeist*, yani ulusal yetenek. *Bir Başka Tarih Felsefesi* adlı kitabında, Herder, Montesquieu'ye karşı "dünyanın bütün uluslarının yerine geçilemez ve tek varlıklar" olduğunu sunar. Herder'e göre "hiçbir şey ortak tinlerden daha aşkın olamaz"; ve "iyi, güzel, gerçek sözcüklerinin evrenselliği söz konusu olamaz." Yani, değerler bölgesi başkadır. Mutlak değerler diye bir şey söz konusu olamaz, der Herder. Aydınlanma düşünürlerinin söylemiş olduğu gibi, sürekli bir ilerleme de söz konusu değildir. Herder'e göre, Voltaire'in hatası şurada yatar: "Ülkesinin büyüklüğü onu yanıltmıştır. Eğer o birçok olayı tarihle birleştirmişse bu Fransa'nın yüksek konumundan dolayıdır."[61]

Finkelkraut'a göre bu fikirler daha sonraları Alman Romantizmi tarafından benimsenecektir. Goethe'nin evrenselliğine karşı Herder'in yerelliği daha üstün ve baskın çıkmıştır. Almanya ve Fransa arasındaki Alsas toprakları sorunu milliyetçilik ve ırk kavramlarını gündeme getirmiştir. Finkelkraut bu fikirlerin savaş sonrası anti-sömürgeciler tarafından Batı'ya karşı kullanıldığını yazar. 1971 yılında Claude-Lévi Strauss ırkçılığa karşı yapılan büyük konferansı açış konuşmasında, ırk temasını ortaya çıkarır. Böylelikle ırk ve kültür arasındaki ilişkileri gündeme getirir. İnsanların kabul ettikleri "kültür biçimleri, yaşam biçimleri geçmişte olmuş olduğu gibi, şimdiki zamanda da, büyük bir ölçüde, biyolojik gelişmelerin ritimlerini ve yönünü" tayin edecektir. Finkelkraut, burada ırk sözcüğünün yeniden meşruluk kazanma sorununa değinir.[62] Finkelkraut diğer Batı dışı ülkelerde toplumsallık adına bireyi yadsımayı eleştirerek, yeni yanıtlar ortaya çıkarmak ister. Fakat normal şartlarda bunların tezlerinin totolojik kaldığını söyler; çünkü onun bütün göstermek istediği Batı normlarının dışındaki il-

[61] Finkelkraut, *a.g.e.*, s. 16
[62] Finkelkraut, *a.g.e.*, s. 100

kelerin ve halkların barbar olduklarıdır. Örneğin eleştirdiği temalardan biri de UNESCO'nun Batı basın organlarının karşısına Üçüncü Dünya ülkelerine ait basın aygıtlarının ortaya çıkarılması sorunudur. İletişimin daha çok yönlü ve daha eşit ilişkilerde kurulması için girişilen hareketlerle, Finkelkraut, Batı'nın özgürlük fikrinin ayaklar altına alınmasına karşı çıkar. 1960'lı yıllar sonrası eski sömürgelerin bağımsızlık savaşlarını destekleyen aydınları da barbarlığı ve milliyetçiliği savundukları için eleştirir ve suçlar: Finkelkraut için önemli sorunsal "özgürlük" olarak belirmektedir. Finkelkraut'a göre, Herder'in ve Alman Romantizminin milliyetçi fikirleri, ortaya Nazizm fikrini çıkarmış olduğu gibi, bugün de Üçüncü Dünya ülkelerinin barbarlığını doğurmuştur. Anlaşılacağı gibi, Finkelkraut, paranoyak bir biçimde, Batılı olmayan her türlü normda bir tehlike hissetmektedir.

Lyotard'ın ince çözümlemelerinin tersine, Finkelkraut, mitosları büyük Batı anlatılarını ve Aydınlanma Çağı fikirlerini, hepsini bir araya getirip, fikirlerini meşru kılmaya çalışır. İnsan Haklarının bütün ülkelere götürülmesinin yolunu, onların Batı normlarında asimile olmalarında görür. Aslında tartışma daha ince boyutlardadır. Tekil düşünce için, diğer ülkelerin kendi kültürleri en az Batınınkiler kadar meşrudur ve onların da hukukları vardır, gibisinden bir tartışmaya girmez; çünkü, eğer gözü kapalı bir Batıcılık propagandası yapılmazsa bu ülkeler özgürlük yolunda ilerleyen tarihle bütünleşemezler. Asıl sorun 1789 Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'nden beri 200 yıla yakın bir zamanın geçmiş olmasıdır. Ortaya çıkan iktidar biçimlerinin şekilleri, anlatıları, denetim mekanizmaları aynı değildir. Artık iktidarlar kraliyet rejiminin mekanizmalarında veya giyotin ile sonuçlanan idam cezalarıyla işlemiyor. Hukukun törebilimi başka şekiller almıştır. Tartışmalar aynı konular üzerine ve aynı tip olaylar üzerine yapılmaz. Foucault'nun tarih görüşü burada gündeme gelir: Foucault Klasik Çağ iktidarı ile modern

disiplin çağı iktidarındaki ayrımları ortaya çıkarır ve artık günümüzün nasıl bu disiplin iktidarından da uzaklaşarak bir biyo-politikaya dönüşmüş olduğunu vurgular. Artık disiplinden ve kapalı yerlerden, Hapishane, Tımarhaneden çok, insanları en özgür alanlarda kodlayıp, normlara sokan bir modern iktidarın varlığını açıklar. Burada sorun artık hak, hukuk değil, yaşamın ta kendisi olmuştur. İktidarlar, artık, toplumdışıları cezalandırmakla kalmayıp, tüm toplum üzerinde bir işletme mekanizması kurmuştur. Artık insanlar ve halklar bu normlara isteye isteye uymakta ve normları kendi içinde, kendi arzusu olarak hissetmektedirler: Cinsellik, turizm, eğlence, kültür, her şey belli normların içinde işler ve belli görevleri yüklenir. Foucault mekânlar üzerine yazdığı bir makalesinde, heterotopyaların bir yanılsama mekânı yarattığını söyleyerek, genelevlerin ve sömürgelerde kurulan düzen içindeki mekânların belli işlevleri olmasını göstererek, modern toplumların içindeki işlevselliğe de dikkat çeker.[63]

Diğer taraftan yaşamın iktidar altına alındığını yazan Clément Rosset[64] en büyük kuvvetin neşeli yaşamaktan geçtiğini söylemekte ve 1789 insan haklarının evrenselliğinin yanında, bir ümit kokusu görmemektedir. Clément Rosset'ye göre evrensel mutluluk kavramının kendisinde bir bütünleyicilik, tümellik vardır; çünkü evrensel olana doğru mutluluğu götürmek aslında şüphelidir ve böylece fanatizm, dinini yayma anlamına gelmektedir. Yani, inançlı bir insan için, diğer insanların inançlarına karşı çıkma sürecini kapsamaktadır. Bu nedenle de fanatik düşünce ezelden beri terörist bir düşüncedir. İki yüzyıldır bize ilerici ve liberal diye sunulan fikre göre, insanlar birbirlerine benzemektedirler. Clément Rosset "bu evrensel birbirine benzeme fikrinden daha tehlikeli bir şey olamaz" diye yazar; çünkü "bir insan bana benzemek için benim düşün-

[63] Michel Foucault, "Öteki Mekânlara Dair", *Defter*, Nisan-Mayıs 1988

[64] Clément Rosset, *La force majeure* (Yüce Kuvvet), Editions de Minuit, Paris, 1983, s. 16-17

düklerimi düşünmek zorundadır; benim için iyi olanın onun için de iyi olması gerekmektedir; eğer bunları kabul etmezse, o zaman ona zorla kabul ettireceğim demektir." Bu nedenle "başkasında benzerini bulmak demek her zaman bir şiddet oluşturmak demektir."[65] Bu yüzden de her türlü hümanizma, bilkuvve terörizmdir.

Neşe felsefesi üzerine eğilen Rosset için her türlü tümellik fikri ise tüm biçimlerinde tamamen yaşam dolu bir neşe fikrine yabancıdır; çünkü tümcülüğün dayandığı inanç, neşenin tam tersidir.

Foucault'da da izlenen bu hayat dolu felsefe -meşhur gülüşü- birtakım Fransız aydınları tarafından eleştirilir (Finkelkraut, modern aydınların çöküşünü Foucault'nun düşüncesine bağlar). İnsan Hakları Bildirgesi'ni savunmamak demek, meydanı reaksiyonerlere bırakmak demektir, diyen Finkelkraut, bu filozofun doğru alanlarda mücadele etmesini pek anlayamaz. Deleuze, Foucault'nun politik mücadelelere girmesine şaşanlara şu yanıtı verir: "Üç yüz yıldan beri aptallar, Spinoza'nın hem insanın özgürlüğüne inanmadığını hem de özgün varlığına inanmadığı halde, insanın özgürlüğü istencine sahip olduğuna şaşmaktaydılar. Bugünün yeni aptalları yahut bu yeniden doğmuş aptallar, Foucault'nun, insanın ölümünü söyleyen filozofun, politik mücadelelerde bulunmasına şaşmaktadır."[66] "Foucault'ya evrensel bir bilinç ve ebedi evrensel insan hakları -bu her türlü incelemenin dışında tutulmalı- ile karşı çıkarak evrenselliği anımsatmaktadırlar. Bunlar 19. yüzyıldan beri hukukun geçirdiği değişimlerden habersiz midir? (...) Evrensel adı altında iki türlü tekillik vardır; tekilliklerin piyasaya çıkarılması vardır ve evrensellik veya insanın ebediliği belli bir tarihi oluşumla taşınan geçici ve tekil bir bileşimin gölgesidir. Tek evrenselin aynı anda ortaya çıktığı şık matematiktir; çünkü orada oluşum eşiği ve ortaya çıkma eşiği kesişmektedir.

[65] Clement Rosset, *a.g.e.*, s. 17

[66] Gilles Deleuze, *Foucault*, Editions de Minuit, Paris, 1986, s. 96

Buradan başka her yerde evrensel arkadan gelir (...) hukukun öznesi olarak tekillikler taşıyan yaşam vardır. Yaşam ebedi olabilir, ama insan yaşam demek değildir. Evet, Anayasalar politikası devrinde, belli bir tarihi anda yaşam güçleri bir biçim oluşturduğu anda, yaşamın yerine insan hukuk öznesi olarak gelmiştir. Ama bugün, hukuk yine öznesini değiştirmiştir; çünkü insanda bile yaşam güçleri başka bileşimlere girdi ve başka figürler oluşturdu."[67]

Bunu daha iyi anlamak için, insanın güçler mücadelesinden oluştuğunu anımsayalım. İnsanın içindeki güçler, dışındaki güçler ile çarpışırlar. Klasik Çağ içinde, insanın içindeki güçler, dışındaki güçlerle ortaya çıkan bileşim sonucunda Tanrı figürünü ortaya çıkartmıştı. Bu nedenle bütün klasik filozoflar (17. yüzyıl) -Pascal, Spinoza, Leibniz- için sonsuzluktur önemli olan. İnsan sonu olan bir varlık olarak sonsuz Tanrı fikrine boyun eğmiştir: Aydınlanma felsefesi ve 19. yüzyıl ile, insan artık ön plana çıkmaktadır. "İnsan" adını verdiğimiz de insanın iç ve dış güçlerinin ilişkilerinden ortaya çıkan bir biçim olduğu akla getirilmeli; yoksa insanın kendisi değil. Bu çağ evrensel İnsan Haklarının ilan edildiği Anayasalar Çağını oluşturur. Nietzsche, Tanrı öldü artık sıra insanın ölümündedir, dediğinde insanın biçimi fikrinin ölümünden bahseder. Yani teknolojik ilerlemeler, sanayii ve sanayi-ötesi devrimler, robotlaşmalar ve otomotizasyon, telematik ve bürotik ilerlemeler, insanın dışındaki güçlerin biçimini de değiştirmiştir. İşte Foucault'nun bahsettiği insanın ölümü teması sadece burada yatar. Değişen tarihi oluşumlara ve bunların değişinimlerine göre iktidar biçimleri de değişmektedir. Hiçbir iktidar biçimi için biri birinden daha iyiydi demek mümkün değildir; çünkü iktidarların tarihi oluşumlar içindeki biçimlerinin doğaları değişiktir. Hıristiyan iktidar ile Modern Devletin yarattığı iktidar veyahut biyo-politikanın iktidarını oluşturan ve özgür alanları işleten ik-

[67] Deleuze, *a.g.e.*, s. 97

tidar aynı değildir. Aralarında doğa farklılıkları bulunur. Bir iktidar biçiminden diğerine geçişte değişinimler (mütasyonlar) olur ve tarih, bu nedenle, süreksizliklerle doludur. Bu süreksizliklerin sürekliliği olayları, kazaları, mütasyonları oluşturur. Foucault için, eğer 19. yüzyıl tarihi, kökleri ve insanı keşfettiyse, düşünülmeyen üstünde derinleşmeyen, sürekli olarak elimizden sıyrılıp kaçan deneyimlerle tarihin, köklerin, insanın gölgeleriyle ilgili olmak ise 20. yüzyılın işlevi başkadır. İnsan nasıl olur da binlerce yıldır o olmadan biçim almış olan düzenlenişi; anımsayamadığı anlamı söylem aracılığıyla anlık olarak eyleme geçirdiği sözcüklerde hemen hemen uyandırılamayacak bir uykuya dalmış olan ve daha başlangıçtan konuşmasını ve düşüncesini içine yerleştirmek zorunda kaldığı dilin öznesi olabilir? Çünkü bu yüzyıl aynı zamanda bir dil-varlığının dönemidir.

Burada Nietzsche'nin tanrıtanımaz düşüncesi ortaya çıkar. Leibniz'in iyimserliği (Tanrı dünyalardan en mükemmelini yaratmıştır) Nietzsche'nin iyimserliğinde tanrıtanımazlığa dönüşmektedir; çünkü Nietzsche için Tanrı "çoktan" ölmüştür ve olayları rastlantılar düzeni düzenlemektedir. Ona göre "rastlantı demir pençenin attığı zarda bulunmaktadır."

Foucault biyo-iktidar içinde insanın artık hukuk öznesi olarak değil, bir yaşam öznesi olarak ortaya çıkmakta olduğuna dikkat çeker. İktidarlar, halkların yaşamlarını işletir: Belli saatlerde, belli günlerde insanları ya otobanlara sürükler ya da uyutur: New York'ta elektriklerin kesildiği bir gece TV seyredemeyen Amerikalı çiftlerin hepsi aynı gün sevişip, aynı gün çocuk yapmıştır. Yine New York'ta TV programlarında, reklamlar sırasında herkes aynı anda tuvalete gider, öyle ki bu saatlerde itfaiye gelir, tıkanan kanalizasyon yollarını açmak zorunda kalır.

İktidar biyo-politik çağda özgür alanları ve özgür insanları işletmeye koyar; tıpkı sanayi devrinde insanın özgür olup, emeğini satabilecek özgürlüğe kavuşması gibi bir özgürlük alanları işletilir. Bu nedenle Foucault-Deleuze gibi tekil düşün-

ce filozoflarının dikkatleri çektikleri alan artık hukuk değil; yaşamın ta kendisidir. 20. yüzyıl soykırımlarında biyo-politikaların getirdiği soy kıyımlarının nedeni bu tip iktidarlarda yatmaktadır. Biyo-iktidar için dirimsellik yeni tip iktidarın nesnesi durumuna girmiştir. Hukuki olan egemenlik rejimlerinin bir öznesidir. Hükümdar kendisine karşı gelen insanların yaşamını, canını, elinin altında tutar; çünkü hükümdarın hukuku çiğnenir. Ama soykırımlarında (Naziler devri) eski öldürme hakkına dönüş söz konusu değildir. Tam tersine bir ırk adına, daha üstün kabul edilen bir halkın yaşam mekân ve şartları için, aşağı sayılan ırktakileri hukuki bir düşman olarak değil (esir almak söz konusu değil), ama zehirli mikrop bulaştıran, biyolojik bir tehlike olarak görülmesinde iktidar açığa çıkar. Bu iktidar biçimine karşı direniş yaşamın kendisinin bir direnişidir. Bu iktidar politik nesne olarak yaşamı hedefler. Böylece anlaşılabileceği gibi, üstün insan yaşamın özgürleşmesi için mücadeledir; çünkü yukarıda görüldüğü gibi, insanlar yaşamı hapsedebilmektedirler.

c) *Olay Felsefesi (Leibniz ve Whitehead)*

Tekil düşünce filozoflarının başında gelen Gilles Deleuze daha doktorasını verdiğinden beri olay felsefesi ile uğraşmaktaydı (1967). *Fark ve Yineleme* (1968) kitabı ve hemen sonra yayınlanan "*Mantığın Anlamı*" (1969) kitabından beri olay felsefesi, Deleuze'ün ön plana çıkardığı düşüncelerden biridir. Deleuze ile hem aynı dönem akımı içinde olan, hem de onun iyi bir dostu olan Michel Foucault *Esprit* dergisinde çıkan bir makalesinde, yine olay sorunsalı üzerinde durduğunu belirtmiştir:[68] "Sorduğum soru kodların sorunu değil, olayların sorunudur, sözcelerin varlık yasaları, onları olanaklı kılandır. Onların tekil bir şekilde ortaya çıkış koşulları, onların diğer, önceki veya aynı anda oluşan olaylarla ortak ilişkileri-bağları ister söylemsel olsun isterse olmasın." Foucault aslında bu makalesinde Kazıbilimi teri-

[68] Michel Foucault, "Réponse à une question" (Bir soruya yanıt), *Esprit* dergisi, 1968

mini açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. *Esprit* dergisinin Foucault'ya yönelttiği sorular karşısında Foucault, kendisine bu imkanı veren Jean-Marie Domenach'a teşekkür etmekte ve kavramı açıklamaktadır: "Bizi şu anda İlgilendiren kazıbilimi topraklarında olayın ve olay felsefesinin öneminin vurgulanmasıdır."

Yine başka bir makalede[69] Michel Foucault, Deleuze'ün iki kitabının eleştirisini yaparken "bir gün yüzyıl Deleuze'ün olacaktır" diye yazar. Foucault, Deleuze'ün geriye dönüşlü çemberleri bırakıp, ileriye dönük düz çizgiler oluşturmaktaki arzusunu selamlayarak, her şeyin düz çizgi üzerinde geldiğini, düz çizginin ise labirentimsi bir çizgi olduğunu vurgular. Deleuze, aslında doktora tezinden beri Platon'un ters yüz edilmesiyle uğraşmıştır. Bu açıdan, Deleuze "ne" sorusunun yerine "kim" sorusunu sormaya yönelir. Yani gerçeğin ne olduğu değil, gerçek düşmanının kim olduğunu bilmek arzusudur bu.

Deleuze için, salt olayı düşünmek, ona öncelikle metafiziğini vermek demektir;[70] çünkü cisimler birbirleri için birer nedendir, "birileri diğerleri için." Onlar yalnızca bazı şeylerin nedenlerini oluşturur; ve hatta bazı şeylerin doğası bile bambaşkadır. Çünkü etkiler birer cisim değildir, tam manasıyla birer "cisimsiz varlıklardır". Bunlar fiziki nitelikler ve özellikler değil, mantıksal özel niteliklerdir. Bunlar nesneler veya nesnelerin durumları değil, birer olaydır. Varoldukları tam manasıyla söylenemez, ama ayakta durmaya çalışıp, direnirler. Stoacılar, bedenlerin kalınlıklarına karşı cisimsiz olayların önemini ortaya koymuşlardır: Cisimlerde varolan, bedenlerin derinliklerinde varolanlar, karışımlardır; cisimler birbirleri içine girip yaşarlar, tıpkı denize dökülen bir şarabın denizde varolması gibi bir şeydir bu; bu bir olaydır. Hem de sözcüğün tam anlamıyla tekil bir olaydır; çünkü her olay tekilliktir, her olay bir başka

[69] Michel Foucault, "Théatrum Philosophicum", (Felsefi Tiyatro), *Critique* dergisi 1969, s. 885

[70] Michel Foucault, *a.g.m.*, s. 890

olaydır. Olayların bazı anlarda canlanması olayları birbirine benzer kılsa bile farklı olayların aynı çatı altında oturmasından başka bir anlama gelmez: Büyümek, küçülmek, kızarmak, yeşermek, kesmek, kesilmek vs. hep başka cinstir; cisimsiz olaylardır ve bu karışımların yüzeydeki sonuçlarıdır.[71]

Sonsuz-oluş, olayın oluşunun ta kendisidir, ve zihinseldir ve cisimsizdir; her türlü kendine ait ters yüz edilmeye, gelecek ve geçmişle, etken ve edilgenle, neden ve etkiyle, olay haline girer: "Gelecek ve geçmiş eksi ve artı, çok ve yetersiz daha şimdiden, daha değil: Çünkü olay sonsuza dek bölünebilir, olay daima ikisidir de; ebediyen gelen ve gelecek olandır. Olay hiçbir zaman şu anda olan gibi gözükmemektedir."[72]

"Olay, yaralanma, yenilgi, yengi, ölüm-her zaman etkidir, cisimlerin birbirleriyle çarpışmasından oluşur; cisimler birbirleri içine girer ve ayrılır; ama bu etki cisimlerin düzeninde olmaz; dokunulmaz yaralı Prens André'nin üstünde, bin kere yinelenen ve Fabrice'in etrafında dönüp dolaşan ulaşılamaz olan savaştır."[73] "Cisimleri paramparça eden savaş aletleri daima cisimsiz kavgayı şekillendirirler. Fiziki nedenleri içerir; ama etkileri olan olaylar artık ona ait olmaz. Bu nedenle, olayın fiili şimdiki zaman değil, fiilin mastar halindeki çekimidir. Olay dile bir yön getirir: Ölmek, kızarmak. Yani olayın dilbilgisi mastar fiillerden geçer: Olayın yönü hem yer değiştirmiş bir noktada bulunan şimdiki zaman ve mastar fiilin ebedi dönüşü olur."[74]

Michel Foucault, Deleuze'ün düşüncesi için: "Yeni bir düşünce mümkün kılındı, adı da Deleuze'dür" diye yazmıştır:[75] "O'nun gelmesine lüzum kalmadı, en uzak yeniden başlamaların arzusu değil; düşünce işte orada, Deleuze'ün bütün metin-

[71] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Editions de Minuit, 1969, s. 15
[72] Delcuze, *a.g.e.*, s. 17
[73] Foucault, *a.g.m.*, s. 890-891
[74] Foucault, *a.g.m.*, s. 892
[75] Foucault, *a.g.m.*, s. 907

lerindedir; havaya sıçrar; önümüzde raks eder; doğurgan düşünce, şiddet dolu düşünce, olumluluk taşıyan düşünce, hiçbir kategoriye sığmayan düşünce - bütün tanımadığımız suratlar, hiçbir zaman görmediğimiz maskeler; Platon, Spinoza, Leibniz, Kant, bütün filozoflar; artık felsefe düşünce olarak değil, ama bir tiyatro olarak gözlerimin önüne serilir."[76]

Gilles Deleuze, son olarak verdiği seminerlerinde, barok filozof olarak sunduğu Leibniz'in olaylarını ele almış, göstermiştir; çünkü Leibniz (1646- 1716) barok müziği çağının bir düşünürü olarak ve barok mimari içinde yaşayan, bir 'monad' olarak ortaya çıkaran filozoftur: Leibniz için kıvrım, geçmişte olanların içeri çekilerek, yeniden canlanması olayıdır. Bu nedenle bu filozof için kıvrım bir olaylaşmadır ve olayın bir ilkesi vardır: Meydana gelen her şeyin bir mantığı gereklidir, yani olay bir kıvrım doğrudur. Bu eğik doğru olan olay öznelerde iliştirilmiş bir şekilde durur. Birinin başına bir şey geldiğinde, bu şey o kişinin içine yerleştirilmiş bir şekilde beklemektedir. Olay öznenin yüklemidir. O andan itibaren iliştirilmiş olan şeylerde farklılıklar ortaya çıkar. Öz önermesi ve varlık önermesi adı verilen budur. Öz önermesi: 2x2'nin 4 olmasıdır. Varlık önermesi ise: Adem günah işlemiştir. Bu çözümleme, içine yerleştirme istemidir. Genelde Leibniz için, varlık önermeleri sonsuza dek sürer. Bunun yanında öz önermeleri sonludur. 2x2 dört edince çözümleme sona erer. Burada Leibniz 4 rakamının 2 ve 2'de olduğunu söyler. Yani bir olanaklılık söz konusudur. "Nida işareti bile bir olaydır." Leibniz için her şey bir olaydır. Leibniz'den önce Stoacılar olay felsefesini kurmuşlardı. Onlar olaydan bir kavram ortaya çıkarmışlardır: "Stoacıların düşüncesinin en büyük gözü pekliliğinden biri nedensel ilişki ile ipi koparmalarıdır."[77] Artık sorun olayların aralarındaki dışavurumcu ilişkilerin hangileri olduğudur. Olaylar arasında dış

[76] Michel Foucault, *a.g.m.*, s. 908

[77] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, s. 198

ilişkilerin ve sessizliklerin varolduğu kabul edilir; bağlanmalar ve ayrılmalar vardır."[78]

Leibniz'den sonra Whitehead[79] olay felsefesini yüklenir, öz önermesindeki 2x2 eşittir 4 olay ve yüklemdir. Aynı şekilde Sezar'dan bahsedilirken varlık önermesindeki yüklem öznenin içindedir. Yüklem öznededir. Yani buradaki örnekte Sezar'ın içindedir. Ama Sezar tek başına bir özne değildir. O bütün dünya ile iç içe geçmiştir. Yani önemli olan özne-Sezar değildir, bireysel olan kavramlar önemlidir. Örneğin şu anda ne yapıyorum? diye sorar Leibniz: "Yazıyorum" diye yanıtlar. Bu bir fiildir. Yüklem bir fiildir. Fiil ise olayı tanımlar. Yüklem sıfat olamaz: Gök mavidir örneğinde, gök özne olduğu gibi mavi bir sıfattır. Ama Leibniz için bu yüklem olan mavi bir sıfat işlevini yüklenmez. Arnaud'ya yolladığı mektuplarından birinde Leibniz şöyle yazar: "Eğer yazıyorsam, bu işlemin bir nedeni vardır. Bu nedeni ise fiil olmadan iletişime sokmama imkan yoktur." Fiillerin arasındaki ilişkiler ise olayların arasındaki bağlardır. Leibniz yüklemi öznenin içine yerleştirir. Yani verilen örnekteki mavi artık özne haline girer. Stoacılar'ın Aristo ile kopmaları yüklemlerden özne oluşturmalarındadır. "Gündüz vaktidir" denildiğinde iki olayın ilişkisi söz konusudur, yani hava aydınlıktır. Stoacı diyalektik budur: Olayların başına gelen, olaylar arası ilişkilerdir (Bunlar ise önermelerin yüklemleridir). Diğeriyse yüklemlerin olayların başına gelen kimseyle bağını belirler. Olay öznenin içinde vardır. Bu nedenle Leibniz için töz bir tanedir (Tanrı); monad da bir tanedir, ama monad*lar* bir tane olamaz*lar*. Onların sadece tözü tektir. Bu da zaten Tanrıdır. Böylece artık ilişki Töz ile yüklem arasındaki bağ değil, töz ile varlık biçimi arasındaki bağ olur. Leibniz bir çeşit *maniyeristtir*, tarzadır, özentilidir; çünkü Leibniz için Tanrı monadı yaratmamıştır. O yalnızca Adem'in günah işlediği dünyayı yaratmakla yetinmiştir. Böylece, Tanrı günah işleyen

[78] Deleuze, *a.g.e.*, s. 199

[79] Withehead (A.W.) İngiliz filozof ve matematikçi (1861 -1947)

Adem'i yaratmış olmaz. Dünya ise bireysel nosyonların dışında varolamaz; yani monadlar dünyanın içindedir. Leibniz'in maniyeristliği buradan gelmektedir. Dünya Gordiyon düğümünün karmaşık düğümlenmesi kadar labirentimsidir: Bireysel nosyonlar dünyanın içindedir. Bu bir bakıma Merleau-Ponty'nin "iç içe girme" (chiasme) adını verdiği şeydir. Heidegger ise katlanma veya kıvrım adını verir buna.

Leibniz'in burada getirmiş olduğu önemli kavram olanaklılık veya olanaksızlıktır; şu şekilde açıklanabilir: Tanrı Adem'in günah işlediği dünyayı yaratmıştır; ama Adem'in günah işlemediği bir dünya da mümkündür, çünkü günah işleyen Adem, günah işlemeyen Adem'in tersidir. Aralarındaki ilişki karşıtlık ilişkisidir, ama Leibniz buna karşıtlık adını vermez. Adem'in günah işlediği dünya ile günah işlemediği dünya arasında '*incompossibilité*', "aykırı ortak-olasılık" vardır. Aslında, Leibniz için bir başka Adem'in varlığı mümkündür; ama bizim içinde yaşadığımız dünyamıza aykırı bir ortak-olasılığa sahiptir; çünkü Leibniz için bir birey belli tekillikler toplamından oluşmuştur. Bu tekillikler ise bireysellik öncesi ilişkilerdir. Bizim dünyamız dört tekillikten oluşmuştur ve Adem'in varolduğu dünyadır. Bu tekillikler: 1) ilk insan olması; 2) bir bahçede olmuş olması; 3) kaburga kemiğinden Havva'nın yaratılmış olması; 4) işlediği günah. Bir başka bakışla, günah işlemeyen Adem ise olanaklıdır; ama bizim Adem ile başlayan dünyamız bu dünya değildir (Burada önemli olan Liebniz'in inançlı olup olmaması değil, bu inançtan matematiksel seriler oluşturması ve bu seriler dışında gizliliklerin olduğu serilerin aranmış olması ve böylece bireysel özgürlük alanında adım atılmasıdır).

Aynı şekilde, Whitehead (1861-1947) Leibniz'in takipçisidir. O da tekil bir olay felsefesi ortaya atmıştır, aynı zamanda da Leibniz'in düşüncesini sürdürmüştür. Aslında, Deleuze'e göre, Whitehead, Leibniz okuyuşumuza ışık tutmaktadır. İkisi de Klasik kategoriyel düşünceye karşı çıkmıştır. Yani özne

(töz) yüklem fikrine karşı varolan bir düşünceyi sunmuştur. Whitehead "yüklem bir olaydır" der. Ona göre, her şey olaydır; çünkü özne sürekli bir olay arama serüveni içindedir. Whitehead, Stoacılarla başlayıp, Leibniz'den geçen 'olay felsefesini' pekiştirmeye çalışmıştır. Whitehead'e göre büyük piramit bile olaydır. Yani dilbilimsel olarak Whitehead "büyük piramit yoktur, büyük piramit bir nesnedir, bir olaydır" der. "Herhangi bir sandalye bile bir olaydır." Çünkü başından büyük serüvenler geçer ve bu belli bir zaman içinde olur. Leibniz örneğine dönersek, Adem birey olduğu kadar bir olaydır da; günah işlediği bahçe bir nesne olarak, yine bir olaydır. Bu bahçede bir çiçek açar, bu da başlı başına bir olaydır. Whitehead "bir sandalye, büyük piramit, beş saniyelik bir anda bile olaydır" der, çünkü beş saniye sonra aynı büyük piramit başka bir olay olacaktır. Doğa'da varolan her şey doğanın gelişmesinde vardır. Bu doğa bir doğadan başka bir doğaya doğru yol alır.[80] Saniyelerin bile değişik olaylar yaratma kabiliyeti vardır.

Leibniz'de, yine buna benzeyen bir düşünce buluruz: "Her şey Tanrı'nın yol alışıdır." Bu nedenle Whitehead'in büyük piramidi, birçok olayın geçtiği yerdir. Bugün ve dün büyük piramit yaşamın yol alışıdır, der Whitehead. Çünkü artık tek bir piramit değil, iki büyük piramit vardır. İki olay bu büyük piramitten, öznelsellik süreci, usçuluk, bireysellik süreci olarak geçer, ve bütün bunlar olayların içinde gerçekleşirler. Olay yapmak. Öznenin yaptığı yahut olaya maruz kaldığı durum değişikliğe uğrar. Maruz kalan özne ile olayı yaratan Özne arasında (yahut özneler arasında) güç ilişkileri vardır. Gilles Deleuze "olay felsefesi" düşüncesini ortaya atarak "dünyayı bir olaymış gibi düşünmek felsefedir, on saniyelik büyük piramit, bir arabanın altında ezilip ölen biri kadar olaydır" demektedir. "Her doğan çocuk en azından bir hava akımı kadar olaydır." Deleuze'e göre, felsefenin bir

[80] Whitehead "passage of the nature" der. Leibniz ise "her şey Tanrı'nın yol alışıdır" demiştir.

milliyeti olmasa da bu düşünce bize İngilizlerden gelmektedir; "çünkü Descartes özne kuramına çok fazla takılıp kalmıştır".

"Bugün bir konser veriliyor" tümcesini kullandığımızda bir konser sözcüğünü özneymiş ve de hatta büyük B harfi ile yazılmış bir şekilde düşünmezsek, İngiliz düşünce yapısının bireysellik düşüncesine giremeyiz; çünkü tekil düşünce için monist (tek yapılı), aynı türden, bağdaşık bir düşünce olanaksızdır. Bu ayrıca doğaya da aykırıdır. Tek bir özne arayan Descartes'ın felsefesi ve onun uzantısı Hegel ve Marksçı felsefe özneye saplanıp kalmıştır. Aslında, Marx özne düşünürü olmasına rağmen, tek bir öznenin olmadığını vurgulamıştı. Ama sonuçta, 'bir' iki tane özneye ayrılmaktan kurtulamaz: Proletarya ve burjuvazi. Tekil düşünce için diyalektik ikiye ayrılmalar ve sonra tekrar 'Tek'te toplanmalar olanağı yoktur. Yalnızca "çeşitlilikler, çokluklar" bölünebilirler, yani sav karşısav ve sentez, monist düşüncenin üçlüsünü oluşturmaktan öteye gidemez. Fakat tekil düşünürler hiçbir zaman kendi söylediklerinin tek doğru olduğunu savunmazlar. Onlar için Hegel, yine çok büyük bir filozoftur. Marx ise önemli büyük bir düşünür ve ekonomisttir. Ama 19. yüzyıl koşulları içinde. Sanayi ötesi toplumlarda, parçalara bölünüp, gruplaşmaya başlayan Batı toplumlarında, iki sınıfın mücadelesi üzerine savlar öne sürmek, en az 19. yüzyıl idealizmi kadar ayakları havada bir düşünce olarak kalmaktadır.

"Bugün bir konser veriliyor" örneğine dönelim. Whitehead üç tane koordinat ortaya çıkarır: 1) Her olay (konser) güncel bir rastlantıdır. Rastlantı "başa gelen şeydir". Çünkü birçok şeyin bağlanmasından ortaya çıkan bir konserdir. Birçok şey "bir" numarasında güncelleşmiştir (One Concert). "Her güncel rastlantının ardında birçok başka güncel rastlantı vardır" der Whitehead; çünkü bunlar "deney damlalarıdır". Bu konser başka bir konseri güncelleştirir ve bütün o yüzyılın müziğini oluşturur. Marguerite Duras, "Indian Song" filminde bir balo sah-

nesini eski bir balonun güncelleşmesi olarak anımsatır. Yeni bir güncelleşme eski olay değil, yeni yaratılmakta olan bir olaydır. Eski güncel rastlantılar birer veri olarak, yem olarak güncelleşir. "Doğuyorum" yeni güncel bir rastlantıdır. 2) Bir güncel rastlantı nelerden oluşur? der Whitehead. Yanıtı tutmalardan, eski güncel rastlantıların tutmalarından ortaya çıkar; ama bu eski olayların etkinliği karşısında edilgen bir tutma olarak gelişmez; yeni güncel rastlantı etken bir tutma ile eski güncel rastlantıların bağlanmış olduğu yerde bir olay yaratır. Güncel rastlantı birçok tutmaların birleşmesinden oluşur. Örneğin bir piyano ile bir keman arasında birbirini tutma, bir kapma oluşmaktadır. Orkestra şefi piyano ve kemanın ikisini birden tutan kişidir; seyirciler ise kulakları ve gözleriyle, eserin bütününü tutarlar. Her biri ayrı güncel rastlantılardır ve eserde birleşip ortaya bir olay çıkarırlar. Yani "bugün bir konser veriliyor". 3) Şeyler akmaktadır ve bir titreşim sistemi oluştururlar. Büyük piramit olduğu yerde elektromanyetik geçişler oluşur. Konser dinleyicileri konser sırasında başka bir rastlantıyı güncelleştirirler. "Evet bu Mozart'ın notası" der. Mozart'ın notası konser sırasında güncelleşir. Whitehead bunlara "ebedi nesneler" adını verir, bunların molekülleri değişip durur, ama ebedîliklerinden bir şey kaybetmezler.

Bir tabloya bakıp "evet bu Van Gogh'un sarısı" dediğimizde, o rengin aynısı olduğunu güncelleştirip iki sarı renk arasında rastlantı ilişkisini kurarız. Leibniz "belli bir yerden sonra beden aynı değildir" demiştir; bunun anlamı tanrıtanır Leibniz'in onların ruhları ile birlikte varolduklarını göstermek istemesidir. Herakleitos'un nehrinin akıp gitmesi gibi bir şeydir. Örneğin Sen nehri hep Sen nehridir. Ama yılların aradan geçmesiyle Sen nehrinin molekülleri tamamen değişmiştir. Yani "Ebedi nesnelerin etkisi sonradan gelen gizillerdedir". Böylece üç koordinat Whitehead'in düşünüş tarzını ortaya çıkarır: Güncel rastlantılar, tutmalar ve gizil ebedi nesneler. Farklılık

düşüncesi olan tekil düşünce içinde tek aynı kalan "ebedi nesnelerdir": Van Gogh'un sarısı, Mozart'ın notası hep aynı kalan ve zaman zaman güncelleşip ortaya çıkan, molekülleri değişse bile, "ebedi nesnelerdir".

d) Tekil Düşünce İçinde Sonluluk Teması

17. yüzyıl filozofları sonluluk fikrinde mükemmelliği buldular ve mükemmel olanın ise Tanrı olduğunu varsaydılar. Klasik Çağ'da insan tabiî ki vardı; ama insan sonsuzluk fikri Tanrı'nın karşısında sonluluk öznesi olarak duruyordu. Klasik Çağ Tanrı fikriyle uğraşmıştı: Pascal'ın sıkıntısı buradan gelmekteydi. İnsana bir yer aradı durdu, sonsuzcasına büyük ve sonsuzcasına küçük arasında insanın yeri nerede olabilirdi? İnsan merkezini kaybetmişti artık. Yaşamın merkezi kaybolmuştu. Evrenin sonsuzluğu içinde sonluluk oluşturmaktan başka yapacak bir şeyi kalmamıştı.

Yine Klasik Çağ sonsuz evren fikrini epistemesi içinde taşır; çünkü insan artık merkezini kaybetmiştir. Klasik Çağ Öncesi filozofları, güneş mi dünyanın etrafında, yoksa dünya mı güneşin yörüngesinde döner arasında merkezi bulabilmek sorunuyla karşı karşıyaydılar. Önemli olan bir merkezin varlığının bilinmesi gerekliliğiydi. Bu merkezin varlığını bilmek insanları rahatlatmaya yaramaktaydı. Klasik Çağ için evren sonsuz ise, sonsuzluğun merkezi nasıl bulunacaktı? Pascal'ın bu sıkıntısını varoluşçu felsefeye koymaya çalışanlara karşı, Deleuze, böyle bir şeyin olanaksızlığını vurgular. 17. yüzyıl epistemesi ile 20. yüzyıl epistemesi aynı olamaz. 20. yüzyılda, Tanrı fikri ve sonsuzluğun sıkıntısı değil, insanın fikrinin, sonluluğun sıkıntısı ön plana çıkmıştır.

Yine 17. yüzyılda, Spinoza Meyer'e yazdığı mektupta "her şeyin sonsuzluk düzeni" olduğunu söylemektedir. Ona göre bu sonsuzluk düzeninde insan kendi yerini nasıl bulabilirdi? Soru zor; çünkü insanın kendisi sonsuzluk değil, sonluluk fikrinin kendisidir. Spinoza'ya göre önce birinci sonsuzluk vardır

(Tanrı) yani kendi kendinin sonsuzluğu; ikinci sonsuzluk düzeniyse bir amaç vasıtasıyla düzenlenir (dünya); üçüncü sonsuzluk düzeni ise kendisine hiçbir rakamın eşit olamadığı bir sonsuzluk düzenidir.

Klasik Çağ'da yaratılan her şey aynı zamanda bir gerçeklik ve sınırlılık karışımından oluşmuştur. Sonsuzluğa ulaşabilmek Tanrı'yı kucaklayabilmekten geçmekteydi. Leibniz'e göre, ancak Tanrı'nın bedeni olamaz; çünkü beden kuvveti sınırlayandır. "Biz monadlar," der Leibniz, kendi ufacık algılamalarımızla dünyayı algılarız; ama bu dünyanın ufak bir kısmını algılarız, kendi bölgemize düşen parçasını algılamaktan öteye gidemeyiz. Tüm dünyayı tek algılayabilen Tanrı'dır. Çünkü Tanrı'nın bedeni yoktur. O tüm monadların dünyasının içindedir. Bu O'nun yarattığı dünyadır. Bu dünyanın içinde Adem günah işlemiştir. Ama Tanrı Adem'i yaratmamıştır; sadece günah işlediği dünyayı yaratmıştır. Dolayısıyla dünyalar fikri sonsuza kadar olanaklı olabilir. Ama Leibniz'e göre, Tanrı dünyalar arasından, yaratılabilenin en mükemmelini yaratmıştır. Monadların ise bedenleri olduğundan dolayı küçük algılamaları vardır. Bu bedenleri ruhlarına gölge düşürür. Gövde ne kadar büyük olursa algılama da o kadar gölge altına girip, aydınlıkları göremez olur. Birçok monad (özne) gövdeleri sayesinde birbirlerine gölge eder. Bu nedenle bütün dünyayı algıladıkları halde, ancak kendi bölgelerini açık ve seçik bir şekilde algılayabilirler. Bu nedenle, Tanrı'nın sonsuzluk fikriyle monadların sonluluğu arasında fark vardır. Leibniz'in orijinal ruh ve beden arasındaki varolan uyumluluk temasını bir yana bırakacak olursak, sonluluk teması ile karşılaşmamamız mümkün değildir.

Leibniz ile beraber 17. yüzyıl çelişki fikrini bırakıp, fark fikrine yönelir (Tekil düşünce ile Leibniz'in bağı da büyük bir ölçüde buradan gelmektedir). Descartes'ın bütün amacı eski Yunanlıların temel karşıtlık kavramını aşmaya çalışmaktır. Ortaçağ Gotik düşüncesi, bir şeyin kendi içindeki karşıtlıklardan

çıkabileceğini düşünmezdi. Eski Yunan için bu düşünce geçerliydi. Hıristiyan düşünce tarzı için ise her şeyin ayrı bir yeri vardır. Bu da karşıtlıklardan ortaya çıkmaktadır. Gotik düşünce mekanist bir düşüncedir. Bu devirde farklı biçimler yaratma sanatı ön planda olmuştur. Ortaçağ filozofları arasındaki tartışmalar "bir şeyi başka bir şeyden nasıl ayırmalıdır" şeklinde yapılmaktaydı. Yunan düşüncesi için dünya Tanrı'nın karşıtı olmuştur. Gotik düşünceyse, "hayır dünya Tanrı'nın içindedir, önemli olan bunları karıştırmamaktır" düşüncesine sahipti. Klasik Çağ'a gelindiğinde, Gotik düşüncenin yeni bir düzenlemeye sokulması söz konusu edilmiştir. Descartes bu ayırım şemasıyla ayırım mantığını geliştirmiştir.

Eski Yunan felsefesi, karşıtlıklar arasındaki oyunu kurmakla başlamıştı. Bu Aristo'ya kadar devam etmiştir. Örneğin fizikçi filozoflar ilk öğeler arasındaki karşıtlıkları aramaktaydılar. Sıcak ve soğuk, su ve toprak arasındaki karşıtlıklar ve bunların aralarında oluşan gelişmeler. Diğeriyse Aristo'nun karşıtlıklar kuramıdır. Onun ardından fark teması gelişir. Örneğin Platon'un fark teması değişik ve karşıt bir biçimde, karşıtlık yapısıyla karışmaktadır. Aristo'da ise karşıtlık yapısı altında farklar ortaya çıkar. Yeni-Platoncularla, ki bu hemen Yunan dünyasının bitimine rastlamaktadır, fark fikri karşıt temasının önüne fırlamıştır.

Gotik Çağ'da artık karşıtlıklar değil, yer önemlidir. Bu dönem Hıristiyan düşüncesi için her şeyin bir düzen içinde yeri vardır: örneğin Tanrı gibi tek bir kimsede üç kişinin varolmasıdır. Ayrımlar ne şekilde yapılabilir? Madde ve biçim arasındaki ayırım nasıl olmalıdır? Aristo için de madde ve biçim arasındaki fark mevcuttur; ama Aristo için aynı zamanda madde ve biçim arasında bir zıtlık da söz konusudur. Hıristiyan düşüncesi bu ayrımı şu şekilde koyar: Dünya ile Tanrı arasındaki ayrım neresidir? Ayrımı ise yine Hıristiyan düşüncesi şu şekilde açıklamaktadır: Tanrı iyi ve mükemmel olandır, dünya ise fena olandır. Tanrı mı dünyadadır yoksa dünya mı Tanrı'dadır?

Bunlar birbirlerine içkin midirler yoksa birbirlerinin dışında mıdırlar? Hıristiyan düşünce yapısı bunların aralarındaki farklılıkları koymakla uğraşmıştır. Önemli olan dünya ile Tanrı'nın karıştırılmamasıdır. Farklar çeşitlidir. Ortaçağ filozofları içinden Saint Thomas (1224-1274) ve İskoçyalı düşünür Duns Scotus (1270-1308) Hıristiyanlığın temel sorunları üzerinde çatışmışlardır. Ama ikisi de farklılıkları ortaya çıkarıp, yeni farklar araştırmışlardır (Tanrı, dünya ve yaratık arasındaki farklar araştırılmıştır). Klasik Çağ'a gelindiğinde, yeni bir düzenleme söz konusu olmuştur. Artık Gotik devir sona ermiştir. Yeni bir düzen kurulmalıdır. Herzeyi herhangi bir şekilde ayırma söz konusu olamaz artık. Usçu bir tarzda belli fark şekilleri düzene oturtulmalıdır. İşte bu episteme içinde Descartes cogito (düşünüyorum o halde varım) fikrini ortaya atar. Descartes için üç tip fark vardır ve bunların dışında fark olamaz, Descartes için bir farklılık mantığını kurmak en acil sorun haline gelmiştir: Ona göre, a) gerçek fark; b) akıl farkı; c) biçimsel fark gibi üç fark vardır. Bunların dışındaki her türlü fark yok kabul edilmiştir. Descartes bu yeni düzeni kurmak için iki modelden yararlanmıştır. Biri geometrik, diğeri ise aritmetik model. Bu modeller Ortaçağ fikrine karşı çıkmıştır. Descartes böylece bilimsel bir tavırla Yunan fikrine dönmeye karşı çıkar. Onun ölümünden sonra Kartezyen kuramını savunanlar "asla ama asla yine Aristo'ya dönmemeliyiz" fikrini ortaya atarlar, ne de Ortaçağ Gotik fikrine dönmeyi arzular. Her şeye rağmen Kartezyen düşünce içinde takipçileri tüm Ortaçağ ve Yunan felsefesini yeniden geri getirmişlerdir.

Leibniz ise "Barok" düşüncesiyle ortaya çıkar. Fark fikrinde Yunan'a, Aristo'ya ve Ortaçağ'a dönerek, Descartes'ı aşmaya uğraşmıştır. Tüm fark fikrini yeniden düzenlemiştir ve artık ona göre, böylece, yine Ortaçağ fikrine dönmeye lüzum kalmaz; çünkü Ortaçağ farkların hepsini yeniden tartışıp, onları aşmaya kalkar. Leibniz kendi matematik düşünce yapısı saye-

sinde bütün skolastik düşünceyi yeniler ve tamamen değiştirir: Leibniz fark hesapları ve sonsuz seriler ile ortaya çıkar. Yani, Uyum ile tüm buluşunu mümkünleştirir. Leibniz uyum kuramı ile Descartes'ın aritmetik ve geometrik düşüncesine karşı kendi düşüncesini yerleştirir. Önceden kurulu uyum fikri (*harmonie préetablie*), beden ve ruh arasındaki ilişki, burada yatar. Gilles Deleuze'e göre, bu uyum fikri, barok müzik ile aynı paralelde gitmektedir; çünkü barok müzik, müzikteki aralıkların yerine uyumlu akortları geliştirmiştir. Barok devri filozofu Leibniz de aynı şekilde beden ve ruh arasındaki uyum fikrini ortaya atarak, hem dirimsel, hem de maddi bir filozof olduğunu gösterir.

Tekil düşüncenin modern Fransız felsefesindeki yeri daha açıklık kazanmış gibi durmaktadır: Bir yandan Michel Foucault ile eski Yunan'a dönüş gerçekleşirken (aynı zamanda François Châtelet), bu Nietzscheci bir tarzda oluşmaktadır. Nietzsche *Mutlu Bilgi* kitabının[81] ilk bölümünde şöyle yazar: "Yunanlılar yaşam ile anlaşmışlardı, bu yüzeyde cesur bir şekilde durmak düşüncesini gerektirir. Yunanlılar yüzeyseldiler -derinlemesine bir yüzeysellik- Ve biz de bu şekilde onlara dönmüyor muyuz? (...) şekillenmiş seslerin, sözlerin, hayranı - İşte bu şekilde Yunanlıyız. Ve sonuçta sanatçıyız." Diğer taraftansa Gilles Deleuze ile Yunan'a dönüş, Yunan, Gotik, Klasik ve Modern Çağların düzenlerine yeni bir düzenleme getirilerek kurulmaktadır. Hegelci karşıtlıklar ve çelişkilere karşın fark ve ayrımlar mantığı ortaya çıkıp, yeni düşünme alanları açmak, yeni düşünme boyutları yaratmak, dogmatik ve açık-seçik düzenlerden çıkıp, karmaşık, labirentimsi düzenlemelere açılmak. İçinde yaşadığımız toplum biçimlerinin karmaşıklığı içinde kaybolmak yerine, karmaşık, karanlık alanlarda gözü kapalı yeni düzenlemeler aramak...

Fransız Modern düşüncesi içindeki çekişmeler ve kavgalar,

[81] Nietzsche, *Le Gai Savoir*, 10/18, Paris, 1957, s. 46

bu kaotik düzenlemede hasta olanların, gücü yetmeyenlerin açık-seçik tek boyutlu doğruların yeniden örgütlemelerini amaçlamaktan geçer. Ama yaşanan deneyler tek boyutlu gerçeklerin, tekdüzenin ihracının totaliter toplumları getirdiğini öğrendi. Tek boyutlu, tek türlü, bağdaşık yapılar kurmanın başkalarını ezmekten, başka akıl türlerini dışlamaktan geçtiğini bugün bilmeyen yok gibi. Ama yine de hâlâ bazı aydınlar tek düzeylere dönmeyi arzulamakta devam edebiliyorlar. Tekil düşünce tecrübesi, bize bugüne kadar yepyeni bir şeyin varlığını gösterdi: Ayrı türden, ayrışık şeylerin beraber olabileceklerini. Çünkü tek-türden, bağdaşık olarak ileri sürülenlerin bile aynı türden olmadıkları, ayrışık oldukları gösterildi. Dilbilimi, dilin iki ayrışık öğesinin eklemlendiğini gösterdi, Labov black-english ile standart İngilizce'nin eklemlenerek konuşulduğu zenci gettolarındaki zenci çocukların dillerinin ayrışıklığını inceledi ve sergiledi. Veya "Ben filozofum, ulan" diye bir tümce kullanan birinin konuştuğu dilin iki ayrı eklemlenmeden geçtiği gösterildi; hem filozof, hem de kabadayı dilinin eklemlenmesi. Filozof, "ben filozofum" diye, sokak serserisi ise "ulan" diye konuşmaz mı?

Hümanizma mı Dirimsellik mi?

Michel Foucault *Sözcükler ve Şeyler* adlı kitabında insanın sonluluk temasını, Nietzscheci bir tarzda göstermiştir. Niçin hâlâ "insan"? Ve bu insan denilen nedir? sorularının karşılıklarının sorunsalına girmiştir. İnsan biçiminin bu güçler arası mücadelede varolduğunu gördük. "Düşüncemizin kazıbilimi insanın tarihinin yakın olduğunu bize göstermiştir." 19. yüzyıl insan fikrini Tanrı fikrinden bağımsız bir biçimde ortaya koymuştur. İnsanın yakın bir buluş olması bizi rahatlatmalıdır; bizim bilgimizin bir kıvrımı olması ve ortadan kalkacağının düşünülmesi oldukça sıkıntıdan kurtarıcıdır; çünkü yeni güçler ile gireceği ilişkilerde artık insan şeklinin de değişikliğe uğrayacağı söz konusudur. Bu hümanizma çağının geride bırakıl-

ması, bütün insanın mücadele biçimlerinin yok olması demek değildir. Mücadele şekilleri artık kendilerine uygun biçimler aramaya başlamışlardır. İktidar'ın aynı tip mi olduğu sorusu sorulmalıdır. Yoksa boşa enerji harcayarak gölge boksu yapmak insanı hâlâ hümanizma çağında mı tutmaktadır? Yoksa boşa sallanan yumruklar iktidarın geride kalmış gölgesi ile savaşmaya uğraşıp yorgunluk ve bezginlikten başka ne verebilir? Eski mitoslara dönmek yerine, yeni düşüncelere açılmak daha maddî bir mücadeleye, beden bedene, girmek demektir. Niçin hümanizma çağının bitişinin ardından ağlayıp, yatağa düşelim? Paranoyak bir benlik altında sıkışıp, yaralı bir kuş misali, her seferinde söz konusu olan insan olunca, niye ateşli provokasyonlara düşelim? Ve üzülelim? Hümanizmanın sonu geldi diye ağlayıp sızlanalım?

Klasik Çağ insanları, sonluluk öğesi olarak, sonsuzcasına küçük ve sonsuzcasına büyük arasında kaldığı sıkıntıdaki gibi, bugün de varlıkbilimi aynı tip bir sıkıntı içindedir; bu sonluluğun sıkıntısıdır. Feuerbach'tan beri Tanrı'nın ölümüne ağlayanlar, gericilerdir. Bugün insanın ölümü üzerine ağlayanlar hangileridir? Değişik bir tarihi oluşuma girerken eski değerlerin yok oluşuna ağlayan din adamları gibi davrananlardan ayrılıp, yeni değerlere tutunmalı mıdır? Hümanizma bu bakımdan bir dinbilimsel mitos gibidir. Nietzsche'yi anımsayalım: "Bütün Tanrılar öldüler, üstinsanın yaşamasını arzulayalım artık." Tanrı'nın ölümü yerini insanın figürünün ölümüne bıraktı; ama insan figürü de yeni üstinsan biçimine mi bırakacak kendisini? Nedir üstinsan? En basit anlatımında teknolojik gelişmelerin devrinde, makinaların gücü ile bağ kuran insan güçlerinin mücadelesinin ortaya çıkarttığı bileşim, üstinsan biçiminin figürüdür diyebiliriz.

Feuerbach için, Tanrı'nın ölümü ile insan, gerçekte, eş anlamlıdır. Yani, gerçek Tanrı'nın insan haline girmesidir; böylece Tanrı tanrılığını kaybeder. İnsanın kendi varlığı, dinsel insa-

nın varlığı bile insandır. Feuerbach insanın Tanrı adı altında yabancılaştığını, gerçekleştiğini ve kendini düşündüğünü göstermiştir. Bu Hıristiyan niteliklerini yalanlayan insanın yabancılaşmadan kurtulup gerçek ile barışacağını Feuerbach ileri sürmüştür. Ama Tanrı'yı öldüren insan, O'nun adını insan adı altında kullanmıştır. Tanrı ölmüştür ve yarattığı doğmuştur. Ama her canlı varlık gibi, insan da ölümlüdür ve yaşadığı müddetin bir adı vardır: Hümanizma çağı. Hümanizma dinbilimsel bir mitostur.[82] İnsana dokunmak Tanrı'ya dokunmak demektir. Tanrı orada tıpkı bir iz gibi, bir gelecek gibi durmaktadır. Georges Bataille'in deyişiyle: "Tanrı öldü ve artık hükümdarlık ölümün eline geçti. Hükümdar artık bir kral değildir: o büyük şehirlerin içine saklandı ve oralarda sessizlikle örtülü bir şekilde durmaktadır." Tanrı öldü ama artık sıra insanın ölümüne geldi. Bu arzuladığı hakkı, ölümü, hakketmek onun hakkıdır. En eski zamanlardan beri insanın öldüğü bilinmektedir. İnsan sonluluktur, sonu olan, sonu gelen bir varlıktır. Ama bu Modern Çağ'da insanın ölümünden bahsedince kabahat olmaktadır. Beşeri bilimler de mi artık yok olacaklar? Hayır sadece insanı kendine nesne edinmişlerdir. Biyo-politika çağının antropolojisinin almış olduğu önemi unutmamalıyız. İnsan hem tanıma nesnesi hem de bu nesneyi tanımaya çalışan özne olmuştur. Blanchot'ya göre, insanın aşkında bulunan görgülcülük şudur: İnsanın beşeri bilimlerden kaldırılması, insanın yok olması demek değildir; bu kendini nesne haline sokmadan araştıran insanın tek yolu olabilir. Ne öznelcilik, ne de ideolojik nesne haline gelmenin tek yolu buymuş gibi durmaktadır.

Bir başka deyişle, Blanchot'yu izlemeye devam edersek, modernlik ile adsızlığın beraber gittiğinin farkına varırız: İlk zamanlarda, tarih öncesi çağlarda kahraman denilen biri yoktu, insan adsız bir varlıktı.

[82] Maurice Blanchot, *L'Entretien Infini* (Sonsuz Söyleşi), Gallimard, 1969, s. 369

Yüzü doğanın yüzeyine benziyordu; doğanın yüzü topraktan zevkini ve acısını alıyordu. Mitolojik kahramanın ortaya çıkması onun bir ad kazanmasıyla başlar. Artık kahramanın bir soykütüğü vardır. Doğa ile eyleşip, ondan haz duymaz olur, onu istilâ etmeye başlar, boğuşur, onu yok etmeye uğraşır; mitolojik kahraman tipiyle Tanrılar, erkek Tanrılar, kahramanlar belirlenirler. Kahramanın kendisi de yarı-tanrı olarak bir ada sahip olur. Tarihî insan ise mitosu sakladığı halde onu yenmeye uğraşır; ona karşı mücadele verir. Tarihî insanın ilk amacı kendi yaraşıklığını kazanmaya çalışmaktır; kendi insanlığını, mitolojik baskılara karşı korur. Ama tarihte mitolojik model, genel hareketlere model oluşturmaya devam eder. Büyük kişiliklerin modeli, savaşlarda, ayinlerde, törenlerde, adaklarda, kahramanın vatanı için şehit ya da gazi olması gibi; büyük devletlerde, büyük lider, baba, ata, yol gösterici olması gibi, tarihe ait olurken ve aynı zamanda tanrılara ve mitolojik kahramanlara da aittir.

Kahramanlık mitosunun çöküşü zamanımızın bir karakteridir. Ve tarihin sözde bitiminin bir yol göstericisidir. Artık kahraman, yavaş yavaş evrensel bilinci terk eder. Aynı şekilde, kişilerin adları da ortadan kaldırılır: Büyük Dünya Savaşı neyi ortaya çıkarmıştır? Tek bir şeyi: MEÇHUL askeri, onun kültünü; bu kahramanlığın tersinin bir tarihi zaferidir. O artık fark edilmeyen, halkın belleğinde, unutulma unvanında yaşayan, karanlıktan gelendir. Bu kahramanlık edebiyatının modern yazında yerinin olmadığının bir göstergesidir.[83] İnsan böylece kahramanlık çağı olan hümanizmadan çıkar. Tanrı fikrinden kopmasını bilemeyen hümanizma çağında, Tanrı yok denirken, insan Tanrı fikrini içinde taşımaktaydı; bu fikirden tam olarak arınamamıştı: Üstinsan, Tanrı fikrinden tamamen arınarak, insan kere insan olan, bir anti-hümanizma çağında yaşayandır. Modern Çağ dilde olduğu gibi, temada da Tanrı'nın

[83] Maurice Blanchot, *a.g.e.*, s. 401

sözüne boyun eğmekten kurtulmaya çalışmaktadır. Söz yerine ses, ses yerine, yeraltında, karanlık odalarda yazılan yazılar... Bunlar Tanrı'nın sözünden çıkan özgür sözcüklerdir; çünkü Tanrı sözü kendine mal etmiştir, sesin geldiği yer, Tanrı'nın sözünün hazırlanmadığı yukarı alandır. Bir daha hükümdarın oturduğu, tarihin yerleştirildiği alan haline girer. Ama yazı ve edebiyat bu karanlık yazı biçiminden kurtulma mücadelesine girişir.[84]

Hümanizma Çağı böylece insanın ölümünü haykırırken artık yaşamın varolduğu ve dirimselliğin bir dayanışma şekli olarak ortaya çıktığı çağımızda, hem karanlık, hem de mitoloji ortadan kaybolmaktadır; ama bazı ilkellikler bunları canlı tutmaya devam etmektedir. Güçler arasındaki ilişkilerde, teknolojik gelişmeler bunları daha ne kadar mümkün kılacak bilememekteyiz.

Sonluluk teması, bu nedenle, üzerine ağıt yakılacak bir tema olmamalıdır, tersine birçok yeni kuvvetin ortaya çıkacağı dönemlere doğru açılmakta olan bu şekiller, eskisinden ne daha iyi ne de daha kötü olacaktır. Güçler mücadelesi açısından iktidar ve direnme odakları arasındaki ilişkilerde kaybedilen hiçbir şey yoktur.

[84] Maurice Blanchot, *a.g.e.*, s. 384

SONUÇ:
UYGULAMADA TEKİL DÜŞÜNCE VE SİYASET

Tekil Düşüncenin Yeni Politik Çehresi: Jacques Derrida

Jacques Derrida, Marcel Mauss'un öğrencisi André Leroi-Gourhan'm etkisinde kalarak, tekil saydığı Batı yazı tarihinde, yazıların, izlerini incelemeye çalışır[1] ve ortaya bir yazı problematiği çıkarır. Ona göre Batı düşüncesi kuruluş, varlık ve özne konularını incelemiştir. Filozofun görevi, bir soykütükçü olarak, bunları "yıkmadan bozmaktır" (yapıbozumuna uğratmaktır). Böylece hikayelerin, felsefenin ve tarihin altında filozof metafizik ile karşılaşır. Ve bu metafiziği bozmaya uğraşır. Kavramları bunun için en ince soykütüklerini çıkararak, birbirlerine eklemler. Bu şekilde de düşüncenin yaydığı, yasakladığı ve indirgediği düzenlemeleri gösterir.

Felsefeyi hep zıtlıklar yönetmiştir: Beden/tin; ses/yazı; ses/konuşma. Sonunda her metin bir kumaş gibi dokunur (Deburfet'nin resimlerini anımsayalım). Metinler Derrida için daima bir şeyler saklamaktadır (Heidegger de gerçeğin tülünü kaldırdığında yine bir tül daha bulmaktaydı). Derrida için, bu nedenle, hiyerarşilere hayır demek imkansızlaşmaktadır. Diğer bir akılsızlığı dışlayan akıl için de "hayır" demek yetmemektedir.[2] Bir tip mantığa ancak bir akıl içinden baş kaldırılabilir; çünkü bir mantığı hor görmek başka bir mantığı ortaya çıkartıp, kendisini dışlayan birinci mantığı dışlamaktan başka bir şey değildir: Derrida böylece Foucault'nun Descartes eleştirisi-

[1] Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Editions de Minuit, 1967

[2] Jacques Derrida, L'écriture et la différence (Yazı ve Fark) kitabında "Cogito et histoire de la folie (Cogito ve Deliliğin Tarihi), Seuil, 1967, s. 51

ni eleştirmektedir. Sessizliğin kazıbilimini yapmakta olan Foucault için şöyle denmektedir: "Kazıbilimi yapılmak istenen sessizlik başlangıç taşıyan bir söz olmadığına göre, belli bir düzen üzerinden verilen bir sessizliktir. Kendi mantığının içinden verilen ve daha sonra adına akıl/akılsızlık, delilik denilecek başka bir mantıktır." Foucault'nun Ortaçağ içinde yaptığı ayırım için (delilik ve akıl arasındaki ayrım), Derrida "bunun kökenine inmek ve Yunan ve hatta daha evvelini aramak gerekmektedir" diye yazar. Derrida, Socrates örneğini verir[3]. Derrida, Foucault'nun Descartes'ın mantığını dışlamasını eleştirerek şöyle yazar: "Deliliğin tarihi kitabını kuvvetli kapatma ve koruma hareketi olarak görüyorum." Bir bakıma "20. yüzyılın kapatılma mantığı, bir çeşit 20.yüzyıl Kartezyenliği. Olumsuzluğun bir bakıma kurtarılması." Dünün aklını Descartes'ın eski mantığını kapatıp, atması gibi, dışlanması.

Derrida için, felsefe yapmak kurnazlıktır. Derrida için Hegel'den kurtulmak da zordur. Çünkü büyük bir filozoftur o. Kendisinden evvel gelen felsefenin *Tin'in görüngübilimi ve Mantık* açısından, gerçek olduğunu yazmıştır. Bu nedenle onun aşmalarını ciddiye almak gerektiği ölçüde, Hegel'i aşmak olanaksızlaşmaktadır. Kısaca Hegelcilikten çıkmak olamaz. Bütün büyük sistemler birer metin halinde bize gelmektedir, önemli olan onların ağırlığı ve hakimiyeti altında ezilmemektir. Bu ilişkiler içinde o metinleri yapıbozumuna uğratmak, içindeki yapıları çıkarmak, düzenlemelerini bulmak demektir. Böylece de metinleri bozmak onları zenginleştirmek İle aynı çizgide gitmektedir. Yapıbozarak metinlerin ikiliğine ulaşılır. Artık metafizik anlamlar ikileşmiştir:[4] Resimde sınırın da aşıldığı zaman, sınırını tayin eden "parergon" hem vardır hem de yoktur, yani hem resmin çerçevesidir hem de çerçeve-

[3] J. Derrida, *a.g.e.*, s. 63

[4] Yani ikileşir. J. Derrida, *Glas* adlı iki ciltlik kitabında (Denoël/Gonthier 1981) bir yanda Hegel'i, diğer yanda Genet'yi okur. Bu müthiş komik bir Hegel okuyuşudur.

sine ait değildir.[5] Hem dışarısı hem de içerisidir.

Yazı sesin ekidir, örneğin Rousseau *Emile* kitabını yazarken ortaya bir ses çıkarmaktadır, bize seslenmektedir. Ama bunlar yazı ile ikileşmektedir, yazı sesin bir çifti olmuştur. Saf, arı bir bütünlük bu nedenle imkansızdır. Aynı şekilde Rousseau bize *İtiraflar*'ında yazılı olarak, sözlü anlatılamayanı yazar. Yazar, bunu fark eder ve yazısı bir kabartma biçimine bürünür, yazdığı ile arasına bir mesafe girer. Bu da yazar ile yazdığı ve söylediği arasındaki farklılıktır. Derrida bu açıdan yazılı ve yazısız toplumlar arasındaki ayırımı kabul etmez; çünkü yazısız toplumların bile yazı öncesi bir kazınsal-yazıları vardır. Çünkü dolaysız bir şekilde sözden yazıya atlanamaz. Yazısız toplumların bile belli bir yazı soykütükleri vardır. Aynı şekilde, "Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nden önce Amerikan halkı yok muydu" diye sorgular. Amerikan halkının varolması tek imza ile mi gerçekleşmiştir? Elbette ki böyle olamaz; çünkü her orijinal sanılan şey bir şeyin kopyasıdır ve daha evveli vardır. Görgülcülerin söylediği gibi anlık söylemler yoktur, her söylemin bir önceki hali vardır; filozof bu izlerin peşinde gitmelidir. Bu şekilde aynılıkları bozar ve özne/nesne , doğa/kültür, varlık/yokluk gibi ikili karşıtlıkları boylu boyunca kırar.

Derrida yazının kazıbilimine girişmiştir. Foucault tarih temasına doğru yol alırken, Derrida *Yazıbilimi* (La Grammatologie) ile *Yazı ve Fark* (L'ecriture et la différence) kitabında yazı teması içinde çalışmıştır. 1976 yılında yayımlanan *Felsefenin Politikaları*[6] kitabında modern Fransız düşüncesi, tekil düşünürleri arasında Châtelet, Serres, Foucault, Derrida ve Lyotard'ı okumak mümkündür. Derrida, burada, yeni tekil mücadele biçimlerinin bir örneğini sunmakta ve kendi mesleği olan Öğretmenlik denilen şeyin "nerede başlayıp nasıl bittiğini" sorgu-

[5] Jacques Derrida, *La vérité en peinture* (Resimde Gerçek), Flammarion, 1977

[6] *Politiques de la Philosophie*, Grasset, 1976

lamaktadır.[7] Bu makalesinde, Derrida 15 Ocak 1975'te oluşan G.R.E.P.H. (Groupe de Recherche sur l'Enseignement Philosophique- Felsefe öğretimi üzerine araştırma grubu) örgütünün deneyimini anlatmakta ve öğretmenin özne-nesneliği sorularını, anonima sorununu tartışmaktadır. Bu örgüt felsefe ve onun öğretisi olan arasındaki ilişkilerin araştırılması için kurulan bir gruptur: Bu çalışma grubu Paris'te ve Taşra'da hareket etmiş ve araştırma grupları kurmuştu. Ademi merkeziyetçi mikro gruplardı bunlar. Bu mikro gruplar birbirleri ile alakalı mücadeleler geliştirmiştiler. Foucault'nun mahkumlar ve deliler için yaptığı mücadelenin bir başka örneğini Derrida öğretim üyeleri içinde verdi. Konuları üzerine bütün haberler bir bültende yayımlanıp bildiriliyor ve kim bu konu üzerine bilgi edinmek isterse, sekreterlikten alınan bu bültenler ile olan biteni öğrenebiliyordu. 1975 yılının Ekim ayı içinde bu grup daha da ademi merkeziyetçi oldu: Kendi başlarına daha özerk gruplar kuruldu. Bu sene Foucault'nun *Gözaltına Almak ve Cezalandırmak* (Hapishanenin Doğuşu) kitabının yayımlandığı yıldır. G.R.E.P.H'in adresi emekli olana kadar Derrida'nın seminerlerini verdiği Ecole Normale Supérieure binasıdır. Bu araştırma grupları yalnızca öğretmenlerden değil, aynı zamanda öğrencilerden de oluşmaktaydı. Öğrenciler de kararlara ortak olarak katılıyorlardı.

Derrida makalenin giriş yazısında, yazının kamuya aktarılması ile ortaya bir iktidar sorununun çıkıp çıkmadığını ve bilgi-iktidar-haber ekseninde, iktidardan uzak kalmanın ne kadar olanaklı olabileceğini sorgularken, Foucault'nun İktidar-Bilgi eklemlemesine yakın olduğunu hatırlatıyordu. G.R.E.P.H grubunun ilgilendiği diğer bir konu da bu bilgilerin yayımlanarak etrafa yayılmasının getireceği neticelerin ne olacağı konusunda araştırma yapmaktı: 1) Öğrenim *corpusu* ne-

[7] Derrida'nın makalesi, "Où commence et comment finit le corps enseignant" (Öğretmenlik mesleği nerede başlar ve nasıl biter), Grasset, 1976, s. 57-97

dir-yani felsefe nedir? 2) Bugün felsefe ne demektir, "korunma" ne demektir ve sözce içinde felsefenin korunması ne anlama gelmektedir? 3) Fransız ideologları ve ideoloji (ideoloji kavramının analizi, pedagojik politik projeler, devrim çevresinde Fransız ideologları).

Söylenenin Adının Olmaması (Anonima) Problemi

Derrida da, Foucault, Deleuze, Blanchot gibi, sözce (énoncé) kavramı üzerinde durmaktadır. Söylem. Fakat Foucault için önemli olan anonima arayışına karşılık, Derrida "seminer salonunun tarafsız ve doğal" olmasına karşı çıkmaktadır. Foucault 1970 yılında Collège de France'ta yaptığı açış konuşmasında "keşke sözcükler bulunduğum yerde, benim ardımdan çıkıp gelseler" derken sözcüklerin kuvvetini vurguladığı gibi, aynı zamanda orada konuşan öznenin tarafsızlığını (anonim asını) belirtmekteydi. Derrida Ecole Normale Supérieure'deki seminer salonunun ne tarafsız ne de doğal olduğunu söylemiştir: "Burası örneğin, alakasız bir yer değildir (...) öyleyse bu yeri doğallaştırmaktan kaçınmak gerekecektir (...) öğretimde doğal veya yansız yer yoktur (...) ne anonim, ne yansız olanı eritmek için, kendimize bahane uydurmayalım."[8]

Aynı metinde felsefenin çözülüşünü açıklayan Derrida değişken taraflılaşmaların, ortaklaşmaların olanağını da belirtiyor: "Felsefenin çözülüşü yalnızca felsefenin pedagojik kavramının içeriğini değil, aynı zamanda, bu felsefenin yapıldığı/oynandığı tiyatro salonunu da bozması gerekir".[9] Yani her türlü felsefe kurumuna hitap etmiş oluyor. Niçin yansızlık değil? Çünkü Derrida felsefenin ve Üniversitenin ölümünden sonra, ölüler diyarından dönenlerin, yine ortamı ellerine geçirmelerinden korkuyor: "Bugün hâlâ ölülerin dönüşünün aptallığını kim bilmeyebilir, yine bir kere daha, mücadele alanı hep

[8] Derrida, *a.g.e.*, s. 62-63
[9] Derrida, *a.g.e.*, s. 64

bundan kârı/avantajı olanların tarafından istila edilmesine bırakmak olacaktır."[10] Bu felsefenin görünüşte bıraktığı alanın istilâ edilmesi anlamına gelmektedir; ampirizm, teknokrasi, ahlak veya din bu boşlukları doldurmaya çalışacaktır. Bu nedenle, felsefenin çözülüşü, felsefenin tamamen yok edilmesi ile aynı anlamda alınmamalıdır. Çünkü bunun politik sonuçları tahmin edilebilir, ama bu, felsefenin "korunmasına" sarılmak da olmamalıdır. Çünkü bunu tutucu güçler yapmaktadırlar, bu gerici ve reaksiyoner bir harekettir. Sonuçta: Daima iki cepheye karşı birden mücadele verilmelidir. Felsefenin çözülüşü daima iki sahnede birden mücadele verilerek yapılabilir. Hem eleştirileri çoğaltmak, hem de felsefenin çözülüşünü, yukarıdaki anlamı içinde, ciddiyetle ele almak önemlidir. Makalenin sonuna doğru italik harflerle yazılı "ben" daha da dikkati çekmektedir. Çünkü, Foucault ve Deleuze'ün, Maurice Blanchot'dan esinlendikleri "anonima"ya karşı çıktıklarını Derrida bu şekilde mi vurgulamak istemektedir? M. Blanchot'nun *Gelecek Olan Kitap*[11] içinde Samuel Beckett için yazdıklarını anımsayalım: "Yazar ben, ben, ben diye neden bu kadar vurgulamak istemektedir?" Derrida da: "Ben, işte öğretmen bedeniyim, ben, ama kim?, öğretmen bedenini temsil edenim, burada, benim yerimde ve alakasız olmayan bu yerde."[12] Yani Derrida hem "ben"dir hem de "ben"den başka birisi ve kim olduğu tam belli olmayan biri: "kim" diye kendi kendine soruyor. Böylece, Derrida, hem Foucault-Blanchot'nun anonima fikrini kabul etmiş oluyor, hem de bu boşluğu doldurabilecek gerici güçlerin stratejisini bulmaya çalışıyor ve kendi Benliğinin korunması gerektiğini savunuyormuş gibi gözüküyor: "İşitiniz, ben dediğim zaman, ben, siz hâlâ kimin konuştuğunu ve hatta kime gönderimde bulunuyorum bilmiyorsunuz; eğer bir

[10] Derrida, *a.g.e.*, s. 66
[11] Maurice Blanchot, *Le livre à venir* (Gelecek Olan Kitap), Gallimard, 1959
[12] Derrida, *a.g.e.*, s. 87

öğretmen imzası varsa veya yoksa, öğretmenin anonimasından transit geçişinin beden işleminin tözünün terimlerinde betimlemeyi de söylemek istiyorum."[13] Derrida böylece kendi bedeninin önemsizliğini, yalnızca, orada bulunmasına bağlamaktadır ve "en azından iki ayrı bedenin göstergelerini vermek, öğretmek, imlemek, temsil etmek için orada bulunmaktadır" diye yazmaktadır.

Yahudilik ve Politika

Derrida, bu ikili mücadele biçiminde, Yahudiliğin getirdiği şoven ve milliyetçiliği eleştirmeye başlıyor ve Yahudi yazar ve şairler içinden, anti-siyonistler ile karşılaşıyor: Yahudi yazarlar içinden anti-siyonistleri bulup çıkarmakta, kendisi adına onları konuşturmaktadır. Buci-Gluckmann'ın bir toplantı sırasında (Georges Pompidou Kültür Merkezi'nde-1987) sorduğu sorulardan birinde Derrida'ya, "neden hep başkalarının ağzından konuşuyor ve kendi ağzınızdan konuşmuyorsunuz" diye sorduğunda. Derrida "belki onlar benden daha başarılı oldukları içindir" diye yanıtlıyor. Aynı şekilde kendi adına Yahudi anti-siyonist-yazarları konuşturmaktadır. 1967 yılında yayımlanan *Yazı ve Fark* kitabında "Edmond Jabès ve kitap sorunu"na değinmektedir. Seminerlerinde Spinoza'dan, Scholem'den bu tip örneklere yer vermektedir. Siyonistlerin eleştirisi, Jabes'e göre, "Yahudi olmanın zorluğu, yazı yazmanın zorluğu ile karışmaktadır, çünkü Yahudilik ve yazı, ikisi de aynı beklenti, aynı ümit, aynı yıpranmadır".[14] Derrida burada Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* kitabında kullandığı "katlanma-kıvrılma" sözcüğünü kullanmaktadır. Heidegger, Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze çizgisinde bir sözcük burada da "öznelsellik" anlamında kullanılmıştır. İç düşünme ile başlayan şey tarihtir. Ve bu kıvrılma, katlanma ve bu "kıskançlık" Jabes için "Yahudidir".

[13] Derrida, *a.g.e.*, s. 89
[14] Derrida, *L'Ecriture et la difference*, s. 100

Yazıyı seçen Yahudi ve Yahudiyi seçen yazı içinde bir değiş-tokuş vardır. Jabes şöyle yazar: "Sen yazansın ve yazılansın", yani yazar kitabın öznesi (konusudur). Onun tözü ve efendisidir, ama aynı zamanda, hizmetçisi ve konusudur (öznesidir). Yazar ve kitap birbiri içine geçmiştir. Bu Merleau-Ponty'nin *Görünen ve Görünmeyen*[15] kitabında geliştirdiği temadır: Merleau-Ponty buna "girişik harfler" adını vermiştir. Ona göre görünen ve görünmeyen arasında bir "aynı-ayna" ilişkisi vardır: "Benim bedenim gözüken şey olarak büyük gösteriye aittir, ama benim bakan bedenim bu görünen bedene doğru kaymakta ve onunla birlikte bütün görünenleri görmektedir. Birinci ile ikinci arasında karşılıklı bir girişiklik (chiasme) vardır; bu nedenle her görünende müthiş bir kendini beğenmişlik, bir narsisizm vardır; aynı nedenden dolayı da giriştikleri görünümün ağırlığını kendi üstünde hissetmektedir (bakılan şey tarafından) ve birçok ressamın dediği gibi "nesneler tarafından bakılındığımı hissediyorum ve benim etkinliğim tıpkı edilgenlik rolünü de oynamaktadır". Merleau-Ponty bu özne-nesne birbirine geçmişliğini, tuhaf bir şekilde anonima olarak adlandırır ve bu anonima'ya bedenin "eti" (ten) adını verir: Birbirine dokunan organları ile onlara değen et veya "iki el" örneğini de verir.[16] Merleau-Ponty, Maurice Blanchot, Michel Foucault, Gilles Deleuze gibi Derrida da anonimayı kendine konu edinmiştir. Bunun için de Yahudi yazarların içinden bir okumaya girişir. Edmond Jabès örneğinde olduğu gibi yazı ve yazar birbiri içine geçmektedir. Yahudi ve Kitap birbiri içine geçmiştir.

Derrida bir seminerinde Filistin toprağı ve İsrail meselesine de değinerek, aslında Yahudiliğin probleminin, üzerinde işgal ettikleri toprak değil, ama "hep beklenen bir yer" olduğunu

[15] Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Görünen ve Görünmeyen), Gallimard, 1964, s. 182

[16] Merleau-Ponty, *a.g.e.*, s. 183

vurgularken, toprağın adını da İsrail değil Filistin olarak kullanmaktadır.[17] Çünkü Yahudinin toprağa milli ve görgül toprağı olmadığını belirtmek istemektedir;[18] yani, özgürlük, ancak vaadedilen çöl ile ayrıldığı zaman uygun düşebilmektedir; yani Jabes'teki gibi şiir ile ayrıldığı vakit.

Derrida ilk sözün olanaksızlığını vurgular: "Tanrı kendisine karşı daima ve daimi bir başkaldırıya girişmiştir"[19] "Tanrı Tanrının sorgulamasıdır". Jabes'i örnek olarak gösteren Derrida onda asıl özgürlüğü bulur: Özgürlük "en başında 10 defa kanunlar tablosuna (tabletlere) kazınmıştır, ama buna o kadar az önem vermişler ki, peygamber sinirinden onları parça parça etmiştir": "Bu kırık parçalar arasında, şiir kök saldı ve söz söyleme hakkı doğdu". "Ve bu başından beri yorumdu." Ve yorum rahipler (rabinler) ve şairlerce değişik şekillerde yorumlandı. Yani Tanrı "Tanrı'da soruyu açıyorsa, O'nun kendisinin sorunun açılışı olduğundan dolayıdır. Yahudi için yazı toprakta olmaktan değil, çölün yolundan geçmektedir. Yazı yazmak, demek ki "ayrılış anıdır."[20]

Derrida sözün ve yazının (Foucault için de söylenen ve görünen belli bir diyagramı, tarihsel oluşumu açıklamaktaydı) ana çıkış noktalarını bulmak olanaksızdır. Bu nedenle İsrail Devleti, arkaik Yahudi Devleti olamaz; çünkü kullandığı dil yeni reforme edilmiş, gözden geçirilmiş bir dildir. Bugün Yahudi Edebiyatı kendi orjinalliğini bulamaz; çünkü dil, örneğin Spinoza'da, Hıristiyanlaşmıştır, Yahudi-Alman geleneğinde (Scholem, W. Benjamin, T. Adorno) dil Almanlaşmıştır. Böylece, geriye, arı bir Yahudi diline dönmek imkansızlaşmıştır; çünkü Tanrı gibi dil de kıskançtır ve intikam almak isteyebilir. Spinoza, peygamberin bile yorum yaptığına dikkat çekmektedir.

[17] Ecole Normale Supérieure'de 26.11.1986 semineri (Derrida'nın kendisinin de Yahudi olduğunu hatırlatalım).

[18] Derrida, *L'Ecriture et la Difference* (Yazı ve Fark) 1967, s. 101

[19] Derrida, *a.g.e.*, s. 103

[20] Derrida, *a.g.e.*, s. 104

Böylece dil bozulmuş ve ahlakını kaybetmiştir. Dil baştan çıkmıştır; çünkü yaşayan canlının bozulması dilin de bozulmasını beraberinde getirir. Walter Benjamin "sadece dil yaşayabilir" derken, dil ve canlılık arasındaki ilişkiyi vurgulamaktaydı. Spinoza sözcüklerin anlamlarının en azından korunması gerektiğini, yoksa anlaşmanın bile olanaksız olacağını söylerken, her şekilde, yorumun yorumunun yorumuna parmak basmaktaydı. Yani kişi sözcüklerin anlamlarını değişik şekillerde kullanarak, metnin bütün anlamını değiştirebilir. Bir rahibin ve şairin yorumu aynı olamaz (E. Jabès). Sözcükler bu nedenle, ancak kullanıldıkları yerde ve kullanan özne ile belli bir anlam taşıyabilirler. Yine aynı şekilde Scholem'e göre, bozulan dil iletişim ile yeri bulunabilinecek bir hastalık değildir. Bu politik bir şeydir. Scholem çağdaşı siyonistleri eleştirirken "dilin çağdaşlaşması (sécularisation) dilin intikamına neden olabilir" demektedir. Dinsel'in intikamı, ve intikam alıcı bir dönüşünün tehlikesini vurgulayan Scholem bunun bir "intikam" şeklinde olmasından korkmaktadır. Spinoza gibi, Scholem de dilin "Volkan gibi kaynaması" imgesini kullanır; "sözcükler yanmaktadır."[21]

Böylece Derrida, hem Fransa'da politik bir çehre oluşturmuş -Nelson Mandela'nın serbest bırakılması için imzalanan dilekçelerde adı geçtiği gibi, Mandela üzerine çıkan ortak bir kitaba makalesini de vermiştir-[22] hem de 1986 öğrencilerinin yürüyüş ve gösterilerinde, öğrencilerin grevlerini sonuna kadar desteklemiş olan Derrida, Malik Ousekkin'in polis tarafından öldürülmesi üzerine düzenlenen "Bir Daha Asla" yürüyüşünde cismen bulunmuş, yürüyüşe katılmıştır. Ayrıca İsrail'in yayılmacı politikasına karşı çıkan, onu eleştiren bir Yahudi zihniyetinin koruyucularından biri olduğunu ve Foucault gibi felsefe-

[21] Derrida'nın Ecole Normale Supérieure'deki 3.12.1986 semineri.

[22] *Pour Nelson Mandela* (Nelson Mandela İçin), Gallimard, 1986. Burada Derrida'dan başka Hélène Cixious, Maurice Blanchot gibi felsefe dünyasının diğer bazı isimlerini de görebiliriz. Türkçesi için: Çev. Sibel Özbudun, Can Yayınlan, 1990, s. 13-40

yi politik ve somut gerçeklere indirmesini bilen Fransız felsefesini yürüten bir düşünür olduğunu, böylece göstermektedir.

Yeni Mikro Mücadele Biçimleri

İlk bölümde belirtildiği gibi, Berlin, Macaristan ve Çekoslovakya olayları ve Sovyetler'de Kruşçev raporu vb. ile merkezi partinin, yönetiminin eleştirisi yapılmaya başlanmıştır. 1970'li yıllara dek, Marksist yazarlar, Kari Wittfogel'in *Oryantal Despotizm*'ini eleştirmiş bile olsalar, 1968'den sonra merkezi örgütler, partiler, sendikalar, Kilise, okul, Üniversite ve diğer kurumlar etkilerini ve temsiliyetçi konumlarını gittikçe kaybetmeye başlamışlardır. J.F. Lyotard 1972 yılında yazdığı bir makalesinde[23] Deleuze ve Guattari'nin Wittfogel üzerine çok fazla yüklendiklerini söylemeden geçememiştir. Sovyetler Birliği'ndeki sistemi Asyagil üretim tarzının devamı olduğunu ileri süren Wittfogel, Sovyetler Birliği devlet bürokrasisini hükümdarlık rejmine benzetir: Lyotard bu iki benzetmenin yersizliğine dikkat çeker; ama kesinlikle bürokratik devlet mekanizmasının savunuculuğunu yapmaz. Sovyetler Birliği'nde özel mülkiyet yoksunluğu fikri, her türlü bireysel girişimlerin devlet bürokrasisi tarafından boğulması, despotik bir baba (Stalin)nın varlığı, bu iki üretim biçiminin (Asyagil ve sosyalist devletçi üretim biçimleri) aynı şey olduğunu doğrulayamaz; çünkü Lyotard, doğru olacak, kapitalizm sonrasının, kapitalizm öncesiyle kıyaslanamaz olduğunu gösterir: Asyagil üretim tarzının dünya uluslararası bir ekonomi içinde düşünülmesi bile mümkün değildir. Tam tersine Asyagil üretim biçiminin özelliklerinden birisi kendi içine kapalı bir köy ekonomisi biçiminde üretmesidir.[24]

[23] Jean François Lyotard, "Capitalisme énergumène", *Critique* dergisi, Kasım 1972

[24] Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Sermet Matbaası, İstanbul, 1967; Muzaffer Sencer, *Osmanlı Toplumu Yapısı*, Yöntem Yayınları, s. 157-182; Karl Marx, *Türkiye Üzerine (Şark Meselesi)*, Gerçek Yayınevi, Çev. Selahattin Hilav, Atilla Tokatlı, İstanbul, 1966 ve 1974

Birçok Fransız aydını artık Sovyetler Birliği ve Çin devrimlerinin devrimci yanlarının kalmadığını vurgular. Zaten gelişen olaylar da bunu doğrular. Sosyalizm adı altındaki rejimlerin iflası söz konusudur. 1985'te Félix Guattari ve Toni Negri "hem sosyalist ülkelerde, hem de kapitalist ülkelerde vaadedilen özgürlük, aydınlık ve eşitlik ilerleme gibi tezler kendilerini yalanladılar. Kapitalizm ve Sosyalizm ortaklaşa hareket eder oldular. Bu iki rejim ülkelerinin Üçüncü Dünya sömürüsündeki rollerinin aşağı yukarı aynı düzeyde olduğunu gösterdi. Bu iki rejim insanlığı köleliğe sürecek bir mekanizma gibi işlemektedir,"[25] diye yazarlar. Marksizmin sorgulanması, Kamboçya olayları vahşeti 1979'da biri sağcı, diğeri solcu iki Fransız aydınını yan yana getirdi: Raymond Aron ve Jean Paul Sartre, beraberce bu vahşeti ve barbarlığı kınadılar. Marksist sosyolog Nicos Poulantzas adına, Paris VIII Üniversitesinde düzenlenen "Marksizm öldü mü?" adlı kollokyumda bu konunun kuramı yapıldı; filozof Alain Badiou ertesi yıl 1982-83 öğretim yılında "Marksizmin bunalımı" adlı derslerinde devrimci eylemlerin eleştirisini yaptı. Neticede, Badiou'ya göre, tıpkı Foucault-Deleuze-Lyotard-Derrida dörtlüsünde olduğu gibi, işçi sınıfının temsiliyeti diye bir şey söz konusu olamamaktadır. İşçi sınıfı temsil edilemeyendir. Ne sendika ne de Parti işçi sınıfını temsil edebilir. Rey'in göstermiş olduğu gibi, sadece başkaldırı anında işçiler ezilen sınıflar olmaktan çıkar; başkaldırının bittiği anda da yine ezilen sınıf konumlarına dönerler. 1980'li yıllara gelindiğinde, on yıldır başatlığını sürdüren Samir Amin'in "bağımlılık kuramı, yani merkez ve çevre bağımlılığı" yükümlülüğünü yitirmektedir. Artık yeni fakirlerin bulunduğu bir Batı toplumunda ve yeni zenginlerin dünya ticaretinde yerini aldığı Üçüncü Dünya patronlarının ülkelerinde bir çevre veya bir merkezden bahsetmek oldukça güçleşmiştir. Yüksek

[25] Félix Guattari-Toni Negri, Les nouveaux espaces de liberté (Yeni Özgürlük Alanları), Relief, Dominique Bedou, 1985, s. 7

teknoloji kullanımı, modernliğin iflası, postmodern durumda tarih ve ilerleme temalarının meşruiyetini kaybetmesi 1990'larda Megalopoller dönemini ortaya çıkarmış Doğu ve Batı, merkez ve çevre ikiliğinin milli sınırlara sığdırılmasını zorlaştırmıştır. Antropolog Claude Meillassoux, antropolog, daha 70'li yılların sonlarında "hizmetçi toplumların sömürüsü ucuz emeğin yeniden üretimi olarak emperyalizm" adlı bölümde[26] Samir Amin'in "merkez-çevre" kuramını eleştirmiştir.[27]

Daha 1968 öncesi Serge Mallet Batı ülkelerinde işçi sınıfının çehresinin değişmiş olduğunu yazmaktaydı. Tekil düşünce filozoflarından Foucault, Deleuze, Lyotard ve psikanalist Félix Guattari, bütüncü düşüncelerden çıkmanın gerekliliğini vurguladılar. Yeni marjinal tekil grupların çözümlemelerine girdiler: Deliler, doktorlar arasındaki iktidar ilişkileri, La Borde Hastahanesi'nde Guattari'nin deneyimleri, ve bugünkü *Libération* gazetesinin genel yayın yönetmeni Serge July'e verdiği çürük raporuyla, askerlikten muaf edilmesi vb. olaylar, 68 zihniyeti içindeki örneklerdendir. Hapishanelerdeki mahkumlar ve gardiyanlar arasındaki kurum içi çatışmalar yeni tip yerel mücadelelere örnek olabilir. Belli tekil, yerel ve kitle oluşturmayan grupların, ayrı ayrı ortak ve yatay mücadeleleri verilmeye başlandı. Kadınlar, eşcinseller, erkeklerin kadın düşmanlıkları ve kadınları aşağılamaları, ana babaya karşı genç neslin başkaldırısı, okul öğrencilerinin öğretmenlerine ve okul kurumuna karşı verdikleri mücadeleler yatay bileşkede, tüm 68 eylemlerinin gelişmesini ve bunun işçilerle kesişmesini sağladı. Tüm bu örnekler kuramsallaştırılarak değil, gerçekte pratik olarak yapılmaktaydı. 1970'lerdeki terörist eylemler kesinlikle kınandı, bunlar arasından Toni Negri mücadeleyi boğan şeyin terörizm olduğunu; söylemiş ve "ne yapmak gerektiğini bilmesek de,

[26] C. Meillassoux'nun *Femmes, Greniers et Capitaux* (Kadınlar, Ambarlar ve Kapitaller), Fondation Maspéro, 1982

[27] Samir Amin, *Le développement inégal* (Eşitsiz Gelişme), Ed. Minuit, 1973

ne yapmamak gerektiğini bilmekteyiz" ve "en azından terörizmden kaçınmalıyız" demiştir[28].

Bu yazarlara (Guattari, Negri)[29] göre, yeni özgürlük alanları yaratılmaktadır. Bunun en güzel örneğini Almanya'daki Yeşiller ve Alternatif gruplar göstermektedir. Moleküler ve kitle dışı eylemler, yani tekillikler bugünün mücadele biçimlerini göstermektedir. Merkezi yapıların oluştuğu Parti, Sendika bürokrasisinin olduğu hareketler ve örgütlenmeler mücadeleyi boğduğundan, bunlardan kaçınmak, en temiz yol olarak gözükmektedir: Tekil olmak grupsal olmaktan ayrı değildir. Tekillik birey olmak anlamına alınamaz; çünkü bireysellikler kolektif bireysellikten başka bir şey değildir.[30] "Yeni bir dünyanın kurulması ortak gizlilikleri ve tekil süreçleri birbirlerine karşıt kılmaz." Tekillik, özerklik, özgürlük yeni üç ittifak çizgisini oluşturur.[31] Yeni sosyal pratikler hiyerarşik yapıları içermez; ama parça parça yatay mücadeleleri, sosyal grupların arasındaki geçişliliği kapsar. Bu mücadele kitlesel değil moleküler dir, bağdaşık değil ayrışıktır; kolektif bileşmelerdir. Herkesi aynı kılan yapılar değil, gruplar arasındaki ayrımların bilincine varılmasıdır. Bu yeni örgütlenmelerde hiyerarşinin tepeden inme yeni iktidarları getirdiği görülmüştür.[32] Bu nedenle aynı tip iktidarlar yaratılmaktan kaçınılmalıdır. Tekil ve yatay mücadelelerde sürekli bir grup yapılanması kadar saçma bir şey olamaz; çünkü iktidar tek bir yerde olmadığı gibi, dayanışma da tek bir yerde değildir ve bir tek şekilde ortaya çıkmaz. Bu şekilde mücadele veren sosyal grupların vardıkları nokta şimdiye kadar, bir iktidarı yıkıp, yerine yeni bir iktidarı koymak olmuştur. Tekil ve yatay mücadelelerde önemli olan iktidar kurmak

[28] Toni Negri, Lettre archéologique (Kazıbilimci Mektup). Bu 1984'ün Ekim ayında Félix Guattari'ye yazılmış olan mektuptur.

[29] Félix Guattari-Toni Negri, *a.g.e.*, s. 12

[30] Félix Guattari-Toni Negri, *a.g.e.*, s. 12

[31] Félix Guattari-Toni Negri, *a.g.e.*, s. 14

[32] Eylemler hep şefler, erkekler ve liderler tarafından yapıldığı ve bu ölçüde grup şeflerinin diğer üyeler üzerindeki iktidarı, mikro-iktidarlar biçiminde gelişir.

değil, iktidardan kaçmak olmalıdır; çünkü şimdiye dek yapılan deneyimlerde, Batı toplumlarının gösterdiği vektör bir mikro-iktidarın varolduğudur. Bu da insanın kendi içindeki faşizmini göstermektedir. Bunun yenilmesi belki diğer baskı gruplarının oluşmasını önleyebilecektir.

Eski Yunan kültürü, başkalarını yönetmenin önce kendi kendini yönetmekten geçtiğini öğretir:[33] Foucault'nun "katlanma" terimi, gücü kendi içinde kırma mücadelesinin kuramı buradan türer.

Böylece tekil düşünce en azından ne yapmak gerektiğini değil, ne yapmamak gerektiğini gösterebilir. Bu bir bakıma Lenin'in "Ne yapmalı" sorusunun tersini oluşturur.

Félix Guattari Devlet'in baş düşman olduğunu sananlara şu yanıtı verir: "Devlet kaçınılması gereken veya terbiye edilmesi gereken bir dış mahluk değildir. O her yerdedir; en başında da bizim içimizdedir; bizim bilinçdışımızın kökündedir."[34]

Bu arzunun mikro-politikasını oluşturur. Guattari için arzunun mikro ve makro politikaları arasında önemli bir ayrım yapmak gerekir: Bu da psikanalizin ve marksizmin evrensel modellerine karşı yeni tezlerin ileriye sürebilinmesi olanağıdır. Şimdiye kadar psikanalizin aile boyutlarında, politikanın ise büyük boyutlarda işlediği varsayılmıştır. Guattari bunun tersinin geçerli olduğunu göstermeye çalışır; öyle ki arzunun bireysel arzuyu içermesi kadar daha geniş alanları da politik olarak kapsaması mümkündür. Bu iki türlü olarak ortaya konulur: Sosyal ve bireysel sorunlara ait olan bir mikro-politika ve aynı alanların başka kurumlarına hitap eden (aile, parti sorunları vs.) bir makro-politika. Aile içi eşler arası despotik ölçütler bir o kadar libidinal politikayı ve sosyal alanı içerir. Bunun yanında bazı büyük boyutlu olaylara büyük boyutlu yak-

[33] Michel Foucault, *L'Usage des Plaisirs* (Zevklerin Kullanımı), Gallimard, 1984

[34] Félix Guattari, "Des libértés en Europe" (Avrupa'da Özgürlükler) 1984 Kasım ayında Montréal'de vermiş olduğu tebliğ.

laşımlar da gerekmektedir: Örneğin bürokrasi veya faşizm sorunlarında olduğu gibi... Bu da mikro-arzunun aydınlatılmasının getireceği yeni çözümlemelerle mümkünleşir. Önemli olan iktidarı içeren her türlü aygıta açık bir şekilde yaklaşıp, çözümlemesinin yapılmasıdır. Makro-politikaya karşın bir mikro-politikanın özelliği, mücadeleleri yorumlamamayı ve kitleleri temsil etmemeyi önerir. Bu arzunun mikro-politikasıdır. Bu her türlü Parti işlevini veya sendikayı işin başından suçlaması anlamına çekilmemelidir. Pragmatik bir yaklaşım burada önemli gibi durur. Devrimci güçleri zehirleyen ahlakçı manikeizm ve bürokrasiye karşı, baskıcı geleneklere karşı analitik bir politika pratiği ve onun eylemci işlevi söz konusudur; bu işi garantiye almak için kurulan aşkın bir Devlet'in fikrinden kaçmanın mikro-politikasıdır. Arzunun mikro-politikası böylece merkezi bir şekilde karar verilen kitle hareketlerini radikal bir şekilde sorgulamak ve seri halinde birey yaratmayı önlemektir. Önemli olan birçok arzunun moleküler bir şekilde birbiriyle bağlanması ve hareketlenmesidir. Guattari'ye göre 68 Mayısı'nın başında oluşan işte bu moleküler arzuların birbirleriyle girdikleri etki bağlarıdır.[35] Tekil düşünce içinde en önemli sorunlardan biri, mikro-politika içindeki örgütlenme sorunudur. Hangi tip örgütlenme? Lenin ve Rosa Luxemburg arasındaki tartışmalarda asıl sorunun örgütlenme, biçimi olduğu görülür. Kitlelerin kendiliğinden örgütleneceğine inanan Rosa Luxemburg'a karşın Lenin partinin içinde kitlelerin örgütleneceğini savunmuştu.

Tekil düşünce daha başından beri ideolojinin varlığına inanmaz; ideoloji değil kodlamalar vardır. Bu kodları insanlar kendi içlerinde hazmederek, belli bir toplumsal bireysellik ortaya çıkarır. Foucault, *Gözaltına Almak ve Cezalandırmak*

[35] Félix Guattari, *La Révolition moléculaire* (Moleküler Devrim), Editions Recherches, 1977, s. 40-41. Kendisiyle yapılan bir söyleşide Guattari "Önce eğlence ve sonra, devrimden sonra ciddi şeylerle uğraşalım" tipinde bir politikanın Sibirya'da sonuçlandığını vurgular (*Actuel* dergisinin Guattari ile yaptığı söyleşi).

(1975) kitabında, işte ordunun, hapishanenin insanları nasıl kodladığını gösterir. İdeoloji diye bir şey asla olmamıştır. Kodlamalar vardır. Bunlar belli düzenlemelerde oluşurlar. Her düzenlemenin iki durumu vardır: Hem arzu düzenlemesi hem de anlatım düzenlemesi. Düzenlemelerin içindeyse "söylenenler" bu düzenlemelerin kısımlarını oluşturur. Bunlardan hiçbiri ne altyapı ne de üstyapı rolünü oynayabilir. Sözceler hiçbir şekilde bir ideoloji sözcesi değildir, anlatım sözcesidir, anlatım biçimidir. Bunlar içerik biçimine uygun olarak belli bir arzu düzenlemesine aittir. Bir başka deyişle, sözceler belli bir iktidar örgütünün örgütlenmesinin parçalarıdır. Sözceler böylece ne ideoloji ne de çeviridir. Sözceler belli anlatı akımlarını ve içerik akımlarını oluşturur.

Bir örnek vermek istersek, Psikanaliz tarihinde bir psikanaliz topluluğunun örgütlenme sorununa değinebiliriz. Paris Freud okulu ile bağları koparan dördüncü grubun ana kopuş nedeni örgütlenme sorunuydu. Anlatılanın tersine ayrılmanın ana nedeni psikanalizin pratik sorunları veya ideolojik sorunlar değildi. Bir grup içinde kişilerin konumu daima çok ilginç bir konudur. Konumlar ve sözceler bir düzenlemenin parçalarıdır. Uluslararası Psikanaliz Örgütü'nün (1910) bürokrasisi hemen eleştirildi. Ama bürokrasi denildiğinde ortaya tek tip bürokrasi çıkmaz. Uluslararası Psikanaliz Örgütünün bürokrasisi için radikal sosyalist tipli ayan bürokrasisi diyebiliriz.

Lacan ise Freudçu ekolü kurduğunda, yaptığı en önemli şey topluluğa bağlı kimselerin konumlarını kendisinin yazmış olmasıydı. Kurulan cemiyet "ben, yalnız ben, her şeye karar veren ben" tipindeydi. Lacan'ın eylemi, muhteşem bir şekilde, psikanalitik bürokrasinin konumunda bir geçişi oluşturur: Radikal sosyalist bürokrasi tipinden kitlesel bürokrasi sistemine geçiş Lacan ile oluşur. Fakat bu geçiş sırasında kitlelerin varolup olmaması Lacan'ı pek rahatsız etmedi; çünkü zaten çözümlemeyi kendi yaptığı gibi, kitlelerin varolup olmadığına da kendi karar vermişti. Kurduğu örgüt "olmayan kitlelerin" çağrısına uyarak işliyor ve Komünist Partisi'nin

sınıf örgütüne karşı kitle örgütünü savunuyordu: Üç beş kişinin sorunu aniden kitle sorunu haline geliyordu ve bu kitle sorunu üzerine, Örneğin "Göçmenler bizi çağırıyor" söylemi üzerine, hemen onların yatakhanelerinde dayanışma amacıyla işgale gidiliyordu. Gerçek kitle varolmuş olsaydı belki eylem değişik boyutlara girebilirdi; fakat, olmayan kitlelerin yerine bir kişi karar verip, kitlelerin arzusunu gerçeğe çevirmeye uğraşıyorsa, orada çıkmaza girilmekteydi. Bu tip örgütlerde müşteri bekleyen paranoyak yapılar oluştu. Aynı tip örgütlenme biçimleri bir yandan devrimci örgüt tipini oluştururken, diğer yandan ise faşist örgüt tiplerinin de boyutlarını çizmekteydi. Bu bakımdan kitle denilen tek taraflı bir yapı oluşturmaz. İki taraflı ve geçişlidir. Paris Freud okulunda "ben psikanalistim" diyen herkes, belli bir analizden geçmeden, psikanalist oluyordu. Tabii ki bu belli bir kitlenin okula üye olmasını sağlıyordu. Bu tip örgütlerin en önemli karakteri bir üst-grup tarafından yönetilmeleridir. Kitle işlevi hem gruba ait, hem de kamuya bildiricidir: "Bildiririm ve bir grup tarafından yönlendiririlirim..."

Devrimci örgütlenmeler tarihinde de kitle ve sınıf konumları arasında tartışmalar olmuştur. Fakat ister kitle, ister sınıf olsun, daima proletarya ile ilişki içinde bir işlev oluşturmuştur. Devrimci söylem proletaryanın orijinal ve devrimci yönünü ön plana çıkarmıştır. Marx'tan beri proletarya evrensel bir sınıf olarak tarihi bir görev yüklenmiştir. Rosa Luxemburg proletarya ile ilgili şöyle bir gözlemde bulunur: "Düzen içinde proletarya bana bir arzu uyandırır." Buna proletaryanın günlük görevi adı verilmiştir. Rosa Luxemburg sadece varolan düzene göre bir istekte bulunabilir. Ama istediğini sadece kurulu düzenin dışında bulabilir. Burada belli bir sınır ortaya çıkar: Proletaryanın ikili durumu, yani tarihi görevi ve günlük görevi. Günlük görevi ancak kapitalist toplum düzenin içinde yapabilirken, tarihi görevini ancak bunun dışına çıktığı zaman geliştirebilir, yani sosyalizmi kurarak. Böylece proletarya hem sınıf konumunu hem de kitle konumunu yüklenir. Böylece kitle ile

sınıf arası ilişkiler sorunsalı ortaya çıkar. Buna göre, kitle sınıf bilincinin mutlak tabanıdır. İlginç olan kitlenin belli bir arzu taşımakta olduğudur. Sınıf ise bu arzu tipinin dayanak noktasını oluşturur. Şüphesiz bu ikisi arasında bir bireşim söz konusudur. Kitlenin sezgisel taban oluşu ve sınıf ile ilişkilerinde, kendiliğindenlik ve merkezi örgütlenmeler arasındaki ilişkiler meydana gelir.

Alain Badiou *De l'ideologie* adlı kitabında kitle ve sınıf ilişkilerine değinir: Badiou öncelikle iktidara karşı direnenlerin hiçbir zaman yargılanmamaları gerektiğini önerir. Bunu söylerken toplumda direniş odaklarının iktidar odaklarına göre birincil olduğunu istemektedir. Yani tekil düşünce içinde söylemek gerekirse, direniş, bir toplumdaki kaçış çizgilerini oluşturur. Ama Badiou'nun amacı arzuyu elemektir. Halbuki arzu belli düzenlemelerin dışında varolamaz. Arzu düzenlenmeleri doğal değildir; tersine belli düzenlemelerin içinde işleyen arzuların anlatımları ile ortaya çıkmaktadır. Böylece, belli bir "kompozisyon planı" arzudan önce varlığını oluşturmaz, ancak arzu ile birlikte, arzunun düzenlemesi içinde ve onunla beraber oluşturur.

Böylece makro-politikaların yapısalcı, bütüncü yapılarına, parçaları örgütleyen ikili işleyişlerine ve tümünü üst-kodlamalarına karşın mikro-politikalar akımları; belli bir düzenleme içinde ortaya çıkan anlatım ve arzu üretimini ve de oluş-makinasını, değişinimleri (mütasyon) ve belli eşiklerde oluşan kopmaları içerir. Bu bakımdan ikili bir okumaya girmek zorunludur; hem makro-politika hem de mikro-politika çözümlemeleri gereklidir: Devletin, merkezi yapıların kodlamalarına karşın mikro düzeyde, büyüklerin küçükleri kodlaması, öğretmenin öğrenciye verdiği bilgi içinde belli bir düzenin anlatımını sunması, içimizdeki faşizm mikro-politik çözümlemelerini ve mücadele biçimlerini oluşturur.

KAYNAKÇA*

Gilles Deleuze

Empirisme et Subjectivite, P.U.F., Paris, 1953

Nietzsche et la Philosophie, F.U.F., Paris, 1962

La Philosophie de Kant, P.U.F., Paris, 1963 (*Kant'ın Felsefesi*, Payel Yay. 1996)

Marcel Proust et les Signes, P.U.F., 1964, 1970

Nietzsche, P.U.F., Paris, 1965

Le Bergsonisme, P.V.F., Paris, 1966

Présentation de Sacher Masoch, Minuit, Paris, 1967

Spinoza et le probléme de l'expression, Editions de Minuit, 1968

Logique du sens, Minuit, Paris, 1969

L'Anti-Oedip (Félix Guattari ile birlikte), Minuit, 1972

Kafka (Félix Guattari ile birlikte), Minuit, 1975 (Bir bölümü için bkz. Toplumbilim Yeni Söylemler sayısı, No: 9, Haziran, 1998)

Rhizome (Félix Guattari ile birlikte), Minuit, 1976

Mille Plateaux (Félix Guattari ile birlikte), Minuit, 1980

Kapitalizm ve Şizofreni 1 (Göçebebilimi İncelemesi: Savaş Makinası) (Félix Guattari ile birlikte) Bağlam Yay. 1990

Kapitalizm ve Şizofreni 2 (Kapma Aygıtı) (Félix Guattari ile birlikte) Bağlam Yay. 1993

Dialogues (Claire Parnet ile birlikte), Flammarion, 1977

Diyaloglar, Bağlam Yay., 1990

Spinoza-Philosophie pratique, Minuit, 1981

Francis Bacon, Editions de la différence, 2 volumes, 1981

L'image-mouvement, Minuit, 1983

L'image-Temps, Minuit, 1985

Lepli, Minuit, 1988

Pourparlers, Minuit, 1990

Critigue et Clinique, Minuit

Qu'est-ce que la philosophie, Minuit, 1991(Felsefe Nedir?, Çev. Turhan Ilgaz, YKY)

* Kitapların birçoğu notlarda alıntılandığından dolayı kısa bir kaynakça yapılmıştır

Michel Foucault

Maladie mentale et psychologie, P.U.F., Paris, 1954

Histoire de la folie à l'age classique, Gallimard, 1961, 1972 (*Deliliğin Tarihi*, İmge Yayınları)

Raymond Roussel, Gallimard, 1963

Naissance de la Clinigue, P.U.F., 1963 (*Kliniğin Doğuşu*, Epos Yayınları)

Les Mots et Les choses, Gallimard, 1966 (*Kelimeler ve Şeyler*, İmge Yayınları)

L'archéologie du Savoir, Gallimard, 1969 (*Bilginin Arkeolojisi*, Birey Yayıncılık)

L'ordre du Discours, Gallimard, 1971 (*Söylemin Düzeni*, Hil Yayınları)

Surveiller et Punir, Gallimard, 1975 (*Hapisanenin Doğuşu*, İmge Yayınları)

La volonté du Savoir, Gallimard, 1975

Cinselliğin Tarihi, Ayrıntı Yayınları, 2003

L'Usage des plaisirs, Gallimard, 1984

Dits et Ecrits, Gallimard, 1994

François Châtelet

Platon, idées Gallimard, 1965

La philosophie (4 cilt), Hachctte, Marabout Université, 1973

Les idélogies (3 cilt) Hachette, Marabout Université, 1978

(Bunların ikisi de kolektif eserlerdir.)

Jacques Derrida

L'écriture et la différence, Seuil, 1967

De la Grammatologie, Minuit, 1967

Eperons, Flammarion, 1978

La Carte Postale, Aubier-Flammarion, 1980

Parages, Galilée, 1986

La dissémination, Le Seuil, 1972

Marges-de la philosophie, Minuit, 1972

Positions, Minuit, 1972

Glas, Galilée, 1974

La voix et le phénomène, P.U.F., 1967

La vérité en peinture, Flammarion, 1986

Signéponge, Columbia University Press, 1983

De l'Esprit, Heidegger et la question, Galilée, 1987

Psyché, Invention de l'autre, Galilée, 1987

Mémoires pour Paul de Man, Galilée, 1988
Limited Inc., Galilée, 1990
Du droit à la philosophie, Galilée, 1990
L'autre cap, Minuit, 1991 (*Öteki Hedef*, Bağlam Yayınları, 2003)
Donner le temps, 1991
Points de Suspension, 1992
Passions, 1993
Saufle Nom, 1993
Khora, 1993
Spectres de Marx, 1993 (*Marx'ın Hayaletleri*, Ayrıntı Yayınları)
Apories, 1993
Politiques de l'Amitiè, 1994
Force de Loi, 1994
Resistences, 1996
Ecographies, 1996
Toplumbilim dergisi, Derrida Özel Sayısı

Georges Dumézil
Naissance d'archanges, Gallimard, 1954
La religion romaine archaique, Payot, 1966
Mythe et Epopée (3 cilt), Gallimard, 1988, 1971, 1973
Fêtes Romaines d'été et d'automne, Gallimard, 1975
Romans de Scythe et d'alentour, Payot, 1978
Les dieux souverains des Indo-européens, Gallimard, 1977
L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux, Gallimard, 1985

Georges Bataille
La part Maudite, Minuit, 1974 (*Lanetli Pay*, 1999, Çev. Mukadder Yakupoğlu)
Le bleu du Ciel, 10/18, 1957
Les Larmes d'Eros, 10/18, 1961,1971
Théorie de la religion, Gallimard, 1973
Edebiyat ve Kötülük, Çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, 1997
İç Deney, YKY, 1995
Nietzsche Üzerine, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yay., 1998
İmkansız, Kabalcı Yay., 1999

Félix Guattari

Psychanalyse et Transversalité, Maspero, 1972

La révolution moléculaire, Recherches, 1977

L'Inconscient machinique, encres, Recherches, 1979

Les nouveaux espaces de liberté (Toni Negri ile birlikte), Reliefs, 1985

Cartographie schizoanalytique, Galilée, 1989

Trois Ecologies, Galilée, 1990 (*Üç Ekoloji*, Hil Yay., 1990, Bağlam Yayınları, 2000)

Cosmos, Galiée, 1991

Pierre Klossowski

Sade mon prochain, Seuil, 1974

Nietzscke et le cercle vicieux, Mercure de France, 1969

La monnaie vivante, Losfeld, 1970

Jacques Lacan

Ecrits, Seuil, 1966

Télévision, Seuil, 1974

Séminaires, Seuil (Yayımlanmaya devam ediliyor.)

Claude-Lévi Strauss

Les structures élémentaires de la parenté, Plon, 1949

Tristes Tropiques, Plon, 1955

Anthropologie structurale (2 cilt), Plon, 1958, 1973

La pensée sauvage, Plon, 1962 (*Yaban Düşünce*, Hürriyet Vakfı Yay.)

Mythologiques (4 cilt), Plon, 1964, 1967, 1968, 1971

La voie des Masgues, Plon, 1975

Le regard eloigné, Plon, 1983

Race et Histoire, Dänoel, 1961 (*Irk ve Tarih*, Metis Yay., 1985)

La potière jalouse, Plon, 1985

Jean-François Lyotard

La phénoménologie, P.U.F., 1954

Discours, figure-Klincksieck, 1971

Dérives à partir de Marx et Freud, U.G.E, 1973

Des dispositions pulsionnels, Christian Bourgois, 1973, 1980

Rudiments paiens, U.G.E, 1977
Economie Libidinale, Minuit, 1974
Au juste, (Thébaud ile birlikte), Bourgois, 1979
La condition postmoderne, Minuit, 1979
Le différend, Minuit, 1984
Le postmodernisme expliqué aux enfants, Galilée, 1986
Moralités Postmodernes, Galilée
Un Trait d'Unon Edition Le Griffon d'argile, 1993

Maurice Merleau-Ponty
Phénoménologie de la perception, Gallimard, 1945
Signes, Gallimard, 1960
Le visible et l'invisible, Gallimard, 1964
L'oeil et l'Esprit, Gallimard, 1964 (*Göz ve Tin*, Çev. Ahmet Soysal, Metis Yayınları)

Edgar Morin
Le cinéma ou l'homme imaginaire, Minuit, 1956
Le paradigme perdu, Seuil, 1975
La methode (3 cilt), Seuil, 1977, 1980, 1986
Pour sortir du vingtiéme siecle, Femand Nathan, 1981
Science avec consdence, Fayard, 1982

Pierre-Philippe Rey
Capitalisme, neo-colonialisme et transition au capitalisme, Maspero, 1971
Capitalisme négrier, La marche des paysans vers le prolétariat, Maspero, 1976
Les alliances de dasses, Maspero 1978

Clément Rosset
La philosophie tragique, P.U.F., 1960
La logique du pire, P.U.F., 1972
Le réel et son double, Gallimard, 1976
L'objet singulier, Minuit, 1979
La force majeure, Minuit, 1983
La philosophie et les sortiléges, Minuit, 1985

Jean-Paul Sartre

L'imagination, Alcan, 1936

L'Etre et le Néant, Gallimard, 1943

Critique de la Raison dialectique (2 cilt), Gallimard, 1960, 1985

Cahiers pour une morale, Gallimard, 1983

René Schérer

La phenomenologie des recherches logiques de Husserl, P.U.F., 1966

Michel Serres

Le systéme de Leibniz et ses modèles mathematiques, P.U.F., 1986

Hermès (5 cilt), Seuil, 1969, 1972,1974, 1977, 1980

Les cinq sens, Grasset, 1985

Paul Veyne

Le pain et le cirque, Seuil, 1976

L'Elégie érotique romaine, Seuil, 1983

Comment on écrit l'histoire, Seuil, 1979

Les Grecs ont-ils cru à mythes, Seuil, 1983

Maurice Blanchot

Lautréamont et Sade, Minuit, 1949

L'Espace littéraire, Gallimard, 1955 (Uzamsal Yazın, YKY)

Le livre à venir, Gallimard, 1959

L'entretien infini, Gallimard, 1969

De Kafka à Kafka, Gallimard, 1981

La communauté Inavouable, Minuit, 1983 (*İtiraf Edilemeyen Cemaat*, Ayrıntı Yayınları) *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata morgana, 1986

Ali Akay'ın Bağlam Yayınları'nda Yayınlanmış Kitapları

Konumlar, 1991

Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odaklan, 1995, 2000

İstanbul'da Rock Hayatı (Derya Fırat, Mehmet Kutlukan, Pınar Göktürk ile birlikte), 1995

Kıvrımlar, 1996

Postmodern Görüntü, 1997,2002

Kavramın Sınırlarında (Emre Zeytinoğlu ile), 1998

Sanatın Sosyolojik Gözü, 1999

Armağan, 1999

Minör Politika, 2000

Sanatın ve Sosyolojinin Ruh Hali, 2001

Kapitalizm ve Pop Kültür, 2002

Çevirileri

Kapitalizm ve Şizofreni I (Göçebilim İncelemesi: Savaş Makinası), 1990
Kapitalizm ve Şizofreni II (Kapma Aygıtı), 1993
Gilles Deleuze-Felix Guattari

Diyaloglar
Gilles Deleuze-Felix Guattari, 1990

Üç Ekoloji
Felix Guattari, 2001

Theoria Dizisi Kitapları
Theoria Dizisi Editörü: Ali AKAY

Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum
Besim F. DELLALOĞLU

Sanatın ve Sosyolojinin Ruh Hali
Ali AKAY

Romantik Muamma
Besim F. DELLALOĞLU

Postmodern Görüntü
Ali AKAY

Kapitalizm ve Pop Kültür
Ali AKAY

Öteki Hedef / Başka Baş
Jacques DERRIDA
(Türkçesi: Melih BAŞARAN)

Sanatın Suç Ortaklıkları
Emre ZEYTİNOĞLU

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68 Tel-fax: (0212) 243 17 27

TEKİL DÜŞÜNCE

ALİ AKAY

Tekil düşünce, tikel ile çoğul arasında kolektif bir yere sahiptir. Her bir insanı çokluk olarak ele alır; Tarde'ın yazdığı gibi, tekil olan birey değil onun çokluğudur; her bir bireyleşme eğilimi kolektif olmaya devam etmektedir. Herkes bir toplumdur. Toplum, insanların içinde oldukları alan olmaktan çok, toplumlar, insanın içindedir. İnsanlar toplumda değil toplumlar bir insanın içinde vardır; yine Tarde örneğini düşünürsek, denizde balıklar değil balıkların arasında deniz vardır. Tekil düşünce çoğulluğumuzu göstermektedir.

Ali AKAY

BAĞLAM