cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 82 / Kış 2016

Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak



YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI



Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak

Sayı: 82 Kış 2016

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 82 Kış, 2016
2. baskı: İstanbul, Ocak 2020
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Bu Sayının Editörü:
HAKAN YÜCEFER

Bu Sayının Yayın Kurulu:
ÖMER AYGÜN, ZEYNEP DİREK,
KAAN H. ÖKTEN, NAZLI ÖKTEN, ŞEYDA
ÖZTÜRK, HAKAN YÜCEFER

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 4585

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
Kemeraltı Caddesi Karaköy Palas No: 4 Kat: 2-3
34425 Karaköy / İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 44719

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak

11 • Yaşamöyküsünden ve Yapıtından Satır Başları

14 • Gilles Deleuze • Edimsel ve Virtüel

19 • Arnaud Villani • Deleuze'le Söyleşi

22 • Didier Eribon • Gilles Deleuze'ün "Anımsıyorum"u

27 • Yoshihiko Ichida-François Zourabichvili • İki Ayrı Düşünce Olarak Deleuze ve Negri: Bir Zenginlik ve Bir Şans

33 • Ulus Baker • Deleuze ve "ötekiler"

44 • İlke Karadağ • Deleuze ve Aptallık

68 • Can Batukan • Bir Kavram Sintesayzırı Olarak Felsefe

87 • Hakan Yücefer • Potansiyelleri Düşünmek: Deleuze'de Virtüellik, Oluş ve Tarih

119 • Todd May • Gilles Deleuze, Fark ve Bilim

144 • Paul Patton • Demokratik-Oluş

164 • Fahrettin Ege • 68'in Yansıması Olarak *Anti-Ödipus*

177 • Mustafa Demirtaş • Arzu ve Etik

198 • Emre Sünter • Deleuze'ün Minör Suç Ortakları: Tarde, Simondon, Ruyer

231 • Henry Somers-Hall • Deleuze'ün Felsefi Mirası: Birlik, Fark, Onto-Teoloji

250 • Tahir Karakaş • Deleuze'ün Nietzsche'si

267 • Mathias Schönher • Deleuze ve Foucault Arasındaki Kopuş

280 • Zeynep Direk • Elizabeth Grosz, Judith Butler: Farklı Felsefeler, Farklı Kuir Kuramlar
290 • Levent Şentürk • Yarabıçak: *"Merkezî Havlayanlara"* Karşı *"Aşağı Doğru Tırmananlar"*

Geçen Sayıdakiler

308 • Annelik
309 • Yazarlar Hakkında

Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak

"Bir köksapın başı sonu yoktur, o daima ortadadır, şeylerin arasındadır, aradavarlıktır" diyor Deleuze ve Guattari *Bin Yayla*'nın giriş kısmının son satırlarında. "Nereye gidiyorsunuz, nereden geliyorsunuz, nereye varmak istiyorsunuz gibi sorular son derece boş sorulardır. Sil baştan başlamak, sıfırdan (tekrar) yola koyulmak, bir başlangıç ya da temel aramak yolculukla ve hareketle ilgili yanlış bir kavrayışa dayanır." Doğru kavrayış ne olacak öyleyse? "Ortadan yola koyulmak", "başlayıp bitirmek değil girip çıkmak", "temeli yerinden etmek", "başlangıç ve bitişi geçersiz kılmak"... Bütün bu söylenenler farklı tarihler ve yerler, çizgiler ve hızlar üzerine kurulu tuhaf bir kitap olan *Bin Yayla*'nın nasıl bir hareket ve yolculuk kavrayışıyla yazıldığını gözler önüne seriyor elbette. Ama daha genel olarak, Deleuze'ün felsefeden ne anladığı, nasıl felsefe yaptığı konusunda da önemli bir ipucu veriyor "ortadan başlamak" fikri.

Geleneksel düşünce imgesinde ortadan başlamak gibi bir yaklaşıma hiç yer olmadığını kolayca tahmin edebiliriz. Doğru başlangıç noktasını bulmaya, bu doğru başlangıç noktasını temel alarak ilerlemeye çalışmak geleneksel felsefenin kurucu özelliklerinden biri. Kendi kendine yetme, kendi kendini temellendirme iddiasını taşıyan bir düşüncenin atacağı her adımı önceki adımlarına dayandırabilmesi, daha da önemlisi bütün adımlarına nihai dayanak olacak doğru başlangıcı zaten keşfetmiş olması gerek. "İlk nedenlerin ve ilk ilkelerin bilgisi" olarak felsefe doğru yerden başlamak ve adım adım ilerlemek zorunda.

Deleuze okurken işte bu düşünce imgesinin sarsıldığını hissediyoruz, bizi ortadan başlamaya, ortadan giriş yapmaya zorlayan bir filozofla karşı karşıya kalıyoruz. Başı sonu olmayan bir felsefe Deleuze'ün felsefesi; kendi üzerine kapanmayan, kaynağını dışarıda, henüz düşünülmemiş olan şeylerle karşılaşmalarda bulan bir felsefe. Sağlam temeller aramak yerine şeylerin

ortasına yerleşmeye, derinlere inmek yerine yüzeyde kalmaya, şeylere dışarıdan bakmak yerine kendini dışarıya açmaya, düşünceyi dışarıyla bağlantıya sokmaya çalışan bir felsefe.

Deleuze'ün felsefe tarihiyle kurduğu alışılmadık ilişki bu ortadan başlama stratejisinin önemli bir parçası. Deleuze felsefeye felsefe tarihçiliğiyle, Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Spinoza üzerine kitaplar yazarak başlıyor. Ama bu kitaplar Deleuze'ün özgün felsefesini önceleyen bir hazırlık aşamasına ait değil. Deleuze felsefe tarihi yaparken zaten kendi felsefesini de yapıyor, başkalarının söylemine yerleşerek kendi söylemini üretiyor. Üstelik *Fark ve Tekrar* ya da *Anlamın Mantığı* gibi bağımsız yapıtlarda da Deleuze durmadan başka filozofları, sanatçıları, bilimcileri alıntılamayı, yorumlamayı, kendi söylemine dahil etmeyi sürdürüyor. Durmadan başka alanlardaki fikirleri, keşifleri, buluşları felsefenin alanına taşıyor. Sadece felsefeye özgü olacak saf bir başlangıç aramaktansa felsefesini edebiyatla, psikanalizle, matematikle, bilimlerle, sinemayla, çağdaş sanatla kesiştiriyor, iç içe geçiriyor. Ama Deleuze bütün bunları yaparken büyük bir coşkuyla felsefenin bağımsızlığını, indirgenemezliğini savunmaya da devam ediyor. Deleuze için, ortadan başlamak felsefenin bağımsızlığına yönelik bir tehdit değil, felsefeyi geleneksel düşünce imgesinden kurtararak özgürleştirecek bir kaçış stratejisi. Çünkü her şeyden önce felsefe bir temellendirme etkinliği değil bir yaratma etkinliği. Sanatçı nasıl yeni algılama ve duygulanma biçimleri yaratıyorsa filozof da yeni kavramlar yaratıyor. Gerçeğin temsilleri olarak değil, virtüel bir problemin çözümüne götüren bileşenler olarak kavramlar içkinlik düzleminde birbirlerine bağlanarak, birbirlerini yankılayarak çoğalıyorlar.

Felsefe ortadan başlayarak, şeylerin ortasında hız kazanarak başta ve sonda, başlangıç ve varış noktalarında kendisini bekleyen durağan yapılardan, hazır fikirlerden, yerleşik kalıplardan kurtuluyor. Düşünce hareketle, kavramlar tekilliklerle buluşuyor. Daima ortadan başlamak gerek, çünkü ilginç, dikkat çekici, düşünülmeye değer her şey ortada, arada olup bitiyor, durağan yapıların çatlaklarında, bu yapılardan sızan kaçış çizgileri boyunca... Başta ve sonda muhafazakarlık var, aptallık var, tembellik var. Büyük dönüşümler, başkalaşımlar, devrimler ortada olup bitiyor. Başta ve sonda durağanlık var, ortada hareket ve oluş... Ortadan başlamak dinamik olandan, hareketten başlamak anlamına geliyor o zaman: "oluşa yerleşmek".

* * *

Deleuze'ün ölümünün üzerinden aşağı yukarı yirmi yıl geçti. Deleuze artık bizim için Çağdaş Fransız Felsefesine ya da postmodern düşünceye giriş kitaplarından, kısa tanıtım yazılarından bildiğimiz, biraz ilgi çekici biraz karanlık bir figürden ibaret değil. Bütün kitapları Türkçeye çevrilmiş ya da çevrilmek üzere olan bir filozof var karşımızda. Ayrıca Deleuze üzerine birçok önemli kitap da Türkçeye çevrildi, ayrıntılı Deleuze çalışmaları yapılmaya, araştırmalar, makale derlemeleri yayımlanmaya başladı. Kısacası bugün Deleuze'e sıfırdan başlamıyoruz. Türkiye'deki Deleuze okurları açısından "ortadan başlama"nın bir anlamı da bu. Deleuze artık hakkında az çok bilgi sahibi olduğumuz, tanıdığımız, yapıtlarına ya da üzerine yazılmış yorumlara kolayca erişebileceğimiz bir filozof.

Cogito'nun Deleuze sayısını hazırlarken bu durumu hesaba kattık. Deleuze düşüncesinin farklı yönlerini okura tanıtacak, Deleuze'ü ontoloji, politika, etik, estetik vb. alanlarda bir yere yerleştirecek giriş niteliğindeki yazılardan oluşan bir sayı yerine, "ortadan başlayan", Deleuze'ü tanıtmayı değil, Deleuze düşüncesine doğrudan yerleşmeyi hedef alan bir sayı olsun istedik. Minörlük, göçebelik, yersizyurtsuzlaşma gibi en bilinen Deleuze kavramlarına değil de aptallık, demokratik-oluş, felsefe-bilim ilişkisi gibi görece az incelenmiş konulara yönelen, Spinoza, Bergson, Leibniz gibi Deleuze'ün sık gönderme yaptığı filozoflara değil de Ruyer, Simondon, Tarde gibi seyrek gönderme yaptığı, hatta Aristoteles gibi hiç gönderme yapmadığı filozoflara odaklanan bir sayı çıktı ortaya.

Dosya Deleuze'ün Türkçeye çevrilmiş kitaplarında yer almayan üç yazıyla başlıyor. "Edimsel ve Virtüel" başlığını taşıyan ilk yazı büyük olasılıkla Deleuze'ün ölmeden önce yazdığı son metinlerden biri. Bir "son metin"e yaraşır şekilde her şey çok hızlı gelişiyor; boşluklar, atlamalar, ilk bakışta hiç anlaşılmayacak gibi duran yerler var. Yine de bu metin Deleuzecü ontolojinin belki de en temel kavramsal ayrımı olan virtüel-edimsel ayrımını anlamak açısından büyük önem taşıyor. İkinci metin Arnaud Villani'nin Deleuze'le yaptığı bir söyleşi. Kısa sorular ve yanıtlardan ibaret görünse de Deleuze'le ilgili bir sürü ipucu var bu söyleşide. Deleuze'ün kendini "saf bir metafizikçi" olarak gördüğünü öğreniyoruz örneğin, ya da cinsellik kavramını "kötü kurulmuş bir soyutlama" gibi gördüğünü... Üçüncü metin tartışmalı Foucault biyografisiyle tanınan Didier Eribon'un Deleuze'le yaptığı bir söyleşiden bazı kesitleri derlemesiyle oluşmuş. Deleuze'ün, ölümünden hemen sonra yayımlanan bu metnin bu haliyle yayımlanmasına izin verip

vermediğini bilmiyoruz. Ama Deleuze burada "Marx'ın Büyüklüğü" başlıklı son bir kitap yazmak istediğini söylüyor ve bunu söylediği için de bu metin ikincil literatürde sürekli alıntılanıyor. Bu yüzden metnin tamamının Türkçede ulaşılabilir olmasının faydalı olacağını düşündük.

Deleuze'e ait bu üç metni görece yakın zamanda kaybettiğimiz iki önemli Deleuzecünün metinleri izliyor. İlk metin 2006'da hayatına son veren François Zourabichvili'nin 2002'de *Multitudes* dergisinde yayımlanmış bir söyleşisi. Burada Zourabichvili Deleuze'ün ve Negri'nin benzer ya da ortak kavramlar kullansalar da aslında iki ayrı çokluk düşüncesi geliştirmiş olduklarını söylüyor ve birbirine indirgenemez bu iki çokluk düşüncesini karşılaştırıyor. İkinci metin ise 2007'de kaybettiğimiz Ulus Baker'in 2006'da Aksanat'ta yaptığı bir konuşmanın metni. Ulus Baker Deleuze'ün başka filozofları nasıl okuduğunu ele alıyor, bugün hepsi Türkçeye çevrilmiş olan Deleuze monografilerini genel bir çerçevede değerlendiriyor.

Bu iki metnin ardından Deleuze felsefesinin çeşitli boyutlarını, kavramlarını ele alan, geliştiren yazılar geliyor. İlke Karadağ "Deleuze ve Aptallık" başlıklı yazısında Deleuze'ün kavram yaratımı olarak tanımladığı felsefeyi neden aynı zamanda aptallığa karşı bir mücadele olarak gördüğünü sorguluyor, farklı aptallık çeşitleri olduğunu göstererek kanıların hakimiyeti olarak görülebilecek bir aptallık tipini düşüncenin koşulu olan felsefi bir aptallıktan ayırıyor. Can Batukan Deleuze'ün Spinoza üzerine derslerinden birinde kurduğu bir dizi benzerlikten, felsefe-kavram sintesayzırı, kavram-hayvan bağlantılarından yola çıkıyor, Deleuze düşüncesinin hem müzikal boyutlarını, hem biyolojik, kozmik boyutlarını adım adım geliştiriyor. Hakan Yücefer Deleuze'ün oluş ve tarih arasında yaptığı ayrımı Deleuze ontolojisinin temel ayrımı olan virtüellik-edimsellik ayrımına dayandırıyor. Bir yandan Aristoteles'le Deleuze'ü karşılaştırarak Deleuze'ün potansiyelleri düşünme tarzındaki özgün yanı araştırıyor, diğer yandan Deleuze felsefesinin politikayla buluştuğu noktayı bu ayrımlar üzerinden düşünmeye çalışıyor. Todd May "Gilles Deleuze, Fark ve Bilim" başlıklı yazısında Deleuzecü açıdan, bilimin felsefe karşısındaki yerini irdeliyor. Deleuze'de bilim-felsefe ilişkisinin bir temellendirme ya da örnekleme ilişkisi olmadığını, bilimin ve felsefenin virtüele yaklaşmanın iki farklı ama tamamlayıcı yolu olduğunu gösteriyor, bunu yaparken de Deleuze felsefesinin biyolojiyle, matematikle, fizikle karşılaştığı bir dizi tekil durumu analiz ediyor. Paul Patton, Deleuze ve Guattari'nin son dönem metinlerinde karşımıza çıkan demokratik-oluş

kavramı üzerinde duruyor, Deleuze düşüncesinin seksenli yıllarda bir çeşit normatif dönemeçten geçtiğini ve bu sayede modern liberal demokrasilerin kurum ve değerlerine ilişkin tartışmalara daha duyarlı hale geldiğini gösteriyor. Fahrettin Ege *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ilk cildiyle 68 Mayısı arasındaki ilişkileri inceliyor, 68'in birtakım özgürlükçü fantezilere indirgenmesiyle bu ilişkilerin anlaşılmaz kılındığına işaret ediyor, sömürge ve iç-sömürge kavramlarını öne çıkararak *Anti-Oidipus*'un somut politik boyutunu vurguluyor. Mustafa Demirtaş Deleuze'de arzu ve etik arasındaki ilişkiye odaklanıyor, *Anti-Oidipus*'ta arzunun eksiklik değil üretim olarak kavranmasından yola çıkarak bu arzu anlayışına ne tür bir etiğin karşılık geleceğini araştırıyor. Yeni yaşam olanaklarının yaratılmasına dayalı bir etikle bedenin etkinliği ve organsız beden arasındaki ilişkileri tartışıyor.

Çeşitli kavramlara, problemlere yönelen bu yazılardan sonra Deleuze'ün başka filozoflarla ilişkilerini irdeleyen, "Deleuze ve ötekiler" meselesine farklı açılardan yaklaşan yazılar geliyor. Emre Sünter'in yazısı Deleuze'ün majör suç ortaklarını, Spinoza, Nietzsche, Bergson gibi filozofları bir yana bırakıp "minör suç ortaklarıyla" ilgileniyor, Gabriel Tarde, Gilbert Simondon ve Raymond Ruyer'i ortak bir problematik alanın geliştirilmesine katkıda bulunan üç figür olarak ele alıyor. Hem Türkiye'de pek bilinmeyen bu figürleri bize tanıtıyor, hem bunlar arasına Deleuzecü kavramsal ilmekler atıyor, tanıtmakla, sunmakla yetinmeyip sorduğu sorularla okuru da tartışmaya dahil ediyor. Henry Somers-Hall "Deleuze'ün Felsefi Mirası: Birlik, Fark, Onto-teoloji" başlıklı yazısında Deleuze'ü Alain Badiou'yla karşılaştırarak okuyor. Deleuze ve Badiou'yu Heidegger'in metafizik eleştirisinin ardından metafizik yapmaya devam eden filozoflar olarak ele alan Somers-Hall iki çağdaş filozof arasındaki ayrışmayı çokluk ve çok kavramları üzerinden geliştiriyor, iki farklı matematik yaklaşımına işaret ediyor. Tahir Karakaş Deleuze'ün Nietzsche okumasını ele alırken özellikle iki konuya dikkat çekiyor: Bir yandan Deleuze'ün okumasının farklı Nietzsche edisyonlarıyla ilişkisini inceliyor, Deleuze'ün Almanca bilmemesinden doğan sorunlara değiniyor. Diğer yandan, Deleuze'ün Nietzsche okumasında anti-Hegelciliğe ayrılan yerin eleştirel bir değerlendirmesini yapıyor. Mathias Schönher ise Deleuze ve Foucault arasındaki kopuşun derli toplu bir tarihçesini sunuyor ve iki filozof arasındaki ilişkiyi anlamak isteyenlere vazgeçilmez bir kaynak sağlamış oluyor.

Dosyanın sonunda Deleuze'ün başka yazarlar üzerindeki etkilerini tartışan iki yazı yer alıyor. Zeynep Direk, Elizabeth Grosz örneği üzerinden

Deleuzecü kuir kurama yöneliyor ve Grosz'un görüşlerini Judith Butler'ın görüşleriyle karşılaştırıyor. Bu farklı kuir kuramların ardında yatan farklı felsefeleri, özellikle de simgesel-imgesel-gerçek arasındaki ilişkilere yönelik farklı felsefi tercihleri vurguluyor. Levent Şentürk ise Ömer Faruk'un *Yarabıçak, Banka Soymuş Bir Devrimcinin Samimi İtirafları* başlıklı kitabının kapsamlı bir değerlendirmesini sunuyor. Bir yandan, Deleuze etkileri rahatlıkla hissedilen bu kitaba hakkını teslim ediyor, diğer yandan kitabın tasarımından Çingeneliğe yaklaşımına ya da eril stereotiplerine, bir dizi konuda eleştirel saptamalarda bulunuyor.

* * *

Bu sunuşu bitirirken teşekkür etmem gereken, teşekkür etmekten mutluluk duyduğum birçok kişi var. Her şeyden önce yazılarıyla ve çevirileriyle bu sayının ortaya çıkmasını sağlayan, zaman darlığına rağmen katkılarını esirgemeyen herkese çok teşekkür ederim. Deleuze sayısının hazırlanması sırasında büyük emek harcayan *Cogito*'nun editörü Şeyda Öztürk'e ve yoğun bir çalışma döneminde olmasına rağmen hem kapsamlı bir yazıyla hem verimli önerileriyle dosyayı zenginleştiren Emre Sünter'e özellikle teşekkür borçluyum. Ayrıca Deleuze'ün Villani'yle söyleşisini dosyaya dahil etmemize izin veren Norgunk Yayıncılığa ve Alpagut Gültekin'e, Ulus Baker'in metnini kullanmamıza izin veren Ege Berensel'e de teşekkür ederim.

Umarım bu sayı Deleuze'e ilgi duyanların faydalanabileceği, onları yeni okumalara, yeni sorgulamalara yönelten bir kaynak olur.

Hakan Yücefer

Yaşamöyküsünden ve Yapıtından Satır Başları

YAŞAMÖYKÜSÜNDEN SATIR BAŞLARI

1925. 18 Ocak'ta Paris'te doğar.

Ortaöğrenimini Carnot Lisesi'nde tamamlar.

1944-1948. Sorbonne'da felsefe öğrenimi; orada François Châtelet, Michel Butor, Claude Lanzmann, Olivier Revault d'Allonnes, Michel Tournier'yle tanışır. Başlıca öğretmenleri: Ferdinand Alquié, Georges Canguilhem, Maurice de Gandillac, Jean Hyppolite.

Marie-Madeleine Davy'nin Kurtuluş döneminde entelektüellerle yazarlar –Peder Fessard, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Lanza del Vasto, Jean Paulhan– arasında toplantılar düzenlediği La Fortelle Şatosu'na sık sık gider.

1948. Felsefe yüksek öğretmenlik sınavı.

1948-1957. Amiens, Orléans, Louis le Grand Liselerinde felsefe öğretmenliği.

1957-1960. Sorbonne'da felsefe tarihi dalında asistanlık.

1960-1964. CNRS'te araştırma görevlisi.

1962. Clermont-Ferrand'da, Jules Vuillemin'in evinde Michel Foucault'yla tanışma.

1964-1969. Lyon Fakültesi'nde öğretim görevlisi.

1969. Ana tez, *Différence et répetition* (*Fark ve Yineleme*; Maurice de Gandillac'ın yönetiminde); tamamlayıcı tez, *Spinoza et le problème de l'expression* (*Spinoza ve İfade Problemi*; Ferdinand Alquié'nin yönetiminde).

1969. Félix Guattari'yle tanışma. Ortak çalışma tasarısı.

1969. Michel Foucault'nun Collège de France'a gitmek üzere ayrıldığı Paris VIII-Vincennes'de öğretmenlik; yolu orada yeniden François Châtelet'yle kesişir.

1969'dan sonra olağan solcu etkinlikler.

1987. Emekli olur.

1992. Akciğer hastalığının ağırlaşması.

1995. 4 Kasım'da dairesinin penceresinden kendini atarak intihar eder.

Önemli göstergeler: Az yolculuk yapmış, Komünist Parti'ye asla katılmamış, hiç fenomenolog ya da Heideggerci olmamış, Marx'tan vazgeçmemiş, Mayıs 68'e sırt çevirmemiştir.

YAPITINDAN SATIR BAŞLARI

1953. *Empirisme et Subjectivité* (*Ampirizm ve Öznellik*), P.U.F. Hume'la ya da ampirizmin bizi (başka şeylerle birlikte) öznenin ilkselliğinden nasıl kurtarabileceğiyle ilgili incelemeler.

1962. *Nietzsche et la philosophie* (*Nietzsche ve Felsefe*), P.U.F. Fransa'da Nietzsche'nin yeniden okunmasının belirleyici aşaması. Sils-Maria filozofu burada saf olumlamanın düşünürü olarak, çevredeki Hegelciliğin panzehri olarak okunur.

1963. *La philosophie critique de Kant* (*Kant'ın Eleştirel Felsefesi*), P.U.F.

1964. *Marcel Proust et les signes*, P.U.F. *Proust et les signes* (*Proust ve Göstergeler*) adıyla, (yeni bir bölümle, "Yazın Makinesi"yle birlikte) 1970'te, sonra da 1976'da ("Deliliğin Varlığı ve İşlevi, Örümcek" de eklenerek) yeniden yayımlanmıştır.

1966. *Le Bergsonisme* (*Bergsonculuk*), P.U.F. "Tinselci" Bergson imgesinin altüst edilişi. Kavram yaratıcısı olarak, problemlere doğruluk ve yanlışlık taşıyan olarak filozof.

1967. *Présentation de Sacher-Masoch* (*Sacher-Masoch'un Takdimi*), Minuit. Sado-mazoşizm olmadan Masoch'a nasıl bakılabilir?

1968. *Différence et répetition* (*Fark ve Yineleme*), P.U.F. Ana tez (Maurice de Gandillac'ın yönetiminde). Foucault'nun deyişiyle "felsefi tiyatro". Saf fark ontolojisinin hizmetinde, kavramsal kişilikler arası diyalog ya da "kolaj" biçiminde yeniden kuşatılan felsefe tarihi.

Spinoza et le problème de l'expression (Spinoza ve İfade Problemi), Minuit. İfade kavramından hareketle, "Filozofların Prensi"nin, tekanlamlılık ve içkinlik düşüncelerinin ustasının çığır açan bir yeniden okunuşu.

1969. *Logique du sens* (*Anlamın Mantığı*), Minuit. Lewis Carroll ve Stoacıların koruyuculuğunda, "diziler" halinde kurulmuş bir "felsefi roman". Anlam, "yapısalcı" sezgiler göz önünde tutularak, ama onlardan kurtulacak şekilde nasıl düşünülmelidir?

1970. *Spinoza: textes choisis* (*Spinoza. Seçme Metinler*), P.U.F. 1981'de *Spinoza. Philosophie pratique* (*Spinoza. Pratik Felsefe*) adıyla yeniden yayımlanmıştır, Minuit. Deleuze'ün eğitimci olarak yeteneklerini sergilediği parlak bir giriş.

1972. *L'Anti-Œdipe* (F. Guattari'yle birlikte) (*Anti-Oidipus*), Minuit. Guattari'yle serüvenin ilk aşaması. Başta Lacancı kavrayışlar olmak üzere psikanalize cepheden saldırı. "Şizo-analiz"in yaratılışı ve "arzulayan makineler" için program.

1975. *Kafka. Pour une littérature mineure* (F. Guattari'yle birlikte) (*Kafka. Minör Bir Edebiyat İçin*), Minuit.

1977. *Dialogues* (Claire Parnet'yle birlikte) (*Diyaloglar*), Flammarion. Deleuze'ün düşüncesine çok iyi bir giriş.

1980. *Mille Plateaux* (F. Guattari'yle birlikte) (*Bin Yayla*), Minuit. *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin bu ikinci cildi psikanaliz göndermesinden kurtulup, köksap modelinden hareketle, saf çokluğun yerbilimi olarak kendini gösterir.

1981. *Francis Bacon: Logique de la sensation* (*Francis Bacon. Duyumsamanın Mantığı*), Différence Yayınları, 2 cilt.

1983. *Cinéma 1: L'image-mouvement* (*Sinema I – Hareket-İmge*), Minuit.

1985. *Cinéma 2: L'image-temps* (*Sinema 2 – Zaman-İmge*), Minuit. Sinemayla ilgili bir özettense, felsefenin kendini "Dışarı"ya nasıl bırakması gerektiğini gösteren önemli bir örnek. Burada amaç bir zaman düşüncesi geliştirmektir.

1986. *Foucault* (*Foucault*), Minuit.

1988. *Le pli. Leibniz et le baroque* (*Kıvrım. Leibniz ve Barok*), Minuit.

1990. *Pourparlers* (*Müzakereler*), Minuit.

1991. *Qu'est-ce que la philosophie?* (*Felsefe Nedir?*), Minuit. Çoğu yeri göründüğünden daha karmaşık olan bu "manifesto" şaşırtıcı bir başarı kazanmıştır. Kavram yaratıcılığı olarak felsefe onun öldüğünü ilan edenlere karşı sesini duyurur.

1993. *Critique et Clinique* (*Kritik ve Klinik*), Minuit.

2002. *L'Île déserte et autres textes* (*Issız Ada ve Diğer Metinler*), Minuit. Deleuze'ün 1953'ten sonra yayımlanmış, ama kitaplarına dahil edilmemiş metinlerinden D. Lapoujade'ın yaptığı derlemenin birinci cildi.

2003. *Deux régimes de fous* (*İki Delilik Rejimi*), Minuit. Lapoujade'ın derlemesinin ikinci cildi.

2015. *Lettres et autres textes* (*Mektuplar ve Diğer Metinler*), Minuit. Lapoujade'ın Deleuze'ün mektuplarından, 1953 öncesi metinlerinden, bazı ders notları ve söyleşilerinden yaptığı derleme.

Edimsel ve Virtüel*

GILLES DELEUZE

BİRİNCİ BÖLÜM

Felsefe çokluklar teorisidir. Her çokluk edimsel öğeler ve virtüel öğeler barındırır. Hiçbir nesne tamamen edimsel değildir. Edimsel olan her şey virtüel imgelerden bir sisle çevrilidir. Bu sis virtüel imgelerin üzerinde dağıldığı ve akıp gittiği, bir-arada-varolan, az ya da çok geniş devrelerden yükselmektedir. İşte bu şekilde edimsel bir parçacık farklı düzeylere ait, kendisine az ya da çok yakın virtüeller yaymakta ve onları yutmaktadır. Bunlara virtüel denmesinin nedeni yayılmalarının ve yutulmalarının, yaratılmalarının ve yıkılışlarının asgari düşünülebilir sürekli zamandan daha küçük bir zamanda meydana gelmesi ve dolayısıyla bu kısalığın onları bir kararsızlık ya da belirlenimsizlik ilkesine bağlı tutmasıdır. Edimsel olan her şey durmadan yenilenen virtüellik çemberleriyle çevrilidir, bunların her biri de bir başka çember yaymakta ve hepsi edimseli çevreleyerek onun üzerinde etkide bulunmaktadır. ("virtüel bulutunun merkezinde daha üst bir düzeye ait bir virtüel vardır yine... her virtüel parçacık kendi virtüel kozmosuyla çevrilidir ve bu aynı şekilde sonsuza dek devam eder..."[1]) Dinamizmlerin dramatik özdeşliği sayesinde bir algı da bir parçacık gibidir: edimsel bir algı oluşup oluşup bozulan, gitgide daha uzak, gitgide daha geniş hareketli devrelerde dağılan bir virtüel imgeler bulutsusuyla çevrilidir. Farklı düzeylere ait anılardır bunlar: bunlara virtüel imgeler denmesinin

* Bu metin Gilles Deleuze'ün Claire Parnet'yle birlikte yazdığı *Diyaloglar*'ın Deleuze'ün ölümünden (yani 1995'ten) sonraki baskılarında ek olarak yer alıyor. Bkz. *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996, s. 177-185. Kitabın Türkçe çevirisinde bu metin yok (bkz. *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam, İstanbul, 1990), çünkü çevirinin yapıldığı dönemde henüz Fransızca metin kitaba eklenmemişti.

1 Michel Cassé, *Du vide et de la création*, Odile Jacob Yayınları, s. 72-73. Ayrıca Pierre Lévy'nin çalışması, *Qu'est-ce que le virtuel?*, Découverte Yayınları.

nedeni hızlarının ya da kısalıklarının onları bu kez bir bilinçdışılık ilkesine bağlı tutmasıdır.

Edimsel nesne nasıl virtüel imgelerden ayrılamazsa virtüel imgeler de edimsel nesneden ayrılamaz. Öyleyse virtüel imgeler edimsel üzerinde etkide bulunmaktadır. Bu açıdan onlar [virtüel imgeler] çemberlerin bütünü ya da her bir çember üzerinde, her seferinde azami bir düşünülebilir zaman tarafından belirlenmiş bir *continuum*'u, bir *spatium*'u ölçerler. Bu az ya da çok geniş virtüel imge çemberlerine edimsel nesnenin az ya da çok derin katmanları karşılık gelir. Bunlar nesnenin bütüncül itkisini [impulsion] oluşturur: kendileri virtüel olan, edimsel nesnenin de onlarda virtüel hale geldiği katmanlar.[2] Burada nesne de imge de virtüeldir ve edimsel nesnenin çözüldüğü içkinlik düzlemini kurarlar. Ama bu durumda edimsel, nesne kadar imgeyi de etkileyen bir edimselleşme sürecine karşılık gelmeye başlar. Virtüel imgeler *continuum*'u parçalı hale gelmiş, *spatium* kurallı ya da kuralsız zaman ayrışmalarına göre kesilip biçilmiştir. Virtüel nesnenin bütüncül itkisi de kısmi *continuum*'a karşılık gelen kuvvetler halinde, kesilip biçilmiş *spatium*'u kateden hızlar halinde kırılmaya uğrar.[3] Virtüel, içkinlik düzlemi üzerinde onu kesen ve bölen tekilliklerden asla bağımsız değildir. Leibniz'in gösterdiği gibi, kuvvet edimselleşmekte olan bir virtüeldir, tıpkı içinde yer değiştirdiği uzay gibi. Öyleyse düzlem virtüellerin edimselleşmesini belirten *continuum* kesitlerine ve itki bölümlerine bağlı olarak bir düzlemler çokluğuna bölünür. Ama virtüele götüren yol açısından tüm düzlemler birleşmektedir. İçkinlik düzlemi ikisi arasında saptanabilir bir sınır olmaksızın hem virtüeli hem onun edimselleşmesini içerir. Edimsel, edimselleşmenin tamamlayıcısı ya da ürünü, nesnesidir, ama bu edimselleşmenin tek öznesi virtüeldir. Edimselleşme virtüele aittir. Virtüelin edimselleşmesi tekilliktir, oysa edimselin kendisi kurulu bireyselliktir. Edimsel, bir meyve gibi düzlemin dışına düşer, oysa edimselleşme onu nesneyi tekrar özneye çeviren şey olan düzleme taşır.

İKİNCİ BÖLÜM

Şimdiye kadar bir edimselin gitgide daha geniş, gitgide daha uzak ve çeşitli başka virtüelliklerle çevrili olduğu durumu göz önünde tuttuk: bir parçacık

2 Bergson, *Matière et mémoire*, Yüzüncü yıl baskısı, s. 250 (II. ve III. bölümler anının virtüelliğini ve edimselleşmesini inceliyor).

3 Bkz. Gilles Châtelet, *Les Enjeux du mobile*, Seuil Yayınları, s. 54-68 ("virtüel hızlar"dan "virtüel kesimler"e).

uçucu şeyler yaratıyor, bir algı anılar çağrıştırıyor. Ama ters yöndeki hareketi de hesaba katmamız gerekir: çemberler daraldığı ve virtüel edimsele yaklaşarak ondan gitgide daha az ayırt edilir olduğu zaman olup bitenleri. Artık sadece edimsel nesneyi virtüel imgesiyle birleştiren bir iç devreye ulaşırız: edimsel bir parçacığın ondan çok az ayrı duran virtüel bir ikizi vardır; edimsel algının bir çeşit dolaysız ikiz gibi, ardışık ya da hatta eşzamanlı bir ikiz gibi olan kendi anısı vardır. Çünkü Bergson'un gösterdiği gibi, anı algılanan nesnenin ardından oluşan edimsel bir imge değil, nesnenin edimsel algısıyla bir-arada-varolan virtüel imgedir. Anı edimsel nesnenin zamandaşı [contemporaine] olan virtüel imgedir, onun ikizi, "ayna imgesi"dir.[4] Ayrıca edimsel nesneyle virtüel imgesi arasında kaynaşma ve bölünme, daha doğrusu salınım, sürekli bir değiş tokuş vardır: virtüel imge durmaksızın edimsel hale gelir, tıpkı *Şangaylı Kadın*'da, karakteri ele geçiren, dibe çeken ve onun için geriye yine bir virtüellikten başka bir şey bırakmayan ayna gibi. Virtüel imge kişinin tüm edimselliğini yutar, öte yandan edimsel kişilik artık bir virtüellikten ibarettir. Virtüelle edimsel arasındaki bu sürekli değiş tokuş bir kristal meydana getirir. Kristaller içkinlik düzleminde ortaya çıkarlar. Edimsel ve virtüel bir-arada-varolur ve bizi devamlı olarak birinden diğerine götüren dar bir devreye girerler. Artık bir tekilleşme değildir bu, süreç halindeki bir bireyleşme söz konusudur, edimsel ve onun virtüeli. Edimselleşme değil kristalleşme. Saf virtüelliğin artık edimselleşmeye ihtiyacı yoktur, çünkü birlikte en küçük devreyi oluşturduğu edimselin tam olarak karşılığıdır. Artık edimselin ve virtüelin saptanamazlığı söz konusu değildir, değiş tokuşa giren iki terim arasındaki ayırt-edilemezlik söz konusudur.

Edimsel nesne ve virtüel imge, virtüel hale gelen nesne ve edimsel hale gelen imge, bunlar zaten en basit optikte de ortaya çıkan figürlerdir.[5] Ama her durumda, virtüel ve edimsel ayrımı Zamanın en temel bölünüşüne karşılık gelir. Zaman iki büyük yola göre farklılaşarak ilerler: şimdinin geçmesini sağlamak ve geçmişi korumak. Şimdi, sürekli bir zamanla, yani tek yönlü olduğu varsayılan bir hareketle ölçülen değişken bir veridir: bu zaman tükendiği ölçüde şimdi geçmektedir. Edimseli tanımlayan şey geçip giden şim-

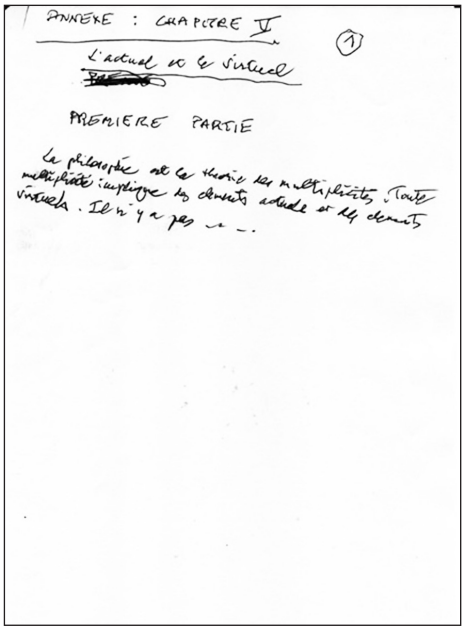
4 Bergson, *L'Énergie spirituelle*, "şimdinin anısı...", s. 917-920. Bergson, biri gitgide daha geniş çemberlere, diğeri gitgide daha dar bir çembere yönelik olan iki hareket üzerinde durmaktadır.

5 Edimsel nesneden ve virtüel imgeden yola çıkan optik, hangi durumda nesnenin virtüel, imgenin edimsel hale geldiğini, sonra nesnenin ve imgenin nasıl birlikte edimsel hale geldiklerini ya da ikisinin de nasıl virtüel hale geldiğini gösterir.

didir. Oysa virtüel kendi adına tek yönlü asgari hareketi ölçen zamandan daha küçük bir zamanda ortaya çıkar. Bu yüzden virtüel "uçucudur". Ama geçmiş de virtüelde korunur, çünkü bu uçucu şey bir yön değişimine gönderme yapan bir sonraki "en küçük"te durmadan devam eder. Bir yönde asgari düşünülebilir sürekli zamandan daha küçük olan zaman en uzun zamandır da, tüm yönlerde azami düşünülebilir sürekli zamandan bile daha uzun bir zaman. Şimdi (kendi ölçeğinde) geçerken uçucu olan (kendi ölçeğinde) korur ve korunur. Virtüeller onları ayıran edimselin ötesinde dolaysız olarak iletişim içindedirler. Zamanın iki veçhesi, geçen şimdinin edimsel imgesi ve korunan geçmişin virtüel imgesi, edimselleşme içinde, saptanamaz bir sınırları da olsa birbirinden ayrılır; ama kristalleşme içinde, birbirlerinin rolünü üstlenerek ayırt-edilemez hale gelecek kadar değiş tokuş içindedirler.

Edimselle virtüelin ilişkisi hep bir devre kurmaktadır, ama iki şekilde: bazen edimsel, virtüelin edimselleştiği geniş devrelerde başka şeyler gibi olan virtüellere gönderme yapar, bazen edimsel, virtüelin edimselle kristalleştiği en küçük devrelerde kendi virtüeli olarak virtüele gönderme yapar. İçkinlik düzlemi hem virtüelin başka terimlerle ilişkisi olarak edimselleşmeyi, hem de virtüelin değiş tokuşa girdiği terim olarak edimseli bile kapsar. Her durumda edimselle virtüelin ilişkisi iki edimsel arasında kurulabilecek bir ilişki değildir. Edimseller zaten kurulu olan bireyler ve sıradan noktalara dayalı belirlenimler içerirler, oysa edimselle virtüelin ilişkisi edim halinde bir bireyleşme ya da her bir durumda belirlemek gereken dikkat çekici noktalara dayalı bir tekilleşme oluşturur.

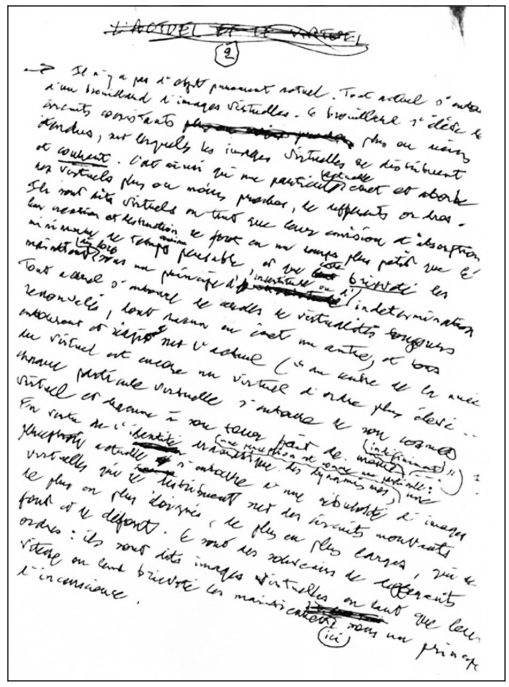
Çeviren: Hakan Yücefer


ANNEXE : CHAPITRE V

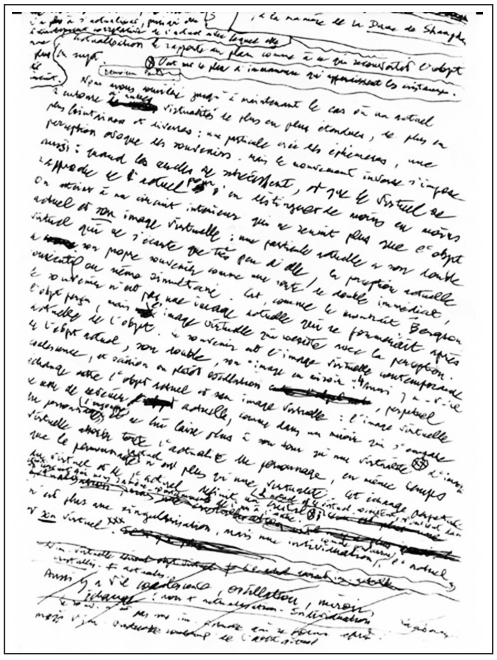
L'actuel et le virtuel

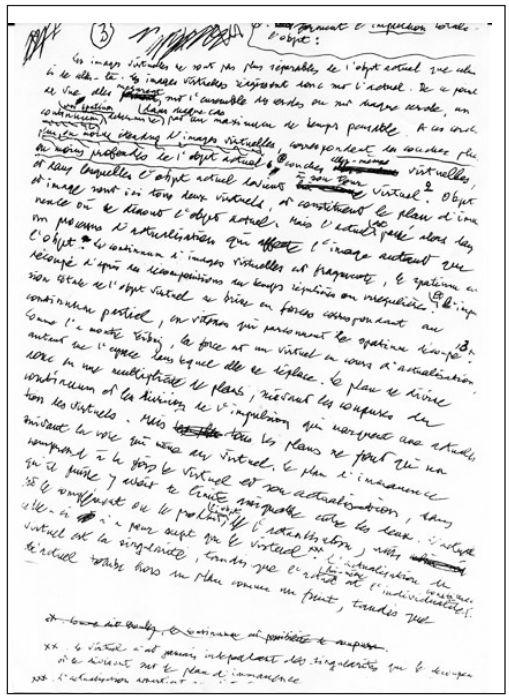
PREMIERE PARTIE

Le philosophie est la théorie des multiplicités. Toute multiplicité implique les éléments actuels et les éléments virtuels. Il n'y a pas —.


ACTUEL ET VIRTUEL

Il n'y a pas d'objet purement actuel. Tout actuel s'entoure d'un brouillard d'images virtuelles. Ce brouillard s'étale à des distances variables, sur lequel les images virtuelles se distribuent et s'allument. C'est ainsi qu'une perception actuelle est ouverte sur des virtuels plus ou moins proches, et différents ou très différents. Ils sont très virtuels en tant que leur émission et absorption immédiates sont impossibles, ou qu'elles exigent un temps plus petit que le minimum de temps possible, ou qu'elles impliquent une négation de la durée. Tout actuel s'entoure de virtualités temporelles, tout présent de passé et d'avenir, et non pas d'un instant à l'autre, mais à chaque instant. Le virtuel est inclus au présent actuel comme sa dimension de profondeur, comme sa part de passé et d'avenir. Et ce passé et cet avenir ne désignent pas un moment antérieur et un moment postérieur, mais la structure même du présent qui ne cesse de se dédoubler en présent actuel et présent virtuel, en présent et passé. Ce n'est pas le présent qui explique le passé, mais le passé qui explique le présent qui ne cesse de passer. Le présent n'est pas un instant, mais le point de vue sur le temps qui définit l'instant. Le présent n'est pas un instant, mais le point de vue sur le temps qui définit l'instant. Le présent n'est pas un instant, mais le point de vue sur le temps qui définit l'instant.


Deleuze'ün elyazısıyla "Edimsel ve Virtüel"den bir bölüm.



Deleuze'le Söyleşi*

ARNAUD VILLANI

Siz bir canavar mısınız?

"Canavar" öncelikle bileşik bir varlıktır. Ve ben de sanırım çok farklı konular üzerine yazdım. Canavarın bir de ikinci bir anlamı var: Aşırı belirlenimin, belirlenmemiş olanın varlığını sürdürmesine bütünüyle izin verdiği bir şey ya da birisi (örneğin Goya'daki canavar). Bu anlamda düşünce bir canavardır.

Öyle görünüyor ki physis*, çalışmalarınızda büyük bir rol oynuyor.*

Haklısınız, sanırım belirli bir Doğa fikri etrafında dönüp duruyorum, fakat bu kavramı henüz doğrudan ele almış değilim.

Size olumlu anlamda "sofist" diyebilir miyiz ve antilogos, Sofistlere karşı Platon'un saldırısına rağmen geri mi dönüyor?

Pek öyle sayılmaz. Antilogos bana göre, Sofistlerin kurnazlıklarından çok, Proust'taki istençdışına bağlıdır.

* Bu metin, David Lapoujade'ın Deleuze'ün yayımlanmamış mektuplarını ve yazılarını bir araya getirdiği *Mektuplar ve Diğer Metinler* kitabında yayımlanmıştır. Bkz. Gilles Deleuze, *Lettres et Autres Textes*, David Lapoujade (yay. haz.), Les Éditions de Minuit, 2015, s. 76-79.
Arnaud Villani (1944) Nice Masséna Lisesi'nin hazırlık sınıflarında felsefe öğretmenliği yaptı. 1972 yılında Deleuze'den doktora danışmanı olmasını istedikten sonra (Deleuze bu fikirden onu vazgeçirdi), Deleuze'ün eserlerini ele aldığı Eşekarısı ve Orkide (*La Guêpe et l'orchidée*) kitabını yazarken ona bir mektup yazdı.
(Aslında Villani söyleşi sözcüğünü değil, anket (*questionnaire*) sözcüğünü kullanıyor. Ancak metin daha çok bir söyleşi formatını andırdığından dolayı söyleşi sözcüğünü tercih ettim (*ç. n.*))

Sizde düşünce, "spermatik". Bu anlamda, düşüncenin cinsellikle bir ilgisi var mı?

Anlamın Mantığı'na kadar cinsellik ile metafizik arasında hâlâ, saptanabilir bir ilişki olduğu doğru. Sonrasında cinsellik bana daha çok, kötü kurulmuş bir soyutlama gibi geliyor.

Gelişiminizin izini sentezler üzerinden sürebilir miyiz?

Gelişimimi başka türlü görüyorum. Bilmiyorum Michel Cressole'a[1] yazdığım mektubu gördünüz mü, orada gelişimimi nasıl gördüğümü açıklıyorum.

Gözü karalık ve macera olarak düşünce?

Düşünce pek de o kadar gözü kara ve maceracı sayılmaz. Yazdıklarımda, düşünce imgesi ve imgeden özgürleşen bir düşünce problemine oldukça inanıyorum. Bu, *Fark ve Tekrar*'da zaten var, ama *Proust*'da ve yine *Bin Yayla*'da da (464-470. sayfalar arasında) görülebilir.

Her şeye ve herkese rağmen, gerçek problemleri bulmayı başarıyorsunuz.

Çok naziksiniz. Eğer bu doğruysa, bunun nedeni bir *problem* kavramı kurma zorunluluğuna inanmam. Bunu *Fark ve Tekrar*'da denedim ve bu sorunu tekrar ele almak istiyorum. Ama pratik açıdan baktığımızda, bu beni bir problemin belirli bir durum içinde nasıl *ortaya konulabileceğini* araştırmaya götürdü. Bana öyle geliyor ki bu şekilde, felsefe (bir problemin koşullarını belirleme anlamında) bir bilim olarak görülebilir.

Bir Deleuze-Guattari-Foucault-Lyotard-Klossowski rizomunun başlangıcından söz edebilir miyiz?

Böyle bir şey olabilirdi ama olmadı. Aslına bakarsanız yalnızca Félix ile benim aramdaki bir rizomdan söz edebiliriz.

Bin Yayla*'nın sonuç bölümünde ortaya, felsefede radikal bir şekilde özgün bir topolojik model çıkıyor. Bu model matematik ve biyolojiye de uygulanabilir mi?*

Bana göre *Bin Yayla*'nın sonuç bölümü, Kant tarzında değil ama Whitehead tarzında bir kategoriler tablosudur (fakat eksik ve yetersizdir). "Kategori" öyleyse burada çok özel, yeni bir anlam kazanıyor. Bu nokta üzerinde daha fazla çalışmak isterdim. Söz konusu tabloyu matematik ve biyolojiye uygu-

1 "Sert bir Eleştiriye Mektup", *Pourparlers*, Minuit, 1990 içinde, s. 11-23. Öncelikle şurada yayınmanmıştır: Michel Cressole, *Deleuze*, Éditions Universitaire, "Psikotek" seçkisi, 1973.

lamanın olanaklı olup olmadığını soruyorsunuz. Belki de tam tersidir. Modern bilim kendi metafiziğini, ihtiyaç duyduğu metafiziği bulamadı diyen Bergson'a kendimi yakın hissediyorum. Beni ilgilendiren bu metafiziktir.

O korkunç karmaşıklığı içinde yaşama duyulan aşkın bütün eserlerinizi kat ettiğini söyleyebilir miyiz?

Evet, kuramsal ya da pratik olarak beni iğrendiren şey, yaşama ilişkin her türlü sızlanma, her türlü trajik kültür, yani nevrozdur. Nevrozlulara katlanmakta çok güçlük çekiyorum.

Metafizikçi-olmayan bir filozof musunuz?

Hayır, kendimi saf bir metafizikçi olarak görüyorum (yukarıya bakınız).

Sizce kısmen de olsa Deleuzecü bir yüzyıl söz konusu olacak mı? Yoksa kimlikten ve izlerin iktidarından kurtulma olanağı konusunda karamsar mısınız?

Hayır, hiç de karamsar değilim, çünkü durumların tersine çevrilemez olduğuna inanmıyorum. Edebiyatın ve düşüncenin mevcut felaket durumunu ele alalım: Gelecek açısından bana hiç de ciddi gelmiyor.

Bin Yayla'*dan sonra ne var?*

Ressam Francis Bacon üzerine yazdığım kitabı henüz tamamladım, size de göndermeyi umuyorum. İki proje daha var. Biri *Düşünce ve Sinema* üzerine, diğeri de "Felsefe Nedir?" (kategoriler problemiyle birlikte) üzerine büyük bir kitap olacak.

Biri makrofizik (düşünce imgesi burada çok iyi işliyor), diğeri mikrofizik (bilimde ve sanatta gerçekleşen devrimden sonra sizin modeliniz bunu felsefede ele alıyor) olmak üzere dünya çifttir. Bu iki bakış açısı arasında bir polemik görüyor musunuz?

Makro ile mikro arasındaki ayrım çok önemli, fakat bu, benden çok Félix'e ait. Ben daha çok iki tür *çokluğu* ayırmakla ilgileniyorum. Benim için en temel olan budur: Bu iki türden birinin bir mikro-çokluğa göndermesi, ancak bir sonuçtur. Düşünce problemi ve bilimler problemi söz konusu olduğunda dahi, bana göre, Riemann'ın sunduğu haliyle *çokluk* kavramı mikrofizik kavramından çok daha önemlidir.

Fransızcadan çeviren: Emre Sünter

Gilles Deleuze'ün "Anımsıyorum"u*

DERLEYEN: DIDIER ERIBON

Bundan iki yıl önce, Bin Yayla'nın –kendisinin en gözde kitabı– yazarı çalışma arkadaşımız Didier Eribon'a içini açmıştı. Büyük entelektüel figürlere –Sartre, Canguilhem, Lacan ve Marx–, aynı zamanda felsefeci olarak şen işindeki meselelere değindi. İşte bu konuşmasından daha önce yayımlanmamış parçalar.

YAZMAK. Ben birine ya da bir şeye karşı yazmıyorum. Bana göre, yazmak kesinlikle olumlu bir davranış: Hayran olunan şeyi dile getirmek, yoksa nefret edilen şeyle savaşmak değil. Yermek için yazmak, yazmanın en alçak düzeyi. Buna karşılık, doğrusu yazmak ele alınmak istenen sorunun mevcut durumunda yolunda gitmeyen bir şeylerin olmasını da içeriyor. Tatmin olmamayı. Dolayısıyla şöyle diyeyim: Ben basmakalıp düşünceye karşı yazıyorum. Her zaman basmakalıp düşüncelere karşı yazılır.

SARTRE. Sartre benim için her şeydi. Sartre olağanüstü bir şeydi. İşgal döneminde, manevi alanda varolmanın bir yoluydu. Onu İşgal döneminde oyunlarının oynanmasına izin vermekle eleştirenler, o oyunları okumadıkları için yapıyorlar bunu. *Sinekler*'in sahnelenmesini, Verdi'nin Avusturyalıların karşısında yapıtlarını sahneye koydurmasıyla karşılaştırmak gerekir. Tüm İtalyanlar durumu anlıyor, "Yaşa, var ol!" diye bağırıyorlardı. Bunun bir direniş edimi olduğunu biliyorlardı. Sartre'ın durumu da bunun tıpkısı.

Varlık ve Hiçlik bir bomba etkisi yaratmıştı. Üstelik, bu kez *Sinekler*'de olduğu gibi direniş edimi doğrudan fark edilebilir olduğu için değil, *Varlık*

* *Le Nouvel Observateur*, 16-22 Kasım 1995 sayısında "Ölen büyük felsefeci yüksek sesle düşünüyor" başlığıyla yayımlanmıştır.

ve Hiçlik göz kamaştırıcı olduğu için. O koskocaman kitap yeni bir düşünceyi yansıtıyordu. Olacak şey değil! Çıkar çıkmaz okudum. Anımsıyorum da Tournier'yle birlikteydik, kitabı satın almaya gitmiştik. Bir çırpıda okuyup bitirdik. Sartre benim kuşağım için bir takıntıydı. Romanlar, oyunlar yazıyordu, bunun üstüne herkes romanlar ya da oyunlar yazmak istiyordu. Herkes ona öykünüyor ya da kıskanıyor, kızıyordu... Bana gelince, beni büyülemişti. Sartre'dan büyülenmiştim. Bence, Sartre'da asla yitmeyecek bir yenilik, her zaman geçerli olacak bir yenilik var.

Bergson gibi. Büyük bir yazar onda sonsuz bir yenilik bulunmazsa okunamaz. Ve bugün Sartre'a ya da Bergson'a modası geçmiş yazarlar gibi bakılmasının nedeni kendi dönemlerinde getirdikleri yeniliklerin görülememesi. Bu iki nokta birbirine bağlı: Bir yazarın kendi döneminde getirdiği yenilik görülemiyorsa, kendi içinde taşıdığı sonsuz yenilik de ıskalanır. Onun her zaman için olduğu şey görülemez olur. İşte o zaman da kopyacıların saltanatı başlar, kopyaladıkları kişileri geçmişe itmeye ilk onlar çalışır.

CANGUILHEM. École normale supérieure'ün sınavına girdiğimde, beni felsefe sözlüsünden geçiren kişi Canguilhem'di. Bana iyi bir not verdi ama öteki derslerde geri kalışımı telafi etmeye yetmedi. Sınavı geçemedim ama *bourse d'agrégation*[1] dedikleri şeyi aldım. Taşraya teşvik o zamanlarda da olduğu için, burs bir taşra üniversitesi için verilmişti. Hazırlıkta öğretmenim olan ve beni çok seven Jean Hyppolite bana "Strasbourg'a gelin" dedi. Hegel üstüne yazdığı tezi bitirdikten sonra oraya atanmıştı. Oraya yerleşmedim.

Bursumu almak için üç ayda bir gidiyordum Strasbourg'a. İşte orada, Canguilhem'in derslerine giriyordum. Bize bilmediğimiz, adını duymadığımız yazarları anlatıyordu.

Strasbourg'a gittiğimde, orada oturmadığım için, kendisini çok görürdüm. Çevresinde toplanmış küçük bir grup vardı, ben de o Canguilhem grubunun parçası oldum. Onun benim için önemini anlatamam. Gerek verdiği eğitim, gerek kitapları... Aslında, Canguilhem benimkinden başlayarak ondan geçen tüm kuşaklar için çok önemliydi. Hatta aşağı yukarı herkesi eğittiği bile söylenebilir.

LACAN. Sacher-Masoch üstüne yazdığım kitapla[2] ilgili bir seminer düzenlediği dönemde çekmişim onun dikkatini. Bana söylenene göre, kitabım

1 Bir tür hazırlık bursu, ç.n.
2 *Sacher-Masoch'un Takdimi*, çev. İnci Uysal, Norgunk, 2007.

üstüne neredeyse bir saat konuşmuş, ama daha fazla bir şey bilmiyorum. Sonra o sıralar ders verdiğim Lyon'a bir konferans vermeye geldi. Bize gerçekten inanılmaz bir numara yaptı... O ünlü "Psikanaliz her şeyi yapabilir, aptal birini akıllı kılmak dışında" tümcesini orada ortaya attı. Konferanstan sonra, bize yemeğe geldi. Çok geç yattığı için çok uzun kaldı. Anımsıyorum da saat geceyarısını geçmişti, tutturmuş özel bir viski istiyordu. O akşam tam bir kabustu. Onunla tek önemli buluşmam, *Anti-Oidipus*'un [1972] yayımlanmasından sonra gerçekleşti. Kitabı kötü karşıladığından eminim. Bize, Félix'le bana kızmış olmalı. Ama sonra, birkaç ay sonra, beni çağırdı – başka sözcük bulamıyorum. Beni görmek istiyormuş. Ben de gittim. Bekleme odasında beni bekletti. Bir sürü insan vardı, kim bilir artık hastalar mı, kadın hayranlar mı, gazeteciler mi... Beni çok, hatta biraz fazla beklettikten sonra kabul etti. Bana tüm öğrencilerini birer birer saydı, hiçbirinin beş para etmediğini söyledi (bir tek Jacques-Alain Miller'le ilgili kötü konuşmadı). Pek eğleniyordum çünkü Binswanger'in benzer bir öykü anlattığını anımsıyordum: Freud Jones'la, Abraham'la ilgili ona kötü konuşuyormuş... Binswanger de uyanıktı, Freud'un kendisinin arkasından da aynı şeyleri söylediğini düşünüyordu. Neyse işte, Lacan konuşuyordu, Miller dışında herkesi sıradan geçirdi. Derken, "Bana gereken sizin gibi biri" dedi.

BİN YAYLA. Bu kitap [Minuit, 1980] Félix'le birlikte yazdığımız kitapların en iyisi. Benim yazdığım en iyi kitap aynı zamanda. Evet, yaptığım en iyi şeyin bu olduğunu söyleyebilirim. Başarılı olmadı ama çok güzel bir kitap olduğunu düşünüyorum. Neden başarılı olmadı? Belki kitap çok kalındı. Bir de tabii dönemin değişmiş olması var.

MAYIS 68. O süreç kuram açısından çok zengindi. Yaşamım boyunca benim tanık olduğum şeyleri ele alırsam, önce son derece yoksul bir süreç yaşandı, savaştan söz ediyorum kuşkusuz. Savaştan sonra, olağanüstü bir kültürel ve entelektüel patlama oldu. Sonra 50'li yıllar çöldü. Sonra 60'lı yıllarda çölden çıkış ve yeniden çok güçlü bir dönem yaşandı (sinemada Yeni Dalga'yla, kuram alanında özetlemek için şöyle diyelim Foucault ve Lacan'la). O sıra ortalık çok canlıydı. Şimdiyse yine çöl. Ama geri döndürülemez bir şey değil bu. İki durumu birbirinden ayırmak gerek: Çalışmalarının bir bölümünü arkalarında bırakmış olanlar için çok fazla sorun yok, yazmayı sür-

dürüp çölü geçebilirler. Ama gençler için durum korkunç: Çölün yaşandığı bir sürece düşmek, böyle bir süreçte doğmak güç bir iş. Söyleyecek yeni bir şeyleri olan bir genç için, durum gerçekten çok çetin.

Sözünü ettiğimiz dönemde, 60'lı yıllarda, Mayıs 68'de ve onu izleyen birkaç yılda çok önemli olan şey –bu bugün gerçekten bitmiştir–, benim yeni bir işlevcilik olarak tanımlayabileceğim bir şeydi, bunun da kavram yaratıcısı bir etkinlik olarak kavranan felsefeden farkı yoktu. Belli bir toplumsal alanda işleyen kavramlar yaratmaktı söz konusu olan. Foucault'nun durumunda bu apaçık, çünkü kavram yaratma işinde, benim gözümde temel bir kavram olan "disiplin toplumu" gibi mefhumlarla en ileri giden kendisiydi. Bir içkinlik alanında işleyen kavramlardı bunlar. Felsefe geleneği açısından da bunun karşısında iki şey vardı: aşkınlığa başvuru ve felsefenin düşünümsel kavranışı (üstüne düşünen felsefe).

Şimdiki gibi yoksul dönemlerde, aşkınlık hep yeniden canlandırılıp, "üstüne düşünme" olarak kavranan felsefeye dönüş yaşanır. Aynı zamanda üniversite felsefesine de dönülür. Öyleyse, şimdi yeniden bulunması gereken şey yaratıcılık olarak felsefedir. "Üstüne düşünmek" değil, kavramlar yaratmak gerekiyor; aşkınlıklar keşfetmek değil, kavramların içkinlik alanlarında işlemesini sağlamak gerekiyor.

MARX. Komünist Parti'ye asla katılmadım (psikanalize de girmedim, böyle şeylerden kaçarım). 60'lı yıllardan önce hiç Marksist de olmadım. Beni komünist olmaktan alıkoyan şey, onların entelektüellerine neler yaptırdıklarını görmüş olmamdır.

Ayrıca, şunu da söylemeliyim ki Marksist olmamamın bir nedeni de özünde, o dönemde Marx'ı tanımıyor olmamdır.

Marx'ı Nietzsche'yle aynı dönemde okudum. Bence hayranlık uyandırıcıdır. Bana kalırsa, hâlâ geçerliliğini koruyan kavramlar onlar. Orada bir eleştiri, kökten bir eleştiri var. *Anti-Oidipus* ve *Bin Yayla*'nın her yerinde Marx, Marksizm vardır. Bugün, kendimi bütünüyle Marksist hissettiğimi söyleyebilirim. Örneğin "denetim toplumu" üstüne yayımladığım makale [*Müzakereler*'e alınmıştır] bütünüyle Marksist'tir, ne var ki ben Marx'ın bilmediği şeyler üstüne yazıyorum.

İnsanlar Marx'ın yanıldığını söylediklerinde bununla ne demek istediklerini anlayamıyorum. Hele Marx öldü dediklerinde. Bugün çabucak yapılması gereken işler var: Dünya pazarının ne olduğunu, ne gibi dönü-

şümler geçirdiğini çözümlememiz gerek. Bunun için de Marx'tan geçmek gerekiyor.

KİTAP. Bir sonraki kitabımın –sonuncu olacak– adı "Marx'ın Büyüklüğü".

RESİM YAPMAK. Bugün içimden yazmak gelmiyor artık. Marx üstüne yazdığım kitaptan sonra, sanırım yazmayı bırakmayı düşüneceğim. İşte o zaman resim yapmaya başlayacağım.

"İnsan tek başına yazdığında bile, bir işbirliği kendini gösterir. Her birimizin içinde konuşan öyle çok insan var ki" diyordu 1993'te Didier Eribon'a.

Fransızcadan çeviren: Orçun Türkay

İki Ayrı Düşünce Olarak Deleuze ve Negri: Bir Zenginlik ve Bir Şans

YOSHIHIKO ICHIDA – FRANÇOIS ZOURABICHVILI

François Zourabichvili Y. Ichida'nın sorduğu, Deleuze'deki siyaset kavrayışı ve onun çokluklar kavramıyla ilişkisi üstüne iki soruya yanıt verirken, Gilles Deleuze'ün istenç-dışıcı siyaset kavrayışını ve onu Toni Negri'nin düşüncesinden ayıran şeyi açıklıyor. Çokluklar kavramı Deleuzecü bir kavram değil. Deleuze'deki "kurum" Negri'deki "kurucu"ya uymaz. Negri'nin küresel bir kuram önerdiği noktada, Deleuze yerel cepheler, istikrarsızlık konumları arasında gezinerek yerel çarpışmalarla hareket eder. Deleuze'deki "istenç-dışıcılık"la Negri'deki "istenççilik" karşıtlığı edimselleşme şemasında bir uyuşmazlığa işaret eder.

***Multitudes* Dergisi:** 1. "Deleuze et le possible"de[1] Deleuze'de hiçbir siyasal tasarının bulunmadığını anlatırken, onun "solculuğu"na damgasını vuran bir "istenç-dışıcılık"tan söz ediyorsunuz. Deleuzecü siyaseti, ondaki gerçekleştirilecek olan değil, yaratılacak olan bir olanak kavrayışında ortaya koyuyorsunuz. Bu açıdan bakıldığında, bir siyaset öznesi olarak "çokluk" Deleuzecü olabilir mi? Toni Negri'nin çoğunlukla mutlaklığı yüzünden istenççi olmakla eleştirilen "özne" üstünde durmasıyla Deleuze'deki "istenç-dışıcılık" arasında ne tür bir ilişki var sizce?

2. Deleuze'de, siyaset olanağı yaratmaya ve edimselleştirmeye dayanıyorsa, böyle konuşan felsefe bu edimselleştirmede herhangi bir "rol" üstlenebilir mi? Yoksa Deleuze'ün olanağın yaratılmasının somutluğu konusundaki sessizliği siyaseti felsefenin dışına mı taşıyor?

1 *Deleuze. Une vie philosophique*, yay. haz. E. Alliez, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1998.

François Zourabichvili: Tasarının yokluğu bir boşluğun işareti değil, Deleuze'ün (başka ya da dönüşmüş bir dünyaya inanmak yerine) "dünyaya inanmak" olarak adlandırdığı şeyin olumsuz koşuludur. Çünkü Deleuze dünyaya ya da başımıza gelen şeye inancın problematik olduğunu ya da en azından problematik haline geldiğini savunur (bkz. *Zaman-İmge*). Bunun nedeni genelde sanıldığı gibi bize gerçeklik duygusunu yitirten imgeler ve oyunlar değildir. Neden bu inanışın alışılagelen koşulunun çökmesidir: "Modern gerçek" şudur ki genel olarak her türlü yaşam durumunu bağlı kıldığımız tanıma şemaları (söz konusu olan ister iş, ister evlilik, ister militanlık, ister sanat vb. olsun) bugün gözümüze oldukları gibi –basmakalıp şeyler olarak– görünmeye başlamışlardır. Biz dejavüyle çıplak olay arasında gidip geliyoruz çünkü artık işlevlerini yerine getirmez olmuş bu şemaları uygulamayı sürdürmekten başka bir şey yapmayı bilmiyoruz. İşte genel istenç-dışıcılık izleği bu noktada siyasete yayılır: devrimin geleceği kaygısına karşı "devrimci-oluş" kavramının çevresinde. Bu kavram siyasal bir *carpe diem*'den çok gerçek bir sınavdır: Günün birinde, olaylara (1905, Kurtuluş, 1968...), onları bir dereceyle ve anlamla ("genel prova") donatan bir gelecek planından ya da çıktıkları yere göre değerlendiren (başarıya ulaşamamış, ihanete uğramış ya da zararlı devrim) geçmişe yönelik bir yargıdan bağımsız olarak, oldukları gibi bir gerçeklik kazandırabilecek miyiz? Bir olayın bir sonunun olması istenir her zaman, oysa öncelikle söz konusu olan şey ortak algıda bir kırılma, bir değişinimdir (işle, bilgiyle, çocuklukla, zamanla, cinsellikle vb. kurulan yeni ilişkiler). Dolayısıyla, dünyaya inanmak demek, ondaki içsel kırılmaların gerçekliğine inanmak demektir. Deleuze ve Guattari'ye göre, siyasal potansiyel gerek geleceğe, gerek geçmişe yönelik duruşların bilinçli olarak bilmezden geldiği bu kırılmalarda yatmaktadır. Yeni ekonomik, toplumsal ya da siyasal hakların ve düzeneklerin, demek ki geniş anlamda kurumların (yeni haklar, işle ya da okulla yeni ilişkiler, yeni aile yaşamı biçimleri vb.) kaynağı bu kırılmalardır onların gözünde.

Sizin "olanağın yaratılmasının somutluğu" dediğiniz şeye gelince, ya yalnızca yaratılabilecek olan şey önceden bilinemeyeceği için sessizlik bir kural olur (bu Deleuze'ün "Denetim Toplumları Üzerine Ek"in sonundaki çarpıcı sessizliğidir) ya da birtakım mücadeleler zaten iş başında olduğu için yeni bir mücadele türünün eksenleri vurgulanabilir (bkz. "Mayıs 68 Olmadı", *Les Nouvelles*, 3-9 Mayıs 1984). Kuramsal çıkmaz ille de bir düşünce yoksullu-

ğunun işareti olacak diye bir şey yoktur: O belki de zamanla karşı karşıya olan bir düşüncenin yürekliliğidir. Açık olabilirliklerin böyle edimselleştirilmesinde felsefecinin rolü başka bir meseledir, Deleuze de özellikle 1972'de Foucault'yla yaptığı söyleşide bu konudaki düşüncesini açık seçik dile getirmiştir: Kitlelerin kılavuzu-felsefecinin zamanı geride kalmıştır, felsefede bile geride kalmıştır, felsefedeki içsel değişinim felsefeciyi kendini başka bir statüye göre düşünmeye itmiştir. "Devrimci-oluşlar"da felsefecinin hiçbir rolünün olmadığı anlamına gelmiyor bu, yalnızca öncü birlik-felsefeci imgesine göre bu rolün bir etkisi yoktur; ama felsefe, başka dallar gibi, uygulaması değişmez olmadığı ve kendi değişinimleri başka kuramsal ya da militan uygulamalardaki değişinimleri yankıladığı ölçüde rolünü oynar. Bu anlamda, değişinimler de –ve onlardaki siyasal potansiyel de– felsefeden geçer. Hatta *Bin Yayla* gibi bir kitapta, bu yankılanmalar felsefe söyleminin değişiniminin bir koşuludur: Burada incelenmesi gereken şey Deleuze-Guattari'deki içkin ya da "harfiyen anlaşılacak" bir söylem programıdır bütün olarak. Bununla birlikte, harfiyen anlamanın –demek ki gerçek anlamla mecazi anlamın paylaşımının berisinde anlamın göçebe dağılımının– siyaset alanında birtakım etkileri de olur. Sözgelimi, XX. yüzyılın ikinci yarısında siyasal sinemanın değişinimi konusunda *Zaman-İmge*'de verilen bir örneği ele alırsak, "bankacılar katildir", "fabrikalar hapishanedir" gibi sözceler belli bir düzeyde harfi harfine anlaşılmalıdır, yoksa artık eğretilemeli propaganda klişeleri olarak değil. Kuşkusuz, bankacıların gerçek anlamda katil olmasına seyrek rastlanır, öte yandan bunun bir eğretileme olduğuna karar verilirse, bankacılık sistemi hiç zarara uğramaz ve yalnızca birtakım insancıl düzenlemeler düşünülmesi gerekir. Buna karşın, bu harfiyen anlama sezgisi az çok herkeste vardır, hatta bu belki de "modern gerçekliğin" bir boyutudur; geriye kalansa, onun felsefi koşullarını üretmek, meşruluğunu gösterip virtüelliklerini keşfeden bir söylemi onun yerine geçirmektir ve bu da *Fark ve Yineleme*'den beri Deleuze'ün çalışmasının temel bir boyutudur – temel ama aynı zamanda şaşırtıcı bir boyut, çünkü çoğu insan Deleuze'ün söyleminin eğretilemeli olduğunu düşünür ya da kendini ondan nasıl koruduğunu iyi anlayamaz.

"Çokluk" kavramı Deleuzecü bir kavram mıdır? Ben öyle düşünmüyorum ama çok da aldırmıyorum doğrusu. Karşımızda bir yerine iki düşünce varsa sevinmeliyiz: Bu bir zenginlik, bir şanstır. Bence ana fark kurumla ilgili. Negri'de, kurum hiç rol oynamaz, "kurucu iktidar"ın karşısında bütünüyle dışarıdadır (bkz. sınırsızla sınır, ölçüsüzlükle ölçü karşıtlığı). "Kurucu ik-

tidar" onu bütünleyip doğasını değiştirmek üzere dışarıdan çıkagelen kurumla ilgili değildir. Dolayısıyla, "kurucu" sorun oluşturur: Kendi olarak kalabilmek için bu biçimsiz ve "her yöne-dönebilen" iktidarın kurduğu her şeyi anında yadsımalıdır; ama bu yüzden, bence her şeye karşın kısmen kendini yadsımadan da edemez. Deleuze'de iki anlamda anlaşılan kurum da yaratıcı an olarak arzunun doğasını değiştirir, ama onu edimselleştirdiği ve bir yaratı kurduğu ölçüde olumludur bir yandan. Hiç kuşkusuz, belli bir düzeyde iki bütünleştirme (ya da "yakalama") ve edimselleştirme (ya da her zaman "katmanlaşma"nın tehdidi altındaki "düzenekler") modeli Foucault'da gördüğümüz gibi birbirine denk düşer, ama *de jure* [hukuki olarak] birbirlerinden ayrılmayı da sürdürürler ve Deleuze "ayrışıkların iletişimi" olarak anlaşılan ortaklığın "ortak duyunun" dışsal ölçüsüyle ölçülemezliğini dile getiren ilk kişidir: Bunu bence *Kairos, Alma Venus, Multitudo*'daki yoksulluk üstüne özgün düşüncelere esin kaynağı olan sayfalarda "küçüğü" ölçüsüzlüğe bağlayarak yapar (bkz. *Fark ve Yineleme*, s. 52-55). Kısacası, virtüelle edimselin ilişkisi Deleuze'de arzuyla kurum ilişkisini dramlaştıran şeydir. Sınır Göçebelerdir, onlar bu yüzden tarihte iz bırakmazlar. Temsilin eşiğini ancak olumsuz anlamda, direniş edimleri biçiminde aşarlar: Karşılığında, her direniş biçimi de göçebeseldir (bkz. "savaş makinesi" kavramı). Bu nedenle, direnişin içinde gizlediği olumluluk fark edilmeyebilir: Bu olumluluk da her durumda yerleşip sözcüğün gündelik (devlete özgü) anlamıyla kurumsallaştırılmaya karşı çıkan, ama bir bunalımdan ve bir mücadeleden ayrılmaz paradoksal bir kuruma bağlı olan, daha önce düşünülemeyecek toplumsal ya da adli düzenek olanaklarının önünü açan özgül uzam-zamandır. İşte kurumun Deleuze'deki iki anlamı çok kabaca budur.

O zaman, belki Negri'de iktidar bu anlamda kurucudur, belki Deleuze'e göre (onun İde kuramında söz konusu edilen "uzam-zamansal dinamizmler"le akraba, bkz. *Fark ve Yineleme*) başkaldırı uzam-zamanıyla Negri'nin yeniden ele aldığı Marx'ın "canlı emeği" arasında bir yakınsaklık vardır. Ne olursa olsun, bir yakınsaklık ancak bu kesinlik düzeyinde düşünülebilir, yoksa birlikçi bir felsefe için ödenecek bedel her zaman belirsizlik olduğundan kavramsal güçlerinden yoksun kalan "içkinlik!", "olay!" gibi çok genel uzlaşma işaretlerinin çevresinde değil. Ama açık olan şey şu ki, Deleuze tarafında, edimselleşme ilişkisi bir kez ortaya konunca, kurumları bilmezden gelmek ya da yıkmak söz konusu olmaktan çıkar. *Bin Yayla*'nın ana motiflerinden

biri, "moler"in (katı "segmentlilikler", yaşamlarımızın kurumsal parçalanması ve kesimlenmesi) yaşam için en az aslında yaşamın üretildiği, icat edildiği, yaratıldığı "moleküler" denli gerekli olmasıdır: Asgari düzeyde yeniden üretim gerekir, her ne kadar bu yeniden üretimin tüm alanı kaplaması bize sıkıntı verse de. Her şekilde, biraz kurucu iktidarın *analogon*'u [benzeri] olan çıplak "organsız beden" ölümden başka bir şey değildir, işte bu nedenle her oluş içinde ölümle bir ilişkiyi, bir tür ölüm içgüdüsünü gizler (tüm kurumların, tüm "organlar"ın itilmesi). Burada Negri'nin tersine (bu karşıtlık üstüne, özellikle bkz. *Anlamın Mantığı*) altüst ediciden çok sapkınlaştırıcı bir model görülebilir. Deleuze altüst etmenin vaatlerine asla inanmamıştır; buna karşılık, "kaçış çizgileri"nin bir biçimde her düzeni, her kurumu sapkınlaştırması ilgisini çekmiştir. Birinci yöntembilimsel fark bundan kaynaklanır: Negri'nin küresel bir kuram önerdiği noktada, Deleuze yerel çarpışmalarla, yerel istikrarsızlaştırmalarla hareket eder. Örneğin, kurum sorununu çok sık ele alır ama bunu asla birlikçi bir kurama dönüşmeyen farklı saldırı açılarına göre yapar. Birlikçi kuramın bakış açısında, onun söylemi kuşkusuz boşluklu görünür, ama her zaman geçerli *doxa*'nın gerçekten etkileneceği hassas noktaları arayarak açıklayıcı söylemden kaçar: Kuram da bu açıdan Deleuze için bir uygulama, sapkın bir uygulamadır. Deleuze'ün siyaset kavrayışı da buna benzer: Yerel cepheler arasında gezinir, bunları bir dayanışma içinde bağlantılı kılar ama bütüncül bir altüst edişi hedeflemez. İşte bu nedenle Foucault'yla Guattari'nin o çok özel militanlıklarına hayranlık duyar. İkinci fark ise –şöyle diyelim– kronotopiktir: Deleuze'ün de, Negri'nin de düşüncelerine genel bir içeriden gelen çıkış, içkin kaçış dinamizmi (sonunda Yeryüzünü fethetmek!) yön verir; ama Deleuze'de ancak belli bir sistemin kaçırılmasıyla kaçılır (sapkın model – bkz. "felsefeden felsefe aracılığıyla çıkmak"), oysa Negri kapitalist düzenin çokluğun ortak emeğinden beslendiğini, çokluğun ise yine bu emek aracılığıyla durmadan o düzenden kaçtığını göz önüne alarak, görkemli, altüst edici bir Çıkış miti önerir (bu mit doğru olsaydı, bizimle ilgilenen güçlüler konusunda etkileyici ve doğru bir gülüt olurdu). Bu ayrışmanın kanıtı *İmparatorluk*'un yazarlarının *Bin Yayla*'da büyük önem taşıyan göçmen-göçebe ayrımına ilgi göstermemesidir.

Negri'nin düşüncesindeki istenççi kalıntıysa kolayca saptanabilir. Kuşkusuz, yeni Post-Fordist paradigmayı ortak öznelliğin büyük disiplin-karşıtı değişiniminin kapitalizme dayattığı yönündeki açıklama istenç-dışının tarafına kayar açıkça ve bu açıdan "Denetim Toplumları Üzerine Ek"i (*Müza-*

kereler) heyecan verici bir biçimde tamamlar. Ama çokluğu açık bile olsa bir özneye dönüştürme konusunda ayak diremek bence mantıksal bir tıkanıklığa yol açar: çözülmez istenççi istenç-dışıcılık paradoksuna. Negri güçlü bir farkındalıkla bunun formülünü verir: "her zaman yeni bir başarıya girişmeye yönelik hakiki eylem" (*Le pouvoir constituant* [Kurucu İktidar], s. 418). Hiç kuşku yok ki uygulamanın bu biçimde yön değiştirmesi kendi kendine yetemez; güven kaynaklarını başka bir yerde, gerçek harekette aramalıdır, işte bu nedenle *İmparatorluk* ilkede *Kurucu İktidar*'ın olmazsa olmaz bir tamamlayıcısıdır. Ama beklenmedik bir şeyle karşılaşırız: Ampirik bir istenççilik temeli yerine, gerçek hareket betimlemesinin içinde dönüp dolaşıp istenççiliğe, geleneksel, Marksist, kaçınılmazlık kuralı kipine varılır: çokluğun kapitalizm dışına Çıkışı, önsel olarak çıkarılan görüngü. Öte yandan, çıkarım *Kurucu İktidar*'ın sonunda elde edilmiştir: "Çokluğun kurucu baltalaması bu egemenliği onarılmaz biçimde aşındırır" (s. 437). Son kertede, bu istenççilik, billurlaşma noktaları seyrek olsa da, yeniliğin, olayın, yaratıcılığın sürekli olduğunun varsayılmasına dayanır, buna karşılık Deleuze'le Guattari'nin gözünde, yaratıcılığın koşullarıyla hakiki yaratımı birbirine karıştırmamak gerekir: Her yerde kaçış çizgilerinin olması onları görmeyi başaracağımız ya da buna güvenebileceğimiz anlamına gelmez, çokluğun gücü çoğu zaman "yapabileceklerinden koparılmıştır". Yine edimselleştirme şeması üstünde bir uyuşmazlık. Kısacası, Negri'nin –kendi sözleriyle– inancını yitirmiş heyecanı Deleuze'ün şen kötümserliğinden çok farklıdır.

Fransızcadan çeviren: Orçun Türkay

Deleuze ve "ötekiler"*

ULUS BAKER

Hume, Bergson, Kant, Spinoza, Nietzsche, Foucault, Leibniz: "Onlara arkadan çocuk yaptırıyordum" diyor Deleuze. Yazarın filozoflar üstüne yazdığı monografik çalışmaların Türkçe çevirileri son zamanlarda yoğunlaşmış görünüyor. Monografi yazmak, özgün eseri hayli yüklü bir filozofunkinden çok, felsefe akademisyenlerinin işi gibi görünür. Elbette her özgün filozof hem çağdaşlarının hem de öncellerinin etkilerini taşır ama Deleuze'de Spinozacı bir deyişle "etkilenme gücünün" yeri başkadır. Bir kısmı okul kitabı boyutlarında olan bu filozof monografileri, bize göre "resmi" olarak *Fark ve Tekrar* (*Différence et Répétition*) ile başlayan Deleuze kariyerinin asli ve kurucu parçası, unsurudurlar ve gelişimleri içinde aslında özel bir sıralanış mantığı oluştururlar. Üstüne çalıştığı filozoflardan kimini pek sevmez Deleuze: Leibniz, Kant, belki biraz da Hume. Kendini en başta Spinozacı ("filozofların hükümdarı") sonra da Nietzscheci olarak, başka bir deyişle "Devlet filozofları" karşısında "özel" ya da "göçebe filozofları" kayırarak lanse eder. Ama hoşlanmadığı filozoflara duyduğu hayranlığı da saklıyor değildir: Alman İdealizminin kurucusu Kant ve Spinoza'nın düşmanı Leibniz felsefelerinin kavramlarını hayranlıkla temaşa eder ve pratik anlamlarına doğru dürtmeye çalışır çünkü "felsefe bir kavramlar yaratımıdır" ve söz konusu filozoflar bunu en iyi yapanlar arasındadır.

Belki de ileride gayet normal bir şekilde Kant'a doğru hareket eden ilk monografisi, Hume üzerine yazdığı *Ampirizm ve Öznellik*'tir (*Empirisme et subjectivité*). Ancak daha şimdiden Deleuze felsefesi başlamıştır ve "öznellik"

* 4 Nisan 2006 tarihinde Aksanat'ta küratörlüğünü Ali Akay'ın yaptığı *Deleuze İçin* sergisi kapsamında yaptığı konuşmanın metni.

değerlerinin ön plana çıkarılışı ta baştan ortaya konmuştur. Hume ampirizminin değeri, kavramlar yaratımından ziyade, onun neredeyse anarşizan ve çılgın bir fikirler koşuşturmasını, özgün bir ilişkiler teorisini ortaya atışından gelir. Hume terimler arasındaki ilişkileri fikirler arasındaki ilişkilere dönüştürür ve onları hep kendini aşan bir diziliş halinde çağrışım silsilelerine bağlar, ilişkiler terimlerden önce gelirler ve esastırlar, başlı başına birer şeydirler: Deleuze'ün şiarlarından birine göre, "hep ortadan, aralıktan başlamalı." Hume anarşisi böylece Deleuze felsefesinin asli formüllerinden en azından birini sağlamıştır. Hume'den Kant'a geçmek, Kant'tan Hume'e geri gitmek kadar âdettendir: "Beni dogmatik uykumdan uyandırdı." Kant gerçekten de Deleuze'ün en az Hegel ve Heidegger kadar hoşlanmayacağı bir filozof olsa da, Deleuze onun neredeyse dipsiz bir uçuruma attığı felsefi temellere ve oluşturduğu binaya hayranlık duyuyordu. "Kuzeyin buz gibi soğuğu ve sisi dağılınca..." ortaya inanılmaz bir kavramlar yaratımı ve inşaat çıkacaktır. *Kant'ın Eleştiri Felsefesi* adlı kitabı aslında kısmi bir monografidir ama çok açık ve ayrıntılı bir kavramlar incelemesi sayesinde bu niteliği epeyce aşar. Burada eleştiri, Aklın kendi kendini eleştirmekten başka bir şey yapamayacağı, dıştan bir otoriteye, dogmaya ya da doğaya artık başvuramayacağıdır. Otorite diyoruz, bunu Deleuze'ün sık sık ironik imalarla değindiği bir Kant özelliğiyle tamamlamak lazım: "Her yere mahkemeler kuruyordu." Bu, aslında Deleuze'ün bir felsefede temel işlev olarak tahammül edebileceği bir durum değildir ama yine de Kant'a duyduğu hayranlık bir vakıadır.

Kant okuması ağırlıkla üç temel eleştiri kitabını, *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni kaydeder ve bir diyagonal halinde keser. Belki "Kantçı Devrim" konusunda biraz abartılı davranmaktadır ama bu "devrim" bizzat Kant'ın kendisi tarafından da iddia edilmiş değil midir? Kant'ın bir özelliğini Deleuze pek güzel ortaya çıkarır: Eski, klasik kavramlara yepyeni anlamlar yüklemek ve yepyeni kavramlar türetmek... Görünüş (*fenomenon*) onun elinde kendi başına ayakta durabilen bir "belirişe" dönüşür. Zaman ile uzam Aristotelesçi kategoriler arasından çıkartılarak bağımsız değişkenler ve düşünme koşulları haline gelirler. Deleuze'ün sunumu tam anlamıyla Hegelci deyişle "bir kavramlar pedagojisidir". Zihnin üç yetisi, bilme yetisi, arzulama yetisi ve haz ya da acı duyma yetisi öznelliğin tasavvurlarıyla ilişkiliyken, Anlağın (*Vernunft*) yetileri hep birbirleriyle ilişkilidir: Bizzat Akıl, Kavrama Gücü ve Hayal Gücü. Bu sonuncusu bizi aşkın bir özne mefhumuna vardıracaktır çünkü uyumları her zaman,

özellikle Yargı Gücü söz konusu olduğu zaman garantilenmiş değildir. Bilme yetisi söz konusu olduğunda, Akıl otoriteyi Kavrama Gücüne taşıyarak saçmalamaktan kurtulabilir, Arzulama Yetisinde ise kendine saklar. Ama ağırlıkla bu üçüncü Eleştiride işler karışır. Yetiler orada birbirlerini dürter, zıvanadan çıkar, birbirlerini aşar ve birbirlerince aşılıp dururlar. Leibniz'in Barok armonisinin ötesine geçilmiştir artık ve önceden belirlenmemiş tuhaf bir uyum fikri Kant'ın bu yaşlılık eserini damgalar. Özellikle Yüce fikriyle: Hiç kimse Kant kadar boşlukta, uçurumda kurduğu felsefi yapının duygusunu, yaşantısını da yaşatabilmiş ve yaşatmış değildir. Yüce işte bu yaşantıdır.

"İki filozofun aynı fikirde olmayışı ne anlama gelir?": Kant'ın eleştirdiği Leibniz ile Kantçılık ve özellikle Hegelcilik konusunda sanki önceden ciddi tedbirler almış olan Spinoza... Gerçekten de klasik çağ felsefesi bambaşka bir dünyadır. Merleau-Ponty'nin dediği gibi, felsefenin bir çocukluk hali, "majör bir rasyonalizm". Hep sonsuza varmaya çalışırlar ve bunu kâh Leibniz gibi, kavramları neredeyse sonsuzca çoğaltarak (monad, sonsuz yakınsak, ıraksak diziler, *ars combinatoria*), kâh Spinoza gibi, basite ve mutlak yalına indirgeyerek yaparlar, ileride Kant'ın, felsefenin içine yeniden ustalıkla sokacağı "sonluluğa" tahammülleri yoktur.

Deleuze'ün Spinoza üstüne, biri Türkçede yayımlanmış iki kitabı var: *Spinoza: Pratik Felsefe*[1] ile doktora tezinin geliştirilmişi olan *Spinoza ve İfade Problemi*.[2] Günümüzde oldukça güç kazanan Spinoza okuma geleneğine Deleuze'ün biricik bir katkısı olduğunu unutmamak gerekir. Spinoza'nın kendi yüzyılında lanetlenişinin ve sonraki yüzyılda unutturulmaya çalışılmasının ardından Alman Romantikleri, özellikle Schelling, Hölderlin ve diğerleri onun ilk büyük "kabul törenini" gerçekleştirdiler ve çok belirgin bir yanılgı türünü bu felsefenin yorumlanışına zerk ettiler. Buna göre *Ethica* gibi bir kitap, Tanrı'nın her yerde hazır bulunduğu bir fikrî ortamda ancak ve olsa olsa bizzat Tanrı tarafından yazılabilirdi. Tanrı değil Spinoza yazmış olduğuna göre, bu kitap olsa olsa "arşi-teorik" bir kitap, mutlağın bir temaşası olabilirdi. Deleuze'ün okuması bu anlayışı tepeden tırnağa değiştirmiştir, ya da değiştirmelidir. Evet, Spinoza felsefesi tepeden tırnağa "pratik" bir felsefedir ve kâh siyasal, kâh ontolojik, kâh etik ışınımlar oluşturan ve kırınımlar üreten bir kristal haline gelir, "içkinliğin mutlak filozofu" demek ye-

1 *Spinoza, Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker&Alber Nahum, Norgunk, 2005 (ed.n.).
2 Bu kitap bu yazının yayımlanışından sonra Türkçeye çevrildi: *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk, 2013 (ed.n.).

terli değildir; tıpkı bunun bir panteizm olduğunu mutlak olarak söylemenin yersizliği gibi.

Spinoza'nın, kelime anlamıyla "yeni" bir kavramı yokmuş gibi görünür. Sıkıştıkça yeni kavramlar yaratan Leibniz gibi değildir. Oysa *Ethica* gerçek bir "kırınımlar" kitabı, Deleuze'ün deyişiyle Organsız Vücuttur. Kavramlarını ortaçağdan almaktan ve korumaktan çekinmez ama onlara sisteminin bütünü içinde yepyeni değerler, dürtüler ve yönelimler kazandırır. *Ethica*'nın "dümdüz" okunmasının imkânsızlığı bu "filtreleme" tarzından gelir. Fikirler, belirledikleri duygular ve onları kapsayan vücudun duygulanışları hep bir sevinç felsefesinin direncine uyarlanmıştır. Günah yoktur ya da olsa olsa "sonlunun sonsuz zannedilişidir". Görüldüğü gibi, hep "sonsuza doğru" ama "sonsuzca çeşitlenerek". Bunun için tözlerin çoğulluğu ve "aşkın biçimler" genel kavramlar olarak defedilecek, yerlerine her şeyin birbirini, ama aynı zamanda başka bir biçimsellik tarzı altında Tanrı'yı "ifade ettiği" bir Varlık tasavvur edilecektir. Fenomenolojiye, yani öznel dolayıma, dolayısıyla diyalektiğe, hele aşkına hiç yer yoktur burada.

Unutmayalım ki Descartes, fikirleri Platonik göklerden aşağıya, yeryüzüne indirmiş, bir Ego'ya teslim etmişti. Fikirler faaliyetlerdi, insan eylemleriydiler, göksel fikirlerin bizdeki soluk yansımalarından ibaret olarak kalmayı bırakmışlardı. Bu çok önemli bir operasyondur ve *de jure* çok önemli sonuçlara sahiptir: Fikirler eylemseler engellenebilirler de. Kartezyen devrim fikirlerin eşzamanlılığını ortadan kaldırarak Platoncu İdeaları lağveder ve onları bir sürece, bir zamana, Hegel'in dediği gibi "anlara" bağlı kılar. Böylece meditasyonlarında Descartes başta söyleyebileceği bir şeyi epeyce ileride söyleyebilir. Fikirler güçlerdir öyleyse ve haklarını talep etmelerinin önünü açan işte Descartes olmuştur: Bir "fikir özgürlüğü" talebinin imkânı... Bu gerçekten belki de tüm modernliğimizi tanımlayan muazzam bir hukuki sonuçtur.

Spinoza için sorun basittir: Descartes gibi Cogito "çığlığı" halinde değil, "insan düşünür...", bu kadar basit. Spinoza ortaçağdan bir şeyleri koruyarak fikirlerin "nesnel gerçekliğini" tanır, ama çok önemli bir yenilikle; fikirlerin de fikirlerini sonsuzca oluşturabileceğimiz için fikirlerin "biçimsel gerçeklikleri" de vardır ve bunlar oluşturdukları karmaşık kombinasyonların sayesinde şu ya da bu kuvvet derecelerine sahiptirler. Başka bir deyişle Spinoza bize şunu demektedir: Biz otomatlarız, ama ruhsal otomatlarız (*automaton spiritualis*). Paralelizmin önemi burada belirir ve Kartezyen ikiliği lağveder.

Leibniz Spinoza'nın kötü kalpli ve sinsi öğrencisi gibidir (onu ihbar etmiştir): ifade onda hep iki katlıdır, yani fikirler kıvrımlardır. Sonsuzca imkânları içerir ve karşılıklı olarak birbirlerini ifade ederler. Ama bu bir tür sembolizmdir çünkü Leibniz iyi bir Hıristiyan olarak Tanrı'yı, yaratılışı ve sudur fikrini ortadan kaldıramaz, Spinoza'ya karşı tedbir almalıdır. Bütün kavramsal sembolizmi silmeye, indirgemeye çalışan Spinoza'ya karşı, aşkınlığı ve Tanrı'nın özgür seçimini yeniden harekete geçirmelidir. Ama bu ona bir "göstergeler teorisi" ve bir Teodise ihsan edecektir.

Kant Leibniz gibi düşünmez, aynı fikirde değildir. Spinoza için özel olarak yeniden araştırılması gerekir, ama Leibniz için kavramlar ve fikirler kendi kendilerine yeterlidirler ve bulanık ya da seçik, her biri her birini ifade ve sembolize eder. Rubicon'u geçen Sezar, günah işleyen Âdem... Bunların zıtları kendi içlerinde çelişik değildirler. A eşittir A, "yeşil yeşildir," yani çelişmezlik ilkesi ilk başta bize hiçbir şey öğretmeyebilir. Ama Leibniz orada mutlak bir metodolojik-psikolojik değer bulacaktır: Hiç değilse A'nın A olduğuna "eminim," bu dünyada ayak basacak bir yerim var. Leibniz için bu önermeler analitiktirler, daha doğrusu bütün analitik önermeler doğru olmakla kalmazlar, aynı zamanda bütün doğru önermeler de analitik olmak zorundadırlar. Rubicon'u geçmek Sezar'ın kavramında ta baştan hazır bulunuyor olmalıdır. Peki, bu ne demektir? Günah işlememiş Âdem kendinde çelişik değildir, ama Tanrı'nın seçtiği ve yarattığı "mümkün dünyaların en iyisindeki" başka olaylarla "bir arada mümkün değildir". Âdem günah işlemeseydi İsa olmazdı. İsa var olduğuna göre Âdem günah işlemiştir. Başka bir deyişle, Âdem'in günah işlediği ve işlemediği sonsuz sayıda "mümkün dünyalar" vardır ve Tanrı iyi bir hesap uzmanı gibi, bunların en iyisini hesaplar, seçer ve yaratır. Demek ki Âdem kavramı (Âdem'in kendisi değil tabii ki) bütün dünyaları sonsuzca içermek zorundadır.

Peki, aynı fikirde olmayan Kant'ta ne oluyor? A priori sentez fikrini ortaya atınca her şey değişir. Fikirler artık kendilerine yeterli değildirler, bir tasarım bir diğeriyle illa ki bağlanmalı, kendi dışına çıkarak dışarıdan bir belirlenim kazanmalıdır. Bu belirlenimi kazanmamış bir fikir aslında bir hiçtir ve beş para etmez. Kurumlardan, özellikle de "kavramsal mahkemelerden" hoşlanan Kant aslında uzaktan uzağa şunları söylüyor gibidir: Bütün bir Aydınlanma fikriyatı Fransız Devriminin kurumlarında "mekânsal-zamansal" belirlenimlere kavuşmasaydı, koskoca bir hiç olarak kalırdı. Bu "gerçekleşmenin" bize sonuçta Napolyoncu kurumları getirmesini şimdilik bir tarafa

bırakıyoruz. Ne de olsa Kant bu meselenin sorumlusu olarak kendini addetmeme hakkına sahipti.

Nietzsche ve Felsefe'de Deleuze, alışılanın aksine, bize en az Kant kadar sarih ve tertipli bir Nietzsche portresi çizer. Tabii ki o bir anti-Kant'tır ve "göçebedir", ama en az onun kadar derinden işleyen, bu kez örtük bir yarığı taşır bağrında. Bu, Yalom'un sandığı gibi bir ego yarılması değildir ve Klossowski'nin dediği gibi, Nietzsche'nin "delirmesi" sanki felsefesinin doğal bir sonucudur, onun sağlığının esas belirtisidir. "Hastalık, hayata bir bakış tarzıdır", diyor Deleuze. Bu en çok Nietzsche'ye ve onun "hısım" olarak tanıdığı, çoğu filozofunsa "hasım" olarak gördükleri Spinoza'ya uyarlanabilecek bir formüldür. Ama yine Deleuzecü bir formül çıkagelir: "İnsan yeryüzünün hastalığıdır."

Bütün bu Nietzschevari formüllerin ışığında aslında Nietzsche'nin Kant eleştirisi çıkagelir: Kant ve Rantçılar, hele hele Nietzsche çağdaşı Yeni-Kantçılar "pratik" ile "teorik" arasındaki ayrımlarında öncelikle "ilgiler ve çıkarlar" konusunda aymazlık içindeler. Çıkarsız bir teorik çaba, çıkarlardan ve pratikten bağımsız bir "bilme yetisi". Pratik ilgiler teorisi zımnen böyle bir çıkarsız yetinin var olabileceğini ima eder. Bilim "etiği" arayışındakilerin ağzını sulandıracak böyle bir anlayış Nietzsche tarafından yerle bir edilir: Bilim ve felsefe, diyelim "teori" insanının zihninde ve bilinçdışında acaba ne kadar çıkarlar, ilgiler, pratik kaygılar kaynaşıp durmaktadır? Ve fikir, kavram denen şey acaba ne kadar çoğul sürecin, hissiyatın, arzunun üzerini örtmektedir?

Özellikle tıpkı Spencer gibi, "dekadan bir toplumun dekadan sosyolojisini" kurmaya çalışan Yeni-Kantçılara yönelik eleştiri de öldürücüdür: Özneyle nesneyi birbirlerinden ve doğadan koparıyorsunuz ve öznedeki nesneye dair tasavvurun nesneye tekabül edişine bilgi, öznedeki diğer özneye dair tasavvurun diğer öznenin kendi hakkındaki tasavvuruna tekabül edişineyse "anlama" diyorsunuz. Peki, ama bir öznenin kendini en iyi anlayan varlık olduğunun garantisi ne? Tam aksine, insan en zor kendisini anlayan bir yaratık olabilir.

Nietzsche'nin açtığı yarıklar çok derin ve keskindir ve genellikle sanıldığının aksine onun felsefesini yekpare bir bütün haline getirerek derli toplu kılar. "Formüllerle düşünmek" diyebileceğim bir itiyadı Deleuze'ün Nietzsche'den devraldığını söyleyebiliriz.

Peki, niye Bergson? Onu sadece Türkiye'deki yorumcuları "muhafazakârlaştırmakla" kalmadı, özellikle Deleuze'ün büyüdüğü Varoluşçuluk ikliminde

Fransız düşüncesi de geriye itmeye çabaladı. Bergson, sanki Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'ını dayandırdığı (ki bu bir monografi değildi, Deleuze'ün "özgün" felsefesinin resmi başlangıcıydı) bir sosyolog-düşünürün, Gabriel Tarde'in öğrencisi sayılabilir. Durkheim'a karşı Tarde, bireyin ya da küçük olanın, toplum ya da büyük olan karşısında daha karmaşık, daha derin, daha mantıki olduğu tezini atmıştı ortaya. Bu bir çeşit "monadolojiydi" ve Leibniz'i uzaktan uzağa takip ediyordu: Bir sonsuz küçüklükler hesabı, ya da deyim yerindeyse bir "minör rasyonalizm". Bergson felsefesi de benzeri bir yolu takip ediyor gibidir. Önce problemleri ortaya koyalım, üretelim. Bütün doğruluk-yanlışlık değerlerini yalnızca bilimler, felsefeler değil, günlük hayatın doğal bilinci de "cevaplara" ya da "çözümlere" dayatır. Bu bir okul problemidir ve psikolojik bir boyutu vardır: Kendisine bir soru yöneltilen öğrenci doğal olarak bu sorunun, bu problemin doğru ya da yanlış bir cevabı olması gerektiğini varsayar: Bir dil olgusu... Oysa pekâlâ problemin kendisi yersiz, yanlış konmuş olabilir. Felsefenin işi doğruluk-yanlışlık kriterlerini problemlerin, soru ve sorunların tarafına aktarmak ve doğru problemleri bulmak ve koymaktır. Kısacası felsefe "problem çıkarmalıdır". Burada Tarde'dan gelen ilham nedir? Tarde, problematiğini yalnızca bireylerin karmaşıklığı üstüne değil, "taklit" ve "fark" mefhumları üzerinde kurmuştu. Taklit silsilelerinin buluştukları noktada "yeni" doğuyordu. Taklidin her tekrarlanışının farkı ve "yeni"nin belirişinin tekilliği, biricikliği. Tıpkı Bergson'un sorduğu gibi: "Yeni, nasıl mümkündür?"

Tarde için Durkheim ve takipçileri (ki Deleuze'ün antipodlarından Yapısalcılık üstünde büyük etkisi vardır) metodolojik bir gündemi gerçeklik alanına taşıyarak, tıpkı Kant gibi hem kurumlaştırdılar hem de diyalektik bir marifet yoluyla ontolojikleştirdiler: *Sui generis* bir toplum, bir ulus, bir kavim ki "gerçeklik dereceleri" pek yüksek değildir. Spinoza'nın "genel mefhumları" eleştirdiği gibi ("Doğa uluslar, kavimler, ırklar yaratmaz, yalnızca bireyler yaratır"), Tarde ile Bergson da bunları "yanlış problemler" olarak nitelendiriyorlardı. Gerçekten de Var Olmak Tarde ve Bergson için "fark oluşturmaktır". "Ya... ya da" yerine "ve...ve…ve" gibisinden bir Deleuze formülü işte burada yuvalanmaktadır.

"Tersini de görelim": İki filozof birbirinden farklı düşündüğünde ne olur sorusunun cevaplarından biri burada yatıyor. Gördüğümüz gibi, Leibniz bu formülün mucitlerinden biriydi: "Her analitik önerme doğrudur" önermesinden "bütün doğru önermeler analitiktirler" gibi tuhaf sonuçlara ve en tu-

haf kavramlar üretimine vardıracak bir tersyüz etme girişimidir bu. Acaba Blanchot'nun *parler c'est pas voir* (konuşmak görmek değil) formülü, Foucault tarafından hangi anlamda tersyüz edilerek kullanıldı? Deleuze'ün Foucault üstüne kitabı sanki bu sorudan yola çıkıyor gibidir. Deleuze'ün istediği haliyle Foucault, *voir c'est pas parler*'yi de (görmek konuşmak değil) temellendirmek istemektedir. Deleuze onu yalnızca sözün değil, özellikle görmenin, tam fiziki-optik anlamda görmenin filozofu olarak tanımlar. Edebiyatla uğraşan Blanchot'nun derdi başkaydı. Günlük "ampirik" konuşma yetisinin Kantçı anlamda bir üstün biçimi var mıdır acaba? Bilindiği gibi, Kantçı yetiler öğretisi hep deneyden bağımsız, zorunlu ve evrensel olan a priori sentezleri arıyordu – bilme yetisinin üstün biçimi, arzulama yetisinin üstün biçimi vesaire. Sayısız yeti arasına söz yetisini de yerleştiren Blanchot, görünürde benzer bir sorunu ortaya atmaktaydı: Günlük konuşma yetisi hep görülebilir olanı ama o anda görünmeyeni söyler, dile getirir. Mesela "yağmur yağıyor" gibi banal bir söz... Görülebilir olan yağmur o anda görünmüyorsa dile getirilir. Blanchot'nun planı dâhicedir: Üstün söz yetisi sadece ve sadece dile getirilebilir olanı, görmeden koparılabilmiş ve muhakkak ki kopmuş olanı dile getirendir, işte "yüksek" modern edebiyat budur. Blanchot'nun "Yeni Roman"! icat eden çağdaşları, Duras ve Robbe-Grillet hep bu sorunun dümen suyunda çalıştılar. Bir romanlar dizisi, ama unutmayalım ki film de çekiyorlardı. Felsefi ilgilerinin Varoluşçuluk bulutuyla sarılıp sarmalanmış olması pek fark etmez, çünkü çıkış noktaları en iyi Blanchot tarafından formüle edilmiştir: Söz ile imaj arasındaki bağı koparmak... Ve Foucault çıkagelir ve der ki, "Tersini de görelim." Acaba "üstün söz yetisi"nin karşısında bir "üstün görme yetisi" de var mı? Deleuze'ün deyişiyle, Blanchot Kantçı bir soruya geriden, Kartezyen bir cevap vermektedir. "Tersini de görmek" Leibniz'den sonra Kant'ın da pek iyi bildiği bir felsefî zorunluluktu. Önermenin tersini de gördüğümüzde Foucault'yu elde ediyoruz. Bir görme filozofu olarak Foucault, önermenin tersini eklemekle üstün bir görme yetisini de Kantçı anlamda formüle etmeyi başarmıştır: Üstün görme yetisi salt görülebilir ama anlatılamaz olanı görmeye vermek, görmeyi başarmaktır.

Kuşkusuz Spinoza ve Leibniz de iyi birer "görme" filozofuydular. Optikçiydiler ve çok özgün bir perspektivizm, Deleuze'ün tespit ettiği gibi, her ikisinin de felsefesini katetmektedir: Bu liberal bir rölativizm değildir. Orada özne perspektiften, "bir bakış açısına yerleşmekten" önce geliyor değildir. Özneye "göre" bir bakış açısı değil, öznelleştiren bir bakış açısı. Bakış açısı

içine yerleşecek özneden önce gelir ve üretilmesi bir zorunluluktur. Bakış açısı bir üstün algılar üretimidir ve yine, sonsuza açılır. İşte Foucault'nun temel metodolojik girizgâhları, sözgelimi arkeoloji böyledir. Çoğul bir perspektivizm, inşacı bir rölativizm. Foucault'nun Magritte üstüne kitapçığı, "Bu bir pipo değildir" sadece bir yorum değil, bizzat Foucault'nun metodunun konsantrasyonudur: Resmin aslında üç versiyonu vardır. En ilerletilmişinde bir "okul" dekoru sezilir: Bir karatahta, üzerinde bir pipo resmi ve altında, kâh dışında, kâh karatahtanın üzerinde "Bu bir pipo değildir" yazısı. Bu semiyolojik bir soruşturmadan çok, bir görülebilirlikler yaratımıdır. Okullarda, ders kitaplarında pipo resmi çizilir ve altına "Bu bir pipodur" yazılır. Aynı şekilde Foucault'nun açığa çıkardığı "disiplin toplumlarında" da yargıç mahkûmu gönderdiği hapishanenin karşısına geçip "Bu bir hapishane değil, biz cezalandırmıyoruz, iyileştiriyoruz, topluma kazandırıyoruz, eğitiyoruz" demeye başlayacaktır. Ve sorun sürekli kaymayla yer değiştirmektedir: O halde hastaneye, okula ne ihtiyaç var? Bunlar "kapatıp-kuşatma" toplumlarının fiziki mekânlarıdır ama aynı zamanda Kantçı anlamda "kurumlanmış", mekânsal-zamansal belirlenimlerine kavuşturulmuş biçimlerdir. Dile getirilenle görülen arasındaki bağ çifte bir kopuşla yeniden eklemlenmiştir.

Gerçekten de uğraştığı bütün filozoflarda Deleuze Spinoza ile başlayan bir düşüncenin izini sürmektedir ve bu düşünce Kant tarafından "yetiler öğretisinin" seviyesine yükseltilerek biçimselleştirilmiştir. Orada Hayal Gücü yetisi açıkçası hayaller ya da imajlar üretmez, "şemalar" üretir. Tıpkı Spinoza'da nominal olmayan "gerçek" tanımların, ne fazla ne eksik, tanımladıkları şeyin "üretim kurallarını" göstermesi gerektiği gibi, Kant'ta da Hayal Gücü kategorilerle ya da İdelerle değil, "üretim şemalarıyla" çalışır. Kâğıda çizdiğim herhangi bir üçgen bir resim, bir imajdır ama eğer bir çemberin üzerinde gelişigüzel üç nokta belirleyip bunları birleştirirseniz eşkenar bir üçgen elde edersiniz dediğimde işte bu bir "üretim şemasıdır." İşte Foucault için de diyagram, sözgelimi Bentham'ın biçimselleştirdiği Panoptikon da bir üretim şemasıdır: Hastaneler, kışlalar, hapishaneler, okullar ve fabrikalar. Bütün bunlar hep Kant'ın istediği gibi "mekânsal-zamansal gerçekleşmelerdir" ve hep bir "üstün görme yetisini," yani bir arkeolojiyi gerekli kılarlar.

Ancak Foucault bununla yetinmez: Dile getirilebilirlik ölçütlerini, yani "söylemsel oluşumları" tarifleyen bir dile getiriş kuralları tarifini de kavramak mümkündür. AZERT, QWERTY, FGĞIOD, sırasıyla Fransızca, İngilizce ve Türkçe klavyelerin kullanım kurallarının tarifidirler. Fiziksel-görsel

varoluşlarını bu yüzden bir tarafa bırakarak onları, Foucault'nun deyişiyle "énoncé" yani, sözceler, dile getirişler olarak düşünebiliriz. Böylece yüksek dile getirme yetisinden de bahsedilebilir ki bu edebiyattakinden kuşkusuz çok farklıdır. Hem bir görme hem de bir katmanlara nüfuz edebilme yetisidir. Dile getirişler, olaylar ya da anekdotlardır ve pek ender bulunurlar. Öyle ki, "enderlik" sanki onların tanımsal özelliklerinden biridir. Öyle olmasalardı, telaffuz edilen cümlelere ya da sistematik önermeler hiyerarşilerine indirgenebilirlerdi.

Gerçekten de filozoflar kendilerini en çok "anekdotlarıyla" ele verirler: Kant'ın düzenliliği, Empedokles'in kendini Etna kraterinden atışı, Spinoza'nın sinek-örümcek oyunları... Antik Yunan'da felsefe anekdotlardan ayrılmaz ve sadece filozofun derdini değil, onun yaşam tarzını da anlatır. Bir edebiyatçının, yazarın aksine biyografi bir filozofu anlatmak için asla yeterli değildir. Mesela Quincey'nin gücü, Kant'ın "son günlerini" anekdotik tespit edişindeki gücüyle paraleldir. Deleuze'ün filozoflarla ilgili anekdotik vurgularının etkisi biraz da buna dayanıyor.

Burada çarpıcı nokta, anekdotlar silsilesiyle kavram silsilelerinin çakışma ya da mütekabiliyet ilişkileridir. Mesela Spinoza'nın başına gelen Sinagog aforozu, onun felsefi kariyerini başlatması bakımından radikaldir. Bir Olay Felsefesi, Deleuzecü anlamda anekdotla düşüncenin birleştiği yerde ortaya çıkacaktır: Leibniz ve Whitehead "Bir olay nedir?" diye sordular hep. Deleuze'ün en geniş anlamda göstermeye çalıştığı gibi "olay," medyanın ve günlük hayatın üzerimize bolca boca ettiği "Bir araba devrildi" filan değildir. Her türlü ampirik görülebilirlikten öteye, "bir askerin hem kendini içinde bulduğu hem de kendini dışarıdan seyrediyor gibi olduğu bir keşmekeş"in diyagramıdır. Askerliğin düzenli diyagramı ve savaşın dağıtımsal diyagramları...

Sözgelimi Bergsoncu "süre" bir olaydır. Onun bir "süre filozofu" olduğu temasının banalliğinden ötede, süre zamanla karşıtlaşarak kozmik bağlantılar kurar: "Çaya şeker attığımda erimesini beklemeliyim." Bu formül aslında oldukça karmaşıktır, çünkü basit bir "bekleme süresine" öznel bir süreye gönderme yapmaz, bardak, çay artı şeker sürelerinin oluşturduğu kümenin içkin belirlenimlerine de gönderir. Sözgelimi şekerin erimesini karıştırarak ya da ısıtarak hızlandırabilirim, ama bir "bekleme süresi" indirgenemez olarak kalacaktır. İşte sürenin tarifi budur. Ama içine kaşığı sokmakla kümenin niteliği değişime uğramıştır bile. Sorun bunun bir öznel "bekleme

süresiyle" sınırlı olmayıp her zaman sanki bir "iplikle" bağlanılan kozmik bir süreye, Açık olanla bütünlük arasındaki zorunlu bir ilişkiye tekabül etmesidir, işte Deleuze'ün anti-diyalektikçiliğinin de kaynağı budur: Zaman, Tarih gibi mefhumlar hep bol gelirler: "Zamandan bahsetmek için vakit her zaman biraz geçtir." Fransız Devrimi ve Aydınlanma Kant için her zaman bir göstergeler zamanına tekabül etmişti. Bireysel, kişisel olanla büyük Olay arasındaki bağ, birbirlerini hep tekrarlamalarını, yansıtmalarını gerekli kılar. "Hangi büyük savaş, hangi büyük felaket, hangi büyük devrim aynı zamanda benim kişisel meselem değil ki?" diye yazıyordu Novalis. Kişi ile Çağ arasındaki bir bağdan çok, sürelerin (Bergson) ve ilişkilerin, rastlaşmaların (Spinoza) "bestelenmesi" değil mi burada söz konusu olan? Büyük olayın bireyleşmesi ve bireyin olaydaki perspektivizmi. İşte Deleuze'ün felsefi "okumalarının" en yüksek mertebelerinden biri...

Deleuze ve Aptallık

İLKE KARADAĞ

> Hiçbir şey insanı bir aptalın aklından geçenlerden daha fazla düşünmeye sevk edemez.[1]

Deleuze ve Guattari'nin "Felsefe nedir?" sorusuna verdikleri cevap ünlüdür: Felsefe kavram yaratımına dayanır; kavram yaratma sanatıdır. Peki, kavram ne işe yarar? Bu soruya da, Deleuze'ün, Claire Parnet'yle yaptığı söyleşinin "direniş" başlığı altında söylediği cümleden yola çıkarak cevap vermek mümkün: "Felsefe kavramlar yaratmaya ve böylelikle *aptallığa zarar vermeye* dayanır."[2] *Müzakereler* kitabında da buna benzer bir cümle var: Felsefenin işlevi "aptallığa zarar vermektir"[3] ve tabii ki konuyla çok daha öncesinden beri en yakından ilgilenen kitaplardan biri olan *Nietzsche ve Felsefe*'de de: "[Felsefe] aptallığa zarar vermeye, aptallığı utanılacak bir şey haline getirmeye yarar."[4] Öyleyse felsefenin kavram yaratımı şeklindeki tanımını, kavramın temel işlevinin aptallıkla mücadele olduğunu söyleyerek tamamlayabiliriz. Deleuze ve Guattari'nin felsefenin bir işe yaramadığı ve tam da bu yüzden güzel olduğu şeklindeki tespiti "artık gençleri bile eğlendirmeyen bir sululuk" olarak değerlendirmelerinin altında da bu mücadele bulunur.[5]

Peki *kavram* gibi bir şey *aptallık* gibi bir şeyle nasıl mücadele edebilir? Terimin zeka düzeyiyle ilgili olan klasik açıklamasının da işaret ettiği gibi,

1 G. Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yay. 2004, s. 88 (çeviriyi değiştirdim).
2 *Abécédaire de Gilles Deleuze*, "R comme Résistance", Claire Parnet et Pierre-André Boutang, 1988-89.
3 G. Deleuze, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk, 2013 (2. baskı), s. 162 (çeviriyi değiştirdim.)
4 G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk, 2010, s. 138.
5 G. Deleuze, F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, 2013 (9. baskı), s. 18 (çeviriyi değiştirdim).

zekamızı, anlama gücümüzü geliştirerek mi? Bunun pratikte nasıl olabileceğini anlamanın zorluğu bir yana, bu durumda felsefe, Deleuze'ün onu "yüceltmemek" adına verdiği tüm çabaya aykırı olacak bir şekilde, anlama gücü zaten gelişmiş olanların, olmayanları eğitmesi etkinliğine dönüşmez mi? Ama belki bundan da önce aklımıza takılan, mücadele edilmesi gerekenin neden öncelikle aptallık olduğu sorusu olmalı. Halihazırda kötülük, adaletsizlik, baskı, nefret ve benzerleri dünyayı kasıp kavururken neden özellikle aptallığa "direniyoruz"? Deleuze, yine yukarıda bahsettiğim söyleşide "felsefe olmadığında dünyadaki aptallığın ve sığlığın boyutlarının nerelere varacağını tahmin bile edemeyiz" diyor.[6] Biraz anlaşılmaz bir tavır değil mi bu? "Aptallık ve sığlığın boyutları" neden bu kadar önemli olsun? Kötülüğün başını çektiği dizi, temelde aptallığa dayandığı için mi, yoksa aptallık dışında kalan olumsuzluklarla mücadele işi başkalarına bırakıldığı için mi?

Bu sorulara cevap verebilmek için şüphesiz öncelikle aptallığın Deleuzecü düşünce açısından ne ifade ettiğini anlamak gerekir. Ancak bu noktada da başka bir problemle karşılaşırız: Deleuze aptallık terimini birbirine pek uymuyormuş gibi görünen farklı biçimlerde kullanır. Bunların içinde iki farklı kullanımı net bir şekilde ayırt etmek mümkün. Birinden biraz bahsettik; aptallık ilk olarak, felsefenin zarar vermesi, mücadele etmesi gereken temel düşmanıdır. Deleuze'ün genellikle yazılı veya sözlü söyleşilerinde, gündelik bir çerçevede ve aşağılayıcı anlamda kullandığı aptallık, salaklık, ahmaklık, budalalık şeklindeki ifadelerin de bu ilk kategoriye girdiğini söylemek mümkün. Örneğin, Deleuze'e göre, felsefenin, edebiyatın ya da sinemanın doğal bir ölümü olabileceğini söylemek "ahmakça"dır; Foucault'yu insanın ölümünden bahsettiği için suçlayanlar "kindar bir aptallığın" kurbanlarıdır.[7] Aynı şekilde psikanalizin de cevap verilmesi, zarar verilmesi gereken pek çok aptallığı vardır. Diğer tarafta ise aşağılayıcı olmadığı gibi aptallığı neredeyse bir erdem olarak sunan olumlu bir kullanımdan bahsetmek mümkün. Sokrates'te, Descartesçı *cogito*'da da belli bir biçimde kendini gösteren ama modern ve Deleuzecü örneklerini özellikle Dostoyevski'nin, Kurosawa'nın ve Melville'in karakterlerinde bulan tuhaf, hatta sanki felsefi bir aptallıktır bu ikincisi. Düşüncenin önünde engel teşkil etmeyen, ona düşman olmayan, aksine, düşünceyle yakınlık içinde tanımlanan bir aptallık. İki farklı kulla-

6 Aynı anlama gelen bir cümle *Nietzsche ve Felsefe*'de de bulunuyor; bkz. s. 139.

7 Bkz. G. Deleuze, *Müzakereler*, s. 100-101. Bu kitapta Deleuze'le Foucault üzerine yapılmış üç söyleşi bulunuyor. Üçü de aptallık terminolojisi açısından oldukça zengin.

nımın birbirinden bağımsız iki tanımla ilgili olduğunu düşünmek ilk bakışta mümkün hatta zorunlu görünür, ancak bu noktada da başka bir engelle karşılaşırız. Deleuze iki kullanımı da tek bir genel tanımla açıklar: Aptallık, hata yapmaktan farklı olarak bir ayırt edememe durumuna, önemliyi önemsizden, ilginç ve tekil olanı sıradan olandan ayırt edememeye dayanır. Felsefenin doğal bir ölümü olabileceğini söylemek ahmakçadır çünkü bu iddia felsefede *önemli* olanı, yani başkası tarafından üstlenilemeyecek olan kavram yaratma sanatını *ayırt edememeye* dayanır. Foucault'yu insanın ölümünden bahsettiği için anti-hümanizmle suçlayanlar aptaldırlar çünkü Foucault'nun düşüncesinin *ilginç* ve *dikkat çekici* noktalarını sıradan tartışmaların, *klişe*lerin içinde kaybederler.[8] Psikanaliz tüm büyüklüğüne rağmen hastanın söyleminde *dikkat çekici*, yani asıl analize değer olanı göremez ve bu yüzden teorik ve pratik çeşitli aptallıkların altına imzasını atar. Diğer yandan Deleuze'e göre, Dostoyevski'nin Budalası ya da Kurosawa'nın samurayları da daha az aptal değildirler, üstelik benzer nedenlerle:

> Dostoyevski kahramanları çoğu zaman, ufak ayrıntılardan kaynaklanan oldukça şaşkınlık verici durumlar yaşarlar. Genel olarak, çok tedirgin, hareketli ve acelecidirler. Kahraman evinden çıkar, sokağa iner ve şöyle der: "*Sevdiğim kız, Tanya, başı belada, yardım istiyor. Yardımıma ihtiyacı var, yoksa ölecek*." Ve kahramanımız merdivenleri iner aceleyle, ve aniden köşe başında bir arkadaşla ya da ezilmiş bir köpekle karşılaşır ve unutur, her şeyi toptan unutuverir; Tanya'nın ölmekte olduğunu, onu beklediğini, yardıma ihtiyacı olduğunu... unutur. Sonra başka bir arkadaşıyla karşılaşır, onunla çay içmeye gider ve aniden, yine şöyle der: "*Beni bekliyor Tanya, gitmeliyim.*" [...] Dostoyevski kahramanları hep bir aciliyet haline yakalanmış durumdadırlar, hep ölüm kalım sorunlarıyla karşı karşıya kalırlar. Ama bilirler ki daha da acil olan bir sorun vardır. Ama bu sorun nedir? İşte onu bilmezler. [...] Bu, *Budala*'nın formülüdür. [...] *Yedi Samuray*'da mesela Kurosawa'nın bütün mekânı yağmur tarafından sürekli dövülen özellikle oval bir mekândır. Bu filmde kahramanlar aciliyet durumundadırlar – köyü korumayı kabul etmişlerdir. [...]. Ama bütün bu aciliyetin ortasında, *Budala*'ya yaraşır bir soru film boyunca onların yakasını bırakmayacaktır: "*Biz samuraylar, diğerlerinden farklı olarak kimiz?*"[9]

8 Bkz. G. Deleuze, *Müzakereler*, s. 93 vd.

9 G. Deleuze, "Yaratma Eylemi Nedir? (1987)" *İki konferans* içinde, çev. Ulus Baker, Norgunk, 2003, s. 27-29.

Görünen o ki Dostoyevski'nin, sevgilisi ondan yardım beklerken arkadaşıyla çay içen karakteri de, Kurosawa'nın onca yıkım içinde, ölüm kalım meseleleri kapıya dayanmışken hâlâ, "Samuray kimdir?" diye sorabilen samurayları da önemli ve acil olanı önemsiz ve ikincil olandan ayırt edememektedirler. Oysa söylediğimiz gibi, bu ikinci ayırt edememe durumu ilkinin aksine aşağılanmaz hatta sanki desteklenir: Budala da samuraylar da "daha acil bir problem"in peşindedirler. Öyleyse Deleuze aptallığa karşı, üstelik benzer tanımlardan yola çıkarak, birbirinin tersi sayılabilecek iki farklı pozisyon alır. Bunu nasıl açıklayabiliriz?

Bana ilginç bir şey söyle, yanlış olsa da olur...

Adım adım ilerleyelim ve işe Deleuze'ün aptallık derken en genel anlamda ne kast ettiğini anlamaya çalışarak başlayalım. Aptallığın, hatanınkinden bağımsızlaşan ilk kapsamlı tanımı 1962'de yayımlanan *Nietzsche ve Felsefe*'de yer alır. Aptallık burada, sığ bir düşünme biçimi, doğruda ve hatada hep "alçak" olanı görmek şeklinde tanımlanır. *Fark ve Tekrar*'daysa doğrudan Nietzscheci terminolojiye ait olan alçak/yüksek ayrımının yerini biraz önce de bahsettiğimiz önemli/önemsiz, dikkat çekici/sıradan ayrımı alır ama tanımın içeriği temelde pek değişmez: Aptallık hata yapmakla ya da yanılmakla değil sıradan olanla ilginç olanı birbirinden ayırt edememekle ilgilidir. Böylece şimdiden zeka ya da anlayış gücünü değil başka türlü bir yeteneği ima eder. Aptallıkla savaşan felsefe ya da daha genel olarak düşünce de hakikati bulmaktan, doğru cevabı vermekten çok, bir şeyde ilginç ve önemli olanı seçebilmesiyle tanımlanmıştır. Bu nokta *Felsefe Nedir?*'de de açık bir şekilde birçok kez vurgulanır: "Felsefe bilgiye dayanmaz; hakikatten değil, başarısına ya da başarısızlığına karar verecek olan İlginç, Dikkat çekici ya da Önemli gibi kategorilerden esinlenir."[10] Deleuze felsefe kitabının bir yanıyla polisiye romana benzemesi gerektiğini söylediğinde biraz da buna benzer bir şeyi kast eder: İkisi açısından da asıl yapılması gereken belirli bir problemi çözecek olan delilleri/işaretleri *tespit* etmek değil, bunların arasında önemli olanları sıradan olanlardan *ayırmak*tır.[11]

Ama bu noktada bir sorun ortaya çıkıyor: Hangi delilin öncelikli olduğunu ayırt etmek, ancak katili baştan *bilen* yani *yanılmayan* birinin yapa-

10 G. Deleuze, F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 81 (çeviriyi değiştirdim).

11 Felsefe kitabı ve polisiye roman arasındaki benzerlikle ilgili olarak, bkz. G. Deleuze, *Différence et Répétition* [Fark ve Tekrar], PUF, 1968, s. 3.

bileceği bir şey değil mi? Bu durumda felsefede de, ya hissi diyebileceğimiz türden muğlak bir ölçütün devreye girdiğini kabul etmemiz ya da "tanıma" yetisine, bilgeliğe, Sherlock Holmes'unkine benzer bir dehaya geri dönmemiz gerekmiyor mu? Deleuze doğruluk ve yanlışlık kategorilerinin düşünceyi değerlendiremeyeceğini söyler çünkü henüz düşüncenin deneyimlemediği, önkabul düzeyindeki bir hakikate, dolayısıyla da *aşkın* bir sahaya bağlıdırlar. Peki aynı şey niçin önemli ve önemsiz için de geçerli olmasın? Onlar ne anlamda *içkin* kriterler oluştururlar? Şu anlamda: Deleuze önemli ve önemsizi tespit edebilmek için bir sistemde durağan ve katılaşmış olarak bulunanla dinamik, esnek ve akışkan olanı ayırt etmemiz gerektiğini söyler. Bir başka deyişle "İlginç", "Dikkat çekici" ya da "Önemli" olan her zaman henüz "katılaşmamış" olanda, yani akışlarda gizlidir. Bunların içkin kriterler olmaları, söz konusu şeyin ya da sistemin kendi alanı ve yatay bağlantıları dışında bir şeye başvurmamalarından kaynaklanır. Bir insanda olduğu kadar bir felsefi önermede, romanda, filmde ya da teoremde de *dikkat çekici* olan henüz katılaşmamış, kemikleşmemiş halde bulunan çizgilerdir.[12]

Böylece düşünce için tehditkâr olanın niçin hata değil de aptallık olduğunu biraz daha net görebiliriz. Düşüncenin başına gelebilecek en kötü şey onu "doğru"dan, "hakikat"ten koparan hata ya da yanılgı olamaz çünkü Deleuze de pek çok çağdaşı gibi henüz düşüncenin konusu olmamış bir hakikatin ya da gerçeğin düşünceyi ölçebileceğine inanmamaktadır. Düşüncenin temel problemi, zaten olmayan bir bağın kopması değil düşüncenin etkinleşmesi ve kendi hakikatlerini yaratması problemidir. Bu da Deleuze'e göre ancak bir şeyde önemli olanı önemsiz olandan ayırt ederek yapılabilir. Hatanın önemini yitirip yerini aptallığa bıraktığı nokta tam burasıdır: Katılaşmamış demek, belirlenimsiz demektir; akışlar henüz tam bir belirlenime sahip olmadıklarından yanlış/doğru, hatalı/hatasız şeklindeki kriterlere yanıt vermezler; sadece dikkat çekerler ya da gözden kaçarlar. İşte, yukarıda sıraladığımız ilk örnekleri itibariyle düşündüğümüzde aptallık da dikkat çekici olanı, arada bir göz kırpan bir *farklılığı* sürekli gözden kaçırma durumudur.

12 Akışkan/katı ayrımı Deleuze'de başta fark ve tekrar arasındaki olmak üzere virtüel/edimsel, olay/şey durumları, uzanım/yeğinlik, oluş/tarih şeklindeki başka ayrımlarla bağlantılıdır. En olgun şeklini ise Guattari'yle birlikte kaleme alınan *Bin Yayla*'daki çizgiler analizinde bulduğunu söylemek mümkün. Buna göre her şey (bizler, şehirler, ormanlar, kitaplar, organik ve inorganik cisimler, sosyal sınıf ve gruplar vb.) yaşamsal çizgilerden, katı, daha az katı ve son olarak tamamıyla esnek olmak üzere üç tip çizgiden oluşur. Çizgiler analizi için özellikle bkz. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux* [Bin Yayla], 8inci yayla, s. 235-252; G. Deleze, C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, 1977, s. 47 vd.

Öyle ki değersiz ve *aptalca* doğrular olabileceği gibi, ilginç, önemli hatalar da mümkündür. Elbette amaç hata yapmak değildir; hata bir noktada elenmelidir ama bu düşüncenin etkinleşmesine yetmeyecektir.

Deleuze'de aptallık problemi aynı zamanda düşüncenin gerçek etkinliğine kavuşması için hangi yollardan geçmesi gerektiğiyle ilgilidir. Buna geleceğiz; ama önce şunu soralım: İlginçliğin, katılaşmamış, belirlenmemiş olanla, esneklikle ilgisi ne? Akışlar niçin, Bergson'un deyimiyle bir şeyi "kendi varlığı içinde kavramak" söz konusu olduğunda katı ve durağan olana göre daha öncelikli olsun? Deleuze'ün bir oluş felsefesinden bahsettiğini ve bunun pek çok şeyi değiştirdiğini biliyoruz. Ancak bu durum, tam tersinin, yani sağlam ve katı olandan yola çıkmanın daha akla yatkın göründüğü gerçeğini ortadan kaldırmıyor. Örneğin bir insanı belli belirsiz bir biçimde, arada bir göze çarpan bir tavrına ya da mimiğine göre değil de süreklilik kazanmış, sağlam, kemikleşmiş özelliklerine, huylarına göre değerlendirmez miyiz? Biriyle ilişkimizi, tam anlayamadığımız biçimde birden ortaya çıkan ve kaybolan bir yüz ifadesi mi, yoksa her gün tekrarlanan, birbiriyle az çok uyumlu davranış ya da beğenileri mi belirler? Aslında bu aşamada Deleuzecü düşüncenin kriterlerinin arkadaş ya da eş seçimi gibi şeylerde işe yaramamasının pekâlâ anlaşılabilir olduğunu çünkü Deleuze'ün düşünceyi günlük tanıma edimlerinden ayrı bir yere koyduğunu söylemek mümkün. Ama bu, düşüncenin konularıyla işlevlerini birbirine karıştıran fazla kolay bir cevap olmaz mıydı? Deleuze temsili düşünce sistemini, yöneldiği konuları beğenmediği için değil, üstlendiği tanıma işlevinin düşünceyi açıklamaya yetmediğini düşündüğü için eleştirir. Düşünce, çoğu zaman pek değişmeyen konularla, farklı bir biçimde ilgilendiği ölçüde varlık kazanır. Öyleyse tekrar soralım; neden İlginç ve Önemli olan ya da Dikkat çekmesi gereken, akışlardır? Ya da neden, sadece katı olanı gördüğümüzde aptal oluruz? Deleuze'e göre henüz belirlenmemiş halde bulunan akışlar bize şeyin *gerçek* yani dinamik haldeki bir imgesini vermeye daha yatkındırlar çünkü ondaki *imkân*lara işaret ederler. "Tekil" ya da dikkat çekici noktalar, bir başka deyişle akışlar, ait oldukları sistemin "başkalaşım eşiklerini" gösterdikleri için sıradan olanlardan ayrılırlar. Başkalaşma eşiği tam olarak, bir şeyin bir önceki durumunu terk edip başka bir şeye dönüşeceği (ya da dönüşmeyeceği) noktayı gösterir; böylece onun "koşul"unu oluşturur. Bunu bir çeşit dayanma noktası olarak da düşünmek mümkün. Henüz belirlenmemiş, "belirlenimsiz" noktalar şeydeki eğilimlere, daha da önemlisi "bir şeyin ne yapabileceğine", neye dayanabileceğine işaret ettikleri ölçüde, sağlam

gibi görünen özelliklerden çok daha *belirleyici* ve güvenilirdirler. Bir kez daha, eğer felsefenin, sinemanın vb. doğal bir ölümü olabileceği iddia edilebiliyorsa bunun nedeni onlarda dinamik ve dolayısıyla belirleyici olan şeyin, durağan ampirik veriler (iyi film, kitap, filozof vb. çıkmaması, problemlerin tükenmiş görünmesi, piyasanın yaratıcılığı değil başka değerleri ön plana çıkarması) lehine görmezden gelinmesidir. Foucault inatla yanlış anlaşılıyorsa bu –biraz kötü niyetin yanı sıra– düşüncesinin gerçek hareketinin, başkalaşma eşiklerinin görülememesinden, tüm söylediklerinin katı ve sıradan noktalara indirgenmesinden kaynaklanır. Psikanalist "bir hippi grubuyla [*group hippy*] yola çıkmak istiyorum" diyen hastasına, "niçin büyük pipi [*gros pipi*] sözcüğünü kullandınız?" diye sorabiliyorsa bunun da altında yaptığı kişisel bir hata değil psikanalizin katı yorumlama kodlarının gerçek arzu akışına karşı kör olması vardır.[13] Bir insanı, örneğin, dürüst ve cömert olduğu ya da onunla pek çok ortak noktamız bulunduğu için sevdiğimizi düşünebiliriz. Oysa öyle görünüyor ki Deleuzecü yaklaşımı takip ettiğimizde sevmenin çok daha karmaşık ve kimi zaman uygunlukla açıklanması mümkün olmayan bir sürece işaret ettiğini söylememiz gerekir. Bu sürece küçük jestlerin, anlık mimik ya da bakışların, ansızın ortaya çıkan ve genel tabloya uygun olmayan hareketlerin de dahil olmaması için hiçbir neden yok. Deleuze ise daha da ileri gider ve "bir insanı onda bir parça delilik görmeden" sevemeyeceğimizi iddia eder.[14]

Akışların iletişimi

Öyleyse önemli ve ilginç olan önemsiz ve sıradan olandan, henüz belirlenmemiş olduğu ölçüde taşımaya devam ettiği başkalaşım kapasitesine göre ayrılır. Deleuze bunun bir eser veya bir metnin değerlendirilmesi için de aynı şekilde geçerli olduğunu söyler: "Söz konusu olan metni bir yapısöküm yöntemiyle ya da bir metinsel pratik yöntemiyle ya da başka yöntemlerle *yorumlamak* değil, metni devam ettiren metin ötesi pratikte onun *neye yaradığını* görmektir."[15] Felsefenin temel sorusu değişmez; metin söz konusu olduğunda "Bir metin ne yapabilir? sorusuna dönüşür yalnızca. Cevap, doğal olarak bir şeyin, henüz ne yapabileceğini bilmediğimiz, daha çok imkânları ifade eden *belirsiz* taraflarında saklıdır. Aptallık ilk örneklerin gösterdiği haliyle hem soruyu yanlış sormaya hem de cevabı yanlış yerde aramaya dayanır.

13 G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, p. 28 (tr. çev. s. 37-38).
14 *Abécédaire de Gilles Deleuze*, "F comme Fidélité".
15 G. Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, yay. haz. D. Lapoujade, çev. F. Taylan, H. Yücefer, Bağlam Yay., 2009, s. 403 (vurgu bana ait).

Diğer yandan bu durumda bir şeyin İlginç noktalarını ayırt etmek, yani aptal olmamak, pek de kolay bir hedef gibi durmuyor. Temel özelliği "belirlenimsizlik" olan, "akan" bir şeyi yakalamanın yolu ne olabilir ki? Söz konusu olan bir geometrik şekil olduğunda ilginç noktaları sıradan olanlardan kolayca ayırt edebiliriz: Elbette, üçgenin formunu belirleyen köşeler ilginç noktaları, köşeler arasında uzananlarsa sıradan noktaları gösterir; köşeler üçgenin dayanıklılığına işaret ederler, onları değiştirdiğimizde şekil de değişir. Bu kadar kolay olmasa da suyu diğer sıvılardan kaynama noktasına göre, değerli bir taşı sahtesinden kırılma, çizilme ya da erime noktasına göre ayırt etmek mümkündür. Ancak daha karmaşık sistemlerde, örneğin bir olayda, bir toplumda, bir insanda, çok uzun bir gözlemden sonra bile, dikkat çekici noktaların sıradanlara karışmamasını sağlamak çok zor. Üstelik eğer bu noktalar dayanıklılık ya da başkalaşım eşiklerini ifade ediyorsa, aptal olmama hedefi iyice tuhaflaşarak bir bardağı kırılana kadar kaynatıp kırılınca da ısıya *dayanıksız* olduğunu söylemeye benzemez mi?

Öncelikle Deleuze'de bu tarz bir riski bütünüyle bertaraf etmeye yarayan bir yöntemin olmadığını söyleyelim. Deleuzecü felsefeye göre bir şeyi zorlamak, neye dayanabileceğini, koşulunu tespit etmenin, yani onu *düşünmenin* tek yoludur gerçekten de. Foucault gibi Deleuze de düşünceden ancak belli bir tehlike, başarısızlık ihtimali taşıyan bir deneyimleme süreci olarak bahsedebileceğimizi düşünür. Ancak bu, bir keyfiliğe ya da kaba bir ampirizm anlayışına işaret etmez; daha çok, Deleuze'ün "üstün ampirizm" adını verdiği biraz paradoksal sayılabilecek bir deneyselliğe dayanır. Şöyle ki ilginç ve önemli olanı tespit etmek anlamında düşünce, gönüllü, iyi niyetli bir çabayla değil, *ancak düşündüğümüz şey de bizi zorladığında*, yani iki taraftan da zorlamaya dayanan ve iki taraf adına da tehlike taşıyan bir karşılaşmada mümkün olur. Adeta taşla ilgili doğru soruları ancak kafamıza bir taş geldiğinde sormamız, "Taş nedir?" yerine "Taşı kim attı", "Ne hızla attı?" ve "Bu taş (ve atan kişi) bize *ne yapabilir?*" dememiz gibidir bu. *Diyaloglar*'da Deleuze'ün bu özgün deneyimleme-karşılaşma anlayışını ifade eden çok güzel bir cümle var: "Karşılaştığım her şeyi içine koyduğum bir çantaya sahip olmak; beni de bir çantaya koymaları şartıyla" diyor Deleuze, ampirizm yaklaşımını açıklarken.[16] Öyleyse ancak *aptallar* için karşılaştıkları şeylerin bağlayıcılığı yoktur; Foucault'da, hastanın söyleminde ya da mesela Nietzsche okurken,

16 G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, s.15 (tr. çev. s. 23).

keyfi bir şemayı, karşılaştıkları şeye uygulamakla, bir başka deyişle bulduklarını ve beğendiklerini çantalarına atmakla yetinirler. Oysa Deleuze'e göre bu şekilde ulaşılabilecek tek şey *kanılar*dır. Keyfiyete izin vermeyen gerçek bir karşılaşmaysa bizi, edinilmiş kanılardan, düşüncenin katı parçalarından uzaklaştırır ve bizzat deneyin bir parçası ve tarafı haline getirir. Böylece bir şeyi sınamak aynı zamanda sınanmak anlamına gelir; Deleuze'ün deney [*expérience*] sözcüğü yerine deneyimleme [*expérimentation*] sözcüğünü tercih etmesinin bir nedeni de budur belki.[17]

Diğer yandan *Fark ve Tekrar*'da Deleuze'ün kendisinin de kabul ettiği gibi, "aslında insanların nadiren ve çoğunlukla zevk olsun diye değil de bir şokun etkisiyle düşündüğünü herkes bilir."[18] Platon'dan başlayarak Heidegger'e kadar pek çok filozof sıradan tanıma faaliyetlerinin düşünceyi harekete geçirmeye yetmeyeceğinin altını çizmiştir. Deleuze'ün bu noktada gerçekten de iddia edildiği kadar özgün olduğunu söyleyebilir miyiz? Daha önce felsefe ve düşünce açısından belirleyici olanın akışlar, katılaşmamış noktalar olduğunu söylemiştik. Düşüncenin bu nedenle akışlara karşı kör olan aptallıkla mücadele etmesi gerekiyordu. Şimdi Deleuze'ü diğerlerinden ayıran şeyin, karşılaşmayı da akışların karşılaşması olarak ele alması olduğunu söyleyelim. Bir başka deyişle Deleuze'ün özgünlüğü, düşünceyi bir şokla başlatmasından çok bu şoku tanıma edimlerine dayanan ampirik düzeyden, ilkeler düzeyine taşıması, düşüncenin "aşkınsal"[19] adını verdiği sahasına dahil etmesidir. Bu da şu demektir: Karşılıklı sınıra itilme, sınanma hareketi, günlük hayatta karşılaşan iki şeyin arasında, katı bir düşünce ve katı bir "düşünülen şey" arasında değil, öncelikle düşüncenin akışkan ve belirlenimsiz noktalarıyla, düşünce arasında gerçekleşir. Deleuzecü karşılaşma, ne kadar saf olursa olsun bir "yaşantı"ya ya da bir bilinç durumuna ait olamaz. Peki düşüncede akış halinde bulunan nedir? İşte tam bu noktada daha önce son derece olumsuz örneklerini gördüğümüz tehditkar aptallığın başka bir yüzüyle karşılaşırız:

17 Bu kullanıma ilişkin olarak Deleuze ve Guattari'nin asıl altını çizdiği gerekçe, deneyimlemenin, deneyin tersine başarıdan bağımsız bir şekilde, belirli bir sonucu varsaymadan yapılması. Bkz. G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Ödipus*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yay., 2012, s. 488, dipnot.

18 G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 173.

19 Deleuze'ün de benimsediği Kantçı "aşkınsal" teriminin aşkınlıkla bağlantısı bulunmadığı gibi, aşkınlığa karşı alınmış bir önlem sayılabileceğini hatırlatalım. Terim Deleuze'ün kullandığı haliyle mümkün deneyimin *a priori* koşullarına değil, gerçek deneyimin oluşumsal koşullarına dayanan bir düşünce sahasını ifade eder. Ampirik düzeyin tekrarlayıcı yapısına karşı, ilkesel farkı korumak adına devreye sokulur.

> Düşüncenin saf belirlenim, soyut çizgi olarak belirlenimsiz olan bu dipsizle çarpışması gerekir. Bu belirlenimsiz, bu dipsiz, düşünceye özgü hayvanlıktır, düşüncenin doğumsallığıdır da: O ya da bu hayvansı biçim olarak değil, aptallık olarak. Çünkü eğer düşünce zorunda kalmadan ve zorlanmadan düşünmüyorsa, bir şey onu düşünmeye zorlamadıkça aptal olarak kalıyorsa, onu düşünmeye zorlayan da aptallığın varoluşu değil midir [...]?[20]

Gördüğümüz gibi Deleuze'ün burada bahsettiği aptallık artık, ilginç olanı ayırt edememek ve kanılar düzeyinde kalmakla açıklanamaz. Aptallık açık bir biçimde, ikinci olarak, düşünceye özgü "dipsizlik", "belirlenimsizlik" şeklinde tanımlanır. Bu haliyle düşüncenin başkalaşım eşiğini ifade ettiğini ve dolayısıyla onun *neye dayanabileceğini* belirlediğini söyleyebiliriz. Böylece etkinleşmemiş bir düşünceyle tanımlanan ampirik aptallıktan, düşünceyi harekete geçiren bir aptallığa geçmiş oluruz. Bu geçiş "saf belirlenim" olarak düşüncenin tam tersinin, yani belirlenimsizliğin "düşüncenin bir yapısı" olarak düşüncenin kalbine taşınması anlamına gelir.[21] Öyle ki düşünce hangi lokal problemi çözmeye çalışıyor olursa olsun, kendisine özgü belirlenimsizlik olarak aptallığı varsaymak ve onunla *karşılaşmak* durumundadır. Çünkü eğer bir şeyin belirlenimsiz noktaları gözümüze çarpabiliyorlarsa bu öncelikle düşüncemizdeki belirlenimsizlikle iletişime geçebildikleri içindir. Yaşanmış deneyimin ve bilincin bir ölçüde dışlanması ya da en azından belirleyici olamayacaklarının söylenmesi de buna bağlıdır zaten: Bir şeydeki akışlar ilk olarak ancak düşüncedeki akışlarla etkileşimde bulunabilir. Bu yalnızca her düşünce edimine aptallığın eşlik etmesi anlamına gelmez, aynı zamanda hem aptallığın hem de düşüncenin kişiselleştirilemeyen bir boyuta sahip olduğunu da gösterir.

Böylece aptallığın düşünce sahasının bir öğesi olarak nasıl tekrar tanımlandığını görüyoruz. Bunun Deleuzecü *içkinlik planı*nı kuran, yani felsefesiyle hem aşkın değerler, önkabuller, tümeller, Tanrı, Dünya, Ben[22] arasına hem de ampirik düzlem, mesela olumsuz örneklerde gördüğümüz ampirik aptallık arasına sınır çizen iki temel sonucu olduğunu söyleyebiliriz:

20 G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 353.

21 Bkz. G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 137-138.

22 Bu listenin yalnızca çok bilinen ve tekrarlanan öğelerini saymakla yetiniyorum. Buradan tabii ki "aşkınlar"ın sınırlı bir listesi olabileceği sonucu çıkmıyor. Her zaman yeni içkinlik planları yaratılabildiği gibi şüphesiz aşkınlıklar da yeni durum ve dönemlere göre değişiklik gösterirler.

1) Hatanın yerini "düşünce olarak düşüncenin bir yapısı" olan aptallığın almasıyla düşünceyi harekete geçiren şey *dışsal* olmaktan çıkar. Bu da aslında yöntemin yerini yaratıcılığın alması demektir.[23] Hatanın çaresi dış etkenleri (beden, arzu, yanılsamalar vb.) bertaraf etmeye yarayan bir yöntemdir. Eğer aralarında aşılabilir bir mesafe olduğunu düşünüyorsak, A noktasından B noktasına kimi zaman yön kimi zaman araç anlamına gelen bir *yöntemle* gideriz. Hakikatle düşünce arasına koyulan mesafe de, yol kazaları şeklinde ortaya çıkan hataları engelleyecek bir yöntemi gerektirir. Oysa bizzat düşünceye ait olan aptallıkla mücadele klasik anlamda bir yöntemle bağdaştırılması güç olan yaratıcı faaliyetle mümkün olur. Deleuzecü felsefe pek çok yorumcu tarafından bir yaratıcılık felsefesi olarak adlandırılıyor. Eğer bu adı kabul edeceksek yaratıcı faaliyetin ilk adımı, bir ürünün yaratılmasından çok, "düşüncenin kendi kendinden doğması" olmalı.[24] Düşünce ancak aptallıkla karşılaşarak doğabildiği için aptallık "doğumsallık" olarak da tanımlanır.

2) Öte yandan bu durum düşüncenin kendi kendisine, dışarısıyla bağlantısız bir şekilde düşündüğü, kendi üstüne kapandığı anlamına gelmez. Aptallık düşünme ediminin tam tersini, "düşünülemez olanı" [*impensable*] ifade ettiği ölçüde, aslında mutlak *Dışarı*sıdır. Böylece bir doğal yeti [*faculté*] olmadığı düşünülen, yani baştan verili olmayan bir düşüncenin kendi kendine nasıl şiddet uygulayabileceğini de anlamış oluruz: Düşünceye şiddet uygulayan, onu bir şok yoluyla harekete geçiren, hem onun doğasından bir şeydir hem de dışarının "düşünülemez" kuvvetleri ya da *Felsefe Nedir?*'deki adıyla söylersek kaos olarak, düşüncenin yapabileceklerinin sınırında bulunur. Bu, normalde kenardan geçtiğini varsaydığımız sınırın, düşüncenin tam merkezine yerleştirilmesi gibidir.

Yeraltı soyu

Böylece Deleuze'ün, hakikat ve düşünce arasına dostça bir mesafe koyan anlayışı sadece öğeler değil ilişkiler düzeyinde de nasıl tam anlamıyla tersine

23 Belki de "yaratıcı yöntemlerin alması..." demek daha doğru olacak. Deleuze belli başlı birkaç pasajda felsefede yöntemi dışlıyormuş gibi görünse de aslında yapıtları boyunca pek çok kere yöntemden olumlu anlamda bahseder. *Nietzsche ve Felsefe* kitabında, "Nietzsche'nin yöntemi" adlı bir ara başlık bulunur; *Bergsonculuk*'ta "sezgi"nin niçin bir yöntem olarak ele alınması gerektiği uzun uzun anlatılır, Deleuze Kant'ın "aşkınsal yöntem"ini bizzat kendi felsefesine uygulayarak "aşkınsal ampirizm" adını verdiği yöntemi geliştirir. *Kapitalizm ve Şizofreni*'de ele alınan "şizoanaliz" ise doğrudan Deleuze-Guattari felsefesine ait bir yöntem sayılabilir. Yöntemin reddedildiği pasajlar için bkz. G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 141-142; G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 215.

24 G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 192; G. Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, s. 102.

çevirdiğini görüyoruz. Aptallık düşüncenin merkezine, düşünülemez *Dışarı*sı olarak yerleştiğinde, hakikat de düşüncenin kendi merkeziyle çatışması yoluyla üretilen şeye dönüşür. Öte yandan, aptallığın düşünce sahasının temel öğelerinden biri haline gelmesi örnekler düzeyindeki sorunu tam olarak çözmediği gibi sanki tabloyu daha da bulanıklaştırdı. Aptallık düşüncenin yapısı olarak şüphesiz bir düzeyde olumlanmış oldu, zorunlu ve gerekli olduğu kabul edildi; ancak bunu, hâlâ bir tehdit oluşturarak yaptığı ölçüde "olumsuz" yükünü tamamen kaybettiğini de söyleyemeyiz. Yazıya başlarken değindiğimiz örnekler üzerinden düşünürsek aptallığın bu az çok *olumlu* tanımının Deleuze'ün bahsettiği *olumlu* aptallık örneklerini açıklayabileceğini söylemek mümkün; ancak olumsuz örneklerle arasındaki bağın bütünüyle koptuğunu da iddia edemiyoruz. Bir yanda olumsuz örneklerde gördüğümüz ayırt edememe yani "düşünememe" durumu, diğer yanda "düşünülemez" olarak aptallık buluyor; üstelik buna bir de, yine ayırt edemeyen ama bu sefer olumlanan aptallık örnekleri ekleniyor. Acaba gerçekten iki farklı örnek grubuna denk düşen, apayrı iki aptallık mı var?

Bunu anlayabilmek için felsefece desteklenen aptallıklara, yani ayırt edememe durumunun olumlu örneklerine daha yakından bakmak faydalı olabilir ki aslında bunlar Dostoyevski ve Kurosawa'nın kahramanlarıyla sınırlı değiller. *Fark ve Tekrar*'dan *Kritik ve Klinik*'e örneklendirilen bir "yeraltı soyu"ndan aynı bağlamda bahsetmek mümkün. [25] Örneğin Flaubert'in, yine bu örnek grubuna dahil edilebilecek olan ve Deleuze'ün de aptallık konusu dahilinde üzerinde durduğu karakterleriyle ilgili olarak Foucault, samurayla Budala'yı hatırlatan, şu cümleleri yazar:

> "Bouvard ve Pécuchet'nin yanıldıkları söylenebilir mi? Yanılmak bir nedeni bir başkasıyla karıştırmak, kazaları öngörememek, tözleri tanıyamamak, muhtemel olanla zorunlu olanı ayırt edememektir; kategorileri dikkatsiz bir şekilde ya da zamansızca kullanmak yanıltır insanı. Başarısız olmak, her konuda ıskalamaksa başka bir şeydir, bu tüm bir kategori çerçevesini gözden

25 G. Deleuze, *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal, Norgunk, 2007, s. 88. Deleuze'ün "yeraltı soyu" adını verdiği karakterler dizisinin ilk üyesi edebi değil "kavramsal bir kişilik", yani sanata değil felsefeye ait bir ürün olan "yeraltı adamı"dır. *Fark ve Tekrar*'da Deleuze tarafından yine budala olarak adlandırılan Descartesçı *Cogito*'nun karşısına koyulur. Ancak hem metnin devamından hem de budala kavramının sonraki kullanımlarından aslında onun karşıtından çok "saptırılmış" bir devamı olduğu sonucunu çıkartmak mümkün. Bkz. *age*., s. 105 ve *Fark ve Tekrar*, s. 171 vd.

> kaçırmak demektir. [...] Bouvard ve Pécuchet'de ilinek bir töz inatçılığındadır; tözlerse deney kazaları sırasında gırtlaklarına yapışıverir. İşte onların etkileyici aptallıkları, etraflarını saran, yanılgı içindeki ve haklı olarak küçümsedikleri diğer insanların cılız salaklıklarıyla karşılaştırılamayacak ölçüde büyük aptallıkları budur. Kategorilerde, hata yapılır; kategorilerin dışında, üstünde ve ötesindeyse aptal olunur. Bouvard ve Pécuchet a-kategorik varlıklardır."[26]

Şüphesiz Kurosawa ve Dostoyevski'nin karakterleri de en az Bouvard ve Pécuchet kadar "etkileyici bir şekilde aptal" ve "a-kategorik"tirler. Her biri bir yandan yanılgıya düşmenin uzağındadır, diğer yandan aptallıkları "ilginç olanı" ayırt edememekle tanımlanamayacak kadar tuhaf bir aptallıktır. Yine de Deleuze'ün üzerinde durduğu edebi kişiliklerden özellikle biri aptallığın farklı konumlarını aydınlatabilecek bir örnek oluşturur: Herman Melville'in aynı adlı öyküsünün başkahramanı olan Katip Bartleby.[27] Önce hikayeyi özetleyelim. Bartleby, bir hukuk bürosunda katip olarak işe başlar. İşi dava dilekçelerini kopyalamaktır. Tuhaflıklar, dava vekili olan patronunun, kendisinden rutin işlerden birini, yazıya dökülmüş bir dilekçeyi aslıyla karşılaştırarak kontrol etmesini istemesiyle başlar: Bartleby bu talebe "yapmamayı tercih ederdim" [*I would prefer not to*] şeklinde karşılık verir. Dilbilgisine aykırı olmadığı halde öyleymiş gibi bir etki bırakan ve cevap bekleyen patronda şaşkınlığın yanında çaresizlik de uyandıran bu kullanım gitgide daha sık tekrarlanmaya başlayacaktır. Bartleby bir süre sonra karşılaştırma işinden başka, yazıya dökme işini ve ardından hiçbir işi "yapmamayı tercih eder" hale gelir. Onu kovmak zorunda kalan ama "acısını" da anladığını düşünen dava vekilinin en içten yardım teklifleri karşısında da cevabı aynı olacaktır: "Yapmamayı tercih ederim". Bartleby asla *makul* olmaya yanaşmaz. Ta ki bürodan kovulduğunda çekip gitmemeyi, zorla kapıya konulduğunda binanın merdivenlerini terk etmemeyi ve en sonunda şikayet üzerine hapse atıldığında yemek yememeyi tercih edip bir köşede, boş bir duvarın karşısında açlıktan ölünceye kadar.

26 M. Foucault, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., s. 222 (çeviriyi değiştirdim). Ayrıca bkz. G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 198 ve 353.

27 Deleuze'ün bu öykü üzerine, "Bartleby ya da Formül" başlığını taşıyan kapsamlı bir makalesi bulunuyor. Bkz. *Kritik ve Klinik*, s. 88-115. Makalede aptallık sözcüğü aslında yalnızca bir kere kullanılıyor ve üzerinde pek durulmuyor. Ancak, hem öyküde anlatılanlara hem de ayırt-edilemezlik gibi kavramların makaledeki baskın varlığına dayanarak, Bartleby ile verdiğimiz diğer örnekler arasında apaçık bir bağ olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Belirlenimsizlik olarak aptallığın aynı zamanda nasıl düşünceyi harekete geçiren karşılaşmayı olanaklı kıldığını gördük. Düşünce bir sistemdeki belirlenimsiz noktaları ancak kendi belirlenimsiz noktalarıyla, aptallığıyla karşılaşarak, yani bir şokla beraber kanılar düzeyini terk ettiğinde fark ediyordu. Bunun ışığında Bartleby'nin kendisini felakete sürükleyen makul davranmama ısrarının neden aynı zamanda kanılardan kurtulmak anlamına geldiğini, dolayısıyla erdemli bir aptallık olarak kabul edildiğini de anlayabiliriz. Adım adım ilerlersek, bir kere o, Foucault'nun deyimiyle "a-kategorik"tir; yani sorunu asla yanılgı değildir. Bir şeyi yapmak ya da yapmamak bir hataya yol açabilecekken, "yapmamayı tercih etmek" doğru/yanlış ayrımıyla açıklanamayan bir düzeye geçildiğine işaret eder. Diğer yandan belli bir dik başlılığa rağmen Bartleby'nin edinilmiş kanıları durumlara, olaylara uyguladığını, bu anlamıyla ampirik aptallığın örneği olduğunu söylemek de hiç mümkün görünmüyor. Deleuze'e göre Bartleby'nin cümlesi patronun bir talebini iş tanımına girmediği için ya da başka bir nedenle reddetmenin çok ötesindedir. Hem hayır hem de evet cevabına göre bir belirsizlik, iki mümkün cevabın arasında, artık bir cevaba karşılık gelmeyen bir boşluk, *sessizlik* yaratır. Bu üçüncü bir yol açmak değil, tüm mümkün cevapları tüketmek anlamına gelir. Deleuze'ün öyküde öncelikli olarak dikkat çektiği nokta da budur zaten: Bir bakış açısına göre ancak aptallık olarak adlandırabilecek olan ve onu "sebepsiz" bir ölüme götüren davranış biçimiyle katip, işini yapmanın ya da yapmamanın ötesinde bir "ayırt edilemezlik, belirlenemezlik bölgesi"ne işaret eder. [28] Deleuze'ün kelimeleriyle "[f]ormül yıkıcıdır çünkü tercih edilebilir olanı da herhangi bir tercih-edilmeyen kadar acımazsızca eler."[29] Öyleyse Bartleby'nin aptallığında, ilginç, belirlenimsiz olanı gözden kaçırmak bir yana dursun, onun karşısında donup kalmaya benzeyen bir şey vardır. İşte böylece ikinci grup örneklerin, düşünce sahasının öğesi olan aptallıkla bağlantısı az çok görünür hale gelir: Her iki durumda da söz konusu olan aslında ayırt edememek, belirleyememek değil zaten ayırt-edilemezliği ifade eden bir alanın açılması, kendisini göstermesidir. Aynı şey Budala ve samuray için de

28 G. Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s. 92. Deleuze bu noktadan itibaren Melville'in öyküsünü pek çok farklı boyutuyla ele alır. Özellikle politik açıdan vardığı sonuçlar dikkat çekicidir. Bu konuyla ilgili olarak Philippe Mengue'in "*Faire l'Idiot* [Budala Numarası Yapmak]" adlı kitabına (Germina, 2013) ve Zourabichvili'nin Deleuzecü politikayı özellikle iki temel metin, *Bitik* ve "Bartleby ya da Formül" ışığında okuduğu "Deleuze et le possible [Deleuze ve Olanaklı]" adlı makalesine bakılabilir (*Gilles Deleuze. Une vie philosophique* içinde, yay. haz. E. Alliez, Les Empêcheurs de penser en rond, s. 335-357).

29 G. Deleuze, *Kritik ve Klinik,* s. 91-92 (çeviriyi değiştirdim).

geçerli değil mi? "Tüm bunlar, sanki bir yangın çıkmış, her şey yanmaktayken kaçıp dışarı çıkmak yerine kendime şunları demem gibidir: *'Hayır! Hayır! Burada daha da acil bir şey var. Onu öğrenene kadar yerimden kımıldatmayın beni.*"[30] Budala, samuray ve Bartleby düşüncenin doğmasını ifade eden bu kararsızlık bölgesini, donakalma anını yansıttıkları ölçüde hem ilk grubun olumsuz örneklerinden ayrılırlar, hem de düşünceye yaklaşırlar.

Böylece aslında iki ayrı aptallık tanımı ve onlara uygun iki örnek grubunun olması ihtimali güçlenir. Olumsuz örnekler gündelik aptallığa ve ona özgü ayırt edememe durumuna, olumlu örneklerse aşkınsal aptallığa ait olabilirler. Ama bunun için önce olumsuz örnekleri, yani bizzat Deleuze'ün kendisinin aptallık olarak adlandırdığı yaklaşım ve yorumları, hem olumlu örneklerden hem de belirlenimsizlikten bütünüyle bağımsız, tesadüfi bir kullanımla açıklayabilmemiz gerekiyor. Deleuze ve Guattari'nin, ilginç olanı görememeye dayanan, örneğin psikanalizin uygulamalarını aptalca bulmasıyla *Nietzsche ve Felsefe* ve *Fark ve Tekrar*'da düşüncenin yapısı olarak ele alınan aptallık arasında hiçbir bağlantının olmaması mümkün mü? Aslında bir bağlantı olmalı çünkü her iki kitapta da biri düşüncenin düşmanı, diğeri yapısı olarak ele alınan iki tür aptallıktan, tek bir aptallık gibi bahsediliyor. Örneğin *Nietzsche ve Felsefe*'de tam olarak şöyle deniliyor: "Yetişkin ve dikkatli düşüncenin [hatadan] başka *düşmanları* vardır. Başka bir biçimde derin ve olumsuz durumlar. Aptallık düşünce olarak düşüncenin bir *yapı*sıdır."[31] Eğer cümlenin de ima ettiği gibi iki ayrı aptallık yoksa bu sefer de düşüncenin düşünebilmesinin aynı zamanda düşmanı da olan temel yapısından kurtulmasına bağlı olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Bu, düşünceyi, Deleuzecü genel eğilimin tam aksine, negatif bir noktadan başlatmak, kökensel bir eksiklikten türetmek anlamına gelmez mi?

Aslında iki tür aptallığı birbirinden tamamıyla ayırmanın ya da aynı aptallık olduklarını kabul etmenin dışında başka bir seçenek daha var: Olumsuz örneklerde kendini gösteren ampirik aptallığın yapı olarak aptallık tarafından koşullandığını ya da aynı anlama gelmek üzere, yapısal aptallığın ampirik aptallığın *aşkınsal koşulu* olduğunu söylemek. Daha önce Deleuze'e göre düşünmenin, katılaşmamış noktaları itibariyle bir şeyin koşulunu, başkalaşım noktasını aramak olduğunu görmüştük. Öyleyse Deleuze'ün aptallığı *düşündüğünde* ulaştığı belirlenimsizliğin gündelik aptallığın koşulu

30 G. Deleuze, *İki Konferans*, s. 28.
31 G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 137-138 (vurgu bana ait).

olmasından daha doğal bir şey olamaz. Bakış açımızı değiştirip, aşkınsal sahadan ampirik aptallığa baktığımızdaysa onun belirlenimsizliğin ampirik planda *gerçekleşmesini* ifade ettiğini söyleyebiliriz. Aptallık düşüncenin olumsuzudur, "henüz düşünülemediğini" gösterir; ancak bir kez yer değiştirdiğinde, artık ampirik aptallık değil de yapı olarak aptallığa dönüştüğünde hâlâ henüz düşünülememesini ifade etse de bunu artık bambaşka bir şekilde yapar. [32] "Düşman" ve "yapı" olarak iki aptallık hem birbirine neredeyse zıttır hem de asla bağımsız değildirler: Yapı, tehdit değil koşuldur; düşman olarak değerlendirilen aptallıksa bu koşulun gerçekleşmiş olmasıdır. Öyleyse mesele, yapı olarak aptallıktan değil, onun ampirik dünyada "aptallık" olarak gerçekleşmesinden kurtulmaktır.

Bu noktayı açmak için yine Melville'in öyküsüne, ama bu sefer Bartleby'nin kendisinden çok, ona maruz kalan dava vekilinin durumuna bakalım. Çünkü Deleuze'ün de dikkat çektiği gibi aslında öykü boyunca gitgide daha belirgin bir biçimde tuhaf davranan, çılgınlıklar yapan ve tavır değiştiren Bartleby değil, patronudur. Bu haliyle de aslında belirlenimsizlikle (bizzat Bartleby ile) karşılaşan düşüncenin izleyebileceği mümkün vektörlere işaret eder. Dava vekili, "taşlaşmış" Bartleby'nin yarattığı ayırt edilemezlik alanı karşısında ne yapacağını bilmez haldedir; "Bartleby'yi öldürme arzularıyla ona ilan-ı aşk etme arzuları arasında gidip gelmektedir."[33] Çünkü bu alan, eskisi gibi davranma ve düşünme şansını, üstün değerlerini, kanılarını devreye sokma yeteneğini, yani "en önemli meziyetleri"ni, "öncelikle sağduyu, sonra da yöntem"i onun elinden alır.[34] Böylece onu bir yandan, ilk grup örneklerde ifade edilen, *ilginçlik*ten uzak bir aptallıktan kurtarırken diğer yandan, "düşünülemez" olanla, belirlenimsizlik olarak aptallıkla baş başa bırakır. Burada aptallık kendini henüz gerçekleşmemiş bir koşul olarak gösterir; karşısında geri adım atmak veya atmamak düşüncenin de kaderini belirleyecek olan seçenekleri oluşturur. İlk seçenek şüphesiz güvenli sulara, yaygın kanılara yani ilk grupta örneklenen aptallığa "geri döner"; aptallık ampirik olarak gerçekleşir. Öyküde büro personelinin hemen, dava vekilininse belli

32 Deleuze düşünmenin doğal bir yetenek olmadığı konusunda aynı fikirde olduğu Heidegger'in "henüz düşünmüyoruz" şeklindeki ifadesini benimser ve birçok kere kullanır. Örneğin bkz. G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 188 ve 353; G. Deleuze, *Cinéma-2 L'Image-Temps*, Minuit, 1985, s. 218; G. Deleuze, F. Guattari, *Felsefe Nedir?,* s. 56.

33 G. Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s. 97 (çeviriyi değiştirdim).

34 H. Melville, "Kâtip Bartleby", *Kâtip Bartleby&Benito Cereno* içinde, çev. Alkım Doğan, İthaki Yay., 2015, s. 4.

bir kararsızlık evresinden sonra yaptığı da bu olacaktır. Deleuze'ün değindiği olumsuz aptallık örnekleri de aslında ya kanılar düzeyini hiç terk etmeyenler ya da belirlenimsizlik karşısında geri adım atanlar, bir an için fark ettikleri *çatlağın* üstünü hızla kapatanlardır.

Bu gerçekleşme/koşul (ya da ampirik/aşkınsal) bağlantısı iki karşıt örnek grubu arasındaki ilişkiyi de belli bir düzeyde açıklığa kavuşturur. İki örnek grubunu da tanımlayan özelliğin ayırt etmede bir başarısızlık olduğunu söylemiştik. Artık bunların bambaşka iki başarısızlık olduğunu görebiliyoruz. Foucault'nun kitabında *önemli* ve *ilginç* olanı ayırt edememek düşüncenin tembelliğine ya da edilginliğine işaret eder. Düşünmektense elinde hâlihazırda bulunan kalıpları uygulayarak kanılar edinen bir "düşünce"dir bu. Oysa diğer örneklerdekilerin "başarısızlığı" tam tersine verili kalıpları uygulayamamaları, kanı edinememeleri ve bunu yansıtarak bir belirlenimsizlik alanı yaratmalarıdır. *Budala* ilginçle sıradanı değil, önkabullere dayanan öncelik sıralamalarını birbirine karıştırır. İlk örnekler kanılar yüzünden ayırt edemiyorken, ikinciler kanılardan yoksun oldukları için, asıl ayırt edilemezlik, belirlenimsizlik olarak ortaya çıkarlar.

Aptallığa zarar vermek

Öte yandan, bu tabloda hâlâ bir terslik yok mu? Deleuze'e göre düşüncenin ve daha özelde kavram yaratan felsefenin amacının, aptallığa zarar vermek olduğunu söyledik. Ampirik aptallığın koşuluna ulaşılması, niçin aptallığa zarar versin ki? Dahası, eğer ampirik aptallık, bizzat düşüncenin yapısına ait bir koşul tarafından belirleniyor ve üretiliyorsa ona, felsefeyle ya da sanatla zarar vermek nasıl mümkün olabilir? Belirlenimsizliği ifade ettiğini söylediğimiz örnekler üzerinden gidersek, Budala'nın, Tanya'yla "daha önemli bir problem" arasında ayrım yapamaması, samurayların onlara yalnızca zaman kaybettiren "Samuray kimdir?" sorusunun aciliyetinden kurtulamamaları, en genel anlamda kanılar düzeyinde kalmak olarak tanımlayabileceğimiz aptallığı ne şekilde engelliyor ve sınırlandırıyor olabilir? Aslında öykü içinde Bartleby'nin aptallığının, diğerlerinin aptallığıyla, başta asla kanılardan vazgeçmeyen büro arkadaşlarının ama asıl, hem bir an için ilginçliği gören hem de hemen geri adım atan dava vekilinin aptallığıyla ne şekilde mücadele ettiğini, onu nasıl *zorladığını* gördük. Peki ama bu öykünün tamamı ya da bir kavram, aptallığa *gerçekten* nasıl zarar verir? Bu sorunun cevabı tam olarak Deleuze'ün *aşkınsal koşul* olarak adlandırdığı şeyin yapısında gizlidir. Daha

önce düşüncenin İlginç, Önemli, Dikkat çekici gibi kriterlerle hareket ettiğini çünkü bunların bir şeyin koşulunu, o şeyi oluşturan dinamik, akış halindeki kuvvetler sahasını ifade ettiklerini söylemiştik. Düşünce bir şeyin ilginç noktalarına ulaşmaya çalıştığında aslında onu dönüştürebilecek "imkân"lara ulaşmaya çalışır. Eğer, başta da söylediğimiz gibi herhangi bir sistemde belirleyici olanın başkalaşım eşikleri, dayanma noktaları olduğunu düşünüyorsak, o şeyi dönüştürmenin tek yolunun da buralardan geçeceğini kabul etmeliyiz. Bir başka deyişle, bir şeyi düşündüğümüzde onu başka bir şeye de dönüştürebilecek olan farklı, gerçekleşmemiş imkânları içinde düşünürüz. Daha önce de söylediğimiz gibi, ampirik aptallık belirlenimsizliğin ifade ettiği imkânların aptallık olarak gerçekleşmesidir; oysa bir kez imkânlara ulaştığımızda onların başka bir biçimde, belirlenimsizliğin tam tersi olan saf belirlenim, yani düşünce biçiminde gerçekleşmesi de mümkün hale gelir. Olumsuz ampirik aptallığın aşkınsal koşuluna ulaşmak bize, biraz önce bahsettiğimiz karşılaşmadan çıkan diğer vektörü takip etme, çatlağı örtmek yerine oradan "bir şeyler" çıkarma *imkânı*nı sunar. Yani aptallığa zarar vermenin yolu öncelikle onun ampirik aptallık olarak değil düşünce olarak gerçekleşmesini sağlamaktır ve bu da düşüncenin kuvvetlerinin belirlenimsizlikten, kendi belirlenimlerini, *gerçek*lerini çıkartmasıyla mümkün olur:

> Şeylerden ve varlıklardan her zaman bir olay çıkarmak, işte felsefenin kavramlar ve mevcudiyetler yaratarak yerine getirdiği görev budur"; ama aynı filozof gibi ressam da "bir felaketin ya da kargaşanın içinden geçer ve tuvalin üzerinde, tıpkı onu kaostan kompozisyona ulaştıran sıçrayışın izi gibi, bu geçişin izini bırakır. Matematik denklemler de [...] matematikçinin "dosdoğru hesapların içine atlamasına" ve "sağa sola çarpmadan" bu hesapların içinden çıkıp doğruya ulaşamayacağını öngörmesine yol açan bir uçurumdan çıkarlar.[35]

Böylece her düşünce etkinliği aptallığın gerçekleşmesinin önünde doğal bir engeldir, onun *imkân*larını sınırlandırır, belirlenimsizliğin aptallık olarak değil düşünce olarak gerçekleşmesini sağlar. Ancak düşüncenin aptallığa imkânlarını kısıtlama yoluyla verdiği zararın ötesinde bir de düşüncenin ürünlerinin aptallığa verdiği zarardan bahsetmemiz gerekiyor. Belirlenimsizlikten bir kavrama, bir portreye veya teoriye giden ikinci vektör

35 G. Deleuze, F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 38 ve 191 (çeviriyi değiştirdim).

belli imkânların gerçekleşmesini öngören ilkinin aksine, gerçekleşmemiş imkânları başka bir düzeyde tekrarlar. Bir başka ifadeyle diğer yönde katılaşmış olanı yeni bir mizansende tekrar dağıtır. Böylece aptallığın çoktan vermiş olduğu ampirik zararı, onu artık bu zararı veremeyeceği bir düzleme geri taşıyarak, orada "ikileyerek" azaltır. Öyleyse düşüncenin hareketinin, akışkan ve belirlenimsiz olandan katı ve belirli olana doğru gittiği varsayılan gerçekleşme vektörünün tersi yönde, başka türden bir gerçekleşmeye doğru gittiğini söylememiz gerekiyor.[36] Düşünce böylece yeni başkalaşma eşikleri, yeni "ilginçlikler" yaratır. Sanatta estetik figür, algılam ve duygulamlar, felsefede kavramsal kişilikler ve kavramlar, biraz farklı bir biçimde de olsa bilimde fonksiyonlar yarattıkları *yeni*, kemikleşmemiş hakikatlerle şeylerin başkalaşım eşiklerini değiştirir ve böylece kanılar düzeyini de etkileyen bir harekete sebep olurlar. Psikanalistin "aptalca" yorumlarıyla hastaya zarar verdiğini söylemek, onun dilini deşifre etmeye çalışmak yalnızca teorik bir eleştiri yapmak anlamına gelmez, pratik bir anlamı da vardır. Çünkü hastanın söylediklerini yeniden açmak, orada yeni imkânlar aramak bir semptomatoloji yoluyla yeni teşhis ve tedavilere kapı aralamak demektir. *Şizoanaliz kavramı* psikanalizin aptallıklarına zarar verir. "Felsefe nedir?" sorusuna, üç somut öğeyle, içkinlik planı, kavram ve kavramsal kişilik yaratımı şeklinde verilen cevap, felsefenin doğal ölümü tezine zarar verir. İçeriğini beğenip beğenmemenin ötesinde Deleuze'ün *Foucault* kitabı, Foucault'nun düşüncesini "katılaştırmaya", klişeleştirmeye çalışan yorumlara zarar verir, onları yok edemese de önlerini tıkar, yayılmalarını engeller. Burada söz konusu olan farklı kanıların çatışması değil, biri, kanıdan başka bir şey olmayan kodları ampirik duruma uygulayarak yine kanılara ulaşan, diğeriyse ampirik durumda, hastanın sözcesinde ya da bir kitapta "ilginç" olandan yola çıkıp yeni imkânlara doğru ilerlemeye çalışan, iki farklı hareketin karşı karşıya gelmesidir.

Öte yandan bunların hepsi şüphesiz önce belirsizlenimsizlikle, "dipsizlikle" bir ilişkiye girmeyi, "kendi aptallığımız"dan geçmeyi gerektiren bir mücadeleyle mümkün olur. Demek ki düşüncenin etkinleşmesiyle başarıya ulaşması arasında da kat edilmesi gereken bir süreç olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Eğer düşüncenin doğum ve etkinleşme noktası olan karşı-

36 Deleuze, bu çalışma kapsamında ayrıntılı olarak inceleme imkânımız olmayan farklı türdeki bu gerçekleşme kipini eserleri boyunca çeşitli şekillerde kavramsallaştırıyor. Bunların arasında en önemlilerinin "karşı-gerçekleştirme" ve "kristalleşme" olduğunu söyleyebiliriz.

laşmadan değil de daha geriden, kanılardan yola çıkarsak "düşüncenin başarısı"nın her ikisi de aptallıkla mücadeleye dayanan iki temel etaptan oluştuğunu söyleyebiliriz: 1) durağan görünenin içindeki dinamik akışı yakalamak yani ilk örneklerdeki olumsuz aptallığı, kanıları aşmak; 2) bu akıştan kendi adına yeni bir akış ya da oluş yaratan "bir şeyler" çıkarmak yani ikinci aptallığı, belirlenimsizliği, "düşünülemez"i aşmak. Öyleyse düşüncenin doğumu "ilginç olanı" bir karşılaşma sırasında görmesiyle başlasa da, gerçek başarısı kendi adına yeni bir ilginçlik yarattığında somutlaşır.

Tüm bunlardan yola çıkarak, yaratıcı düşüncenin aşamaları açısından bakıldığında tek bir aptallıktan ya da apayrı iki aptallıktan değil de aslında aptallığın birbirine bağlı üç farklı *hal*inden bahsedilebileceğini düşünüyorum: *İlki*, ampirik belirlenim olarak aptallıktır. Kanılar düzeyinde kalmakla tanımlanan, katılaşmış ve değişmez olanı dinamik olana tercih etmeye dayanan aptallıktır bu. Düşünceyi harekete geçiren şeyin, düşünülemez olanın üstünü örter; karşılaşmayı reddeder ve böylece aslında bir düşünmeme durumunu yansıtır. Bahsettiğimiz ilk örnek grubu ve tabii Bartleby'nin büro arkadaşlarıyla patronu bu aptallığı ifade ederler. *İkincisi*, belirlenimsizlik, kaosa açılan çatlak ya da dipsizliğin kendini göstermesi olarak ifade edilen aptallıktır. Düşünce içinde "düşünülemez" olandır. Ya üstü örtülür ya da kanılardan özgürleşmenin ve düşünmeye başlamanın ilk aşamasını oluşturur. *Son olarak*, ifadesini yaratıcı düşüncenin ürünlerinde bulan bir aptallıktan; "ciddi ve büyük aptallık"tan bahsetmek mümkün.[37] Dostoyevski ve Kurosawa karakterlerinde, Bouvard ve Pécuchet'de, Bartleby'de somutlaşan aptallıktır bu. Ne bir kişinin, söylemin ya da durumun olumsuz bir özelliğini ne de belirlenimsizliği ifade eder. Artık düşüncedeki düşünülemezi değil, düşünülemezin düşünülmesini, kavramı, duygulanımı, kavramsal ya da edebi kişiyi ya da bilimin fonksiyonlarını tanımlar. Aptallığın olumlanmasının son momentini oluşturur.

Aptallığın, bu üç haliyle, Deleuzecü düşüncenin varsaydığı üç temel düzeyi kat ettiğini söyleyebiliriz: Ampirik aptallık olarak *gerçek deneyimi*, belirlenimsizlik olarak *kaos*u ve nihayet kavram ve kavramsal kişilik olarak *içkinlik planını*.[38] Deleuze'ün *aptallık kavramı* da aynı şekilde diğer düzeylerdeki ap-

37 Deleuze, Nietzsche'den aktarıyor; bkz. G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 91.

38 Bu noktada bu yazıda üzerinde durulan kahramanların kavramsal kişiliklerden çok edebi kişilikler ya da *Felsefe Nedir?*'de söylendiği gibi "estetik figürler" olduğu şeklinde bir itiraz yapılabilir. Buna iki nedenle katılmıyorum. İlk olarak, estetik figürler bile olsalar, en azından bu çalışmada ele alınan sorun itibariyle algılam ya da duygulamlardan çok kavramları

tallığa karşı verilmiş bir mücadelenin ürünüdür. Belki de Deleuze'ün terimi olumsuz anlamıyla bu rahatlıkta kullanabilmesinde böyle bir mücadeleyi sürekli vermek durumunda kalmasının bir payı vardır.

Kanılara Karşı, Kaosla Birlikte

Öyleyse Deleuze Heidegger'i takip ederek "henüz düşünmüyoruz" dediğinde, düşüncenin sadece bir imkân olarak bulunduğunu, doğal bir yeti sayılamayacağını iddia etmekle kalmaz, imkân olabilmesi için bile atılması gereken bir adım olduğunu söyler. Deleuze "[r]essamın beyaz ve el değmemiş bir yüzey üzerinde çalıştığını düşünmek bir yanılgı olacaktır" der, çünkü "yüzey zaten tamamıyla geride bırakılması gereken türlü türlü klişeyle kaplanmıştır. [...] Öyle ki ressamın beyaz yüzeyi doldurması değil de, daha çok, boşaltması, açması, temizlemesi gerekir."[39] Kanılardan ve klişelerden özgürleşmeyi, ilk aptallıkla verilen mücadeleyi takiben gelen ikinci adımsa kanılar ortadan kalktığında geride kalan kaostan "bir şeyler getirmeye" dayanır. Bu geri getirilenler yani felsefenin, sanatın ve bilimin ürünleri aynı zamanda kanılar düzeyinde aptallığın çoğalmasını ve egemen olmasını engellerler. Eğer böyle bir egemenlik söz konusu olsaydı, düşünce, yeni hakikatler yaratmak bir yana dursun, bir imkân bile olamayacaktı.

Böylece aptallığın yalnızca felsefe değil tüm bir yaratıcı düşünce etkinliği için ne anlamda büyük bir tehdit oluşturduğu anlaşılır hale geliyor. Ama, düşüncenin bu "kendine has" probleminin yaşam açısından niçin bu derece *acil* olduğunu görmekte hâlâ zorlanıyoruz. Deleuze'ün "bunca yıkım içinde" aptallığa direnmekten bahsetmesi hâlâ, samurayın kurtarması gereken köy yangın yerine dönmüşken "Samuray kimdir?" diye sormasına benziyor; bir şaşkınlık yaratıyor. Öyleyse, son olarak, başlarken sorduğumuz soruya geri dönerek, niçin özellikle aptallığa direndiğimizi soralım. Tüm kötülüklerin kaynağında aptallık olduğu için mi? Yoksa olumsuzluklara karşı verilen savaşta felsefenin payına aptallıkla mücadele düştüğü için mi? Deleuze'ün, örneğin hınçla sanatın, aptallıkla felsefenin, baskıyla politikanın, adalet-

harekete geçiriyor oldukları için. İkinci nedense bu çeşit bir geçişliliğe bizzat Deleuze ve Guattari'nin izin vermiş olması: "Sanat felsefeden daha az düşünmez ama duygulam ve algılamlar aracılığıyla düşünür. Ancak bu, bu iki mevcudiyetin, her ikisini de taşıyan bir oluş, her ikisini de belirleyen bir yeğinlikte çoğu zaman iç içe geçmelerini engellemez. Don Juan'ın teatral ve müzikal figürü, Kierkegaard'la birlikte kavramsal-figür *olur* [...]", *Felsefe Nedir?*, s. 66.

39 G. Deleuze, *Francis Bacon, Duyumsamanın Mantığı*, çev. Can Batukan&Ece Erbay, Norgunk, 2009, s. 21 ve 82 (çeviriyi değiştirdim).

sizlikle hukukun vb. meşgul olması gerektiğini düşündüğünü kabul edebilir miyiz? Aslında bunun neden mümkün olamayacağını gördük: Aptallık yalnızca felsefenin değil çok daha geniş bir alanın, yaratıcı düşüncenin bir problemidir; bir paylaşımdan bahsedilemeyeceği gibi, yalnızca felsefe değil yaratıcı düşüncenin tamamı aptallıkla mücadele etmeye dayanır. Bu noktada şunu da eklemekte fayda var: Bu mücadele, düşüncenin kendisi kişisel özellikler, yaşantılar ve tercihlere değil, akışlar, karşılaşmalar ve tesadüflere dayandığı ölçüde filozof, bilim insanı ya da sanatçıyı bir kişi olarak daha az aptal yapmaya ya da diğerlerinden üstün kılmaya yetmeyecektir. Mücadele kişilere karşı değil, düşünürleri de hatta belki de en çok düşünürleri kuşatan aptallığa karşı verilir. Felsefenin bu noktada üstünlüğü değilse de bir öncülüğü varsa bu, aptallığı aşkınsal bir koşul olarak kavramsallaştırabilme yeteneğinde gizli olmalı. Aptallık felsefeyle birlikte yalnızca bir tehdit olmaktan çıkıp düşüncenin ilkesel konusu haline gelir. Öyleyse aptallık probleminin aciliyeti yalnızca felsefeye ya da filozofa biçilen misyonla ilgili olamaz. Peki, diğer seçenek doğrultusunda, örneğin adaletsizliğin de aptallığın bir çeşidi olduğunu, ona indirgenebileceğini düşünmek mümkün mü? Aptallık probleminin dünya için aciliyetini tüm olumsuzlukların en nihayetinde aptallığa dayandığını söyleyerek açıklayabilir miyiz? Aslında, herhangi başka bir olumsuzluğu değil de aptallığı düşüncenin "yapısı" olarak belirlemek sanki böyle bir ihtimale kapı aralıyor gibi görünür. Diğer yandan bu yapının kendisinin ampirik aptallıktan ne derece farklı olduğunu da gördük. Bu anlamıyla en azından, örneğin ampirik adaletsizliği ampirik aptallığın bir çeşidi olarak ele almak pek de mümkün görünmüyor. Başlarken de söylediğimiz gibi Deleuze felsefenin olmadığı bir dünyanın bugünküne göre çok daha katlanılmaz bir yer olacağını düşünüyor. Bu fikri anlamak için aslında indirgemeci şemalara sığınmak dışında bir seçenek daha var: Kötülüğün tüm biçimlerinin aptallıkta değil de direnmenin tüm biçimlerinin en nihayetinde "aptallığa direnmekte" somutlaştığını söylemek. Bu, dünya için verilecek tüm mücadelelerin aynı zamanda aptallığa karşı da verilmesi gerektiği anlamına gelecektir. Ancak bu noktada da şöyle bir sorun çıkar: Örneğin, cinsel ayrımcılığa karşı verilen mücadenin aslında aptallığa karşı verildiğini iddia etmek bir anlamda makul görünürken söz konusu olan doğrudan çıkara ve paylaşıma dayanan mücadeleler, direnişler olduğunda aptallıkla bağlantı kurmak oldukça güçleşir. Çalışan sınıfların ya da etnik azınlıkların mücadeleleri nasıl öncelikle aptallığa karşı olabilir ya da olmalıdırlar?

Aptallığın temelde düşüncenin kanılara indirgenmesi anlamına geldiğini gördük. Eğer Deleuze'e göre aptallık dünya için bu kadar büyük bir tehditse bunun nedeni aslında hiçbir mücadelenin tek başına kanılar düzeyinde ilerlememesi ve kazanılamamasıdır. Hangi spesifik alan söz konusu olursa olsun dönüşüm ancak henüz gerçekleşmemiş imkânlara geri dönerek, başkalaşım eşikleri dolayımıyla yeni imkânlar açarak, taşları yeniden dağıtarak ve böylelikle kanıları *yenileyerek* mümkün olabilir. Bir başka deyişle düşüncenin kanılardan özgürleşme çabası, her durumda yaşamımızı büyük oranda sarmalayan ve tamamen özgürleşilmesi mümkün olmayan kanılar düzeyini daha yaşanabilir kılar. Bu yüzden söz konusu olan bir metin okuması olduğunda da bir hak mücadelesi olduğunda da öncelikle başkalaşımın, oluşların, yeni imkânların önünü tıkayan, olabilecek herhangi bir değişikliği baştan iptal eden aptallıkla, yerleşik *kanılarla* mücadele edilir. Daha önce de gördüğümüz gibi bu noktada gerçek başarı ikinci bir mücadelenin, belirlenimsizliğe, kaosa karşı verilen ve artık *özgürleşmeden* çok *dayanıklılığa*, geri adım atmamaya dayanan bir mücadelenin zaferine bağlıdır:

> Öyle görünüyor ki, *kaosa karşı verilen mücadele*, bu düşmanla belli bir yakınlık kurmadan sürdürülemez, çünkü *kanılara karşı*, üstelik bizi kaostan koruma iddiasındaki kanılara karşı bir başka mücadele daha gelişmekte ve önem kazanmakta. [...] Kaosa karşı verilen mücadele kanılara karşı verilen daha derin bir mücadelenin aracından başka bir şey değildir çünkü insanların mutsuzluğu kanılardan kaynaklanır.[40]

Öyleyse bir yanda özgürleşilmesi gereken kanılar, yani ilk aptallık diğer yanda kanılardan özgürleştiğimizde içinde kaybolup gitme riskiyle karşı karşıya kaldığımız belirlenimsizlik yani ikinci aptallık vardır. Dünyayı daha yaşanılabilir kılacak olan yaratıcı etkinlik bu ikisi arasında, ikisine karşı farklı şekillerde yürütülen bir mücadeleyi gerektirir.

Diğer yandan "problemin aciliyeti"ni oluşturan tek şeyin değişim olduğunu, yani kanıların daha tahammül edilebilir hale gelecek şekilde dönüştürülmesi olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır. Çünkü Deleuze yaşamın gerçek hareketini düşünceninkiyle paralel bir biçimde tanımlar; bu da düşüncenin etkinleşemediği yerde yaşamın kendisinin de durması, tükenmesi anlamı-

40 G. Deleuze, F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 191 ve 194 (çeviriyi değiştirdim).

na gelir. Yaşam ancak katılaştığı, gerçekleştiği formun dışına çıkma imkânı bulduğunda yeni imkânlarını gösterir, yani *devam eder*. Şöyle de söyleyebiliriz: Yaşamın varoluş kipi devam etmek, sürmektir; dolayısıyla olumlu ya da olumsuz her katılaşma, en nihayetinde, bir ölçüde yaşama, yaşamın hareketine karşıdır. Bu yüzden bir olayı, bir metni ya da bir insanı, ondaki kuvvetleri ve bu kuvvetlerin başka kuvvetlerle zorunlu bağlantılarını görmeden, henüz gerçekleşmemiş imkânlarını, sunduğu yeni patikaları hesaba katmadan değerlendirmek, bir anlamda onu öldürmek anlamına gelir. "İnsan hiç durmadan yaşamı öldürür" der Deleuze.[41] İşte bu yüzden yaratıcı düşüncenin önce imkânlara ulaşarak sonra da yaratarak yaptığı şey katı formlarda "hapsolan yaşamı özgürleştirmek"tir. Bunu da daha önce de söylediğimiz gibi, sanat, felsefe ve bilim aracılığıyla her şeyi yeni bir dağılıma tabi tutarak yapar. Örneğin, Melville'in öyküsünü okuduğumuzda Bartleby'nin aptal bir inat yüzünden hayata tutunamadığını düşünebiliriz. Oysa Deleuze tam tersini iddia edecektir: Onu bir "estetik figür" olarak hayatta tutan, açtığı belirlenemezlik, ayırt edilemezlik bölgesidir. Bartleby "[a]ncak herkesi belli bir mesafede tutan bir kesinsizlik içinde dönüp durarak hayatta kalabilir."[42] Çünkü katılaşmanın tersi yönde giden vektöre göre "hayatta kalmanın" anlamı değişmiştir. İnsan yalnızca bir organizmanın düzenine sahip olduğu ölçüde bile yaşamı hapseder, katılaştırır. Yaşamın yaratıcı düşünce yoluyla özgürleşmesi ancak yeni "hayatta kalma" biçimleri yaratılarak mümkün olur. Öyleyse Bartleby'nin inadı yalnızca organik gerekliliklere göre aptalcadır; özgürleşme yönünden bakıldığında düşüncenin başarısının işareti haline gelir. Yaratıcı düşünce her durumda henüz gerçekleşmemiş, katılaşmamış imkânlardan yeni bir dünya ya da plan yaratır. Bu dünyaya alternatif oluşturan başka bir dünya değil, bu dünyayı etkileyen, ondaki katılıkları rahatsız eden bir dünyadır bu.

41 *Abécédaire de Gilles Deleuze*, "R comme Résistance".
42 G. Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s. 92.

Bir Kavram Sintesayzırı Olarak Felsefe

CAN BATUKAN

Kısaltmalar:
FB: *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*
N: *Nietzsche ve Felsefe*
P: *Kıvrım. Leibniz ve Barok*
QP: *Felsefe Nedir?*
SPP: *Spinoza Pratik Felsefe*

Felsefenin ne olduğu ya da olması gerektiğine dair kuşkusuz ağır bir literatür var. Her filozof bir sistem tanımlamıştır ama hiçbiri temel bir muğlaklık olan bu alanı bütünüyle çözüme kavuşturamamıştır. Bazıları muğlaklığı olumlamış, saygı duymuş ya da kabullenmiş, bazıları üzerine gitmiş, onunla savaşmış ve yok etmeyi istemiş, bazılarıysa ondan uzak durabilmek için sistemsiz görünmeyi yeğlemiştir. Ancak pek az filozof felsefeyi tanımlarken felsefenin dışına taşmayı becerir. Dahası, pek azı bu taşmanın iyi ve gerekli bir şey olduğunu düşünür. Deleuze onlardan biriydi. O felsefeyi yalnızca felsefe içerisinde, salt felsefeye ait olarak önceden tanımlanmış bir yerde değil, her yerde yapabilmeyi öngörüyordu. Bu sayede yaşamı boyunca edebiyatın, sanatın, müziğin ve bilimin sınırları içerisinde korkusuzca gezinerek kavram üretmeyi başarmıştır.

24 Ocak 1978 tarihli Spinoza dersinde Deleuze şöyle der:

> Bir felsefe bir tür kavram sintesayzırıdır; bir kavram yaratmak hiç de ideoloji değildir; bir kavram bir hayvandır.[1]

1 Gilles Deleuze (2008) *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı, s. 35.

Felsefe ya da bir felsefe; kavramlar ve onların sentetizasyonu ya da sentezlenmesi. Burada felsefe bir kavramlar bütünü ve onların sentezi olarak mı tanımlanmaktadır? Düşünme bir dolayım olmadan kendi üzerine dönemez mi? Bizi "düşüncenin imgesine" götüren bir ipucu… Deleuze ve Guattari felsefeden ne anladıklarını, kavram üretimini nasıl gerçekleştirdiklerini ancak bu dersten on üç yıl sonra 1991'de tam manasıyla açıklayacaktır. Onlar için felsefenin tek bir başlangıcı yoktur, bir başlangıcı olması gerektiği de kesin değildir (*QP*, s. 23). Dolayısıyla felsefenin ilk kavramının dahi tek bir kökenden geldiği iddia edilemez. Bu köken bir çokluk (*multiplicité*) biçiminde olmalıdır; köksap biçiminde olmalıdır. Zira düşünmenin mantığına en uygun olanı budur: insan zihninde düşünce tek bir kökenden türemektense birden çok noktada uyanan sayısız, rastlantısal köksaplardan geliyor olmalıdır. Tıpkı Evrenin düzeninde olduğu gibi… Bu nedenle *(1) basit kavram yoktur, (2) her kavramın birleştiricileri vardır ve bunlar aracılığıyla tanımlanır* (*QP*, s. 23). Bu ne tam bir kosmostur ne de tam kaos. Bu Kaosmos'tur; yani parçalı bütündür. Evrenin düzeni Kaosmos olduğu ölçüde zihnin ve düşünmenin de düzeni Kaosmos olmalıdır. İşte bu düşünme içerisinde kavramlar ve birleştiricileri, tıpkı bir müzik bestesinde notalar ve akor dizileri gibi titreşim değerine sahiptir. İfade edildiklerinde bu titreşim değerleri birbirleriyle ilişkiye ya da rezonansa girer, tonalite ilişkileri üretirler.

Müzik eserinde hem (eserin bestelenmiş olması, belirli bir nota sistemine göre matematiksel bir yapıda olmasından dolayı) bir plan vardır, hem de rastlantı. Rastlantı da plan da iki türlüdür: ilki eserin yazımında planlayıcının kontrol edemediği yeniliklerin (sezgisel biçimde) ortaya çıkışı ya da çıkamayışı, ikincisiyse icra sırasında enstrüman, icracı ve/veya atmosfere bağlı olarak yeniliklerin (hata ya da doğaçlama biçiminde) ortaya çıkışı ya da çıkamayışı. Felsefe bir kavram sintesayzırı olarak düşünüldüğünde felsefeci de kavram sintesayzırının mucidi ve icracısı olacaktır. Ama aynı zamanda bu sintesayzıra en uygun olan besteyi bulan ya da yaratan olmalıdır. Bu anlamda Deleuze ve Guattari'de felsefeci bir sanatçıdır. Hem mutlak, hem göreceli olan kavramı (*bütün olarak mutlak ama parçalı olduğu ölçüde de göreceli*) rastlantısallık olmadan nizam altına almayı arzu etmemelidir (*QP*, s. 28). Aksine felsefeci, kavramın kaosun ve kosmosun, uyumun ve uyumsuzluğun, tonalitenin ve atonalitenin güçlerini birlikte kullanabilmesini ve böylelikle üretilebilmiş olan (ve belki sürekli olarak modifiye olan) sintesayzırın sahip olduğu sonsuz ihtimalleri ortaya çıkarmasını arzulamalıdır.

Bir kavram yaratmak neden ideoloji değildir? Deleuze'ün bu sözünün ardında felsefecilerin kavramlara çoğu zaman taraflı yaklaşımı olduğu düşünülebilir. Deleuze ve Guattari'nin de belirli kavramlara, örneğin Hegel'inkilere, fenomenolojinin ya da Descartes'ın kavramlarına taraflı yaklaştığı söylenebilir. Aynı şekilde Bergson'dan, Spinoza'dan, Nietzsche'den, Leibniz'den yana taraf oldukları da söylenebilir. Ancak esas itibariyle burada taraf olunan ya da karşı durulan kavramın kendisi değil, onu ele alan felsefecinin ideolojik yüküdür. Bu bağlamda kendini bir felsefe tarihçisi olarak gören Deleuze'ün zaten hiçbir filozofla veya onun kavramlarıyla bir sorunu yoktur. Sorun belki felsefeyi Kaosmos'a uygun biçimde bir sonsuz hızda yukardan-seyre (*survol*) götürecek olan ayrışık-doğuşun (*hétérogenèse*) varlığını inkârdadır; dolayısıyla bu inkârdan sıyrılmamızı sağlayacak olan her türlü minörleşmeye (her alandaki tahakküm edici güçlerin dışına, yani yersizyurtsuzlaşmaya) doğru ilerlemek gerekir. Bunu yapabilmek için öncelikle kavramları kendi doğalarına göre kabul etmek, bu doğaya uygun biçimde sürekli bir değişim ve akış içinde olan tarihselliklerini kesintiye uğratmadan izlemek gerekir.

> Şu halde kavram aynı zamanda hem mutlak, hem de görecelidir: kendi öz birleştiricilerine, öteki kavramlara, üzerinde kendisini sınırlandırdığı düzleme, çözmek zorunda olduğu sorunlara kıyasla göreceli, ama gerçekleştirdiği yoğunlaşmayla, düzlem üzerinde işgal ettiği yerle, soruna biçtiği koşullarla mutlak. Bütün olarak mutlak, ama parçalı olduğu ölçüde de görecelidir. *Yukarıdan-seyir ya da hızıyla sonsuz, ama birleştiricilerinin kenarlarını çizen devinimi içinde sonlu*dur (*QP*, s. 28).

Demek ki Deleuze ve Guattari için bir filozofun kendi kavramlarını elden geçirmesi şarttır. Dahası üzerine düşündüğü diğer filozofların kavramlarını da sürekli olarak geriye ve ileriye doğru elden geçirmelidir. Bunu müzikal anlamda enstrümanına saygı göstermek, onun bakımını, tamirini, ayarlarını yapmak/yaptırmak ve onu sürekli olarak performansa hazır tutmak olarak düşünebiliriz. Yani sintesayzırın tuşları düzgün çalışmalı, ihtiyaç olduğunda doğru notaları verebilmeli, düğmeleri ve bağlayıcıları etkin bir biçimde sesleri dönüştürme kapasitesini yitirmemelidir. Zaman içerisinde devrelerinde oluşabilecek oksitlenme ve tozlanma engellenmeli, sigortaları kontrol edilmelidir. Elbette bazı durumlarda bir sintesayzır kontrolden



Şekil 1: felsefecinin çalışma odası.

çıkabilir, istenmeyen ya da kontrol dışı sesler üretir biçimde (bazı yerinde müdahalelerle) bir mutasyon da geçirebilir. Bu durumda elde edilen yepyeni bir ordinasyondur. Bunun sonucu olarak yepyeni bir felsefe yapma biçimine doğru ilerleriz. Ancak bu olmadığı müddetçe sintesayzır kendi konfigürasyonuna uygun şekilde işlemeyi sürdürecektir.

Kavram söylemsel değildir ve felsefe de söylemsel olamaz (*QP*, s. 28). Zira felsefe yapma ne dilbilime, ne mantığa, ne de bilime indirgenebilecek bir şeydir; felsefe bir önermeler mantığı değildir. Felsefe kavramların birbirleriyle girdiği rezonans, osilasyon, distorsiyon ilişkilerinin bütünüdür adeta. Yani felsefe bir tür "kavram fiziği"dir. Hindemith'in "ses işçiliği"ne benzer biçimde bir "kavram işçiliği"dir.

> Kavramlar titreşim merkezleridir, hem her biri kendi kendisinde, hem de biri ötekine göre. İşte bu nedenle her şey, birbirini izleyecek ya da birbiriyle rabıta kuracak yerde tınılar (*QP*, s. 29).

Felsefeci sintesayzırından çıkardığı notaları kaydeder ya da yazar. Burada melodiyi ve besteyi üretenin tek başına felsefeci ya da kompozitör olmadığını görmek gerekir. Sintesayzırların her biri kendi modülasyonlarına, ton ve dönüştürme yetilerine göre, kompozitöre kattıkları algı ve duyumsama dünyası ve sezgisellik ölçüsünde yaratıma dahil olur. Dolayısıyla felsefeci kavramları işlerken, onların parçalı bütünlüğünden eşleşmeler, yeni ilişkiler doğurur-

ken bilimin ve mantığın *fonktifleri* ve *prospektleriyle*, sanatın *perseptleri* ve *afektleriyle* (ya da algılam ve duygulam) de hareket eder. Daha önce duyulur olmamış bir nota ya da melodiyi, daha önce algılanabilir olmamış bir ritmi ya da ses öbeğini ortaya çıkartabilme yetisine doğru ilerler. Odadan çıkacak her yeni şey (ses ya da ses ilkesi) bir felsefi yaratımdır. Bunların bazıları kayda alınacak, bazıları alınamayacak, bazılarıysa kaydedildikten sonra silinip yeniden kaydedilecek, düzenlenecek ya da tümüyle çöpe atılacaktır.[2]

> Bilimin nesnesi kavramlar değil, ama kendilerini söylemsel sistemler içerisinde önermeler olarak sunan fonksiyonlardır. Fonksiyonların öğeleri fonktifler diye adlandırılır (*QP*, s.103).

Yani bilimsel bir nosyon kavramlara bağlı olarak belirlenmez. Bilimin bu anlamda felsefeye gereksinimi yoktur ama felsefenin bilimin *fonktiflerine* gereksinimi vardır. Deleuze ve Guattari burada felsefeyi bir bakıma bilimin, sanatın ve tarihin üzerinde olma, onların varolma zemininin sürekli belirleyicisi ve düzenleyicisi olma yükünden kurtarırken felsefenin kendisine bilimi, sanatı, edebiyatı, sosyolojiyi, vs. dahil eder. Bilimin bilimsel nosyon üretimi için felsefeye ihtiyacı yoktur ancak felsefenin kavram üretimi için bu sayılan alanların tümüne ihtiyacı vardır ve aslında bu alanların her birinde sürekli varolmaktadır. Sonuç olarak felsefe yapmanın alanı, mantığa ya da dilbilime doğru daralmak yerine logos'un tümüne genişler ve yayılır. Zira kavram üretiminin tanımı artık buna imkan verir biçimdedir. Felsefeci bilim yapmaz ama bilimin yapılandırdığı bir fonksiyon içerisinde verilmemiş olan (konu dışı olan) bir kavramı araştırabilir. Felsefeci sanat yapmaz ama sanatçının üretmiş olduğu algı ve duyumsama alanının içerisinde yeni kavramlar keşfedebilir. Bilim kaosa karşı pozisyon alırken, ondan kendini arındırmaya çabalarken felsefe bunu yapmaz. Zira kaos burada "*düzensizliğinden çok kendisinden başlayan her türlü formun dağılıp gittiği sonsuz hızla tanımlanır*" (*QP*, s. 103). Bir tür kararsızlık ve muğlaklık alanı olması bakımından son derece verimlidir. Kaos *virtüel* olanı, kendini ele vermeyeni barındırması bakımından edebiyatçı için olduğu kadar felsefeci için de gereklidir. Bir "kavram fiziği"nden söz ediyorsak eğer, felsefeci buradaki sınırları

2 Deleuze buna örnek olarak Nietzsche'nin düşüncelerini, daha yenilerine ulaşmak için düzeltişini ya da bunalım anlarında önceden ulaştığı sonuçları kenara atışını ve Leibniz'in okyanusunu *("Limana girdiğimi sanıyordum ama… açık denize savruldum")* verir (*QP*, s. 28).

ve değişkenleri test ederken kaosu ve kosmosu bir araya getiren anlamlılığı ve rastlantıyı, uyumu ve uyumsuzluğu tıpkı görelilik kuramında, kuantum fiziği deneylerinde, evrene dair modellemelerde (büyük patlama, genişleyen evren, daralan evren, çoklu evren, vs.) olduğu gibi anlamaya çalışır.

Bir kavram neden bir hayvandır (*bête*)? Zira her kavram, Deleuze'ün tabiriyle bir hayvanın kendi bölgesini katedişi gibi (*territoire*) sürekli hareket halinde, değişim halindedir. Bu değişimi ifade etmenin yolu öncelikle algı ve duyumsamadan geçer. Bu yüzdendir ki farklı *perseptlere* ve *afektlere* sahip olabilme gücü, bunlar vasıtasıyla imgede, seste ve dilde (daha doğrusu tüm duyularda ve onlara ait dillerde) varolan sentaks(lar)ı aşabilme gücüyle birleştiğinde yeni kavramlar doğmaktadır.

Deleuze ve Guattari'ye göre mantık ancak sustuğu zaman ilginçtir (*QP*, s. 121). Kavramın hiçbir söylemsel sisteme ait olmadığı bu "kavram fiziği"nde mantık, felsefeye ikame edilme arzusu içerisinde olduğu sürece sorunludur. Zira bu yönde ilerlendiğinde felsefenin kendisi, yani kavram üretimi mantığa ve dilbilime indirgenmektedir. Oysa kavramların dünyası bundan çok daha eğlencelidir, renklidir, seslidir. Deleuze ve Guattari için kavramlar yaşıyor gibidir.[3] Doğarlar ve ölürler; sonra tekrar doğarlar. Kavramlar kalıntıları içinden yeniden doğan canavarlardır (*monstre*) (*QP*, s. 121). Bu anlamda kavramlar birer frankeştayn gibidir; çoğunlukla insan yapısı, bir hata sonucu meydana gelmiş yaşayan ölüler ya da mutantlara benzerler.[4] Böyle bir tanıma kuşkusuz pek çok filozof ve bilimci itiraz edecektir. Ne var ki kavramın belirsizliği ve muğlaklığı, yenilgiye uğramış, yıkıma uğramış olabilirliği ve söylemsel olmayışı Deleuze ve Guattari için vazgeçilmezdir (*QP*, s. 124). Dolayısıyla kavramlar da bir içkinlik düzlemi üzerindedir. Bu paradoksal olarak aşkınlığa da sahip olan bir içkinlik düzlemidir ve burada kavramlar tıpkı canlılar gibi, hatta makineler, bilgisayarlar veya androidler gibi, aktüel ve virtüel olan her şey gibi yaşama bir biçimde sahiptir.[5]

Geometrik anlamda bir düzlem (içkinlik düzlemi) bir diyagramdır (*SPP*, s. 132). Parçacıklar sonsuzluğu içinde beden, öteki bedenleri duygulandırma ve duygulanma (etkileme ve etkilenme) gücüne sahiptir. Ve bu güce sahip olduğu ölçüde yaşama sahip olur. Yaşam hem geniş planda (türler arası) hem

3 Hatta mantığın kavramları iki kez öldürdüğünden söz eder (*QP*, s. 121).

4 Nosferatu ya da Dr. Caligari'nin Cesare'si gibi.

5 Ayrıca burada zaman *Kronos* olarak değil *Aiôn* ve *Kronos* olarak sürer. Dolayısıyla geçmişte ve gelecekte olan her şey de yaşamaya bir biçimde (anlam üretimine dahil olmaya) devam etmektedir.

de derinlemesine (türler içerisinde bireylerde) sonsuzdur: *farklılaşan hızlar arasındaki, parçacıkların yavaşlama ve hızlanması arasındaki karmaşık bir ilişki* (*SPP*, s. 133). Büyük resimdeki uyum ile detaylardaki sonsuz derinliğin biraradalığı bize afektlerin en basitinin dahi sonsuz algı ve duyumsama imkanlarıyla bu karmaşıklığa ve rastlantısallığa sahip olduğunu gösterir. Burada duygulanım (*affection* ya da *tonalité*) müzik bestesinde ses parçacıklarının hız ve yavaşlığının, ritim değişimlerinin, tarz karışımlarının, titreşim ve ton farklarının bütünüyle özdeştir.

Bu özdeşlik bizi müzikle felsefe arasında, kompozitörle felsefeci arasında bir bağ kurmaya götürür; yaşamsal gücün ortaya çıkışını Doğa'nın tümüne, Kainatın tümüne yayar. Neden özdeştir? Zira her ikisi de madde ve dalga olan ancak dalgaya daha yakın olan şeylerden söz ediyoruz (tıpkı ışık gibi); madde ile formun, ruh ile bedenin ayrılamazlığı. Dolayısıyla her bedenin kapasiteleri ölçüsünde gerçekleştirdiği bir varoluşu çokluk biçiminde kavramak gerekir. Ancak bu çokluğu nasıl olup da "parçalı bir bütün" olarak tanımlayabiliriz? *Tüm bedenler için tek bir Doğa, tüm bireyler için tek bir Doğa, kendisi sonsuz sayıda (biçimlerde)*[6] *farklı değişiklikler gösterebilen bir birey olan bir Doğa* (*SPP*, s. 132).

Spinoza Pratik Felsefe kitabının son bölümü olan "Spinoza ve Biz"de Spinoza'nın birinci ilkesinden ("tüm sıfatlar için tek bir töz") beşinci ilkesine kadar ilerleyen Deleuze bunların artık *tek başına bir tözün olumlanması değil, üstüne tüm bedenlerin, tüm ruhların ve tüm bireylerin yerleştirildiği* ortak bir içkinlik düzleminin *ortaya konması olduğunu* söyler. Geometrik anlamda bir düzlemdir bu, bir diyagramdır. Bu Spinoza'dan hareketle bugüne dair bir yaşam biçimi önerisi olduğu kadar yeni bir ontoloji önerisidir. Spinoza'nın *Etika*'sı Deleuze'ün ellerinde bir etolojiye dönüşmektedir:

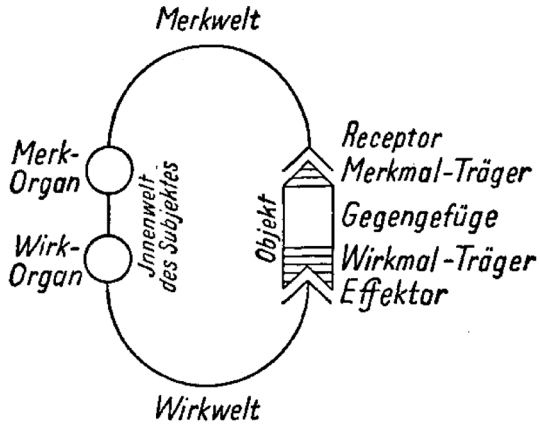
> Spinoza Etiğinin ahlakla hiçbir ilgisi yoktur, Spinoza bunu bir etoloji olarak, bu içkinlik planı üzerindeki hız ve yavaşlıkların, duygulandırma ve duygulanma güçlerinin bileşimi olarak kavrar. İşte neden Spinoza bu hakiki çığlıkları atıyor: İyi ya da kötü neye muktedir olduğunuzu önceden bilmiyorsunuz, belli bir karşılaşmada, belli bir düzenekte, belli bir kombinasyon içinde bir bedenin ya da ruhun ne yapabileceğini önceden bilmiyorsunuz (*SPP*, s. 135).

6 « Variant d'une infinité de façons ».

Deleuze'ün içkinlik düzleminde yapay olan da Doğa'nın içerisindedir, *tamamen bir parçasıdır* (*SPP*, s. 134). Bir bitki, bir hayvan ya da yağmur, taş, bir DNA molekülü, bir otomat, roman kahramanı bir sayborg, yapay zeka ya da Beckett: hepsi içkinlik düzleminin bir parçasıdır. Zira her biri içine girdikleri hareket ve duygulanımların düzenlemeleri tarafından belirlenirler. Bu yüzden der Deleuze, onları asla dünyayla olan ilişkilerinden ayrı tutamayız (*SPP*, s. 135). Bu aslında şu demektir: parçaların her biri birer anlam üreticisidir, her biri "dünya kurucu" olma ihtimaline sahiptir. İşte tam bu yüzden Deleuze'ün Spinoza'dan Uexküll'e sıçrayışı önemlidir. Spinoza'yı Uexküll'den üç yüzyıl kadar önce yaşamış bir etolog olarak tanımlarken, Uexküll'ü de hayvanlarda etkileme ve etkilenme gücünü Spinoza'dan üç yüzyıl kadar sonra özel olarak küçük bir hayvan olan kene üzerinden ortaya koymuş bir biyolog olarak tanıtır. Kenenin sadece üç afekt ile sahip olduğu dünyanın derinliği bize hiçbir varoluşun küçümsenemeyeceğini öğretir. Her bir varolanda (canlı ya da yapay) algı ve duyumsamada başlayan (zira yapay varolanlar etkilenme gücüne sahip olmasa da etkileme gücüne sahiptir) anlam üretimi, Kainatın içerisinde Uexküll'ün *Umwelt* adını verdiği çoklu dünyaları meydana getirir. Her bir canlı türünün dünyası onu çevreleyen büyük ya da küçük birer sabun köpüğüne benzer. Bu onun algılayabileceği ve anlamlandırabileceği dünyanın sınırıdır. Her bir köpük birbiri üzerinde, iç içe ya da yan yana olabilir. Ancak bir dünyanın küçüklüğü onu diğerlerinden daha yoksul yapmayacaktır zira ne denli küçük olursa olsun içerebileceği sınırsız ve kendine has bir anlam derinliği mevcuttur. Bu köpük der Uexküll, hem o canlının sınırlarını belirler, hem de bizim onu gözlemlememize engel olur. Dolayısıyla diğer canlıların sahip olduğu duyarlılığın sınırlarını ölçmek bizim için kolay olmayacaktır.

Kendini saklayan şey ya da sanat yapıtı bir duyumlar kitlesidir, yani algılam ve duygulanımların bir birleşimi (*QP*, s. 140). Bu aynı zamanda Uexküll'ün *Hayvanların Dünyaları ve İnsan Dünyası* adlı kitabında izah ettiği şeydir.[7] Uexküll ele aldığı farklı türlerin kendilerine has algı dünyalarıyla işe başlar: Öznenin içsel dünyasındaki hareket, nesnelerin algısal organın reseptörleri tarafından alınışıyla (ya da alımlanışıyla) başlar. Burada her canlı türü için farklı süreçlerde ve biçimlerdeki işlemler sonucunda bir eyleme dönüşür.

7 Jacob von Uexküll (1956) *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Hamburg: Rowohlt.



Şekil 2: Canlının işlevsel döngüsü.[8]

Bu süreç ya da döngü, basit bir canlıda basit, karmaşık bir canlıda karmaşık olacaktır. Ancak buradaki algı düzeyi her canlının sahip olduğu organların yetilerine göre derinlik ve yoğunluk kazanabilir. Bu manada her bir canlı türü, hayatta kalma ya da varolma adına geliştirdiği yapısıyla biricikleşir. Peki neden müzikle ruhtaki tonalite ya da duygulanım arasında bir özdeşlik olduğunu söylüyoruz? Zira tüm canlılarda (algı ve duyumsamada başlayan) anlam üretimi, öznelliğe ve bireyleşmeye doğru ilerleyen yolculuğunda birbirleriyle de sürekli olarak iletişim halindedir. Bu iletişim sonsuz derecede karmaşık ve özneldir. Bir canlının sahip olduğu dil ya da sembolizmin diğer canlıda bir karşılığı olmayabilir.[9] Ancak çıkardıkları seslerin bedenlerimizi katedişinde nota değerlerinin, melodik yapılarının ya da tonalitelerinin duygulanımımızla "dilsiz bir dil" ile ilişkide oluşu engellenemez. Tıpkı Uexküll'ün keneler üzerinde yaptığı incelemeler sırasında bu tür tarafından büyülenmiş olması sonucunda elde ettiği ilhamla bu eserini yazabilmiş oluşu gibi tüm canlılar içkinlik düzlemi üzerinde etkileşime geçtikleri her şeyle bir anlam üretimi ilişkisi kurarlar. Bu yüzden müzik ya da ses öbekleri bizi "dilsiz bir dil" olarak kavrama ve diğer canlı ya da yapay şeylerle birleştirme gücüne sahiptir. Bu anlamda Doğa düzlemi de bütününde bir müzik bestesi düzlemi olarak düşünülebilir.

8 *Age.*, s. 27. *Merkwelt* (algısal dünya), *Merkorgan* (algısal organ), *Wirkwelt* (edimsel dünya) *Wirkorgan* (edimsel organ), *Receptor* (alıcı, reseptör), *Merkmal-Träger* (algısal özelliklerin taşıyıcısı), *Gegengefüge* (ortam), *Wirkmal-Träger* (edimsel özelliklerin taşıyıcısı), *Effektor* (gerçekleştirici).

9 Örneğin balinaların bir dili olduğunu yakın zamana kadar bilmiyorduk.

> Parçaları sonsuz biçimde değişen en geniş ve yeğin Birey olduğu ölçüde müzik bestesi düzlemi, Doğa düzlemi (planı). Etolojinin temel kurucularından biri olan Uexküll, önce her bir şeye tekabül eden melodik dizileri veya kontrpuan ilişkilerini tanımlamasıyla, sonra bir senfoniyi genişlik kazanan içkin daha yüksek bir birlik ("doğal beste") olarak tasvir etmesiyle bir Spinozacıdır (*SPP*, s.136-7).

Aynı şekilde der Deleuze, bu müzik bestesi Spinoza'nın *Etika*'sının da bütününde etkindir (*SPP*, s. 137). Tek ve bütünsel bir müzik bestesi ya da temel bir armoni (uyum), temel bir tonalite ya da duygulanım *metni hız ve yavaşlık ilişkileri ardışık ve eşzamanlı olarak sürekli değişkenlik gösteren bir ve aynı Birey olarak kurar* (*SPP,* s. 137). Doğanın güçlerinin toplamı olan bu müzik bestesi onun Logos'udur: dilsizin ya da sessizliğin dili olarak. Bu dil ona "mümkün olan en fazla sayıdaki düşüncenin ilişkisini tek bir hamlede algılama gücü" verir (*SPP,* s. 137). Bu nedenle eğer Spinozacıysak bir şeyi ne biçimiyle, ne organlarıyla ve işlevleriyle, ne de töz ya da özne olarak tanımlamamalıyız der Deleuze. Onu tam olarak bu müzik bestesinin içerisinde tanımlamalıyız; oradaki *enlem* ve *boylamlarıyla*: Parçacıklar arasındaki hız ve yavaşlık, hareket ve durağanlık ilişkilerinin bakış açısıyla cismi birleştiren toplamı ve cismi her saniye dolduran afektler toplamıyla (*SPP*, s. 137-8).

Evreni bir müzik bestesi olarak tanımladığımızda, uyumu (armoni) ve uyumsuzluklarıyla (disarmoni), düzeni ve düzensizliğiyle, planlılığı ve rastlantısallığıyla (*sumbebekos*) bir Kaosmos'u kavrayan ve onu icra edebilecek olan filozofa ihtiyaç duyarız. Bu filozof aynı zamanda bir müzisyendir. Kavram sintesayzırıyla birlikte Doğa'ya içkin olan melodileri üretir; onları kah bozuma uğratarak (distorsiyon), kah dönüştürerek (transposition), kah yankılandırarak (reverb, echo ve delay), kahsa osilatörden geçirerek (sesin dalga boylarıyla oynayarak) ve diğer seslerle rezonansa sokarak işler. Sonuç olarak amacı kavramları, Doğa'nın bestesini icra eder biçimde ama sonsuz olasılıklarını da zorlayarak canlı ya da yapay için bir ortak tonalite ortaya çıkartmaktır. Bu bir senfoni değildir tam olarak. Çok uzaktan bir bütün olarak kulak verildiğinde tek bir nota olarak duyulacaktır[10] ancak daha yakından dinlendiğinde kendi içerisinde atonaliteyi de barındırır biçimde. Bu manada Deleuze ve Guattari'de "Bir ve çokluk" izahını bulur. Parçalı kısımlar, yarım

10 Dünyamızın Güneş sisteminin dışından çekilmiş, mavi bir nokta olarak göründüğü fotoğrafı gibi.

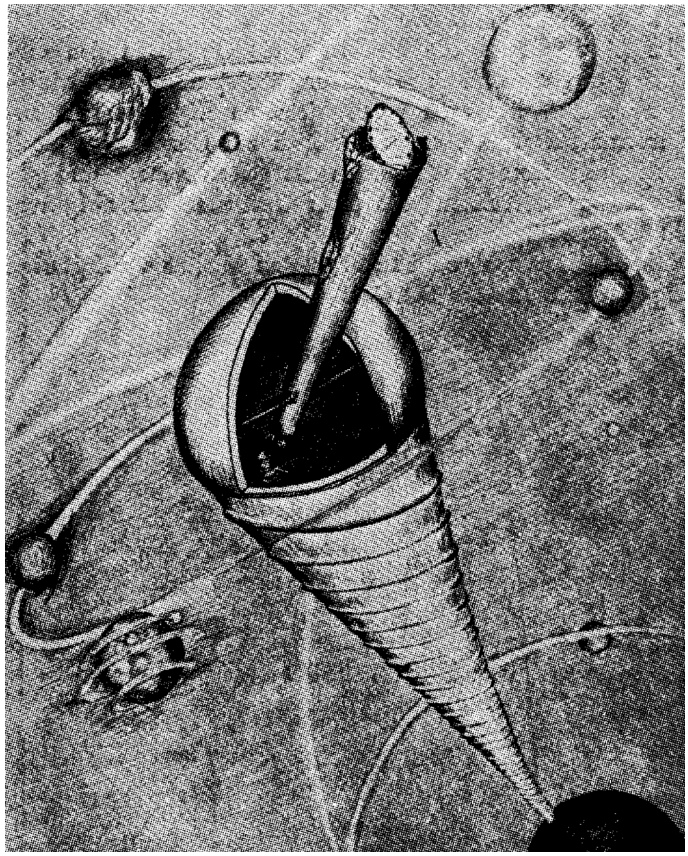
bırakılmış kayıtlar, hatalar, tesadüfler, bant bozumları, canlı kayıt esnasında ortaya çıkmış (zamanın akışı içerisinde) varyasyonlar ya da doğaçlamalar hep bu Bir'in içerisindedir. Onun içerisinde sonsuz sayıda, derinlikte ve yeğinlikte dünyalar vardır.

Yanlış anlaşılmasın: Deleuze ve Guattari'de ressamla felsefeci arasında, edebiyatçıyla felsefeci arasında, sinemacıyla felsefeci arasında da bağ kurulur. Yaratımda bunların hepsi bir bütündür. Ancak hepsinde olmakla birlikte müzikte daha fazla öne çıkan bir unsur algı ve duyumsamanın yaşamsal önemini (yaşamın ya da ruhun anlaşılması için) ortaya koymaktadır: zaten müzikal bir terim olan "Ritim". Görsel veya sessel duyumsamanın içerisine yaşamsal bir ritim katıldığında kavramların doğumu da mümkün hale gelecektir.

> Demek ki duyuların kökensel bir tür birliğini *göstermek* ve çoklu-duyulur bir Figürün görsel olarak belirmesini sağlamak ressama düşmektedir. Fakat bu operasyon yalnızca, flu ya da bu alandaki duyumsama (burada görsel duyumsama) doğrudan, bütün alanları taşıran ve bunları kateden yaşamsal bir güçten dolayı ortaya çıkarsa mümkündür. Bu güç, görmeden, sesten vs. çok daha derin olan Ritimdir (*FB*, s. 47).

Uexküll'e dönecek olursak dokunsal, işitsel ve görsel alanlarının her birinde canlı, kendine ait bir dünya kurmakla meşguldür. Bu dünya yoksunlukla da kurulabilir: örneğin kenenin görsel duyularının olmayışı ona bambaşka bir algı ve duyumsama kazandırır. Yalnızca ışığın tonlarını sezebilir ve ona göre hareket eder. Aynı şekilde bir böceğin antenleri, bir sineğin binlerce küçük gözden oluşan çoklu optik organı ya da bir yarasanın ses dalgalarının yüzeylerdeki yansımasına göre "gördüğü" sonar biçimli organı eşsiz bir algı dünyası oluşturuyor. Buna algılanan zaman, form ve hareketle meydana gelen algısal karakter de eklendiğinde her canlı için kendine has bir dünya olduğunu fark ederiz. Bu dünyalar aynı zamanda sonsuz derecede sanatsaldır. Zira her biri şeylere dair bambaşka bir bakış açısı (*point de vue*) barındırır. Bu yüzden sinema, insan için yeni bir gözdür: Vertov'un *sine-göz*'ü. Kameraların ve filmlerin farklı özelliklerdeki görüntüleri ve onların montajı bize yepyeni bakış açıları kazandırır. Buna *sanat-göz* ve *bilim-göz*'ü, *edebiyat-göz*'ü ve *felsefe-göz*'ü de ekleyelim… Uexküll'ün bilim-göz için verdiği örnek astronomun dünyası tasvirinde gizlidir: Kai-

natın derinliklerine doğrultulmuş (ancak Dünya'ya gözlerini yummuş) bir teleskop.[11]



Şekil 3: Astronomun dünyası.[12]

Örneğin büyük Rus bilgin ve felsefeci Tsiolkovsky'nin dünyası böyle bir dünyadır. Dünya'da olup bitenlere gözlerini kapatmış, uzayın derinliklerindeki dünyaları (anlamlılığı) araştıran, gözlemleyen ve uzak gezegenlere seyahati mümkün kılacak aygıtları icat eden (roket biliminin kurucusudur) bir

11 Ya da bir atom fizikçisinin dünyası, bir denizaltı araştırmacısının (mesela Kaptan Cousteau) dünyası, bir kimyacının dünyası. Aslında bu insanın birden fazla dünyaya sahip olabildiğini ya da farklı insanların farklı dünyaları olabildiğini (Simondon'un bireyleşme dediği şey) de gösterir. Bu bakımdan "insan dünyası" yerine "insan dünyaları" demek Uexküll açısından da belki daha doğru olurdu (bkz. Uexküll, *Hayvanların Dünyaları ve İnsan Dünyası*, sonuç kısmı).

12 *Age.*, s. 100.

zihin. İnsanın üstünlüğü olarak görülen "logos'a muktedir olma" Deleuze'ün bakışında üstünlük yerine farktır. Bu fark ona alttaki ve üstteki dünyaları (kendi köpüğünün sınırlarını genişleten, diğer köpüklerin mahiyetini araştırabilen) da algılayabilme özelliği verir. Dolayısıyla bu dünyaları algılamaya çalışmak, bu dünyaların varlığını ve eşsizliğini fark etmek belki de insanın görevidir. Bu yüzden Darwin'in tersine bir çalışmayla canlılar dünyasını (dünyalarını) dikey yerine yatay biçimde araştırmış olan Uexküll, bu yataylıkta bir yüzeybilim öngörebilir biçimde bir etolojinin imkanını açmıştır. Bu manada farklı canlı türleri, sahip oldukları algısal imge (*Merkbild*) ve edimsel imgeyle (*Wirkbild*) Doğa planı içerisinde rastlantısallığa ve imkansız olana (ya da görünene) dahi yönelebilme gücüne sahiptir.[13] Her bir canlı bir yaşam alanına ya da bölgesine sahiptir (*territoire*). Bu alanda varoluşunu tesis eder; Beckett'te olduğu gibi, küçük gündelik turunu atar. Onun bu içkinliği bir melodidir. Doğa'nın diliyse (Logos'u) ortaktır. Bu farklılıkta ortaklık onu insana dair logos'tan ayırır. Öte yandan bu tüneller, pistler ya da kulvarlar başka canlılar için başka başka anlamlar ifade ediyorken insanın anlam dünyasında da yepyeni kapılar açmaktadır. Tüm varolanların (canlı ya da yapay) etkileme ve etkilenme gücü bir toplam olarak ele alındığında her birini birer özne yapmaya yeterlidir. Bu yüzden içinde bulunduğumuz Dünya'ya ya da Kainat'a bu çoklu öznellik çerçevesinde bakmamız gerekir. İnsan merkeziyetçiliğe karşı bir panzehir; ama aynı zamanda günümüz kuramsal fiziğinin ışığında (Genel Görelilik ve Kuantum kuramı açısından) Kainat'ın yapısını açıklamaya uygun bir bakış.[14] Yaşam ağacına Uexküll'ün bakmış olduğu gibi baktığımızda bunu görebiliriz.

Kendi aygıtları, kendi algılamlarıyla ve kendi duygulamlarıyla; algısal imge ya da daha Deleuzecü şekilde ifade edersek algı-imge (*image-perception*) ve edim-imgeyle (*image-action*) her canlı yaratımın bizatihi kendisi ya da kipidir.[15] Her canlı bu yetilerinden (ve aynı zamanda yoksunluğundan) hareketle kendi öngörüş-imgesine (*image-prospection*) ve öngörüsel tonalitesine

13 Örneğin bir kuşun bakıcısına aşık olması.

14 Belirsizlik ilkesi, Zenon paradoksları, Bohr'un tümleyicilik ilkesi, esir kavramı (*aether*), Kuantum alan kuramı… Genel anlamda bu paradigma değişikliğini felsefeye yansıtabilmek için tüm bu konuların Deleuze ve Guattari düşüncesi temelinde etraflıca değerlendirilmesinde yarar vardır. Bu konuda bkz. Zafer Aracagök, *Atopolojik Sapmalar: Deleuze ve Guattari*, Istanbul: Kült Neşriyat, 2015.

15 Bu kavramların Deleuze'ün sinema derslerindeki zaman-imge (*image-temps*) ve hareket-imge (*image-mouvement*) ile ilişkisi başka bir yazının konusu olabilir.

(*tonalité prospective*) sahip olur.[16] Yani gelmekte olanı öngörme ve dünyasına buna göre şekil verme gücüne de belirli oranda sahiptir. İşte bu sahip oluş içerisinde Doğa'nın parçaları olan canlıları birleştiren şey ortak bir tonalitenin varlığıdır. Bu ortak tonalite onları "Bir ve çok" olarak vareder. Yine bu ortak tonalite gündelikliğin içerisindeki yaratım gücüdür. Bu güce insan şiirle, sanatla ve edebiyatla, bilimle, felsefeyle sahip olduğu kadar insanı etkileme gücüne sahip olan tüm canlılar ve canlı olmayan varolanlar da sahiptir. Ayrıca canlılar, sahip oldukları afektiviteyle, her ne kadar akla sahip olmasalar ya da sınırlı olarak sahip olsalar dahi, bu yaratım gücüne sahiptir.[17]

Her müzik eseri bir ses dalgaları toplamıdır. Bir veya birçok kaynak tarafından üretilen ses dalgaları birbirleriyle ve içinde bulundukları ortamla etkileşime girerler. Ama aynı zamanda katettikleri canlı bedenlerle de iletişime girerler: mesafeleri katettiklerinde enerji yayar ve bir "atmosfer" yaratırlar. Ruhlarımızın ve bedenlerimizin içerisine girerler. Titreşimleri farklı ruh/bedenleri ve farklı dünyaları bir araya getirmeye muktedirdir. Bu müzikteki tonalite ilişkileriyle olur. Tonalite, melodik ve armonik ilişkilerin toplamı olduğu kadar ruhların sahip olduğu algılam (*persept*), duygulam (*afekt*) ve kavramların (*konsept*) ilişkilerinin toplamıdır. Bu anlamda tonalite ya da duygulanım, bir ruh/bedenin neliğinin (*quiddité*) ifadesidir. Bazı filozoflar bu terimi ruhu ya da tözü açıklamak için kullanmıştır. Örneğin Heidegger, Dasein'ın dünyasına uyumunu (attunement) *Grundstimmung* (temel tonalite) kavramıyla izah ediyordu. Spinoza ve Descartes müzik üzerine çokça düşünmüştü. Her ikisi de Pythagorasçı ve yeni-Platoncu müzikal kozmolojiyi reddederek sesi eserlerinin merkezine almıştır. Böylelikle ruh-beden birliğine ya da ayrılığına dair anlayışlarında özellikle müziği kullanmışlardır.[18]

Tonalite sözcüğünün duygulanım (*affection*) sözcüğüyle çiftlenişi tesadüf değildir. İnsan ruh ve bedenine yoğunlaşan Aydınlanmanın "İnsan" adı verilen bütünü tanımlamaya dair güçlü bir arzusu vardı. Önce insanı diğer varolanlardan, özellikle de en yakın olandan ayırmaya çalıştılar: hayvan. Yüzlerce yıllık yazın ve düşünce insanın akılsallığının ve insan zihninin bilincin yegâne formu olarak yüceltilmesi sonucuna varmıştır. Böylelikle duygulanımlar hakkındaki her şey terk edilmiş ya da yadsınmıştır. Onlar çoğunlukla ruhun aşağı nitelikleri olarak görülmüş ve hayvana atfedilmiştir.

16 Bunlar doğrudan doğruya Uexküll'ün kavramlarıdır.

17 Bir orkidenin açışı bir yaratımdır.

18 Bu konuda bkz. Amy Cimini, "The Secret History of the Musical Spinozism", *Spinoza Beyond Philosophy*, ed. Beth Lord, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 87-108.

Deleuze'ün düşüncesi bu durumu tersine çeviren bir süreç öngörür. Algı ve duyumsamadan başlayarak tüm canlı ya da yapay varolanların farklı dünyalara sahip olabilme imkânı bu düşüncede içerilmektedir. Böylelikle algı ve duyumsamadan başlayarak, düşünmenin yani kavram üretiminin kendisinde ve öznelliğin tanımında devam edecek şekilde bir Kopernik devrimi gerçekleşir. İnsan algı ve duyumsaması tek referans olmaktan çıkar. Dolayısıyla insan logos'u da tek logos değildir artık. Dahası, insan düşünme biçimlerini Doğa'nın yapısına uygun biçimde (ki o Kaosmos'tur) düzenleyemediği ölçüde sonsuz hızda ilerleme şansından yoksun kalacaktır. Deleuze kendini Kant'tan Maimon'un zorunluluklarıyla ayırır: gerçek deneyimin meydana gelme koşulları ve fark ilkesi.[19] Bunun sonucunda "transandantal ampirizm" başlar ve Nietzsche üzerinden Kant'ın tersine çevrimi çokluğun ve virtüelliğin "olumlaması"nı hazırlar. Virtüel olan, gerçek deneyimin meydana geliş koşullarında aktüel hale geldikçe tümüyle gerçeğe dönüşür. Öte yandan fark ilkesi düşünmeyi ve kavram yaratımını yeniden şekillendirir. Kavramlar içkin oldukça teori ve pratiğin, tarihlerinin ve imkanlılıklarının bir sentezi haline gelirler. Bu durum ontolojiyi de tümden değiştirir.

Deleuze'ün Leibniz'i hakiki Leibniz'den uzaklaştığı ölçüde rastlantıyı, çokluğu ve çoklu öznelliği yüceltir. Daniel Smith ve John Protevi bu durumu üç maddede izah ediyor: İlk olarak Tanrı artık birlikte-mümkün (*compossible*) dünyaları karşılaştıran ve en iyisini seçen bir Varlık değildir. Artık o birlikte mümkün olamamayı (*imcompossibilité*) da olumlayan saf bir işleme dönüşür. İkinci olarak dünya artık önceden verili uyumu (*harmonie préétablie*) tarafından belirlenmiş sürekli bir dünya değildir. Artık evrende birlikte mümkün olmayan, farklı yönlere ilerleyen olasılıklar dahi bir aradadır. Bu ıraksayan serilerden (*séries divergentes*) oluşan, uyumun ve uyumsuzluğun, tonalitenin ve atonalitenin birarada varolduğu bir evrendir; yani Kaosmos'tur. Son olarak özne artık bir monad gibi kapalı değildir. Özne monad olmaktan çıkar, göçebe (*nomad*) olur.[20] *İki çeşit kuvvetin, iki çeşit kıvrımın, yani cisimlerin ve organizmaların kapsamı tam olarak aynıdır* (*P*, s. 17). Yani canlı ya da yapay olması, organik ya da inorganik olması Deleuze için fark etmez. Önemli olan her birinin kuvvet olmasıdır. Ve her kuvvet ya da kıvrım bir başka kuvvetten ya da kıvrımdan gelir (*P*, s. 19). Görüş noktası her bir özne için bedendedir (*P*, s. 19).

19 Daniel Smith, John Protevi, "Deleuze", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012. http://plato.stanford.edu/entries/deleuze/

20 *Age*.

Üçüncü sorumuza tekrar geri dönelim: Bir kavram neden bir hayvandır (*bête*)? Zira kavram da göçebedir; sürekli olarak gezinir. Bir yurdu yoktur ya da onun yurdu üzerinde gezindiği alanların toplamıdır. Bu manada bir kavram hiçbir zaman tek bir filozofa ait değildir. O ve birleştirici kavramları, bağlantıları, zamanda olduğu kadar mekanda da hareket ederek oluşunu vareder. Rastlantı, çokluk ve çoklu öznellik: bu üç unsur esasında kavramı da, insanı da bir hayvan-oluş'a (*devenir-animal*) götüren temel özelliklerdir. Hangi sistem içerisinde olursa olsun (Spinoza, Leibniz, Nietzsche ya da Bergson), Deleuze daima fark ve tekrarın rastlantı ve çokluğu üretir biçimde, çoklu öznelliği olumlar biçimde varolduğuna hükmeder. Ruh ve bedenin ayrılamazlığını da buna bağlar. Bu birlik içerisinde duygulanımın (ya da tonalite) akıldan daha belirleyici olması gerektiği artık açıktır. Zira burada düşünmenin kendisi de dahil olmak üzere, üzerine kıvrıldığı her şey duygulanıma aittir. Althusser'in dediği gibi, Spinoza'ya göre insan özneler kendilerini her algı ve edimin, her nesnenin ve anlamın kökenine yerleştirdiğinde algıyı, edimleri ve anlam üretimini belirleyen nedensellik ağını kavrayamazlar.[21] Deleuze'ün işaret ettiği de tam olarak budur. İnsan hiçbir zaman Kainatın tüm algısına ve duyumsamasına sahip olmadı. Muhtemelen de olamayacaktır zira onun görüş noktası bir çokluk haline gelebiliyorsa da bu sayı sonsuz olan görüş noktalarının tümüne erişemez. Teknoloji ve makineler bu görüşü arttırabilir; bilimle, edebiyatla, sanatla ve felsefeyle çoklu görüş noktalarına sahip olmak mümkün olabilir ancak İnsan kendini hiçbir zaman bir "kene"nin yerine tam anlamıyla koyamayacaktır. Yani bir "kene"nin öznelliğine hiçbir zaman sahip olamayacaktır. İndirgeme metodlarıyla düşündüğü, Kosmos anlayışından Kaosmos'a geçmediği sürece Kainatın karmaşık, muğlak ve rastlantısal yapısını kavrayamayacaktır.

Deleuze için "oluş" (*devenir*) yaşamın ve Kainatın salt belirli kurallar ve düzenle ilerlemediğini izah eden en önemli kavramdır. Yaşam ve Kainat aynı zamanda rastlantıyla ilerler. Tekrar gibi görünen her bir harekette, fark yaratılmaktadır. Evrenin bu temel yapısı deneyimin her alanında mevcuttur. Bu yapı sadece Kosmos değil Kaosmos'tur. Dolayısıyla Aristoteles'teki Varlık'ın 4'lü katlamasının bu kuramla, rastlantının (*sumbebekos*) öneminin ortaya konmasıyla tamamlandığı söylenebilir. Yaşam saf arzudur. Ve bu arzu Doğa'da hürdür. Eğer Kainat sürekli bir akış halindeyse ve her anda bir oluşsa, insan varoluşu da bundan ayrılamaz olmalıdır. "Hayvan-oluş" arzuya hürriyetini

21 Cimini, *Spinoza Beyond Philosophy* içinde s. 98.

geri verir. Hayvan oluş, içimizdeki hayvan ruhu kadar insanlık içerisindeki animaliteyi özgür bırakmaktır. Duygulanımın yeniden olumlanması gerekir; her bir yaşayan varolanın kendi görüş noktasından sınırlı afektleriyle sonsuz derin ve zengin bir dünyası olma imkanı vardır. Sonuç olarak bir ruhun her bir tonalitesi varyasyonlarda, biçimsizleşmelerde ve tekrarda sonsuz derecede anlamlı olabilir. Tıpkı müziği alımlayan iki ruhun titreşiminin birbiriyle aynı tonda ya da ayrı tonda olabileceği gibi. Bu durum armoni ve disarmoni düzeyleri, tonalite ve atonalite düzeyleri yaratır. İnsan logos'u Doğa'yla aynı tonda olmadığı sürece içkin olamayacaktır. Bu manada Deleuze'de öznellik oluşun düzeni ve Kaosmos'la ilintilidir. Rastlantıyla ruhun varyasyonları arasındaki ilişki bu nedenle müzik terimleriyle (melodi, titreşim, osilasyon, transpozisyon) ve animalitenin duygulanım içerisindeki izahıyla açıklanır.



Bu kavramların her biri üç alanı izah eder: fizik (kozmoloji), metafizik, canlılık. Varlık kendini sadece oluşlarıyla olumlar (*N*, s. 28). Yaşam ve düşünme bir akış olarak ilerler. Kapitalizm de dahil insan yapısı sistemler kopuşlarla ilerler. Dolayısıyla yaşamın olumlanışı etkinleşemez. Ama insan duygulanımı hür bıraktığı (yani hayvan-oluşu mümkün kıldığı) ölçüde, zihnini Kaosmos'a uygun biçimde özgür bıraktığı ölçüde yaşamı yeniden olumlayacaktır. Tonalite ya da duygulanım bu manada onun insan-olmayan bir oluşu; hayvan-olu-



Şekil 4: Felsefecinin dünyası.

şudur. Sapmalar ve fark Doğa'daki yaratımın kaynağıdır. Mutlak sistemlerde eksik olan bu fraktal, kıvrımlı, rastlantısal yapıdır. Bu nedenle yaratıcılıkları sınırlanır. Felsefe bir kavram yaratımıdır zira kavramlar tarihsel ve metinsel koordinatlarda inip çıkarak zamanda ilerler. Felsefe bir kavram sintesayzırıdır; öyleyse filozof da bu sintesayzırı yapan, tamir eden, ona sahip olan ve ondan Doğa'nın anlamlılığını açıklayacak olan sesleri, melodileri çıkaran, tonalite ve atonalite ilişkilerini ifade eden kompozitör ve icracı olmalıdır.[22]

22 *Kaostan beyne: Tek istediğimiz kendimizi kaostan korumak için bir parçacık düzen. Kendi kendisinden kurtulan bir düşünceden; kaçan, henüz tasarlanmışken yitip giden (…) Bunlar yitişleri ve belirişleri rastlaşan sonsuz değişkenlerdir. (…) Felsefe bilim ve sanat gökkubbeyi yırtmamızı ve de doğruca kaosun içine dalmamızı isterler: bir Kaosmos, bileşik bir kaos kurulur. Kaoidler sanat, bilim ve felsefedir; birleşme noktasıysa beyin. (…) Bunun içindir ki özne-beyin'e burada ruh ya da güç denildi, zira yalnızca ruh, edinmek suretiyle maddenin dağıttığı, ya da yaydığı, ilerlettiği, yansıttığı, kırdığı ya da değiştirdiği şeyi saklar. (…) Kayalar ya da bitkiler hiç şüphesiz sinir sistemine sahip değildir. Ancak eğer sinirsel bağlantılar ve beyinsel tümlemeler, dokularda da birlikte olan duyma yetisi olarak bir beyin-güç varsayıyorlarsa, aynı şekilde embriyoncul dokularla birlikte varolan ve kendini Türdeki kolektif beyin gibi sunan veya "küçük türler"deki bitkisel dokularla birlikte varolan bir duyma yetisini varsayma da yanlış olmaz. (…) Her organizma beyinle donatılmamıştır ve her yaşam da organik değildir, ancak her yerde mikro-beyinler kuran güçler, ya da şeylerin inorganik yaşamı bulunur. (…) Beyinsel merkezlerden çok bir bölgede yoğunlaşmış, bir başkasında dağılmış noktalar vardır; ve de "osilatörler", bir noktadan ötekine geçen ve elektrik titreşimleri üreten moleküller vardır. (…) Felsefe onu anlayan bir anti-felsefeye muhtaçtır; düzlemin kaosa kafa tuttuğu yerde: Kaosmos'un felsefesi* (*QP*, s. 189-206; sonuç bölümünden).

Kaynakça

Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité,* Paris: P.U.F., 1953; *Ampirizm ve Öznellik,* çev. Ece Erbay, İstanbul: Norgunk, 2008.

Deleuze, Gilles. *Différence et Répétition,* Paris : P.U.F., 1968.

Deleuze, Gilles. *Francis Bacon: Logique de la sensation,* Paris: Seuil, 2002; *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*, çev. Can Batukan, Ece Erbay, İstanbul: Norgunk, 2009.

Deleuze, Gilles. *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Paris: Minuit, 1988; *Kıvrım. Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, Istanbul: Bağlam, 2006.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. *Mille Plateaux,* Paris: Minuit, 1980.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?,* Paris: Minuit, 1991; *Felsefe Nedir?,* çev. Turhan Ilgaz, Istanbul: Yapı Kredi, 1993.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, Paris: P.U.F., 1962; *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Istanbul: Norgunk, 2010.

Deleuze, Gilles. *Spinoza et le probleme de l'expression*, Paris: Minuit, 1969; *Spinoza ve İfade Problemi,* çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk, 2013.

Deleuze, Gilles. *Spinoza Philosophie Pratique,* Paris: Minuit, 1981; *Spinoza Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, 2005.

Deleuze, Gilles. *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, Istanbul: Kabalcı, 2008.

Uexküll, Jacob von. "A Stroll Through the Worlds of Animal and Man: A Picture Book of Invisible Worlds" (*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*), *Instinctive Behavior: The Development of a Modern Concept*, ed. ve çev. Schiller C., New York: International Universities Press, Inc. 1957.

Uexküll, Jacob von. *Mondes animaux et monde humain*, çev. Philippe Muller, Paris : Denoël, 1965 ; *Milieu animal et milieu humain*, çev. Charles Martin-Fréville, Paris : Rivages, 2010.

Potansiyelleri Düşünmek
Deleuze'de Virtüellik, Oluş ve Tarih

HAKAN YÜCEFER

Olayın İki Boyutu: Oluş ve Tarih

Deleuze'ün özellikle son dönem metinlerinde ilk bakışta yadırgatıcı bulabileceğimiz bir "tarih teziyle" karşılaşıyoruz. Deleuze tarihteki *olayların* onları hazırlayan tarihsel koşullara indirgenemeyecek bir yan taşıdıklarını söylüyor. Tarihteki olaylar derken Deleuze'ün kastettiği şey tarihin akışını değiştiren, kopuş ya da kırılma yaratan olaylar, yani devrimler, büyük toplumsal hareketler, direniş hareketleri... Deleuze'ün başvurduğu örnekleri sıralayalım: 1789 Devrimi, Paris Komünü, 1917 Devrimi, Deleuze için olayın indirgenemezliğinin en çarpıcı örneği olan 68 Mayısı. Bütün bunlar elbette belli koşullarda, belli bir yer ve zamanda ortaya çıkmış tarihsel olgular. Bunu Deleuze de kabul ediyor. Ama Deleuze'e göre, bu olgularda içinde gerçekleştikleri koşulları aşan, tarihsel neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde açıklanamayacak bir yan var: tarihçilerin pek de hoşlanmadıkları, olay olup bittikten sonra olaydaki en aşırı yanları bile tarihsel koşulların ürünü gibi göstererek üzerini örtmeye çalıştıkları bir *oluş* boyutu.[1]

1 Tarihle oluş arasındaki karşıtlık yetmişli yılların sonundan itibaren sıkça vurgulanıyor. Bu açıdan Deleuze'ün Claire Parnet ile birlikte yazdığı *Diyaloglar* adlı kitap üzerinde durabiliriz. Deleuze'e göre, söyleşilerin, röportajların temelinde yer alan soru-cevap mantığı bakışımızı geleceğe ya da geçmişe (kadınların geleceği, devrimlerin, felsefenin geleceği...) odaklarken kişisel ya da kolektif tarihin ardında sessizce işleyen oluşları (kadın-oluş, devrimci-oluş, filozof-oluş...) göz ardı etmemize yol açıyor. Özellikle son dönem metinlerinde ise tarih-oluş karşıtlığı burada üzerinde durmak istediğim "tarih tezine" dönüşüyor: Deleuze tarihle oluş arasında keskin bir karşıtlık kurmakla yetinmeyip bu ikisi arasındaki ilişkileri irdelemeye başlıyor, tarih ve oluş olayın birbirine indirgenemez iki temel boyutu haline geliyor.

Olay olup biterken yeni bir şeyin, yeni bir yaşam ya da başka bir dünya olanağının su yüzüne çıkışına tanıklık ediyoruz. Ama her şey olup bittikten sonra geriye dönüp baktığımızda aslında yeni olduğunu sandığımız şeyin tarihsel koşullarca zaten hazırlanmış olduğunu, beklenmedik görünen şeyin zaten önceden belirlenmiş olduğunu, kaçınılmaz bir tarihsel gelişimin ürünü olduğunu düşünmeye başlıyoruz. Deleuze'e göre, burada bir yanılsama var. Yeni olanı yeniliği içinde düşünmeyi beceremememizin sebebi tarihle oluşu birbirinden ayırmamamız, oluşu tarihsel koşullarına indirgememiz. Oysa tarih olayın bir boyutundan, belli bir durumda, belli koşullarda gerçekleşmesinden ibaret.

Oluşla tarih arasındaki bu tuhaf ayrım Deleuze için merkezi öneme sahip bir ontolojik ayrıma, Deleuze'ün virtüellik ve edimselliği birbirine indirgenemez iki temel olma biçimi olarak ayırt etmesine dayanıyor. Ama virtüelle oluş, edimselle tarih arasında ilişki kurmak, virtüel-edimsel ayrımını oluş-tarih ayrımı olarak yeniden sunmak Deleuze'ün ontolojik ayrımına politik bir boyut kazandırıyor. Deleuze, Negri'yle yaptığı bir söyleşide önceleri politikadan çok hukukla ilgilendiğini, 68 Mayısıyla birlikte düşüncesinin politik bir boyut kazandığını söylüyor ve bu "politikaya geçiş"i oluş-tarih ayrımına bağlıyor:

> Oluşla tarih arasında yapılabilecek bir ayrıma gitgide daha duyarlı hale gelmiştim. "Tarihsel olmayan bir bulut" olmaksızın önemli hiçbir şeyin meydana gelmeyeceğini söyleyen Nietzsche'ydi. Ebedi olanla tarihsel olan, temaşayla eylem arasındaki karşıtlık değil söz konusu olan: Nietzsche olup bitenden, olayın kendisinden ya da oluştan söz ediyor. Tarihin olaydan anladığı, olayın şey durumlarında edimselleşmesidir [*effectuation*], oysa oluş içindeki olay tarihe sığmaz. Tarih deneyimleme değildir, tarih tarihe sığmayan bir şeyin deneyimlenmesini mümkün kılan adeta negatif koşulların toplamından ibarettir. Tarih olmasaydı deneyimleme belirlenmemiş, koşullanmamış olarak kalırdı, ama deneyimlemenin kendisi tarihsel değildir. Péguy, *Clio* başlıklı büyük bir felsefe kitabında olayı ele almanın iki yolu olduğunu göstermiştir; bunlardan biri olayın yanından geçmeye, onun tarih içinde edimselleşmesini, tarihte koşullanmasını ve çürümesini göz önünde tutmaya, diğeri ise olaya geri gitmeye, bir oluşa yerleşir gibi olaya yerleşmeye, onda aynı anda gençleşmeye ve yaşlanmaya, olayın tüm bileşenlerini ya da tekilliklerini katetmeye karşılık gelir. Oluş tarihe ait değildir; tarih "oluşa geçmek" için, yani yeni

> bir şey yaratmak için sırtımızı döndüğümüz koşulların bütününe işaret eder sadece (bu koşullar ne kadar yakın olursa olsun). Nietzsche'nin zaman-aşırı dediği şey tam da budur. 68 Mayısı saf haldeki bir oluşun dışa vurulması, akın etmesiydi.[2]

Son derece zor bir metin. Deleuze "olayın şey durumlarında edimselleşmesi"yle "oluş içindeki olay"ı birbirinden ayırıyor. Tarih yalnızca olayın edimselleşmesiyle yani bir cisimde, bir bedende, bir şey durumunda somutlaşmasıyla, cisimleşmesiyle ilgili, oluş içindeki olayla değil. Başka bir deyişle, tarihle oluş arasındaki ayrım aslında olayın iki boyutu arasında (ya da "olayı ele almanın iki yolu" arasında) yapılan bir ayrım. Olay bir yanıyla, bir boyutuyla, tam da bir şey durumunda, belli bir yerde, belli bir zamanda açığa çıkmasıyla tarihe ait. Ama olayda tarihe sığmayan, tarihsel koşulları, yeri ve zamanı aşan bir oluş boyutu da var. Bu ikinci boyut olayın edimselleştirilemez, tamamlanamaz, belli bir şey durumuna taşınamaz yanı. Öte yandan, Deleuze olayın bu tarih dışı yanını ebediyetle, aşkın bir gerçeklikle karıştırmamamız gerektiğini de vurguluyor. Ebedi olandan, değişmez, statik, aşkın bir gerçeklikten, ideal bir özler dünyasından farklı olarak oluş boyutu hareketli, dinamik, deneyimlenebilecek bir alan açıyor. Belli bir yere ve zamana, belli bir tarihe değil de olaya yerleştiğimizde, olayın tekilliklerini katetmeye başladığımızda işte bu oluş boyutunu "deneyimliyoruz". Aynı anda gençleşmenin ve yaşlanmanın mümkün olduğu paradoksal bir boyut bu, ama yeni bir şey yaratmak da ancak bu boyutta mümkün. Yeni bir şey yaratmak için tarihe sırtımızı dönüp oluşa geçmemiz gerek.

* * *

Bu yazıda Negri'yle söyleşiden yaptığım uzun alıntıyı yorumlamaya, Deleuze'ün anlaması son derece zor bir ayrıma başvurarak, oluşla tarihi birbirinden ayırarak tam ne yapmak istediğini açığa çıkarmaya çalışacağım. Ama önce Deleuze okurken sık sık karşımıza çıkan bir yöntemsel soruna işaret

2 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, s. 230-231 (*Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk, İstanbul, 2006, s. 190-191). Ayrıca bkz. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991, s. 106-108, 147-151 (*Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, İstanbul, 1993, s. 102-104, 139-143). (Deleuze'den yaptığım bütün alıntıları kendim çevirdim. Eğer alıntılanan metin daha önce Türkçeye çevrilmişse karşılaştırma yapmak isteyenler için Türkçe çevirinin referanslarını da belirttim.)

etmem gerek. Zor bir metinle karşı karşıya olduğumuzu söyledim, ama Deleuze metinleri karşısında belli bir tavır takındığımızda, Deleuze'ün söylediklerine belli bir açıdan yaklaştığımızda hissetmeyebileceğimiz, kolayca göz ardı edebileceğimiz bir zorluk bu. Çünkü Deleuze'ün sözünü ettiği şeyleri bir yere kadar biraz gevşek biçimde, sezgisel olarak anlamak da mümkün. Örneğin, Deleuze'ün "tarihe sığmayan olaylardan" söz ederken öngörülerimizi sarsan, beklenmedik olayları kastettiğini düşünebiliriz. Günlük dilde de "tarihin akışını değiştiren olaylardan" söz etmiyor muyuz? Bunu yaparken gerçekten tarihin akışının değiştiğini düşünmüyoruz, olayın şaşırtıcılığını vurgulamaya çalışıyoruz sadece. Ya da Deleuze "olayda aynı anda gençleşmek ve yaşlanmak"tan söz ettiğinde kendimizi olduğumuzdan daha genç ya da daha yaşlı hissetmemize yol açan istisnai deneyimleri düşünebiliriz. Metinleri böyle okursak zorluk da ortadan kalkar. Ama bunu yaptığımızda Deleuze'ün metinlerini felsefi, kavramsal metinler olarak değil yarı edebi, yarı metaforik metinler olarak okumuş oluruz. Tıpkı Deleuze ve Guattari'nin birçok meşhur kavramı gibi, göçebelik, yersizyurtsuzlaşma, kaçış çizgisi, minörlük kavramları gibi oluş ve olay kavramları da bu türden sezgisel-metaforik okumalara elverişli bir zemin sunuyor. Öte yandan, Deleuze'ün metaforlara nasıl karşı olduğunu, söylediklerinin *harfiyen* anlaşılması konusunda ne denli ısrarcı olduğunu biliyoruz. Oluşun tarihin bir parçası olmamasını harfiyen anlamak mümkün mü peki? Deleuze gerçekten bunu kastetmiş olabilir mi?

Bir başka sorun ya da aynı sorunun bir başka boyutu: Kavramsal zorluklarla yüzleşmekten kaçarak sezgisel, metaforik, çağrışımsal bir okumayla yetindiğimizde Deleuze'ün söyledikleri belki anlaşılır hale geliyor ama felsefi ilginçliğini de kaybediyor. Herkesin zaten bildiği şeyleri, örneğin tarihte beklenmedik, şaşırtıcı devrimci hareketler olabileceğini Deleuze biraz yadırgatıcı terimlerle ifade etmiş oluyor sadece. Zorluktan kaçarken Deleuze'ü metaforlara ve klişelere feda etmiş oluyoruz. Oysa Deleuze'ün klişelerin barındırdığı sıradanlığa ve aptallığa karşı felsefenin ilginçliğini ve yaratıcılığını savunduğu da bilinen bir şey.

O halde, oluş-tarih ayrımını ele alırken ilk olarak kavramsal bir ayrım karşısında olduğumuzu kabul etmeliyiz. Deleuze'ün Negri'ye söylediklerini harfiyen anlamakta ısrar ederek, bu söylenenlerin felsefi olarak neden ilginç olabileceğini araştırarak zorluğun üstüne gitmeliyiz. En baştan şunu da söyleyelim: Bu girişimde başarısız olmamız elbette mümkün, metinleri harfiyen anlamayı başaramayabiliriz. Ama harfiyen okumada başarısız olsak

bile en azından Deleuze'ün söyledikleri karşısında felsefi bir tavır takınmış olacağız, kavramsal zorlukları çözemesek bile bir bakıma ilerlemiş olacağız, çünkü bir şeyi anlamadığımızı fark etmek o şeyi yanlış anlamaktan, klişelere indirgemekten daha ileri bir aşama.

* * *

İşte Deleuze'ün Negri'ye söylediklerini harfiyen okumaya başladığımızda hemen sorabileceğimiz birkaç soru:

1) Olayın tarihe sığmaması ne demek? Olayın tarihsel olmayan yanı olarak oluş tarihin içinde değilse nerede meydana geliyor?
2) Olaya geri gitmek, olaya yerleşmek tarihin dışına çıkmak mı demek? Bu nasıl mümkün?
3) Olayın iki boyutu arasında, tarih ve oluş arasında nasıl bir ilişki var?
4) Olayda aynı anda gençleşmek ve yaşlanmak nasıl mümkün?
5) Yeni bir şey yaratmakla oluş içinde olmayı özdeşleştirmek ne anlama geliyor, yaratıcılık oluş boyutuna aitse yaratıcılığın tarihle ilişkisi nedir?
6) 68 Mayısının saf haldeki oluşun dışa vurulması olması ne demek? Neden Deleuze 68'e diğer olaylardan daha ayrıcalıklı bir yer veriyor?

Her bir soruya vereceğimiz yanıt diğer sorulara verilebilecek yanıtlara bağlı elbette. Olayın tarihe sığmayışını anlama biçimimiz oluşla tarih arasındaki ilişkiyi anlama biçimimizi de belirleyecek, olayı nasıl tanımladığımız aynı anda gençleşmenin ve yaşlanmanın nasıl mümkün olduğunu, olayla ya da oluşla yeni bir şey yaratma arasında nasıl bir bağ olduğunu ya da 68 Mayısının neden Deleuze için bu kadar önemli olduğunu da gösterecek. O halde nasıl bir yol izlemeliyiz? Problemin farklı yönleri arasındaki bağlantıları ortaya çıkarmak için nasıl bir stratejiye başvurmalıyız?

Deleuze'ün Negri'ye söylediklerini harfiyen anlayabilmek için, sorduğumuz sorulara ortak bir zemine dayanarak ama teker teker yanıt getirebilmek için kavramsal bir arka plana ihtiyacımız var. Bu arka planı birden fazla şekilde kurmak mümkün. Oluş-tarih ayrımını kaynağındaki diğer ayrıma, virtüellik-edimsellik ayrımına taşımamız gerektiğini zaten söyledik. Eğer bu iki kavram çifti arasındaki ilişkileri aydınlatabilirsek olayın tarihe sığmayan yanını, tarih dışı olduğu halde ebedi olmayan bu oluş boyutunu daha iyi kavrayabilecek hale geleceğiz. Ama bunu yapmanın, iki kavram çifti ara-

sında ilişki kurmanın birden fazla yolu var. Deleuze hem virtüel ve edimsel ayrımını, hem tarih ve oluş ayrımını geliştirirken birçok filozofa başvuruyor: Stoacılar, Leibniz, Bergson, Whitehead, Nietzsche, Simondon, Foucault, Péguy... Görebildiğim kadarıyla, Deleuze yorumcuları tarihle oluş arasındaki Deleuzecü ayrımı anlamak için hep bu referanslardan birini ya da birkaçını geliştirme yoluna gitmiş.[3] Burada başka bir yol izlemeye çalışacağım. Deleuze'ün virtüelle edimsel arasında yaptığı ayrımı Deleuze'ün neredeyse hiç gönderme yapmadığı bir filozofla, Aristoteles'le ilişki içinde ele almayı deneyeceğim. Bu okuma stratejisi hem Deleuze'ün düşüncesini kaynağını Aristoteles'te bulan bir felsefi geleneğe yerleştirmemizi, hem de bu düşüncede derinlemesine özgün olan yanı daha açık ortaya koymamızı sağlayacak.

Terminolojik Sorunlar

Virtüellik-edimsellik ayrımının ve bu temel ontolojik ayrımla bağlantılı problemlerin Bergson'la ilgili ilk metinlerden *Felsefe Nedir?*'e dek Deleuze düşüncesini baştan sona katettiğini söyleyebiliriz. Aşağı yukarı kırk yıla yayılan bir felsefi üretimin merkezinde yer alan kavramların anlam kaymalarına uğraması, düşünce ilerledikçe bazı terminolojik değişikliklerin ortaya çıkması kaçınılmaz. Burada Deleuze düşüncesinin sergilediği gelişimi, örneğin Bergson bağlamında ele alınan virtüelle Leibniz bağlamında ele alınan virtüel arasındaki farkları ya da *Sinema 1* ve *Sinema 2* kitaplarının bu kavramın anlaşılmasına yaptığı katkıyı hesaba katmamız mümkün değil. Deleuze düşüncesini bütünlüğü içinde ele alacağız. Bir bütün olarak Deleuze düşüncesini bir bütün olarak Aristotelesçi gelenekle ilişkilendirmeye çalışacağız. Ama en baştan karışıklıkları önlemek için bizim konumuzla doğrudan ilgili olan dört terminolojik belirsizliğe işaret edebiliriz.

OLAY. İlk terminolojik belirsizlik "olay" sözcüğüyle ilgili. Az önce olayın

3 Birkaç örnek verebilirim. Guillaume Sibertin-Blanc son derece ayrıntılı bir makalesinde ("Les impensables de l'histoire. Pour une problématisation vitaliste, noétique et politique de l'anti-historicisme chez Gilles Deleuze", *Le Philosophoire*, sayı 19, 2003, s. 119-154) oluş ve tarih arasındaki ayrımı anlamak için Deleuze'ün Nietzsche ve Foucault okumalarından yola çıkıyor. Paul Patton ("Events, Becoming and History", *Deleuze and History* içinde, yay. haz. Jeffrey A. Bell ve Claire Colebrook, Edinburgh University Press, 2009, s. 33-53) oluşun tarih-dışılığını Platoncu bir çerçevede anlamanın sakıncalarına işaret ettikten sonra yine Deleuze'ün Nietzsche okumasına yöneliyor, Nietzsche'nin "zaman-aşırı" kavramıyla Kant'taki "yüce" arasındaki bağlantılara işaret ediyor, Deleuze'ün farklı metinlerindeki Péguy göndermelerini analiz ediyor. James Williams ("Ageing, Perpetual Perishing and the Event as Pure Novelty: Péguy, Whitehead and Deleuze on Time and History", aynı derleme, s. 142-160) aynı ayrımı bu kez Péguy ve Whitehead üzerinden geliştiriyor.

iki boyutundan söz ettik, tarih ve oluş arasındaki ayrımı olayın iki boyutu arasındaki bir ayrım gibi ele aldık. Bunu yaparken aslında olay sözcüğünün felsefe-dışı gündelik anlamıyla Deleuzecü anlamını bir araya getirmiş olduk. Gündelik dilde olaylardan söz ederken olayın tarihsel boyutunu, şey durumlarında cisimleşmesini kastediyoruz, bunu yaparken de tarihsel gerçekleşmenin olayın yalnızca bir boyutu olabileceğini hesaba katmıyoruz, olayı cisimleşmesine ya da edimselleşmesine indirgiyoruz. Oysa Deleuze olaydan söz ederken ya olayın iki boyutunu birden hesaba katıyor, ya da sadece oluş boyutunu, olayın tarihsel gerçekleşmelere indirgenemez yanını kastediyor. Başka bir deyişle, Deleuze birçok yerde olayla oluşu aynı anlamda kullanıyor. Yanlış anlamaları önlemek, olayı ele alırken bu sözcüğün gündelik dilde taşıdığı anlamı kastetmediğini göstermek için de *saf* olaylardan, *ideal* olaylardan söz ettiğini özellikle vurguluyor.[4] O halde, olayın iki boyutundan söz ederken olay sözcüğünü biraz gevşek bir anlamda kullandığımızı, olayın asıl anlamının oluş boyutuyla örtüştüğünü söyleyebiliriz.

OLUŞ. İkinci terminolojik belirsizlik "oluş" sözcüğüyle ilgili. Deleuze, Guattari'yle birlikte çalışmaya başladığı dönemden önce de oluş kavramını kullanıyor, bu kavramla temel bir olma biçimine işaret ediyor. Ama Guattari'yle birlikte yazdıkları *Kafka. Minör Bir Edebiyat İçin* kitabından itibaren, özellikle de *Bin Yayla*'da bu kavram "X-oluş" şeklinde biraz farklı bir anlamda, çeşitli minörleşme süreçlerine işaret etmek için kullanılıyor: hayvan-oluş, kadın-oluş, algılanmaz-oluş... Kavramın iki kullanımı arasında bir kesişme olduğu düşünülebilir elbette. Deleuze'ün kendisi de Claire Parnet'yle yaptığı söyleşinin bir yerinde kavramın iki kullanımını birbirine bağlıyor, 68 Mayısını bir yandan oluşun ortaya çıkışı, çıkagelmesi olarak yorumluyor, diğer yandan hayvan-oluş, çocuk-oluş, kadın-oluş süreçleriyle oluşun ortaya çıkışını ilişkilendiriyor, bu ikisinden aynı şey olarak söz ediyor:

> 68 oluşun çıkagelmesidir. Bunu imgeselin hakimiyeti olarak görmek isteyenler de oldu. Söz konusu olan kesinlikle imgesel değildi. 68 saf haldeki bir parça gerçekti. Gerçek. Bir anda gerçek başımıza geldi. O zaman insanlar anlamadılar. Tanıyamadılar. "Bu da nesi?" dediler. En sonunda gerçek insanlar! Gerçeklikleri içinde insanlar! Muhteşemdi. Peki gerçeklikleri içinde insanlar

4 Aynı şekilde, Deleuze oluşları ele aldığında *saf* oluşlardan söz ettiğini vurguluyor. Tam da bu nedenle *Anlamın Mantığı*'nın ilk bölümü (ya da ilk dizisi) "Saf Oluş Hakkında" başlığını taşıyor.

> ne demekti? Oluş demekti bu. Oluşlar kötü de olabilir falan... Tarihçilerin pek bir şey anlamamış olması zorunluydu. Tarihle oluş arasındaki farka öylesine inanıyorum ki... 68 devrim geleceği olmayan bir devrimci-oluştu. İş işten geçtikten sonra tabii ki bununla dalga geçilebilir, geçiliyor da. Saf oluş fenomenleri insanları sarmıştı. Hayvan-oluşlar, çocuk-oluşlar, erkeklerin kadın-oluşları, kadınların erkek-oluşları,[5] böyle şeyler... Sorularımızın başından beri etrafında dönüp durduğumuz o özel alan: bir oluş tam olarak ne demektir? Her halükarda, oluşun çıkagelmesidir 68.[6]

Görüldüğü gibi, Deleuze oluş kavramının Guattari-öncesi anlamıyla, yani bir olma biçimi olarak oluşla X-oluş anlamındaki oluşu birbirinden çok da ayırmıyor. Oluşun çıkagelmesi olarak 68 birçok X-oluşu, hayvan-oluşu, çocuk-oluşu, devrimci-oluşu... beraberinde getiriyor. Yine de biz burada tarihle oluş arasındaki Deleuzecü ayrımı anlamaya çalışırken daha ziyade sözcüğün Guattari-öncesi anlamına odaklanacağız. Çeşitli minörleşme süreçlerine işaret eden X-oluşlar kendilerine özgü problemler, sorular da barındırıyor. Bunlarla burada ilgilenmeyeceğiz.[7]

EDİMSELLEŞME. Üçüncü terminolojik belirsizlik "edimselleşme" sözcüğüyle ilgili. Şu ana kadar edimselleşmeyle gerçekleşme arasında bir ayrım yapmadık, bunlar arasında ayrım yokmuş gibi konuştuk. Deleuze de bazen böyle yapıyor, bu iki kavramı birbirinin yerine geçebilecek eşanlamlı sözcük-

5 İşte Deleuze'ü harfiyen anlamamamız gereken bir yer! Deleuze'ün "erkek-oluş"tan söz etmesini bir çeşit dil sürçmesi olarak görmeliyiz. Hem Claire Parnet'yle söyleşinin devamında, hem de birçok metninde Deleuze "erkek-oluş" diye bir şeyin olamayacağını açıkça söylüyor. X-oluş bir minörleşme süreci. Erkeklik majör alanı belirleyen unsurlardan biri.

6 Deleuze'ün Claire Parnet'yle, ölümünden sonra yayınlanmak şartıyla yaptığı, videoya çekilmiş uzun söyleşiden bir bölüm. Claire Parnet alfabenin her harfi için o harfle başlayan bir sözcük seçiyor ve Deleuze'e o sözcükle ilgili sorular soruyor. G harfine solla (*gauche*) ilgili sorular karşılık geliyor. Alıntıladığım bölüm bu kısımdan. Deleuze burada solculuğu her şeyden önce oluşlar karşısındaki bir duyarlılık olarak tanımlıyor.

7 Yine de "X-oluş" ifadesinin bazen yanıltıcı olabileceğini, çeşitli süreçler arasındaki yapısal farkları görmemizi engelleyebileceğini belirtelim. Örneğin, "hayvan-oluş" derken kastettiğimiz şeyle "devrimci-oluş" derken kastettiğimiz şey aynı yapıda değil. Hayvan-oluş bir hayvanla karşılaşmaya, bu karşılaşmanın doğurduğu başkalaşma, farklılaşma sürecine işaret ediyor. Bu örnekte X-oluş yapısı karşılıklı olarak başkalaşan, karşılıklı olarak ve birbirleri sayesinde farka açılan iki terimi varsayıyor. Biz hayvan-oluşu deneyimlerken hayvan da farklılaşıyor, bir yazar yazıda hayvan-oluşa geçerken hayvan da yazıya, belli bir yazma biçimine dönüşüyor. Oysa devrimci-oluş bir devrimciyle karşılaşarak onunla karşılıklı bir farklılaşma sürecine girmemize işaret etmiyor. Devrimci-oluş, demokrat-oluş, deli-oluş derken X karşılaştığımız şeye değil, oluşun niteliğine işaret ediyor. Öyle bir oluşa giriyoruz ki oluşumuz devrimci bir karakter taşıyor artık, demokrat ya da delice bir karakter taşıyor vb.

ler gibi kullanıyor.[8] Ama bu eşanlamlılık yüzeysel ve son kertede yanıltıcı. Çünkü eğer olayın tarihsel bir şey durumunda edimselleşmesi olayın gerçekleşmesiyle aynı şeyse o zaman olay edimselleşmeden önce, oluş içindeyken henüz tam gerçek değil demektir. Olayın tam gerçek olması için tarihsel boyutu içinde ortaya çıkması, şey durumunda "gerçekleşmesi" gerekiyor demektir. Oysa, birazdan daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, Deleuze için olay da en az edimsel şey durumları kadar gerçek, şey durumu ne kadar gerçekse oluş içindeki olay da o kadar gerçek. Olayı şey durumundan ayıran şey gerçek olmayışı değil, edimsel olmayışı. O halde, olayın tam gerçek olmadığı izlenimini uyandırmadan konuşmak istiyorsak, "olay şey durumunda gerçekleşiyor" yerine "olay şey durumunda edimselleşiyor" dememiz gerek.[9]

OLANAK. Dördüncü ve son terminolojik belirsizlik "olanak" sözcüğüyle ilgili. Deleuze özellikle Bergson'la ilgili metinlerinde olanak kavramını sahte problemler çıkaran bir sahte kavram olarak ele alıyor. Gerçeği edimselliğe, yani şey durumlarında verili olana indirgeyen bir felsefe oluşu düşünmek için edimselin imgesini geçmişe yansıtıyor, sonra da bu geçmişe yansıtılmış imgeye (olanağa) edimselin ortaya çıkışını açıklamak için başvuruyor.[10] Öte yandan, Deleuze birçok başka metninde olanağı olayın oluş boyutuyla ilişkilendiriyor. Örneğin, birazdan ele alacağımız bir metinde olay "yeni bir olanaklar alanının açılması" olarak sunulacak. Bu ikinci durumda virtüelle olanak arasında bir ayrım da kalmamış oluyor. Biz burada olanak ile virtüel arasındaki Bergsoncu ayrımı göz önünde tutmayacağız, olanağı virtüelle örtüşen bir anlamda kullanacağız.

Yeninin Önceden Varoluşu

Neden Deleuze'ü Aristoteles'le ilişki içinde ele almak Deleuze'ün kavramsal ayrımlarını daha iyi anlamamızı sağlasın? Neden Deleuze'ün açıkça gönder-

8 Aslında Deleuze metinlerinde iki değil üç farklı kavramla karşılaşıyoruz: "edimselleşme" diye çevirebileceğimiz *actualisation*, "gerçekleşme" diye çevirebileceğimiz *réalisation* ve duruma göre "edimselleşme" ya da "gerçekleşme" diye çevirebileceğimiz, Deleuze'de biraz muğlak bir kavram olarak kalan *effectuation*. Deleuze Negri'yle söyleşide üçüncü sözcüğü kullanıyor.

9 Deleuze'ün bu iki kavramı açıkça birbirinden ayırdığı metinler de var. Deleuze, Bergson'la ilgili metinlerinde virtüelin edimselleşmesinden, olanağın gerçekleşmesinden söz ediyor (virtüel ve olanak kavramları arasındaki farkı birazdan ele alacağız). Leibniz okumasında ise edimselleşme-gerçekleşme ayrımı aynı doğrultuda, ama ruh-beden ikiliği bağlamında ele alınıyor. Bkz. Gilles Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris, 1988, s. 140-142 (*Kıvrım. Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, Bağlam, İstanbul, 2006, s. 153-155).

10 Örneğin bkz. Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom, İstanbul, 2010 (gözden geçirilmiş 2. basım), s. 138.

me yaptığı bir filozof, Leibniz ya da Bergson değil de Aristoteles? Bu tercihi gerekçelendirebilmek için oluş kavramı üzerinde duralım, felsefenin oluş karşısında benimseyebileceği temel stratejileri belirlemeye çalışalım.

Bir olma biçimi olarak, olayın tarihe sığmayan boyutu olarak oluştan ne anlamalıyız? Oluş felsefenin en eski kavramlarından biri. Ama eski olduğu kadar muğlak da bir kavram. Geleneksel felsefe oluşu varlıkla yokluk arasında bir yere yerleştiriyor, yokluktan varlığa, varlıktan yokluğa geçişi düşünmek için bu kavrama başvuruyor, ama yokluktan fazla, varlıktan az gibi görünen oluşun kendi başına ne anlama geldiğini de yeterince aydınlatmıyor. Şöyle söyleyebiliriz: Deleuze oluşun çıkagelmesi olarak 68'in tamamen gerçek olduğunu vurgularken, oluş içindeki insanların gerçek insanlar olduğunun altını çizerken aslında oluşu geleneksel felsefede sahip olduğu bu ara konumdan kurtarmaya çalışıyor. "Oluş varlıktan az değildir, oluş gerçeğin ta kendisidir" demiş oluyor Deleuze. Ama oluşun gerçeğin ta kendisi olması ne demek?

Oluş içinde olmak değişim içinde olmak, değişim geçiriyor olmak demek, başkalaşmak demek. Oluş bir şeyin değişip daha önce olmadığı bir şeye dönüşmesi, yeni bir şeyin ortaya çıkma süreci, yeninin ortaya çıkışının deneyimlenmesi. Bu süreç bir şekilde sona erdiğinde, kesintiye uğradığında ya da tamamlandığında olay bir şey durumunda edimselleşmiş oluyor, olayın bir boyutundan diğer boyutuna, oluş boyutundan tarihsellik boyutuna geçmiş oluyoruz... Ama hala soyut konuşuyoruz. Bütün bunlar ne anlama geliyor? Felsefe bir şeyin başka bir şeye dönüşmesini, yeninin ortaya çıkma sürecini nasıl açıklayabilir? Eğer yeninin ortaya çıkışını anlamaya çalışırken varlıktaki sürekliliği tamamen feda etmek istemiyorsak, yeninin ortaya çıkışını eski olandan radikal bir kopuşa, bir çeşit "yoktan varolma"ya indirgemek istemiyorsak şunu da kabul etmeliyiz: Bir şeyin başka bir şeye dönüşebilmesi için dönüştüğü şeyi bir şekilde önceden de kendinde taşıması gerekir, yeni olanın ortaya çıkabilmesi için yeninin bir şekilde eskide de bulunması gerekir. Felsefe bu önceden varolmayı, yeninin ortaya çıkmadan da bir şekilde önceden varolmasını nasıl düşünecek?

Felsefenin oluş karşısında, oluşun getirdiği yenilik karşısında ilk yapabileceği şey oluşu tarihe yerleştirmek, oluştaki yeniyi kendisinden önce gelen edimsel şeylerle (şey durumlarıyla) ilişkiye sokmak, oluşun koşullarını ortaya çıkarmak, kısacası yeni olanın hangi nedenin (nedenlerin) sonucu olduğunu göstermek. Ama bunu yaptığımızda aslında oluş diye bir şeyin ol-

madığını, oluşun barındırdığı yeninin aslında bir yanılsamadan ibaret olduğunu, bu yanıltıcı yenilik izleniminin neden-sonuç ilişkilerini yeterince kavrayamamamızdan kaynaklandığını da itiraf etmiş oluyoruz. "Tarihselci" (ya da daha genel olarak "edimselci") diye adlandırabileceğimiz, olayı tarihsel boyutuna, edimselleşmesine indirgeyen, oluşu oluş olarak, yeninin üretildiği yer olarak düşünemeyen bu yaklaşımı Deleuze'ün nasıl eleştirdiğini zaten görmüştük. Daha önce alıntıladığımız iki yerde de Deleuze olayın tarihten ibaret olmadığını, tam da bu yüzden tarihçilerin olaydan pek bir şey anlamadığını açıkça söylüyordu. O halde Deleuzecülüğün tarihselci-edimselci felsefeler grubuna dahil olmadığı açık. Deleuze'ün Guattari'yle birlikte yazdığı ve 68 Mayısını olay-tarih ayrımı üzerinden ele alan kısa ama önemli bir metin şu cümlelerle başlıyor:

> 1789 Devrimi, Paris Komünü, 1917 Devrimi gibi tarihsel olgularda toplumsal belirlenimlere, nedensellik dizilerine indirgenemez bir *olay* payı vardır daima. Tarihçiler bu boyuttan pek hoşlanmazlar, iş işten geçtikten sonra nedenselliklerı tekrar inşa ederler. Oysa olayın kendisi nedenselliklerden ayrılmış ya da kopmuş durumdadır: söz konusu olan, yasalar karşısında bir çatallanma, bir sapmadır, yeni bir olanaklar alanı açan dengesiz bir durum. [...] Bu bakımdan, bir olay yadsınabilir, bastırılabilir, ele geçirilebilir, ihanete uğrayabilir, yine de olayda aşılamaz bir şey barınmaktadır. Aşıldı diyenler döneklerdir. Olayın kendisi istediği kadar eski olsun olay aşılamaz: olay olanaklı olanın açılmasıdır. Olay hem bireylerin içinden, hem bir toplumun katmanlarından geçmektedir.[11]

Deleuze ve Guattari baştan beri anlamaya çalıştığımız ayrımı, olay-tarih ya da oluş-tarih ayrımını bir kez daha anımsatarak başlıyorlar 68 Mayısını incelemeye. Bir yanda, tarihçilerin ele aldığı edimsel nedensellik ilişkileri, şimdi ve burada, belli bir zamanda ve yerde edimselleşen şey durumları var. Diğer yanda ise bu şey durumlarına indirgenemez olan, ama en az onlar kadar gerçek bir olay boyutu var: olayın yadsınsa da, bastırılsa da, ele geçirilse de aşılamaz olan yanı. Ama bu metinde şu ana kadar karşımıza çıkmamış olan ve olay-tarih ayrımını daha iyi anlamamızı sağlayabilecek yeni bir unsur da devreye

11 Gilles Deleuze, Félix Guattari, "Mai 68 n'a pas eu lieu", *Deux régimes de fous*, yay. haz. David Lapoujade, Minuit, Paris, 2003, s. 215 ("68 Mayıs'ı Yaşanmadı", *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam, İstanbul, 2009, s. 239).

giriyor: olanak kavramı, olayın "yeni bir olanaklar alanı açan dengesiz bir durum", "olanaklı olanın açılması" olduğu fikri. Bu fikir az önce sözünü ettiğimiz "tarihselci" ya da "edimselci" yaklaşımdan farklı, oluşu indirgemeden, ikincilleştirmeden düşünmeye çalışan bir başka felsefe geleneğine işaret ediyor. Felsefenin oluşu kavramak için yapabileceği ikinci büyük hamle *olanak* ya da *potansiyel* ya da *güç* kavramını da oluşun incelenmesine dahil etmek.

Deleuze, Negri'yle söyleşisinde "tarihin olaydan anladığı şeyin olayın şey durumlarında edimselleşmesinden ibaret olduğunu" söylüyordu. Olayın tarihsel boyutuna karşılık gelen bu *edimselleşme* kavramı tıpkı oluş gibi felsefenin eski, geleneksel kavramlarından biri. Oluş nasıl yokluk ve varlık kavramlarına gönderme yapıyorsa edimselleşme de olanak, potansiyel ya da güç kavramlarına gönderme yapıyor. Edimselleşme aslında bir olanağın açığa çıkması, bir potansiyelin somutlaşması, bir gücün işlemeye başlaması, işlerlik kazanması. Tohumda bir şekilde çiçek olma gücü var, çocukta bir şekilde insan olma gücü var, eskide bir şekilde yenilenme gücü var. Potansiyel, henüz çiçek haline gelmemiş tohumdaki bu başkalaşma gücü, henüz yenilenmemiş eskideki bu oluş gücü. Tohum çiçek haline geldiğinde ise edimselleşmiş oluyor. O halde olanak ya da potansiyel kavramını oluşun incelenmesine dahil etmek yeninin önceden varoluşunu düşünülür hale getirmeyi sağlıyor. Yeni olan, ortaya çıkmadan, edimselleşmeden önce de var, ama olanak olarak, eskinin taşıdığı potansiyel olarak var. Eskiden yeniye, tohumdan çiçeğe geçmek potansiyelden edimsele geçmek.

Bu ikinci yaklaşımda artık potansiyel de edimsel kadar gerçek. Potansiyel olan ve edimsel olan artık varlığın birbirine indirgenemez iki temel boyutu. Potansiyel, tarihselci-edimselci yaklaşımda olduğu gibi, nedensellik ilişkilerini görememekten kaynaklanan bir yanılsama değil artık. Potansiyel edimselin gölgesi değil, yeninin önceden de varolmasına, edimselleşmeden önce de eskide bulunmasına karşılık gelen bağımsız bir olma tarzı.

O halde, "saf haldeki oluş nedir?" ya da "saf olay nedir?" sorusuna artık yanıt verebiliriz. Potansiyelden edimsele, olanaktan şey durumuna giderken arada olup biten her şey, potansiyelden edimsele geçiş sürecinin ta kendisi. Ama bu ilk yanıt Deleuze'ün düşüncesini bütün derinliğiyle kavramamıza izin vermiyor henüz. Deleuze ve Guattari, 68 Mayısıyla ilgili metinlerinde sadece olayla özdeşleştirilebilecek belli bir olanaktan söz etmiyorlar, bir olanaklar alanının açılmasından, olanaklı olanın açılmasından söz ediyorlar. Bu ne anlama geliyor? "Olanaklar alanı" ne demek?

Deleuze'ün olay felsefesini, oluş felsefesini tam olarak, kendine özgü yanı içinde anlamak istiyorsak potansiyeli kavramlaştırırken üstlenilebilecek farklı felsefi tercihleri gözden geçirmemiz gerek. Oluşun, değişimin, hareketin, başkalaşmanın analizine olanak, potansiyellik, gücüllük kavramlarını dahil etmek, gücüllükle edimselliği varlığın iki indirgenemez boyutu olarak birbirinden ayırmak Aristotelesçiliğin büyük başarısı. İlk kez Aristoteles felsefede radikal bir edimselciliğin yaratabileceği sorunlara işaret ediyor, güç (ya da gücüllük) kavramını bir olma tarzına işaret edecek şekilde genişletiyor. Ama Deleuze'ü bir Aristotelesçi olarak göremeyeceğimiz de açık. Deleuze, kendi olay felsefesini geliştirirken Aristoteles'e değil Stoacılara, Leibniz'e, Bergson'a, Whitehead'e başvuruyor. Aristotelesçi geleneğin gücüllük kavramından farklı, yeni bir potansiyel düşüncesi, Deleuze'ün bütün yapıtı boyunca tekrar tekrar ele alınacak ve geliştirilecek virtüellik-edimsellik ayrımı bu şekilde doğuyor. O halde Aristoteles'in gücüllüğüyle Deleuze'ün virtüelliği arasındaki fark nedir?

Potansiyelleri Düşünmek: Aristoteles ve Deleuze

ÇIKARSAMA. Aristoteles'in ve Deleuze'ün potansiyeli düşünme biçimleri arasında sadece keskin farklar değil önemli ortaklıklar da var. İki filozofu karşılaştırırken ilk aşamada bu ortaklıklardan birine odaklanmak işimizi kolaylaştırabilir. Başlangıç noktamız şu olabilir: Aristoteles de Deleuze de potansiyelin varlığını, potansiyel olanın edimsel olan kadar gerçek olduğunu ancak dolaylı bir yoldan gösterebiliyor, potansiyel olanı ancak olgulara bakarak *çıkarsıyor*. Bunun nedeni açık. Düşüncemizi doğrudan potansiyel olana yöneltmek, herhangi bir edimsel nesneyi düşünür gibi potansiyelleri düşünmek mümkün değil. Edimsel nesnelerle çevriliyiz, edimsel nesnelerle karşılaşıyoruz, onlarla ilişkiye giriyoruz, onları algılıyoruz, değiştiriyoruz, onların etkilerine maruz kalıyoruz... Masaları, sandalyeleri, kitap raflarını, kütüphanede çalışan, bir şeyler yazan, fısıldaşan insanları edimsellikleri içinde algılıyorum, onların etkilerine maruz kalıyorum... Ama bu nesnelerin, bu insanların potansiyellerini görmüyorum. Edimselci ya da tarihselci düşüncenin ikna ediciliği buradan geliyor işte, potansiyelin bu görünmezliğinden. Sadece edimsel varlıklarla çevriliysem, sadece onları görüyor, onlardan etkileniyorsam varlığın edimsellik olduğunu söylemem gerekmez mi, hareketin edimseller arası bir yer değiştirme olduğunu düşünmem gerekmez mi? Deleuze'ü Aristoteles'le buluşturan *çıkarsama* bu noktada devreye giriyor. Aristoteles *Metafizik*'in Θ kitabında, varlığı edimselliğe indirgeyen Megara-

lıları eleştirirken potansiyelin edimseller arası ilişkilerden nasıl çıkarsanabileceğini de gösteriyor. Aristoteles'in sık başvurduğu örneklerden birini ele alalım: yakma ve yanma. Yakma edimi biri etkin, diğeri edilgin iki güç (yakıcılık ve yanıcılık) tarafından öncelenmeseydi yakmanın nasıl ortaya çıktığını açıklayamazdık. Yakmanın ortaya çıkışı ancak yakma potansiyeline sahip (=yakıcı) maddenin yanma potansiyeline sahip (=yanıcı) maddeyle uygun koşullarda karşılaşması olarak düşünülebilir. Kısacası yakıcılık ve yanıcılık potansiyellerini doğrudan kavrayamasak da böyle potansiyeller olduğunu yanma ediminden çıkarsayabiliriz. Dahası, yanmanın nasıl meydana geldiğini anlamak istiyorsak bu çıkarsamayı yapmak zorundayız. Genel olarak söylersek, herhangi bir hareket ancak o hareketi sergileme potansiyeline sahip bir nesneyle ilişki içinde ele alınabilir. Megaralılar gibi varlığın edimsellikten ibaret olduğunu ya da potansiyelle edimselin aynı şey olduğunu öne sürersek bir hareketin, bir değişimin nasıl ortaya çıktığını, nasıl sona erdiğini açıklayamaz hale geliriz.[12] Benzer bir çıkarsama stratejisini Deleuze'de de bulmak mümkün. Örneğin, Deleuze'ün önermenin dördüncü bir boyutu olduğunu (önermede işaret-etmeyi, dışa-vurmayı ve imlemeyi aşan bir anlam boyutu olduğunu) kabul etmeyenlere yönelik eleştirileri Aristoteles'in Megaralılara yönelttiği eleştirilere epeyce yakın: Deleuze önermenin farklı boyutları arasındaki paradoksal ilişkilerden yola çıkarak anlamın varlığını çıkarsıyor.[13] O halde çıkarsamanın genel şemasını, iskeletini şu şekilde ortaya koyabiliriz: Sadece edimsellerle çevriliyiz, ama edimseller arasındaki ilişkileri incelediğimizde ancak potansiyelleri varsayarak açıklayabileceğimiz olgularla karşılaşıyoruz, edimseller arası ilişkilerden potansiyellerin varlığını çıkarsıyoruz.

BENZEMEZLİK PAYI. Aristoteles ve Deleuze arasındaki bu ilk ortaklık aynı zamanda iki felsefeyi ayıran büyük bir farkı da beraberinde getiriyor. Aristoteles için bir potansiyeli kavramanın en iyi yolu onun edimselleşmiş haline bakmak. Tohumda çiçek olma potansiyeli var. Bu potansiyelin ne olduğunu anlamak istiyorsak tek yapmamız gereken aynı çiçek türünün edimselleşmiş bir örneğine bakmak. Çocukta yetişkin olma potansiyeli var. Aristoteles'in deyişiyle, çocuk "gücül haldeki" insan. Çocuktaki bu potansiyeli anlamak istiyorsak tek yapmamız gereken yetişkin insanlara bakmak,

12 Bkz. *Metafizik*, Θ, 3 (bütün bölüm).

13 Bkz. *Anlamın Mantığı*, üçüncü dizi ("Önerme Hakkında"). Deleuze için, anlamın önermede olaya karşılık gelen boyut olduğunu anımsatalım. Anlamın önermenin diğer boyutlarından çıkarsanmasıyla oluş boyutuyla olayın edimsel şey durumlarından çıkarsanması birbirine paralel işlemler.

aynı potansiyelin edimselleşmiş örneklerine bakmak. Deleuze'ün kullandığı anlamda virtüelle Aristotelesçi gücüllük arasındaki en temel fark belki de burada yatıyor. Deleuze'e göre, virtüelle edimsel arasında benzerlik değil farklılık ilişkisi var. Yani verili edimsel örneklere bakarak tohumun ya da çocuğun neye dönüşeceğini tam olarak kestirmek mümkün değil. Elbette bunu yapmak bir ölçüde mümkün. Değişimler, başkalaşmalar tümüyle öngörülemez ve belirsiz değil. Ama virtüelden edimsele geçiş her zaman bir belirsizlik payı, bir benzemezlik barındırıyor. Bu farkın ortaya çıkması için virtüelin edimselleşmesini beklememiz gerek (Bergson bunu anlatmak için "şeker parçasının suda erimesini beklememiz gerek" diyordu). Dünyada yeni şeylerin ortaya çıkışını düşünebilmenin tek yolu bu benzemezliği göz ardı etmemek. Sanatsal yaratımda virtüelle edimsel arasındaki benzemezlik daha açık ortaya çıkıyor: *Füg Sanatı* çocuk Bach'ın kafasında bir şekilde var, virtüel olarak var. Ama çocuk Bach'a bakıp *Füg Sanatı*'nı (yani virtüelin edimselleşmesini) görmek mümkün değil. Bach'ın *Füg Sanatı*'nı bestelemesini beklememiz gerek. Virtüel kavramının özgünlüğü (onu Aristoteles'in *dunamis* kavramından ve felsefe tarihindeki diğer klasik gücüllük anlayışlarından ayıran şey) bu iki gerekliliği karşılayabilmesi: hareketi, değişimi düşünmek, ama değişimi (Aristoteles'ten farklı olarak) yeninin ortaya çıkışına izin verecek şekilde, her şeyin tümüyle önceden belirlenmediği bir dünya içinde düşünmek. Aristoteles'te edimsel daima gücül olandan önce geliyor, gücül olanı önceden belirliyor. Gücül olan, edimselin tamamlanmamış bir kopyası olarak kalıyor. Deleuze'de, virtüel edimselin önceden belirlemediği bir boyuta işaret ediyor.

VİRTÜELİN TEKİLLİĞİ. Aristoteles ve Deleuze potansiyeli farklı düzeylerde ele alıyorlar. Aristoteles çocuk Sokrates'le ya da çocuk Bach'la ilgilenmiyor, belli bir çiçek türünün belli bir yer ve zamandaki gelişimiyle ilgilenmiyor. Genel olarak çocuktaki insan olma gücüyle ya da genel olarak tohumdaki çiçek olma gücüyle ilgileniyor. Edimsel işte bu genellik düzeyinde potansiyelden önce geliyor, onu önceden belirliyor. Tohumdaki çiçek olma potansiyeli, çocuktaki insan olma potansiyeli bütün tohumlar ve bütün çocuklar için geçerli, genel bir potansiyel olarak kalıyor. Oysa Deleuze genel olarak çocukla değil çocuk Sokrates'le, çocuk Bach'la, onlardaki tekil virtüellerle ilgileniyor. Deleuzecü virtüellik çocuktaki yetişkin olmama, başka bir şey olma potansiyeline işaret ediyor ve bu potansiyel çocuktan çocuğa değişiyor, tamamen çocuğun tekilliğine bağlı olarak ortaya çıkıyor, çeşitleniyor, genişliyor ya da bastırılıyor. Deleuzecü virtüeli örneklemek için hep tekil örneklere

başvurmak zorundayız, çocuktan değil çocuk Sokrates'ten, çocuk Bach'tan söz etmek zorundayız (Deleuze'ün metinlerinde bu kadar çok özel isim geçmesinin, bu kadar çok referans olmasının nedeni de bu). Oysa Aristoteles'in örnekleri hep genel: madde ve form, çocuk ve insan, bronz ve heykel vb.

OLANAKLAR ALANI. Aristoteles'e göre, potansiyel önceden edimsel tarafından belirlenmiş olduğu için ancak tek bir şeyin potansiyeli olabilir. Tohumdaki çiçek olma potansiyeli bütün tohumlar için geçerli, genel bir potansiyel, ama bu potansiyelin edimselleşmesi belli bir çiçek türüne götürüyor. Tohum hangi tür çiçeğin tohumuysa o tür çiçeği potansiyel olarak taşıyor. Oysa Deleuze'de, virtüelin edimselleşmesi önceden belirlenmemiş (en azından tamamen belirlenmemiş) olduğu için virtüel tek bir şeyin virtüeli değil, birçok şeyin hatta ilkece sonsuz sayıda şeyin virtüeli. Genel olarak tohumun genel olarak çiçek olma potansiyeli bir, ama tekil tohumun çiçek olmama (aynı türe ait bir çiçek olmama) virtüelliği sonsuz. Çiçek olmaktan sapmanın sonsuz yolu var. Deleuze'ün anladığı haliyle virtüel tek bir olanağa karşılık gelmiyor, bir "olanaklar alanı" meydana getiriyor. Bu yüzden virtüelin nasıl açığa çıkacağını, hangi edimselleşme çizgilerini takip edeceğini önceden kestirmek mümkün değil. Çocuk Bach'ın hangi eseri besteleyeceğini öngörmek mümkün değil. Çünkü zaten Bach'ı büyük müzisyen yapan şey müzik geleneğinden sapması.

POTANSİYELİN DEĞERİ. Aristoteles'in ve Deleuze'ün potansiyeli düşünme biçimleri arasındaki ikinci önemli ortaklık sanıyorum şu: Aristoteles için de Deleuze için de potansiyel bir değer taşıyor. Aristoteles'e göre, bir potansiyelin açığa çıkması, bir gücün edimselleşmesi her şeyden önce iyi bir şey.[14] Bir çocuktaki insan olma gücünün edimselleşmesi, çocuğun büyümesi, yetişkin olması iyi, çünkü çocuk bu yolla tamamlanmış oluyor, "kendini gerçekleştirmiş" oluyor. Tohumun çiçek olması tohumun tamamlanması, amacına ulaşması demek. Kısacası Aristoteles'e göre, gücüllükle edimsellik arasında teleolojik bir ilişki var. Edimsel olan gücül olanın amacı, tamamlanışı. Deleuze'de durum oldukça farklı elbette. Virtüelle edimsel arasında teleolojik bir ilişki yok, edimsel olan virtüelin amacı değil. Üstelik az önce söylediklerimizi düşünürsek, virtüelin edimselleşerek tamamlanması müm-

14 Ontolojiyle iyiliğin bu şekilde buluşması Aristoteles'in *Metafizik*'inin en gizemli, en karanlık yanlarından biri. Çoğu zaman Aristoteles'in ontolojisini anlamaya çalışırken bu değer boyutunu göz ardı ediyoruz. Bu konuyla ilgili bir makale için bkz. Gwenaëlle Aubry, "L'ontologie aristotélicienne comme ontologie axiologique. Proposition de lecture de la *Métaphysique*", *Philosophie antique*, sayı 2, 2002, s. 5-32.

kün değil. Çünkü Deleuzecü virtüel tek bir şeye yönelik değil, tek bir edimselin virtüeli değil, bir olanaklar alanı. Her edimselleşme bu alana ait bir olanağın diğerlerinin önüne geçmesine, olanaklardan birinin edimselleşmesiyle olanaklar alanının kapanmasına karşılık geliyor. Yine de Aristoteles'le Deleuze arasında bir çeşit ortaklık var. Deleuze'e göre, virtüelin bir değeri var, virtüelin açığa çıkması iyi bir şey. Ama bu değer, bu iyilik Aristoteles'e tamamen yabancı bir düzlemde karşımıza çıkıyor. Deleuze'e göre, iyi olan şey virtüelin edimselleşmesi değil virtüel olarak korunması. Bu son noktayı ileride geliştireceğim.

Hareket ve Oluş: Bir Ev İnşa Etmek

Ulaştığımız sonuçları kısaca gözden geçirelim. Aristoteles'in ve Deleuze'ün potansiyeli ele alma biçimleri arasındaki bir dizi ortaklığa ve farklılığa işaret ettik. İki filozofun hem potansiyelin edimseller arası ilişkilerden çıkarsanması konusunda, hem potansiyellere pozitif bir değer yüklenmesi konusunda bir ölçüde uzlaştırılabileceğini gördük. Bunu yaparken ortaklıkların sınırlarını, farklılıkları da açığa çıkardık. Aristoteles gücül olanı edimselle benzerlik içinde ele alıyordu, gücülü edimselin kopyasına ya da gölgesine dönüştürüyordu, oysa Deleuze edimsel tarafından önceden belirlenmemiş potansiyellerden, edimselleşmenin tüketemeyeceği bir virtüellikten söz ediyordu. Aristoteles potansiyelleri belli bir genellik düzeyinde ele alırken Deleuze tekil potansiyellerle, belli bir yer ve zamanda ortaya çıkan, tekil koordinatlara sahip virtüellerle ilgileniyordu. Aristoteles'in kavradığı haliyle potansiyel tek bir şeyin potansiyeliyken Deleuze'ün anladığı haliyle potansiyel bir olanaklar alanına karşılık geliyordu. Tüm bu saptamalar sayesinde artık Deleuze'ün oluşla tarih arasında yaptığı ayrımı harfiyen anlamamıza izin verecek sağlam bir arka plana sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Şimdi bu arka plana dayanarak ve Aristoteles'le Deleuze'ü karşılaştırmayı sürdürerek oluş kavramına yöneleceğiz, Aristoteles'in hareket hakkında söylediklerinden yola çıkarak Deleuze'ün oluş kavramını netleştirmeye çalışacağız.

Önce Aristoteles'in hareket tanımını anımsayalım: "gücül olanın olduğu gibi edimselleşmesi".[15] Aristoteles hareketi tanımlamaya kalkarak büyük bir

15 Bkz. *Fizik*, III, 1, 201 a 10. Aristoteles'in hareket tanımını anlamaya çalışırken Rémi Brague'ın güzel bir makalesinden epeyce faydalandım (bkz. "Note sur la définition du mouvement (*Physique*, III, 1-3)", *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature* içinde, yay. haz. François De Gandt ve Pierre Souffrin, Vrin, Paris, 1991, s. 107-120).

felsefi hamle yapıyor kuşkusuz. Hareketi düşünmeye, kavramsallaştırmaya, dahası tanımlamaya kalkmak düşünceyi hareket halindeki varlıkla buluşturma, kavramlarla gerçeği yakalama yönünde atılmış büyük bir adım ve Aristoteles bu adımı atabilmesini gücüllükle edimsellik arasında yaptığı ontolojik ayrıma borçlu. Yine de bilmece gibi bir tanım bu. Hemen akla gelebilecek sorular: Aristoteles neden hareketi gücül olanın edimselleşmesi olarak tanımlasın ki? Hareket tam da gücül olan edimselleştiğinde sona ermiş olmuyor mu? Tohumda çiçek olma gücü var. Bu güç edimselleştiğinde, tohum çiçeğe dönüştüğünde hareket sona ermiş, tohumun taşıdığı güç edimsellik kazanmış olmuyor mu?

Bu soruları yanıtlayarak bilmeceyi çözmek için önümüzde iki seçenek var. İlk seçenek şu: Aristoteles'in tanımındaki edimselleşmeyi bir *durum* olarak, edimsel olma durumu olarak değil, bir *süreç* olarak, gücül durumdan edimsel duruma geçme süreci olarak düşünebiliriz. Hareketin iki durum arasındaki bir süreç olduğu, gücüllük durumundan edimsellik durumuna geçiş olduğu açık. Tohumun çiçeğe dönüşmesi gücül haldeki çiçekten edimsel haldeki çiçeğe geçiş demek. Ama bu ilk seçeneğin sorunlu bir yanı da var. Hareketi bir durumdan başka bir duruma (bir yerden başka bir yere) geçiş olarak ele almak onu tanımlamaya yetmiyor. Hareketi başlangıç noktasından bitiş noktasına gidiş, gücüllükten edimselliğe geçiş vb. olarak gördüğümüzde hareketi hareketsiz noktalar üzerinden sabitlemiş oluyoruz, bu noktalar arasında ne olup bittiğini, geçiş sırasında, süreç boyunca ne olup bittiğini göz ardı etmiş oluyoruz.

İkinci seçenek şu: Aristoteles'in hareketi "gücül olanın edimselleşmesi" olarak değil, "gücül olanın *olduğu gibi* edimselleşmesi" olarak tanımlaması üzerinde durabiliriz. Gücül olanın edimselleşmesinin hareketin kendisi değil, hareketin sonucu olduğunu, hareketin gücülün edimsellik kazanmasıyla sona erdiğini söyledik. Edimselleşmeyi durum değil süreç olarak düşünmenin hareketi tanımlamaya yetmediğini de gördük. Peki gücül olanın olduğu gibi, yani gücüllüğü içinde edimselleşmesi ne demek? Yine Aristoteles'in klasik örneklerinden birine başvuralım: ev inşa etme. Ev inşa etme kullanılacak malzemedeki gücün, yani inşa-edilebilirliğin edimselleşmesi süreci. Peki bu süreç sırasında tam olarak olup biten ne? İnşa edilebilir malzemeler eve dönüşürken ne oluyor? Aristoteles'in yanıtı bilmecemsi hareket tanımında saklı: Ev inşa edilirken gücül olan gücüllüğü içinde edimselleşiyor, inşa-edilebilirlik inşa-edilebilirlik olarak edimselleşiyor. İnşa-edilebilirliğin, yani

malzemelerdeki ev olma gücünün edimselleşmesi inşası bitmiş eve karşılık geliyor elbette. Ama inşa-edilebilirliğin *olduğu gibi* edimselleşmesi, yani belli bir güç olarak, ev olma gücü olarak açığa çıkması, gücün güç olarak kendini göstermesi harekete karşılık geliyor.

Aristoteles'in tanımını bu şekilde anlamak bakışımızı başlangıç ve bitiş noktalarına değil arada olup bitene, değişim sürecine yöneltmemizi sağlıyor. Hareketin başlangıç noktası bir gücüllük, bitiş noktası ise bu gücüllüğe karşılık gelen belli bir edimsellik. Ev inşasına karşılık gelen hareket gücül haldeki evden (inşaat malzemelerinden) edimsel haldeki eve geçiş. Aristoteles'in hareket tanımı tam da bu geçiş sırasında ne olup bittiğini saptıyor. Hareket boyunca başlangıç noktasındaki güç güç olarak açığa çıkıyor. İnşaat süresince inşa edilebilirliğin inşa edilebilirlik olarak açığa çıkışına tanıklık ediyoruz. Daha önce, Aristoteles'le Deleuze'ün potansiyellik kavrayışlarını karşılaştırırken potansiyeli doğrudan ele alamadığımızı, potansiyelin varlığını edimseller arası ilişkilerden çıkarsadığımızı söylemiştim. Şimdi bir düzeltme yapabilirim. Başlangıç ve bitiş noktalarına değil hareket sürecine odaklandığımızda potansiyeli potansiyel olarak deneyimlemek, potansiyeli doğrudan ele almak mümkün hale geliyor. Kullanılmayan inşaat malzemelerine baktığımda onları sadece edimsellikleri içinde algılıyorum. Bir tuğladaki duvar olma gücünü görmüyorum örneğin. Ama inşaat başladığında, malzemeler harekete geçtiğinde bu güç açığa çıkmış oluyor. İnşa edilebilirliği görmeye başlıyorum. İnşa etme hareketi inşa-edilebilir olanın inşa-edilebilirliği içinde açığa çıkmasından başka bir şey değil.

Deleuze'ün oluştan ne anladığına geçebiliriz şimdi. Aristoteles'in hareket tanımı hakkında söylediklerimiz ışığında Deleuze'ün oluş kavramını yepyeni bir çerçevede ele almak artık mümkün. Tıpkı Aristoteles'te hareketin gücül olanın gücüllüğü içinde edimselleşmesine karşılık gelmesi gibi, Deleuze'de de oluşun virtüel olanın virtüelliği içinde açığa çıkması olduğunu öne süreceğim.

Deleuze her edimsel nesnenin ya da şey durumunun bir virtüellik bulutunca kuşatıldığını söylüyor. Ama Aristoteles'in potansiyellik anlayışından farklı olarak, bu virtüel bulut edimsellik tarafından önceden belirlenmiyor. Çocuk Bach önceden belirlenmemiş müzikal potansiyellerle dolu, tohum önceden belirlenmemiş biyolojik potansiyellerle dolu... Edimsel nesneyi kuşatan bu virtüellik bulutunu hareketten bağımsız olarak ele aldığımızda onun hakkında ancak çıkarsamalarda bulunabiliyoruz. Edimsel nesneye baktığı-

mızda onu saran potansiyelleri görmüyoruz. Oluş sırasında işte bu potansiyeller açığa çıkıyorlar, adeta görünür hale geliyorlar. Oluşa odaklanmak, oluşa yerleşmek çıkarsamanın ötesine geçmeyi, virtüeli doğrudan deneyimlemeyi sağlıyor. Başka bir deyişle, oluş virtüelin edimselleşmesi değil, virtüelin virtüel olarak açığa çıkması.

İlk bakışta, oluş kavramına bu açıdan yaklaşmanın bizi pek de ilerletmediğini düşünebiliriz. Virtüelin virtüel olarak açığa çıkmasından tam olarak ne anlamalıyız? "Gücül olanın olduğu gibi edimselleşmesi" ile "virtüelin virtüel olarak açığa çıkması" arasında sözcüklerin ötesinde kavramsal bir fark var mı gerçekten? Aristoteles'in hareket kavramıyla Deleuze'ün oluş kavramı arasında bizi felsefi olarak ilerletecek, Deleuze'ü daha iyi anlamamızı, *harfiyen* anlamamızı sağlayacak bir fark var mı?

Yine ev inşa etme örneği üzerinden düşünelim. Aristoteles'in yaptığı gibi inşa sürecini belli bir genellik düzeyinde ele aldığımızda, Aristoteles'le hemfikir olabilir, ev inşa etme hareketinin inşa-edilebilir olanın olduğu gibi edimselleşmesi olduğunu söyleyebiliriz. Ama ev inşa etmeyi Deleuzecü bir çerçevede, tekilliği içinde, bir oluş olarak da kavramak mümkün: herhangi bir evin inşası olarak değil, şu belli evin, şu belli yer ve zamanda, şu belli kişiler tarafından inşası... Tekil koordinatlara sahip, tekil akışlar tarafından katedilen bir süreç olarak inşa... Böyle bakınca her şey değişiyor. Oluş olarak inşa, tekilliği içinde inşa Aristoteles'te olduğu gibi önceden belli bir genel potansiyele (ev olma potansiyeline) değil, ucu açık bir olanaklar alanına, benzemezlik payını daima koruyan bir virtüeller bulutuna karşılık geliyor artık. Bir ev inşa etmenin sonsuz farklı yolu var, inşaat malzemelerini kullanmanın, onlardaki gücü açığa çıkarmanın sonsuz farklı yolu var, inşa edilebilecek sonsuz farklı ev var. Deleuze felsefesi açısından, inşa-edilebilir malzeme önceden belli, genel ve tek bir potansiyele değil, asla önceden belirlenemeyecek bir potansiyeller alanına karşılık geliyor.

İki ayrı boyutta işleyen bir süreçle karşı karşıyayız. Oluş devam ettikçe sadece gücül olandan edimsele doğru ilerlemiyoruz, aynı zamanda bu potansiyeller alanı da farklanıyor, çeşitleniyor, bazı potansiyeller sönümlenmeye, yeni potansiyeller ortaya çıkmaya başlıyor. Bir ev inşa ediliyor, inşaat malzemelerini kuşatan virtüel inşa-edilebilirlik bulutu önceden belirlenmemiş yollardan geçerek, geçtiği yolları yaratarak varolan hiçbir edimsel eve tam benzemeyen yeni bir eve dönüşüyor. İnşa-edilebilir ev (virtüel ev) *farklılaşarak* kendisine benzemeyen bir edimsel eve dönüşüyor. Bir ev inşa ediliyor,

virtüel inşa-edilebilirlik bulutunu oluşturan olanaklar alanı kendi içinde de sürekli bir dönüşüm geçiriyor, yeğinlik farkları bu alanı durmaksızın başkalaştırıyor, açık tutuyor. Olanaklar alanı *farklanıyor*. Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabında bu iki boyutun iç içeliğini ifade etmek için fark(lan/lılaş)ma kavramına başvuruyor. Farklılaşma virtüelin şey durumunda edimselleşmesine karşılık geliyor, farklanma virtüelin kendi içindeki çeşitlenmesine karşılık geliyor. Bir yandan, virtüel edimselin tamamlanmamış bir kopyasından ibaret olmadığı için, virtüelin şey durumunda edimselleşmesi zaten kendi başına bir farklılaşma barındırıyor. Diğer yandan, oluş sırasında virtüel sadece edimselleşerek farklılaşmıyor, virtüel virtüel olarak da başkalaşım geçiriyor, çeşitleniyor, farklanıyor. Deleuze hem edimselleşmeyi bir farklılaşma olarak görüyor, hem de edimselleşme sürecine potansiyeller düzeyinde bir farklanmanın eşlik ettiğini düşünüyor.

Aristoteles'in hareket kavramıyla Deleuze'ün oluş kavramı arasındaki fark şimdi belirginlik kazanıyor. Aristoteles potansiyeli genelliği içinde ve edimselin bir benzeri, bir kopyası olarak kavradığı için, Aristoteles'e göre hareket bir karşıttan bir karşıta, yoksunluktan tamamlanmaya doğru ilerliyor. İnşa-edilebilir malzeme genelliği içinde ele alındığında bir yoksunluğa, yani henüz ev olmayana, ev olabilecek olana işaret ediyor. Hareket (inşaat) sırasında malzemedeki güç olduğu gibi açığa çıkıyor ve başlangıç noktasındaki yoksunluğu, eksikliği adım adım gidererek edimsel eve doğru ilerliyor. İnşası biten ev malzemedeki gücü de tüketmiş oluyor. Deleuze'e göre ise oluş bir karşıttan bir karşıta değil, farktan farka doğru ilerliyor. Tekilliği içinde inşa-edilebilir malzeme bir olanaklar alanına karşılık geliyor ve bu alan hem kendi içinde farklanıyor, hem de edimselleştikçe farklılaşıyor. İnşası biten ev olanaklar alanındaki bazı olanakların edimselleşmesinden, diğer olanakların bastırılmasından ibaret. İnşanın bitmesiyle sadece bazı olanaklar tamamlanmış olmuyor, bir bütün olarak olanaklar alanı da kapanmış oluyor. Deleuzecü çerçevede edimselleşme sadece tamamlanma değil, aynı zamanda seçme, kısıtlama, bastırma, üzerini örtme. İnşa iki yönlü, iki boyutlu bir süreç. Farklılaşma inşaatın şey durumunda sona ermesiyle tamamlanırken farklanma kesintiye uğruyor, virtüel alan kapanıyor.

Tarihe Sığmayan Olaylar, Devrim Vaadi Olmayan Devrimci-Oluşlar

Deleuze'ün virtüellik ve edimsellik arasında yaptığı ontolojik ayrımı Deleuze'ü Aristoteles'le birlikte ele alarak anlamaya çalıştık. Önce Aristoteles'in ve

Deleuze'ün potansiyeli düşünmek için izledikleri stratejileri karşılaştırdık, ardından Aristoteles'in hareket tanımıyla Deleuze'ün oluş kavramını edimselleşme sürecini düşünmenin iki farklı yolu olarak inceledik. Şimdi başladığımız yere dönebiliriz. Oluş ve tarih arasındaki ayrımdan söz etmiştik. Deleuze'ün bir söyleşisinde Negri'ye söylediklerinden yola çıkmış, tarihteki olayların onları hazırlayan tarihsel koşullara indirgenemeyecek bir yan, bir oluş boyutu taşıdıklarını görmüştük:

> Oluşla tarih arasında yapılabilecek bir ayrıma gitgide daha duyarlı hale gelmiştim... Ebedi olanla tarihsel olan, temaşayla eylem arasındaki karşıtlık değil söz konusu olan... oluş içindeki olay tarihe sığmaz... tarih tarihe sığmayan bir şeyin deneyimlenmesini mümkün kılan adeta negatif koşulların toplamından ibarettir. Tarih olmasaydı deneyimleme belirlenmemiş, koşullanmamış olarak kalırdı, ama deneyimlemenin kendisi tarihsel değildir... olaya geri gitmek, bir oluşa yerleşir gibi olaya yerleşmek, onda aynı anda gençleşmek ve yaşlanmak, olayın tüm bileşenlerini ya da tekilliklerini katetmek... 68 Mayısı saf haldeki bir oluşun dışa vurulması, akın etmesiydi...

Oluşla tarih arasındaki bu yadırgatıcı ayrım harfiyen ele alınmaya direniyor, bizi bir dizi soruyla karşı karşıya bırakıyordu. Artık bu soruları yanıtlayabilecek durumdayız.

1) Olayın tarihe sığmaması ne demek? Olayın tarihsel olmayan yanı olarak oluş tarihin içinde değilse nerede meydana geliyor?

Olayın tarihe sığmaması varlığın edimsellikten ya da edimsel şey durumlarından ibaret olmaması demek. Deleuze "tarihe sığmayan", "tarihe ait olmayan" bir boyut olarak oluştan söz ederken tarihi edimsel durumların ardışıklığı olarak düşünüyor aslında. Tarih birbirini izleyen edimsel durumlardan, dolayısıyla varlığın bir boyutundan ibaret. Tarihçinin işi de bu edimsel durumlar arasında neden-sonuç ilişkileri kurarak değişimleri ve sürekliliklerı aydınlatmak. Oysa Deleuze'e göre, her edimsel şey durumu "tarihsel olmayan bir bulut", bir virtüeller bulutu tarafından kuşatılıyor. Kendi içinde de sürekli farklanan, çeşitlenen bu bulutun Deleuze için neden-sonuç ilişkileri içinde (tamamen) açıklanamayacak, görece bağımsız bir alana karşılık geldiğini gördük. Oluş işte burada meydana geliyor: şey durumlarında değil, şey durumlarını kuşatan virtüel katmanda. Bu görece bağımsız katmanın

"olduğu gibi" açığa çıkmasıyla edimsel şey durumları düzeyinde işleyen neden-sonuç ilişkileri kesintiye uğruyor. Yeni yaşam olanakları, başka olanaklı dünyalar görünürlük kazanmaya başlıyor. Önceki şey durumları tarafından belirlenmemiş olan yeni, öngörülemez şey durumları edimsellik kazanmaya başlıyor.

2) Olaya geri gitmek, olaya yerleşmek tarihin dışına çıkmak mı demek? Bu nasıl mümkün?

"Olaya yerleşmeyi" ya da "olaya geri gitmeyi" oluş boyutunu deneyimlemek, yani virtüelin virtüel olarak ortaya çıkışına tanıklık etmek, tarihsel olmayan virtüel buluta, olanaklar alanına yerleşmek olarak anladığımızda ister istemez tarihin dışına çıkmaktan da söz etmek zorunda kalıyoruz. Ama "tarihin dışına çıkmak" yanlış anlamalara izin verebilecek muğlak bir ifade. Deleuze bu konuda bizi uyarıyor, yaptığı ayrımın ebedi olanla tarihsel olan arasındaki karşıtlıkla ilgisi olmadığını vurguluyor. Tarihin dışına çıkmak ebedi, değişmez, mutlak bir gerçekliğe, ideal bir dünyaya yönelmek değil, tam tersine akışkan, dinamik, sürekli değişen bir oluş boyutuna dahil olmak.[16] Peki böyle bir şey nasıl mümkün? Olaya geri gitmek, olaya yerleşmek nasıl mümkün? Harekete geçerek, harekete dahil olarak. Eve bakmak, malzemeye bakmak yerine, mutlak bir ev ideasına ya da edimsel evlere odaklanmak yerine inşa-edilebilirliği deneyimleyerek, inşa-edilebilirliğin açtığı olanaklar alanını katederek. Hiçbir şeyin göründüğü gibi olmadığını ya da sunduğu edimsel manzaradan ibaret olmadığını, verili durumun, edimsel şey durumunun ardında bir virtüeller alanının uzandığını keşfederek.

3) Olayın iki boyutu arasında, tarih ve oluş arasında nasıl bir ilişki var?

Olayın iki indirgenemez boyutu olarak tarihle oluş arasındaki ilişkiyi iki farklı açıdan ele alabiliriz. Tarihin oluşu nasıl hazırladığını ve oluşun tarihi nasıl değiştirdiğini ayrı ayrı irdeleyebiliriz. Tarih oluşu hangi bakımdan hazırlıyor olabilir? Negri'yle söyleşisinde Deleuze bu konuda önemli bir

16 Kuşkusuz tarihi edimsel şey durumlarının tarihi olarak düşünmek zorunda değiliz. Olayın diğer boyutunu, oluşları da tarihe dahil edebiliriz. O zaman oluşların deneyimlenmesi de tarihin bir parçası haline gelir, tarihin dışına çıkmaktan söz etmek zorunda kalmayız. Deleuze genelde tarihle oluş arasındaki karşıtlığı korusa da bazı yerlerde tarihin oluşları kapsayacak biçimde düşünülebileceğini ima ediyor. Ayrıca Deleuze ve Guattari'nin *Kapitalizm ve Şizofreni'*deki tarihsel analizlerini bu kapsayıcı, dinamik tarih anlayışının örneklenişi olarak görebiliriz.

ipucu veriyor. "Tarih, diyor Deleuze, tarihe sığmayan bir şeyin deneyimlenmesini mümkün kılan adeta negatif koşulların toplamından ibarettir." Deleuze bunu söyleyerek hem oluşun tarih tarafından koşullandığını kabul etmiş oluyor, hem de bu koşullanmanın oluşun öngörülemez yanını tüketmediğini, oluşun kendisinin tarihsel olmadığını savunmayı sürdürüyor. Oluş virtüeller alanının olduğu gibi açığa çıkması demek. Ama virtüeller daima belli edimsel durumlara, belli edimsel nesnelere ait. O halde virtüelleri taşıyan edimsel şeylerin oluşun deneyimlenmesini bir yere kadar koşullayacağı açık. İnşa-edilebilirlik belli bir malzemeye ait, dolayısıyla o malzeme tarafından bir ölçüde koşullanmak zorunda. Öte yandan, bu koşullamanın oluşu tümüyle belirleyemeyeceği de açık. Deleuze oluşu mümkün kılan negatif koşullardan söz ediyor. Malzeme oluşa dahil edildiğinde taşıdığı inşa-edilebilirlik gücü öngörülemez bir çeşitlenme ya da dalgalanma sergilemeye başlıyor. Virtüeli taşıyan edimsel nesne ya da şey durumu sürecin hangi yönde gelişeceğinden ziyade kopuşun hangi noktada başlayacağını, sürecin hangi durumdan uzaklaşacağını belirliyor adeta. Yine Deleuze'ün Negri'yle söyleşisinde dediği gibi, "tarih 'oluşa geçmek' için, yani yeni bir şey yaratmak için sırtımızı döndüğümüz koşulların bütününe işaret ediyor sadece."

Ama tarih ve oluş ilişkisini incelerken diğer bakış açısına yerleşerek oluşun tarihi nasıl değiştirdiğini de sorabiliriz. Oluş bir potansiyeller alanı açıyor, tarihsel koşullara indirgenemeyecek öngörülemez yaşam olanakları yaratıyor. Ama oluş sona erdiğinde, süreç bir şekilde tamamlandığında ya da kesintiye uğradığında bu olanakların yalnızca küçük bir kısmı edimsellik kazanmış olacak. Az sayıda olanağın edimselleşmesi bütün bir olanaklar alanının kapanmasına da yol açacak. Oluş yine tarihselleşmiş, tarihsel bir şey durumunda sona ermiş olacak. O halde en iyi durumda bile edimselleşme hem bir başarı hem bir başarısızlık olmaya mahkum. Yeni bir şey durumunun ortaya çıkması başlı başına bir başarı sayılabilir elbette, ama bu edimsel şey durumu aynı zamanda olanaklar alanının kapanması demek, oluşun, yaratıcı sürecin sona ermesi demek. Bu açıdan ister istemez bir tür başarısızlık söz konusu.

4) Olayda aynı anda gençleşmek ve yaşlanmak nasıl mümkün?

Deleuze'ün Negri'ye söylediklerini harfiyen anlamakta en çok zorlanacağımız yer belki de burası. Olayın tarihe sığmamasını, tarihin dışında olup

bitmesini bile harfiyen anlayabileceğimizi gördük. Olayın tarihe sığmayan yanını bir oluş olarak, olduğu gibi açığa çıkan bir potansiyeller alanı olarak düşündüğümüzde, tarihi de edimsellik olarak anladığımızda bunu yapmak mümkün hale geliyordu. Peki olayda aynı anda gençleşmek ve yaşlanmak nasıl mümkün? Bu noktada Deleuze'ün metaforlarla konuştuğunu, aslında söylediği şeyi kastetmediğini mi düşüneceğiz? Yine virtüellik ve edimsellik ayrımı üzerinden düşünelim. Gençlik ve yaşlılığın birbirini dışlayan, bir arada varolamayacak iki edimsel durum olduğu açık. Edimseller düzeyinde aynı anda varolamayacak iki terimle karşı karşıyayız. "Olaya yerleştiğimizde", bu iki terimi potansiyeller alanının bileşenleri olarak ele aldığımızda aynı anda gençleşmek ve yaşlanmaktan söz edebilir miyiz peki? Deleuze'ün farklı metinlerinde sorunu çözmemizi sağlayacak ipuçları buluyoruz. *Anlamın Mantığı*'nın birinci dizisinin nasıl başladığını anımsayalım:

> "Alice büyüyor" dediğimde kastettiğim şey onun az önce olduğundan daha büyük hale gelmesidir. Ama aynı nedenden dolayı, Alice şu an olduğundan daha küçük hale de gelmektedir. Alice aynı anda hem daha büyük hem daha küçük değildir elbette. Ama aynı anda bunlara dönüşür. O şu an daha büyük, az önce daha küçüktür. Ama aynı anda, tek bir hamleyle olduğumuzdan daha büyük hale geliriz ve yeni halimizden daha küçük oluruz. Özü şimdiden kurtulmak olan oluşun eşzamanlılığı budur işte.[17]

Deleuze'ün Alice'in büyümesi hakkında söylediği şeyi bir oluş olarak yaşlanma hakkında da söyleyemez miyiz? Yaşlandığımızda önceki halimize göre yaşlıyızdır, ama aynı hamleyle önceki halimiz de şimdiki halimize göre daha genç olur. Aynı anda hem genç hem yaşlı olduğumuzu söyleyemeyiz elbette, ama aynı anda bunlara dönüştüğümüzü söyleyebiliriz. Önce gençtik, şimdi yaşlıyız. Ama aynı anda, olduğumuzdan daha yaşlı ve yeni halimizden daha genç olmuyor muyuz? O halde saf olaya ya da oluşa yerleşmek edimseller düzeyinde mümkün olmayan bir şeyi mümkün hale getiriyor: bir arada edimselleşemeyecek terimlerin virtüel birlikteliğini.

Bir başka önemli ipucunu da Deleuze'ün Leibniz okumasında buluyoruz. Deleuze virtüel alanla edimsel alan arasındaki ilişkileri düşünmek için Leibniz'in bir-arada-olanaklılık ve bir-arada-olanaksızlık kavramlarına baş-

17 Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk, İstanbul, 2015, s. 17.

vuruyor. Aynı anda, aynı bakımdan "genç olmak" ve "yaşlı olmak" bir-arada-olanaksız iki terim. Bu iki terimin aynı anda, aynı bakımdan edimselleşmesi mümkün değil. Ama olanaklar alanı açık kaldığı sürece bu iki terimin birlikte varolmasını, virtüel olarak bir arada olmasını hiçbir şey engellemiyor. Deleuze *Kıvrım. Leibniz ve Barok* kitabında polisiye romandan müziğe çeşitli örneklere başvurarak çağdaş sanatın bir-arada-olanaksız terimleri varlığa taşıyan bir düzlem oluşturduğunu gösteriyor.

5) Yeni bir şey yaratmakla oluş içinde olmayı özdeşleştirmek ne anlama geliyor, yaratıcılık oluş boyutuna aitse yaratıcılığın tarihle ilişkisi nedir?

Deleuze Negri'yle söyleşisinde "oluşa geçmekle" "yeni bir şey yaratmayı" bir tutuyor. Ama buna dayanarak yaratıcılığın oluşu deneyimlemekten ibaret olduğunu, yaratıcılıkla tarihin hiçbir ilişkisi olmadığını söyleyemeyiz. Bunun yerine, yaratıcılığın iki farklı ama tamamlayıcı yönü olduğunu öne sürelim. Edimsel şey durumları bakımından yaratıcılık elbette yeni bir şey ya da yeni bir durum yaratmak, yani bir yapıt ortaya koymak. Bu yaratıcılığın tarihsel boyutu. Ama yeni bir yapıt ortaya koymak, farka yapıtta edimsellik (=tarihsellik) kazandırmak yapıtı "temellendiren" bir olanaklar alanı yaratmaya bağlı. O halde yaratıcılığı yaratılan "şeyler" üzerinden düşünebileceğimiz gibi başlatılan süreçler, tetiklenen, canlandırılan olanaklar, dahil olunan hareketler üzerinden de düşünebiliriz. Yeni bir şey yaratmak virtüel buluttan, potansiyeller alanından yeni, öngörülemez edimselleri çekip çıkarmak demek. Bunun için Deleuze'ün dediği gibi oluş içinde olmak, potansiyeller alanını deneyimlemek zorunlu. Ama yaratıcılık oluş boyutuna ait olduğu kadar tarihe de ait. Oluşun deneyimlenmesiyle fark edimsellik kazandıkça, yapıt ortaya çıkmaya başladıkça potansiyeller alanı (en azından söz konusu yapıt bağlamında) kapanmaya başlıyor, olay sona eriyor ve geriye yapıtın edimselliği kalıyor: tarihçinin gitgide daha ayrıntılı olarak inceleyeceği, neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde elinden geldiğince indirgeyeceği bir edimsellik.[18]

18 Her sanat yapıtının farklı oranlarda yaratıcılığın bu iki boyutunu sergilediği söylenebilir. Bir yapıt edimsel kapalılığıyla, dengesiyle, kusursuzluğuyla bizi etkileyebilir, bunu yaparken kendisini üreten olanaklar alanıyla ilişkisini bizden saklayabilir. Ya da açıklığıyla, dengesizliğiyle, "kusurluluğuyla" bizi olanaklar alanını deneyimlemeye, sürece dahil olmaya çağırabilir. Ama iki yönden biri ne kadar ağır basarsa bassın, diğer yön de alttan alta varlığını sürdürmeye, kendini hissettirmeye devam eder.

6) 68 Mayısının saf haldeki oluşun dışa vurulması olması ne demek? Neden Deleuze 68'e diğer olaylardan daha ayrıcalıklı bir yer veriyor?

Bu soruya ilk olarak bir "tarihçi" gibi yanıt verebiliriz: Deleuze 68'e ayrıcalıklı bir yer veriyor çünkü 68 Deleuze'ün doğrudan dahil olduğu, deneyimlediği bir hareket. Hegel için Jena Savaşı neyse Deleuze için de 68 Mayısı o: gözlerinin önünde olup biten bir olay. Bu yanıtta bir haklılık payı var kuşkusuz. Ama Deleuze'ün 68 Mayısı hakkında söyledikleri tamamen Deleuze'ün biyografisi üzerinden açıklanamayacak bir yan, felsefi bir anlam da barındırıyor.

Bu anlamı açığa çıkarabilmek için somut durumlar üzerinden düşünmeye çalışalım. Belli bir hedefe yönelen, (çalışma sürelerinin kısaltılması, emeklilik yaşının düşürülmesi... gibi) somut talepleri olan bir politik eylem söz konusu olduğunda, "tarihin içinde kalmak", yani bu eylemi edimsel şey durumları arasındaki neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde analiz etmek çok da zor değil. Taleplerinin somutluğu bu tür bir eylemi öngörülebilir, analiz edilebilir hale getiriyor. Az önce yaptığımız ayrımlara dayanarak Aristotelesçi bir eylemle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Henüz edimselleşmemiş bir potansiyel var (daha az çalışmak, daha çabuk emekli olmak...), ama bu potansiyelin nasıl edimselleşeceği şimdiden belli. Eylem amacına ulaşabilir, taleplerini kabul ettirebilir, çalışma süreleri kısalır, emeklilik yaşı düşer... Ya da eylem başarısız olur, çalışma koşulları aynı kalır... Ama her iki durumda da yeni yaşam olanakları üretecek bir potansiyeller alanından söz edemeyiz. Oysa Deleuze'ün tarih-oluş ayrımını geliştirirken başvurduğu örnekler (sadece 68 Mayısı değil, 1789 Devrimi, Paris Komünü, 1917 Devrimi...) tam da böyle bir potansiyeller alanının varlığıyla, somut taleplerin hemen üzerini örtemediği bir virtüel bulutla belirleniyor. Saptanmış hedeflerin, taleplerin, beklentilerin ötesinde, önceden kestirilemez, dinamik, canlı bir alan açan olaylar söz konusu. Yine de Deleuze oluşu tarihten ayırırken 68 Mayısını özellikle vurguluyor, 68'in "saf haldeki bir oluşun dışa vurulması" olduğunu söylüyor. Neden? Neden Deleuze için olayın indirgenemezliğinin en çarpıcı örneği 68 Mayısı olmak zorunda?

Bu konuda varsayımlarda bulunmadan önce Deleuze'ün Negri'ye söylediklerini okumaya devam edelim:

> 68 Mayısı saf haldeki bir oluşun dışa vurulması, akın etmesiydi. Bugün devrimin yol açtığı vahşeti ifşa etmek moda oldu. Bu yeni bir şey de değil, bütün bir İngiliz romantizmi Cromwell üzerine bugün Stalin hakkında söylenenlere oldukça benzer düşüncelerle doluydu. Devrimlerin kötü bir geleceği olduğu söy-

> leniyor. Ama iki şey durmadan birbirine karıştırılmış oluyor: devrimlerin tarih içindeki geleceği ve insanların devrimci oluşu. İki durumda söz konusu olan insanlar bile aynı değil. İnsanların tek şansı devrimci oluşta yatıyor, sadece devrimci oluş utancı defedebilir ya da tahammül edilmez olana karşılık verebilir.[19]

Deleuze devrimci hareketlerin iki farklı biçimde ele alınabileceğini, iki farklı açıdan değerlendirilebileceğini söylüyor. Devrimleri tarih içinde nasıl edimselleştiklerine bakarak değerlendirebiliriz, devrimci oluşun ürettiği edimsel şey durumuna bakarak devrimin yol açtığı şiddeti, vahşeti anımsatabilir, her devrimin başarısız olmaya mahkum olduğunu, hiçbir devrimci vaadin tam olarak edimselleşemeyeceğini öne sürebiliriz. Ama bakışımızı oluş boyutuna yönelterek, insanların nasıl devrimci bir oluşa dahil olduklarına bakarak devrimleri açtıkları olanaklar alanı üzerinden de değerlendirebiliriz.

68'i Deleuze için böylesine özel kılan şey işte bu ikinci bakış açısına yerleştiğimizde belirginlik kazanıyor. Deleuze'ün Claire Parnet'ye "68 devrim geleceği olmayan bir devrimci oluştu" dediğini anımsayalım. Aynı şeyi bir yere kadar Fransız Devrimi ya da Rus Devrimi için de söyleyebiliriz elbette. Ama 1789'da ya da 1917'de devrimci-oluşa eşlik eden, olanaklar alanının üzerinde süzülen somut talepler, açık bir devrim vaadi, devrimci gelecek beklentisi de vardı. 68 Mayısı sanıyorum Deleuze için bu vaadin en zayıf ve belirsiz olduğu, olanaklar alanının tüm açıklığıyla "olduğu gibi" kendini gösterdiği duruma karşılık geliyor. 68 ne istediğini tam olarak bilmeyen insanların beklentiler tarafından gölgelenmeyen ortak bir harekete, ortak bir devrimci oluşa dahil oldukları olay. 68'in "başarısızlığı" vaatlerin yerine getirilmemesinde ya da beklentilerin boşa çıkmasında değil, olanaklar alanının kapanmasında, sönümlenmesinde yatıyor. 68'in gerçekçiliği imkansızı isteyen bir gerçekçilik. İnsanlar birdenbire ortaya çıkan bir oluş boyutunu deneyimliyorlar. Başka dünyaların, başka yaşamların gücünü hissediyorlar. "Bir-arada-olanaksız" güçlerin aynı anda dışa vurulmasına tanıklık ediyorlar. Bu güçlerin üzerini örten dünyanın edimselliğini bir utanç, bir tahammül-edilmezlik olarak yaşıyorlar. Sonra bu güçler zayıflıyor, olanaklar alanı silikleşmeye başlıyor, her şey normale dönüyor ve oluş sona eriyor...[20]

19 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, s. 231 (*Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk, İstanbul, 2006, s. 191).

20 Burada Deleuze'ün 68 Mayısıyla ilişkisini sadece oluş-tarih ayrımı bağlamında ele aldım. 68 Mayısının Deleuze ve Guattari'nin yapıtıyla ilişkisi hakkında daha kapsamlı bir çalışma için Fahrettin Ege'nin *Cogito*'nun bu sayısında yer alan "68'in Yansıması Olarak *Anti-Ödipus*" başlıklı güzel yazısına bakılabilir.

Deleuze'ün Politikaya Geçişi

Deleuze'ün oluş ve tarih arasında yaptığı ayrımı ontolojik bir arka plana yerleştirerek aydınlatmaya çalıştık. Bunun için Deleuze'ün bir söyleşisinde Negri'ye söylediklerinden yola çıktık, söylenenleri "harfiyen" anlamayı denedik. Oluş-tarih ayrımı kendi başına felsefi bir değer taşıyor kuşkusuz. Ama bu ayrımın daha geniş bir menzili, daha genel bir bağlamı da var. En başta anımsattığımız gibi, Deleuze Negri'ye önceleri politikadan çok hukukla ilgilendiğini, 68 Mayısıyla birlikte (ayrıca Guattari'yle, Foucault'yla, Elie Sambar'la karşılaşması sayesinde) "bir çeşit politikaya geçiş" yaşadığını söylüyor. 68 Mayısı Deleuze'ü tarihle oluş arasındaki ayrıma daha duyarlı hale getiriyor, bu da Deleuze'ün politikaya geçişini, felsefesinin politik bir boyut kazanmasını sağlıyor. Virtüellik ve edimsellik ayrımına dayanan bir fark felsefesi 68 Mayısı sayesinde ontolojiden politikaya geçiyor. Kısacası, Deleuze'ün oluşla tarih arasında nasıl bir ayrım yaptığını anlamaya çalışırken aslında Deleuze felsefesinin politikaya yöneldiği anı düşünmüş olduk.

O halde, son olarak, bu politikaya geçişteki tuhaflık, yadırgatıcılık üzerinde duralım. Virtüel ve edimsel arasındaki ontolojik bir ayrımdan (ya da aynı ayrımın bir başka versiyonu olarak görebileceğimiz oluş-tarih ayrımından) yola çıkarak politik olana yönelmek Deleuze felsefesinin politik yanını birçok okurunun gözünde kuşkulu hale getiriyor. Örneğin, Fransa'nın önemli Deleuze yorumcularından François Zourabichvili, Deleuze felsefesinin politik boyutunu incelediği bir makalesinde Deleuze'ün politik kararlar alma konusunda bize yardımcı olabilecek bir felsefe sunmadığına, çünkü virtüel potansiyeller alanının bilinçli politik kararlarla üretilebilecek bir şey olmadığına işaret ediyor. Deleuze felsefesinin politik boyutu istemsiz olarak üretilen bir tekillikler alanına odaklanıyor, bu alan da bütün felsefi zenginliğine ve ilginçliğine rağmen politik mücadele verirken bize yol gösterebilecek bir ufuk sunmuyor.[21] Aynı şekilde, Alain Badiou da Türkçeye çevrilmiş olan bir metninde Deleuzecü bir politika olup olmadığını sorguluyor. Badiou'ya göre, oluş, arzu, azınlık gibi Deleuzecü kavramlar ilk bakışta politik bir anlam

21 Bkz. François Zourabichvili, "Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)", *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* içinde, yay. haz. Eric Alliez, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1998, s. 335-357. Zourabichvili bu durumu Deleuze'deki bir eksiklik ya da yetersizlik olarak görmüyor. Aksine, kararlar alarak, belli bir amaç doğrultusunda sistemli mücadele yürüterek, geniş kapsamlı bir toplumsal dönüşüm planlayarak yapılabilecek bir politikanın geçerliliğini, ikna ediciliğini yitirdiği bir dönemde, Deleuze felsefesinin sunduğu alternatif politik zemini anlamaya çalışıyor.

taşıyor görünse de aslında "Deleuzecü siyaset" diye bir şeyden söz etmenin önünde birçok engel var. Deleuze doğrudan politika hakkında konuştuğunda ya da yazdığında bile aslında politikadan söz etmiyor. Badiou, "Deleuzecü siyaset" gibi görünebilecek şeyin ardında yeni olanı yaratmaya, bu yolla dünyayı olumlamaya çağıran bir etik yattığını öne sürüyor.[22] Deleuze'ün politikaya geçişini nasıl anlamalıyız? Zourabichvili ve Badiou'nun saptamalarını da aklımızda tutarak iki noktaya işaret edebiliriz.

A. İlk olarak, Deleuze'ün sadece edimselleri kuşatan virtüel bulutun nasıl görünür hale geldiğiyle, oluşun, saf olayın virtüeli nasıl açığa çıkardığıyla ilgilenmediğini, açılan olanaklar alanının, tekil potansiyeller çokluğunun "korunması" konusuna da büyük bir önem verdiğini kabul etmeliyiz. Zourabichvili'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, olayın patlak vermesi, olanaklar alanının su yüzüne çıkması, kaçış çizgilerinin buluşması, birbirini tanımayan, hatta birbirine düşman insanların "aynı salda sürüklenmeye başlaması" politik bir kararın konusu olabilecek, önceden hazırlanabilecek, planlanabilecek bir şey değil. Her şey "kendiliğinden" olup bitiyor. Bir olay başka bir olayı tetikliyor, bir çizgi başka bir çizgiyle kesişiyor... Kendimizi olayların ortasında, oluşun içinde buluyoruz. Öte yandan, bu oluş boyutunun, bu potansiyeller alanının açık kalıp kalmaması en azından bir ölçüde bizim elimizde. Oluşun nasıl evrileceği, nasıl çeşitleneceği, nasıl bir seyir izleyeceği bizden tamamen bağımsız değil. Dolayısıyla bu noktada bir tür "aktif katılımdan" söz etmek de anlamsız değil.

Olayı nasıl koruyacağız? Deleuze ve Guattari'nin birlikte yazdığı, daha önce de sözünü ettiğimiz, 68 Mayısı üzerine bir metin bu açıdan önemli bir noktanın altını çiziyor. Olayın indirgenemez yanının, oluş boyutunun tarihsel neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde açıklanamayacağı, olayın tarihe sığmadığı yazının hemen başında vurgulanıyor. Deleuze ve Guattari "68 Mayısı Yaşanmadı" başlıklı kısa makalelerinde oluş-tarih ilişkisini bir bakıma tersine çeviriyorlar. 68 Mayısının tarihsel bir krizin sonucu olmadığını, bu yönde bir nedensellik kurulamayacağını, ama 68 Mayısının yeterince sahiplenilememesinin, açılan olanaklar alanının korunamamasının bir krize yol açtığını söylüyorlar. 68 Mayısı eski bir krizin sonucu değil, yeni bir krizin kaynağı:

22 Bu metnin Türkçesi için bkz. *Deleuzecü siyaset diye bir şey var mıdır?*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2013.

> 68 Mayısı bir krizin sonucu ya da bir krize tepki değildi. Daha çok bunun tersi oldu. Bugünkü kriz, Fransa'daki güncel krizin açmazları doğrudan Fransız toplumunun 68 Mayısını özümsemedeki yetersizliğinden kaynaklanıyor. Fransız toplumu 68'in gerektirdiği şekilde kolektif düzeyde bir öznel dönüşüm geçirme konusunda radikal bir güçsüzlük sergiledi. Durum buyken "solun" iktidarda olduğu koşullarda aynı toplumun şimdi ekonomik bir dönüşüm geçirmesi nasıl mümkün olabilir ki? Bu toplum insanlara hiçbir şey *önermeyi* başaramadı: ne okul alanında, ne çalışma alanında. Yeni olan her şey marjinalleştirildi ya da karikatürleştirildi. [...] Her seferinde olanak kapandı.[23]

Bu alıntı Deleuzecü politika diye bir şeyin nerede başlayabileceğini gösteriyor. Politika olayın yaratılmasıyla değil olayın korunmasıyla ilgili. Olanak olayı yaratmıyor, olay olanaklar alanını açıyor. İnsanlar bir olanağın farkına vardıkları için olaya dahil olmuyorlar, olaya dahil oldukları ölçüde yeni olanakları, yeni yaşam biçimlerini keşfediyorlar. Olayı başlatmak, olaya dahil olmak, oluşa geçmek, kolektif bir oluş içinde sürüklenmek seçebileceğimiz, kararlaştırabileceğimiz bir eylem değil. Politika burada başlamıyor. Olayın doğuşu tarihsel neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde açıklanamıyor. Ama olayı nasıl karşılayacağımız, olayın gerektirdiği şekilde bir öznel dönüşüm geçirmeye hazır olup olmadığımız bize bağlı. Olayın açtığı olanaklar alanının kapanmasına mı hizmet edeceğimiz, bu alanın açığa çıkardığı yeni öznellik biçimlerinin somutluk kazanmasına mı hizmet edeceğimiz bize bağlı. Zourabichvili'nin de dediği gibi, söz konusu olan yeni bir politik plan, yeni politik hedefler vb. değil elbette. Yine de olayın gerektirdiği, olaya layık yeni bir öznelliğe açık durmak, bu yeni öznelliğin okulda, çalışma hayatında, sanatta ve felsefede, çevremizle, arkadaşlarımızla, bedenimizle kurduğumuz ilişkilerde... etkilerini göstermesine katkıda bulunmak "Deleuzecü politika" diye bir şeyden söz etmemize izin verecek sağlam bir zemin sunuyor.[24]

23 Gilles Deleuze, Félix Guattari, "Mai 68 n'a pas eu lieu", *Deux régimes de fous*, yay. haz. David Lapoujade, Minuit, Paris, 2003, s. 216 ("68 Mayısı'ı Yaşanmadı", *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam, İstanbul, 2009, s. 240-241).

24 Badiou'nun yaptığı gibi, bu zeminin politik olmaktan ziyade etik olduğunu söylemek yanıltıcı olur. Çünkü politikadan tarihsel durumlara, edimsel şey durumlarına ilişkin bir etkinliği anladığımız sürece Deleuzecü bir politikadan nasıl söz edemiyorsak etikten edimsellikleri içinde kişilere ilişkin bir şey anladığımız sürece Deleuzecü bir etikten de söz edemeyiz. Karşıtlık ya da ayrışma politikayla etik arasında değil, edimsel şey durumlarının ötesini göremeyen bir politika ve etikle potansiyelleri düşünmeye, deneyimlemeye dayanan bir politika ve etik arasında.

B. Üzerinde durmak istediğim ikinci nokta Deleuze'ün virtüel olana, potansiyeller alanına yüklediği değerle ilgili. Virtüel olana duyulan bu kayıtsız şartsız güven nereden kaynaklanıyor? Aristoteles'le Deleuze arasında yaptığımız karşılaştırma bu noktada önem kazanıyor. Aristoteles'te potansiyelin edimselleşmesinin "iyi" bir şey olduğunu, edimselleşmeyle eksikliğin kapandığını, potansiyel varlığın kendini tamamladığını gördük. Oysa Deleuze'de edimselleşme eksiklikten tamamlanmaya doğru ilerlemiyor. Deleuzecü virtüelliği Aristotelesçi gücüllükten ayıran bir dizi özellik neye değer yükleyeceğimiz konusunda bir kaymaya yol açıyor. Deleuzecü virtüel, edimselin tamamlanmamış bir kopyası, henüz edimselleşmemiş olduğu için eksiklik olarak görülebilecek bir varlık boyutu değil, önceden belirlenmemiş bir olanaklar alanı. Değerli olan şey olanaklardan birinin edimselleşmesiyle bu alanın kapanması değil, oluşun sürdürülmesiyle olanaklar alanının "olduğu gibi" korunması. Potansiyele edimsellik kazandırmak değil, yeni bir öznellik, yeni bir duyarlılık yaratarak olanaklar alanını açık tutmak, olaydaki saf oluş boyutunu korumak.

Net talepleri, açık hedefleri olmayan bir politik hareketle karşılaştığımızda, ne istediklerini kendileri de pek bilmeyen insanların devrimci-oluşuyla karşılaştığımızda duraksıyoruz. Oluşun oluş olarak açığa çıkmasının aynı zamanda "bir çeşit politikaya geçiş" olabileceğini kabullenmekte zorlanıyoruz. Çünkü politikayı önceden belli olanakların gerçekleştirilmesi, eksikliklerin giderilmesi olarak düşünüyoruz. Oysa yeni olanakların yaratılması, yeni yaşam biçimlerinin açığa çıkarılması bambaşka bir politika. Deleuze ve Guattari tuhaf biçimde kayıtsız görünen, apolitik denebilecek, ama bir yandan her şeyden haberdar olan insanlardan söz ediyor. Yeni bir öznelliğin insanları, olayın çocukları. Edimsel şey durumları karşısında kayıtsızlar, bu açıdan apolitikler. Ama aynı zamanda her şeyden haberdarlar, haberdar olunması gereken her şeyden haberdarlar. Çünkü haberdar olunması gereken şeyi, önemsenmesi, duyarlı olunması gereken şeyi zaten devrimci-oluşlarıyla onlar yaratıyorlar.

Arzu ve Etik

MUSTAFA DEMİRTAŞ

Gilles Deleuze ve Félix Guattari başta *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1* olmak üzere birlikte kaleme aldıkları birçok eserde arzunun Ödipal üçgenin içinde yer almayan, yani ailevi olmayan, bir çıkara ya da eksikliğe indirgenemeyen faaliyetini keşfetmeye yöneldiler. Arzuyu bir eksikliğe ya da çıkara bağlı olmadan bizzat üretim fikriyle birlikte düşündüler. Bu yaklaşım, arzuyu, arzulayan özne ve arzu nesnesi arasındaki bir gerilim olarak düşünen geleneğe karşı ciddi bir mesafe almak anlamına gelir. Arzuyu bir eksiklik, bir nesnenin eksikliği olarak belirleyen bu geleneğe karşı Deleuze ve Guattari, üretimi arzunun kendisine dâhil ederek ve üretimle aşılanmış bir arzu tasavvurunu savunarak arzunun doğrudan toplumsalla ilişkisini ortaya koymaya çalıştılar. Arzuyu, bastırmaya bağlı bir içgüdü değil, toplumsalın üretici gücü olarak değerlendirip toplum içinde mevcut kılmayı amaçladılar. Zira Deleuze ve Guattari için arzulama-üretimi ailesel olmaktan çok toplumsal üretimdir. Bir başka deyişle, "toplumsal üretim, yalnızca belirli koşullar altındaki arzulama-üretimidir."[1] Bu üretim sürecinde toplumsal alan dolaysız bir şekilde arzu tarafından kat edilir, arzunun her yatırımı toplumsal alanda içerilir. Bu nedenle arzu, eksiklik ya da ihtiyaç gibi dışsal bir kuvvet tarafından belirlenmez; toplumsal bir üretim fikri etrafında kendi kendine belirlenir:

> Toplumsal sahanın (ki arzunun tarihsel olarak belirlenmiş nesnesi odur) aracısız bir şekilde arzu tarafından kat edildiğini ve libidonun herhangi bir

1 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2012, s. 47.

> vasıtaya veya yüceltmeye, herhangi psişik bir müdahaleye, herhangi bir dönüşüme ihtiyaç duymadan üretici güçlere ve üretim ilişkilerine yatırım yaptığını söylüyoruz. *Başka bir şey değil, ama sadece arzu ve toplumsallık vardır.*[2]

Arzunun doğası gereği temelde toplumsal olduğu gerçeği, arzu düzlemine ait bir şeyin bütün toplum ölçeğinde açığa çıktığını dikkate almayı gerektirir. Bu bağlamda arzu bir aile sahnesine indirgenmekten, bir düş, düşlem ya da fantezi tarafına atılmaktan ziyade, toplumsal üretimin tarafına götürülür. Çünkü "arzulama-üretimi fantezi üretimine indirgendiğinde, arzuyu üretim, 'endüstriyel' üretim olarak değil, ama onu eksiklik olarak tanımlayan idealist ilkenin sonuçları ele alınmakla yetinilir."[3] Deleuze ve Guattari'nin yaklaşımı ise bu bakımdan özgündür: "Arzu üretiyorsa gerçeği üretir. Arzu üretkense, sadece gerçekliğin tarafında öyledir ve sadece gerçekliği üretir."[4] Arzu, gerçek dünyadan ayrı ve farklı, arzu nesneleri içeren bir fantezi dünyası kurmaz; arzu, her şeyden önce üretici güçtür ve ürettiği şey, basitçe gerçek dünyadır.[5] Bir başka deyişle, arzunun varlığı gerçeğin kendisidir ve bu gerçek de toplumsalı üretir. Bütün toplumsal üretim öncelikli olarak arzulama-üretiminden türer. Deleuze ve Guattari için "*Homo Natura* ilktir. Ama daha isabetli olarak, arzulama-üretiminin öncelikle toplumsal olduğunu ve sadece en sonunda kendisini serbest bırakmaya meylettiğini de söylememiz gerekir (*Homo Historia* ilktir.)"[6] Deleuze ve Guattari tarafından arzu kavramına üretim ve toplumsallık fikri dâhil edilerek arzunun faaliyetleri tarihin gerçeklikleriyle bağdaştırılır.

Arzunun üretim ve toplumsallıkla birlikte düşünülmesiyle eksiklik ya da ihtiyaç olarak görülen olumsuz arzu tasavvuru da bir kenara koyulur. Deleuze'ün söylediği gibi "arzuyu veren ne eksiklik ne de yoksunluktur."[7] Arzu hiçbir eksikliğe sahip değildir; eksik olan şeyi amaçlamaz. Aynı zamanda, bireysel ya da toplumsal ihtiyaçlar tarafından da desteklenmez çünkü tam tersine, "arzudan türeyen şey ihtiyaçlardır: onlar arzunun ürettiği gerçek dâhilindeki karşı-ürünlerdir."[8] Arzu her şeyden önce üretici güçtür.

2 *Age.*, s. 47.
3 *Age.*, s. 44.
4 *Age.*, s. 44.
5 Eugene W. Holland, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u*, çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom, İstanbul, 2007, s. 56.
6 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 51.
7 Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam, İstanbul, 2010, s. 142.
8 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 45.

Deleuze ve Guattari'nin psikanalize yönelttiği eleştiri de buradan gelir. Onlara göre, psikanalizle ilgili temel problem onun arzu kavrayışıdır. Platon, arzuyu, bir öznede bir nesnenin elde *edinilmesiyle* doldurulan boşlukla ilgili olarak yorumlamıştı, yani arzu *edinim* tarafına yerleştirilerek, "idealist (diyalektik, nihilist) bir tasavvur"[9] olarak ele alınmış, eksiklik, nesnenin eksikliği olarak belirlenmişti. Arzunun üretkenliği sadece gerçeklikte eksik olan bir şeyi telafi etmek için gerekli olan fantezilerin bir icadı olarak tasvir edilmişti. Deleuze ve Guattari ise arzunun başlangıçtaki eksikliklerin ya da gereksinimlerin ikincil bir işlevinden çok olumlu ve üreten birincil bir güç olduğu kavrayışını ileri sürmüşlerdir. Arzunun üretken kapasitesini, gerçekten var olan toplumsal biçimleri yaratma gücünü ortaya koymuşlardır:

> [İşte bizim] psikanalize yönelttiğimiz eleştiri: eksiklik ve hadım edilmeye dayanarak sofu bir kavrayış geliştirmek, sonsuz boyun eğmeye (Yasa'ya, imkânsıza, vb.) çağrı yapan bir çeşit negatif teoloji geliştirmek. İşte buna karşı biz arzuyu olumlu olarak kavramayı, eksiklik duyan arzu olarak değil, üreten arzu olarak kavramayı öneriyoruz.[10]

Deleuze ve Guattari için arzu elde edilen şey ya da eksiklik değil, üretim ya da arzulama-üretimidir. Arzu kavramını incelemeleri hususunda Freudcu psikanaliz de, bir çıkış noktası ve temel eleştiri konusudur. Deleuze ve Guattari'ye göre, Freudcu psikanaliz hareketi, kusurları ne olursa olsun, kendilerine arzunun ve bilinçdışının düşüncenin kurucu öğeleri olduğuna dair mühim bir içgörü olanağı sunmuştur.[11] Bu doğrultuda psikanalizin muazzam keşfi, "arzulama-üretimi ve bilinçdışı üretimlerdir."[12] Freud gerçekten de arzulama-üretimini keşfetmiştir, fakat Ödipus'la birlikte bu keşfin üzeri hızla kapatılmıştır: "Fabrika olarak bilinçdışının yerine antik bir tiyatro geçirilir; bilinçdışı üretim birimlerinin yerine temsil geçirilir; üretken bilinçdışının yerine artık sadece kendisini ifade edebilen bir bilinçdışı geçirilir (söylence, trajedi, düş...)"[13] Psikanaliz bilinçdışının söylediklerini açı-

9 *Age.*, s. 42.
10 Gilles Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, der. David Lapoujade, Bağlam, İstanbul, 2009, s. 349.
11 Ronald Bogue, "Sigmund Freud", *Deleuze'ün Felsefi Mirası*, çev. Öznur Karakaş, der. Graham Lones, Jon Roffe, Otonom, İstanbul, 2012, s. 256.
12 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 41.
13 *Age.*, s. 41.

ğa çıkaracakmış gibi göründüğü zaman aslında yaptığı şey onu düşlerden, mitlerden, yani asla gerçek olmayan şeylerden ibaret bir dilde konuşmaya zorlamaktır. Bu noktada söz konusu olan artık bilinçdışının gerçek üretici güçleri değil, basit tasarımsal değerler koyan bir tiyatro mizansenidir. Dolayısıyla, arzu makineleri gitgide tiyatro makineleri olurlar; gitgide duvarın arkasında, kuliste işlemeye yönelirler.[14] Deleuze ve Guattari ise bilinçdışının teatral modelini –arzu fenomenlerini ailevi bir sahneye ya da ailesel kuşatmalara indirgeme modelini– daha politik ve toplumsal bir modelle değiştirmeyi önerirler: Tiyatro yerine fabrika. Arzu makineleri, arzu üretimi ya da bilinçdışının üretimi fikri de zaten buradan gelmektedir. Deleuze'ün altını çizdiği gibi, bilinçdışının ürettiğini söylemek onun başka mekanizmalar üreten bir tür mekanizma olduğunu ve bu mekanizmanın bilinçdışı teatral bir temsille değil, "arzulama-makinaları" olarak adlandırılabilecek bir şeyle ilgili olduğunu söylemektir.[15] Arzulama-makinaları ya da arzulayan-makinalar arzu ve emeği tek bir terimle bağlamayı hedefler. Aslında "her şey birer makinedir"[16] ve makinenin üretimi, yani arzulama üretimi de her yerdedir: "Ne insan ne de doğa gibi bir şey vardır artık, sadece birini diğerinde üreten ve makineleri birbirine ekleyen bir süreç vardır. Her yerdeki üretme ya da arzulama-makineleri."[17] Örneğin, bedenin parçaları olan meme ve ağız birer makinedir. Süt üreten bir meme makinası ve ona eklenen ağız makinesi arasında sütün akışı mevcuttur; ikisi arasında bir ilişki vardır. Her birimiz ufak makinelerimizle birer ilişki kurarız, akımlar üretiriz ve sonra bu akımları keser, başka akımlar üretiriz. Daima akımlar ve kesilmeler vardır:

> Her makine bir makinenin makinesidir. Bir makine sadece akımı ürettiği farz edilen başka bir makineye bağlandığı sürece o akımın bir kesilmesini üretir. Ve şüphesiz ki bu diğer makine de yeri geldiğinde gerçekten de bir kesilmedir. Ama durum sadece ideal olarak, yani göreli olarak sınırsız bir akış üreten üçüncü bir makineyle ilişki içinde böyledir... Her makine, bağlandığı makineyle ilişkili olarak akımdaki bir kesilmedir ama ona bağlanan makineyle ilişkili olarak kendisi de bir akımdır ya da bir akımın üretimidir.[18]

14 Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk, İstanbul, 2006, s. 25.
15 Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, s. 362.
16 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 14.
17 *Age.*, s. 14.
18 *Age.*, s. 56.

Bir makine her zaman için bir diğerine eklenir; akım üreten bir makine ve ona bağlanıp bu akımı kesen, akımdaki parçaları koparıp alan bir makine mevcuttur. Makine akışlarla bağlantılı olarak ele alınır ve akış kesintileri sistemi olarak tanımlanır. Yeri geldiğinde ilk makine akışını kesintiye uğrattığı veya akışından parçalar kopardığı bir diğer makineye bağlanmış olduğu için ikili dizi her yönde ilerler. Makineler işler, üretir ve bozulur. Arzu durmaksızın kesintisiz akımları ve doğası gereği parçalı ve parçalanmış olan kısmi nesneleri birbirine ekler. Akımların ve kısmi nesnelerin mikroskobik ya da moleküler toplanışlarını belirtir. Arzu, akışı sağlar, akar ve keser.[19] Toplumsal alana akan her türlü akışa yatırım yapar ve onlardan ayrılır. Peki, arzu toplumsal gerçekliğin üretimiyse ve toplumsal alana akan her türlü akışa yatırım yapıyorsa, bu alana yapılan dolaysız yatırımda arzunun konumu tam olarak nedir?

Arzu Özünde Devrimcidir

Deleuze arzuyu kimi akışları akmaya bırakan, kimi akışlardan parçalar alan ya da akışlara bağlanan zincirleri kesen bir makina kullanımı problemi olarak ele alır. Arzu mitsel ve ailevi koordinatlarla sınırlı olarak yürütülen geleneksel psikanalizin düşündüğünün tam tersine, anlam ve yorumla değil, işleyişle ilgilidir. Problem, bilinçdışının nasıl işlediğidir; doğrudan toplumsal, ekonomik ve politik alana nasıl bağlandığıdır. Söz konusu olan, bir makine olarak arzunun kullanımı, arzulama makinelerinin işleyişi problemidir. Deleuze ve Guattari, daha önce belirtildiği gibi, bu problemi arzunun "üretim" kategorisinden hareketle anlaşılabileceği fikriyle ilişkilendirirler. Arzu üretir. Üretim arzunun içkin ilkesidir. Oidipus ise arzulayan üretim üzerindeki toplumsal baskının sonucudur; bilinçdışına ait bir formasyon değildir.[20] "Ödipal bir üçgen yoktur: Oidipus her zaman için açık bir toplumsal sahaya açıktır. Oidipus kanatlara, toplumsal sahanın dört köşesine açılır (3+1 bile değil, ama 4+n)."[21] Çocuk düzeyinde bile arzu Oidipusçu de-

19 *Age.*, s. 18.

20 Arzu Ödipus ile bağdaştırıldığında, onun üretken doğası yadsınmış olur. Anlaşılmaz düşler ve imgelerle çevrili çıkışı olmayan bir durum içine yerleştirilerek bastırılır. Ödipus hiçbir suretle bilinçdışının bir oluşumu değil, bütünüyle arzu üzerindeki bir bastırmadır. Ian Buchanan'ın da işaret ettiği gibi, "Ödipus –anne için ensestçe bir arzu ve onunla ilişkili olarak babayı öldürme arzusudur– *gerçek* arzuyu tuzağa düşürmek üzere görevlendirilen aldatıcı bastırmadır." Ian Buchanan, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2014, s. 108.

21 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 134.

ğildir, bir mekanizma gibi işler, küçük makineler üretir ve şeyler arasında bağlantılar kurar. Toplumsal ilişkileri kuşatmasıyla yerleşik bir düzen içinde biriktirilmeye izin vermeyen akımların yayılmasına neden olur.[22] Deleuze ve Guattari'ye göre, bütün bunlar arzunun devrimci olduğu anlamına gelir:

> Arzu eğer bastırılıyorsa, bunun nedeni ne kadar küçük olursa olsun arzunun her konumunun toplumun yerleşik düzenini kuşkuyla karşılamaya muktedir oluşudur: arzu toplum dışı olduğu için değil, tersi. Ama o altüst edicidir; toplumsal sektörleri boylu boyunca havaya uçurmaksızın yerleştirilebilen bir arzulama-makinesi yoktur. Bazı devrimcilerin düşünceleri bir yana, arzu özünde devrimcidir… Ve hiçbir toplum, kendi sömürü, kölelik ve hiyerarşi yapıları da uzlaşmaz ise, gerçek arzunun herhangi bir konumuna tahammül edemez.[23]

Deleuze ve Guattari'nin arzuya devrimci bir organ olarak başvurmalarının nedeni, her nerede olursa olsun –ister ailede, ister okulda ya da fabrikada– arzunun toplumsal alanı sorunsallaştırmayacak bir şekilde açılmasının mümkün olmamasıdır. Arzunun her konumu toplumun yerleşik düzenini kuşkuyla karşılamaya muktedirdir. Arzu altüst edicidir ve toplumsal parçaları yıkıcı bir güçtedir. Deleuze ve Guattari'nin söyledikleri gibi, "arzu devrim 'istemez', kendinde devrimcidir o ve istediğini istenci dışında istiyor gibidir."[24] Zira her zaman mevcut sabit bağlantıları çözecek bir biçimde daha fazla bağlantı talep eder. Bu taleple toplumsal alana girerek bir şeyleri yerinden oynatmaya, toplumsal yapının yerini değiştirmeye yetkin olan makineler üretir. Toplumun her türlü kurulu düzenini etkileyen ve sabit toplumsal yapıları ortadan kaldıran bir içkin "fabrika"dır. Bu yüzden arzu, "öznel ya da içsel bir alana gönderme yapmaz; onun yerine, içsellik, üretim karşıtlığının içselleştirilmesinin bir sonucudur."[25]

Bu tespitlerin bir sonucu olarak, hiçbir kurulu toplumsal düzenin arzunun bastırılması olmaksızın oluşturulamayacağı açıktır.[26] Bastırma, akışla-

22 Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, s. 363.
23 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 160.
24 *Age.*, s. 161.
25 Philip Goodchild, *Deleuze&Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı, İstanbul, 2005 s. 203.
26 "Hiçbir toplum, kendi sömürü, kölelik ve hiyerarşi yapıları da uzlaşmaz ise, gerçek arzunun herhangi bir konumuna tahammül edemez." Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 160.

rı bir yöne doğru sevk etme, onları denetleme ve arzunun canlılığını, yönünü yeniden kurma sorunudur. "Bastırma, arzuyu yerinden-etmeden, ceza için bütünüyle hazır, bütünüyle yanıp tutuşan *neticesel bir arzuya* neden olmadan ve onu bastırmanın ilkede ya da gerçekten bastırdığı *evvelki arzunun* yerine koymadan yapamaz."[27] Toplumsal bastırma arzuyu "müşterek ve şahsi amaçlara, ereklere ya da niyetlere"[28] bağlayarak, onu öznellikle birleştirir. Arzunun her yatırımı toplumsal bir yatırımdır; toplumsaldaki bastırma da bireylerdeki psişik bastırmaya göre her zaman birincil ve psişik bastırmayı belirleyen bir konumdadır. Toplumsal bastırmanın özneleri şekillendirmek ve kendi bastırıcı yapısının yeniden-üretimini sağlamak için özellikle de psişik bastırmaya ihtiyacı vardır. Bir başka deyişle, psişik bastırma toplumsal bastırmaya dayanır. Deleuze ve Guattari bu düşünceyi, materyalist psikiyatrinin[29] gerçek kurucusu olarak düşündükleri Wilhelm Reich'ın yaklaşımından hareketle benimserler: "Reich'ın kuvveti, psişik bastırmanın nasıl da toplumsal bastırmaya dayandığını gösteriyor olmasına bağlıdır."[30] Deleuze ve Guattari, toplumsal bastırmanın, ancak cinsel bastırma yoluyla arzuya etki ettiğini söylediklerinde elbette ki buradan, arzunun Ödipal olduğu sonucunun çıkmayacağını da belirtirler. Aksine, Ödipus'u edimselleştiren ve bastırıcı toplum tarafından organize edilen kaçınılmaz çıkmaz içine arzuyu bağlayan şey, arzuya yönelik toplumsal bastırma ya da cinsel bastırmadır.[31] Arzu ile toplumsal alanın ilişkisi sorununu ilk kez ortaya çıkaran kişi olan Reich,[32] faşizm sorununu arzuyla birlikte düşünerek, kitlelerin kandırılmış ya da bir ideoloji tarafından manipüle edilmiş olmaktan çok faşizmi arzuladıklarını göstermeye çalışır. "Reich'a göre kitleler kandırılmadı, onlar faşizmi arzuladılar ve açıklanması gereken de budur."[33] Bir başka deyişle, iktidar nasıl arzulanabilir? Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus*'ta ileri sürdükleri gibi, kendi bastırılışımızı nasıl arzularız? Ya da insanlar sıklıkla onları bastıran otorite türünü niçin arzularlar?[34]

27 *Age.*, s. 159.
28 *Age.*, s. 450.
29 "Materyalist bir psikiyatri, arzunun içine üretimi ve karşılığında üretimin içine arzuyu sokan psikiyatridir." Deleuze, *Müzakereler*, s. 26.
30 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 163.
31 *Age.*, s. 163.
32 *Age.*, s. 163.
33 *Age.*, s. 342.
34 Deleuze ve Guattari daha somut bir biçimde şunu ifade ederler: "Bazı koşullarda kitleler devrimci iradelerini ortaya koyuyorlar, arzuları bütün engelleri silip süpürüyor, bilinmedik ufuklar açıyor, ama bunu en son fark edenler, sözde onları temsil eden örgütler ve kişiler.

> Biz arzuyu arada sırada su yüzüne çıkan öznel bir üstyapı olarak ele almamak gerektiği fikrinden yola çıktık. Arzu, tarihin en korkunç dönemlerinde bile tarihi işletmeyi sürdürüyor. Almanya'da kitleler Nazizmi arzulayacak hale gelmişlerdi. Wilhelm Reich'tan sonra bu gerçekle yüzleşmekten kaçamayız. Bazı koşullarda, kitlelerin arzusu onların çıkarlarına karşı olabiliyor.[35]

Deleuze ve Guattari, arzunun gerçekleştirdiği yaratıcı ve olumlu değişimleri tehlikeli ve yıkıcı olanlarından ayırt etmeye yarayan hiçbir katı normatif kural öne sürmezler. Ayrıca, şüphesiz ki faşizm, arzunun tüm düzeylerini organize eden birçok olumlayıcı ve çoğulcu politikadan sıklıkla daha başarılı olmuştur.[36] Burada sözü edilen faşizm sadece kitlelerin arzusunu kullanmayı çok iyi başaran, tarihin en korkunç dönemlerinden olan Hitler ya da Mussolini'nin tarihsel faşizmi değil, aynı zamanda Foucault'nun *Anti-Oidipus'a Önsöz'*de altını çizdiği gibi, "hepimizin içinde bulunan, gündelik davranışlarımıza ve ruhlarımıza musallat olan faşizmdir de. "[B]ize iktidarı sevdiren, bizi tahakküm altına alan ve sömüren bu iktidarı arzulatan faşizm."[37] Bu hususta, Deleuze ve Guattari şuna dikkat çekerler: "Molar düzeyde anti-faşist olup, içinizdeki faşisti görmemek kadar kolay bir şey yoktur – hem kişisel hem kolektif moleküllerle bizzat kendi elinizle besleyip büyüttüğünüz ve el üstünde tuttuğunuz o faşisti."[38] Asıl önemli olan da işte bu faşizmden kendimizi kurtarabilmektir. Bu bağlamda, Foucault'nun sorduğu sorular önemlidir: "İnsan devrimci bir militan olduğuna inanırken faşist olmamak için ne yapmalıdır? Söylemlerimizi ve edimlerimizi, kalplerimizi ve zevklerimizi faşizmden nasıl kurtarabiliriz? Davranışlarımızın içine sinmiş olan faşizm nasıl kovulur?"[39] Faşizmin bedenlerimizi kuşatan ve bizi ezen devasa biçimlerinden en küçük formlarına kadar tüm faşizm biçimlerine karşı mücadele etmek ve onları yok etmek için bir etos ya da yaşama sanatı

Yönetenler ihanet ediyor! Besbelli bu! Peki, neden yönetilenler onları dinlemeyi sürdürüyorlar?" Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler* s. 338. Arzu düzlemine ait bir şey tüm toplum ölçeğinde açığa çıksa bile bunun, iktidar kuvvetlerinden partiler ve sendikalara, bürokratlardan solcu örgütler ve militanlara kadar farklı derecelerde işleyen bir baskının içselleştirilmesi sorunuyla birlikte hareket edebileceğinin farkında olunması önemlidir.

35 *Age.*, s. 339.

36 Nathan Widder, *Deleuze'den Sonra Siyaset Teorisi*, çev. Fahrettin Ege, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2014, s. 188.

37 Michel Foucault, "Anti-Oedipus'a Önsöz", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 55.

38 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi, University of Minnesota, Londra, 2005, s. 215.

39 Foucault, "Anti-Oedipus'a Önsöz", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 55.

olarak "faşist olmayan yaşamı" talep eden bir etik düşünce ortaya konulabilir. Bu düşünce, dünyayı değiştirmek kadar eylem, düşünce ve yaşam tarzı açısından olumlayıcı ve çoğul bir yönelimle kendimizi de değiştirmenin önemli olduğunu bizlere gösterebilir.

Özneleşme Süreci ve Yeni Yaşam Olanaklarının Yaratılması

Deleuze'de "faşist olmayan varoluş tarzları"nı icat edebilecek bir etik yaklaşımın izleri sürülmeye başlanırken, öncelikle onun Foucault hakkındaki görüşlerine kısaca değinilebilir. Çünkü yeni yaşam olanaklarının icat edilmesinde, gerçek yaşam stillerinin oluşturulmasında Foucault'nun ileri sürdüğü "özneleşme sürecinin" Deleuze açısından önemli bir yeri vardır. Deleuze'e göre Foucault'nun özneleşme süreci temasında söz konusu olan özneye bir dönüş değil, "varoluş tarzlarının oluşturulması ya da Nietzsche'nin dediği gibi, yeni yaşam olanaklarının icadıdır."[40] Özne olarak değil, sanat yapıtı olarak açığa çıkan bu yeni yaşam olanakları iktidarın zorlayıcı kurallarının alanına direnebilecek, yaşamı ve ölümü iktidara karşı dönüştürebilecek ve bilginin kodlanmış kurallar alanından kaçabilecek isteğe bağlı kuralların yaratılmasını sağlayabilir: "Foucault'ya göre Yunanlıların icat ettiği budur. Ne bilgideki gibi belirlenmiş biçimler, ne de iktidardaki gibi zorlayıcı kurallar söz konusudur: Varoluşu sanat yapıtı olarak üreten *isteğe bağlı kurallar*, varoluş tarzları ya da yaşam stilleri oluşturan hem etik hem estetik kurallar söz konusudur."[41] Bu kurallar, eylemlerin ve niyetlerin aşkın değerlere bağlanarak değerlendirildiği her türlü ahlaksal koddan ayrı bir özneleşme tarzı yaratabilir. Yunanlıların çok açık, özgün bir keşfi olan, Nietzsche tarafından sürdürülen ve Foucault'nun "özneleşme süreci" adını verdiği bir varoluş stilleri üretimiyle, yaptıklarımızı ve söylediklerimizi bunun gerektirdiği varoluş tarzına göre değerlendiren etik bir yaşam olanağı, bir başka deyişle isteğe bağlı bir kurallar bütünü ortaya konulabilir. Özneleşme de aslında budur; her türlü ahlaksal koddan ayrılan, bilgi ve iktidarda yeri olmayan bir etik ve estetik sürecidir. Burada söz konusu olan, güçler çizgisinin bir kıvrımıdır. "Çizgiye bir eğim vermektir, kendi üzerine dönmesini ya da gücün kendi kendisini etkilemesini sağlamaktır."[42] Böylece yeni varoluş tarzlarının oluşturulması ya da yeni yaşam olanaklarının icat edilmesi olanaklı hale gelir.

40 Deleuze, *Müzakereler*, s. 110.
41 *Age.*, s. 112.
42 *Age.*, s. 128.

Özne olarak değil, öznellik boyutu olarak varoluş: Bu noktada, Foucault'nun temel fikri de, "iktidar ve bilgiden türetilen ama onlara bağımlı olmayan bir öznellik boyutu fikridir."[43] Kendini üretme ya da özdenetim olarak ifade edebileceğimiz bu boyut, direnmemize ya da kaçmamıza, başka türlü yaşama imkânına sahip olmamıza olanak tanıyan bir araya gelme sürecini açığa çıkarır ve Nietzsche'nin üstinsanıyla yakından bağlantılıdır. Bunun nedeni, tüm değerlerin dönüşümünü sağlayan üstinsanın daha etkin, daha olumlayıcı, daha büyük ve daha zengin bir yaşamın kuvvetlerini ifade etmesidir. Deleuze'e göre üstinsan asla bundan başka bir anlama gelmemiştir:

> Nietzsche'nin üstinsanını bir vaat olarak düşünmeyelim: Doğal olarak benlikten ve insandan farklıdır o. Üstinsan, *yeni bir hissetme biçimi* ile tanımlanır: insandan başka bir özne, insan tipinden başka bir tip. Yeni bir düşünme biçimi, tanrısaldan başka yüklemler...[44]

Deleuze, Nietzsche'nin bir "değer aşımı" olarak gördüğü üstinsanının "olumlanabilecek olan her şeyin bir araya gelişini, olanın en üstün biçimini ifade ettiğini"[45] söyler. Üstinsan değerleri dönüştürür, olumsuzlamayı olumlamaya çevirir. Bu açıdan olumlama üstinsanın öğesidir, istencin en yüksek gücüdür ve yaşamdaki "kuvvetlerin" etkin oluşuyla bağlantılıdır. Burada tepkisel kuvvetler –yaşam gücümüzü engelleyen ve bizi yapabileceğimiz şeyden alıkoyan kuvvetler– yadsınır ve bütün kuvvetler etkin hale gelir. Deleuze, Foucault ve Nietzsche'den hareketle aktif, yaşam gücümüzü destekleyen ve bizi yapabileceklerimizin sınırına taşıyan etkin kuvvetlerin önemini vurgular. Bu kuvvetlerde söz konusu olan öznenin kurulma süreci değil; süreç olarak özneleşmeyle ve yeğinliklerle iş gören bireyleşmeyle yeni yaşam olanaklarının yaratılmasıdır. Yaratmak her durumda yaşamın gücünü yeni yaşam biçimleri icat etmek için kullandığımız ölçüde değerlidir. Deleuze'ün de belirttiği gibi, "yaratmak hafifletmek, yaşamın yükünü boşaltmak, yeni yaşam olanakları icat etmektir."[46] Fakat insanın kuvvetleri (bir istence, bir hayal

43 Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2013, s. 120.
44 Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk, İstanbul, 2010, s. 208. "Üstinsanı öğreteceğim size. İnsan, aşılması gereken bir şeydir… Tüm tanrılar öldü: Bundan böyle yaşasın istiyoruz üstinsan…" Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Murat Batmankaya, Say, İstanbul, 2010, s. 36, 102.
45 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, Otonom, İstanbul, 2010, s. 52.
46 *Age.*, s. 27.

gücüne vs. sahip olmak) insanın yeşerebileceği egemen bir biçim oluşturmaya tek başına yeterli değildir. İnsanın kuvvetlerinin başka kuvvetlerle bir araya gelmesi gerekir, çünkü kuvvetin özü, diğer kuvvetlerle ilişki içinde olmaktır. Bir kuvvet ilişki içinde olduğu diğer kuvvetlerden ayrılamaz. Kuvvetin kendi özünü ya da niteliğini elde ettiği ilişkiden de büyük bir biçim doğabilir. Zira bundan doğacak biçimin ille de insani bir biçim olması gerekmez; hayvansal biçim gibi farklı bir biçim de ortaya çıkabilir[47] ya da daha da ileri gidilirse algılanamaz bir biçimsellik noktasına ulaşılabilir. Deleuze ve Guattari de kendi amaçlarının "birisinin artık ben diyemediği noktaya değil, ama ben demesinin herhangi bir öneminin bulunmadığı noktaya ulaşılması"[48] olduğunu söylerler. Bu noktanın, "bizi değil ama bizi eylemeye, hissetmeye ve düşünmeye sevk eden şeyi algılanamaz kıldığını"[49] belirtirler. Bu açıdan Deleuze, yeni varoluş biçimlerini ve yaşam kuvvetlerini tesis etmenin gidebileceği sınırı algılanamaz-oluşa taşır. Fakat bu sınırı tartışmaya açmadan önce, öznelliği yaratıcı kuvvetlerle şekillendirecek karşılaşmaların nasıl sağlanabileceği üzerinde durulması gerekir. Zira etik olmak farka dayalı ve yaşamın olumlayıcı gücünü açığa çıkaran karşılaşmalara açık olmaktır.

Farka Dayalı Bir Etik: Bedenin Etkin Oluşu

Deleuze'ün etiği, yaşamın sürekli yeniden yaratılmasıyla ve yeni bir yaşam isteğinin gelişim seyriyle ilgilidir. Özneye sahip olmayan bir öznellik türünün böyle bir seyri izlemesi için öncelikle bedenini aktif hale getirmesi gerekir. Peki, bir beden nasıl aktif hale gelebilir? Bu soruyu Deleuze, "değerleri altüst eden ve çekiç vuruşlarıyla felsefe yapan özel düşünürler soyundan"[50] gelen Spinoza'nın görüşlerinden hareketle yanıtlamaya çalışır. Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi* adlı eserinde, Spinoza'ya referansla, "*bir bedenin ne yapabileceğini bile bilemeyiz*"[51] der. Yani, bir bedenin hangi etkin etkilenişlere sahip olduğunu, başka hangi etkin etkilenişlere ulaşıp ulaşamayacağını ya da gü-

47 Deleuze, *Müzakereler*, s. 133.
48 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 3.
49 *Age*., s. 3.
50 Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Alber Nahum, Norgunk, İstanbul, 2011, s. 19.
51 Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk, İstanbul, 2013, s. 224. "Şimdiye kadar hiç kimse bedenin neler yapabileceğini insanlara göstermemiş, başka deyişle hiç kimse kendi deneyimleriyle bedenin zihinden hiçbir etki almadan, sadece cisimsel olarak düşünülen doğanın yasalarına bağlı olarak neler yapabileceğini ya da neler yapamayacağını henüz öğrenmemiş." Benedictus De Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, İstanbul, 2012, s. 154.

cünün nereye kadar gittiğini bilemeyeceğimizi belirtir. Böyle bir yaklaşım, ön kabul olarak bedenin diğer bedenlerle duygulanıma açık olduğu anlamına gelir. Spinoza'da soyutlanmış ya da yalıtılmış bir beden anlayışından ziyade, birbirleriyle etkileniş/duygulanım halinde olan bir beden düşüncesi söz konusudur. Beden duygulanımlara tabi olan bir biçimdir, öyle ki "bu duygulanımların bazıları onunla uyuşur, bazıları da uyuşmaz; kendisi bu duygulanımları içselleştirir ve onlar tarafından modifiye edilir."[52] Çünkü bedenin etkilenişleri/duygulanımları haiz olma ve onlara maruz kalma yeteneği vardır. Deleuze'ün Nietzsche yorumunda görüldüğü üzere kuvvet, eyleyen ve edilginleşen bir kuvvetler çoğulluğuydu; güç (güç istenci) ise kuvvetin kuvvetle ilişkisini belirler ve ilişkideki kuvvetleri nitelendirirdi.[53] Deleuze'ün Spinoza yorumunda ise beden etkilenme kudretinden ayrılamaz, sadece edilgin ve etkin etkilenişler bedenin oranını belirleyebilir. Beden ne kadar etkin etkileniş üretmeyi başarırsa, edilgin etkilenişleri o kadar azalır. Dolayısıyla beden için önemli olan etkin etkilenişler üretebilmesidir. Çünkü varoluşumuzun başından itibaren zorunlu olarak edilgin etkilenişlerle doluyuzdur ve yapıp edebileceklerimizden, eyleme gücümüzden –güç derecemizden– koparılmışızdır. Ne kadar edilgin etkilenişlerde kalırsak yapabileceklerimizin temeli olan eyleme gücümüz de o ölçüde engellenir. Bu nedenle, etkin olmayı somut olarak deneyimlememiz gerekmektedir; bir başka deyişle, etkilenme kudretimizi eyleme gücümüz artacak şekilde doldurabilmeliyiz. Peki, bu nasıl mümkün olabilir? Bunu yaşam içerisinde gerçekleştirdiğimiz karşılaşmalarla sağlayabiliriz. Bir beden başka bir bedenle karşılaştığında bu karşılaşma etkilenme kudretimizi daha güçlü bir bütünü oluşturarak artırabilir. Çünkü karşılaştığımız beden doğamızla uyuşan ve ilişkisi bizim ilişkimizle birleşen bir bedendir. Bir beden bizim bedenimizle karşılaşıp birleştiğinde ise *sevinç* duyarız: "Bizi etkileyen tutkular *sevinç* kaynaklıdır; eyleme gücümüz ise artmış ya da desteklenmiştir."[54] Bir bedenin eyleme gücünün artması ya da desteklenmesi karşılaşmalarla belirlenir ve bu karşılaşmalar etkilenme kudretimizi öyle koşullarda doldurabilir ki, eyleme gücümüz de giderek artar. "Eyleme gücünü artırma çabası, etkilenme kudretini azami düzeye taşıma çabasından ayrılamaz."[55] Etkilenme kudretini azami düzeye taşıma çabası ise ancak insan karşılaşmalarını örgütleyebilme

52 Joe Hughes, *Deleuze'den Sonra Felsefe*, çev. Fahrettin Ege, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2014, s. 84.
53 Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 20-116.
54 Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 37.
55 *Age.*, s. 76.

çabasıyla başarılı olabilir. Burada önemli olan karşılaşmaları örgütleyebilmeye çaba göstermektir ve bu çaba öncelikle, "birbirleriyle birleşen ilişkiler altında insan toplulukları oluşturma çabasıdır."[56] Bir başka deyişle, kolektif ve yatay ilişkiler kurabilme başarısıdır.

Deleuze'e göre "doğada ne iyilik ne de kötülük vardır; Doğada ahlaki bir karşıtlık değil, etik bir farklılık vardır."[57] Bu farklılık *conatus*'u –varoluş bir kez verildikten sonra varoluşta sürüp gitme çabasını– belirleyen etkileniş biçimiyle, yani eyleme gücünün artması (sevinç) ve azalmasıyla (keder) ilgilidir.[58] Bedensel olarak benliğin çevresiyle etkileşimi bedenin *conatus*'unu arttırabilir ya da azaltabilir. Bir etkileniş, her ne olursa olsun, *conatus*'u ya da özü belirler; edimsel olarak verilmiş bir etkileniş tarafından belirlendiği ölçüde de *conatus*'a arzu denir. İnsanı etkileyen bir etkileniş kendi doğasıyla uyuştuğunda eyleme gücü artar ya da desteklenmiş olur. Zira eyleme gücünün artması anlamına gelen sevincin kendisi, eyleme gücünden türeyen arzuya eklenir, öyle ki dışsal şeyin gücü bizim kendi gücümüzü teşvik eder ve arttırır. *Conatus* insana yararlı ya da iyi olanın aranmasıdır ve her zaman için özdeşleştiği insanın eyleme gücünden bir derece barındırır. Dolayısıyla, eyleme gücü insan için yararlı ya da insana iyi gelen bir etkileniş tarafından belirlendiği zaman artar. Deleuze Spinoza'dan hareketle özgür, akıllı[59] ve kuvvetli bir insanın tamamen kendi eyleme gücüne sahip oluşuyla ve etkin etkilenişlerin bulunuşuyla tanımlanacağını; buna karşılık zayıf ve kuvvetsiz insanın da eyleme güçlerini azaltan keder tabanlı etkilenişleriyle tanımlanacağını belirtir.[60] O halde önemli olan, eyleme gücümüzü arttırmak ve etkin etkilenişler üretmektir. Deleuze'ün belirttiği gibi:

> Akıllı, kuvvetli ve özgür hale gelen insan, işe, sevinçli tutkular duyabilmek için, kudreti dâhilindeki her şeyi yaparak başlar. Öyleyse kendisini karşılaşmaların insafından ve kederli tutkuların zincirlenişinden kurtarmaya, iyi karşılaşmalar örgütlemeye, ilişkisini kendininkiyle doğrudan biraraya gelen ilişkilerle bileştirmeye, kendisiyle doğaca uyuşan şeylerle birleşmeye, insanlar

56 Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 261.
57 *Age.*, s. 261.
58 "Eyleme gücünün azalışını içeren her tutku, her ne olursa olsun keder, eyleme gücünün artışını sağlayan her tutkuysa sevinç adını alacaktır." Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı, İstanbul, 2008, s. 21.
59 "Eyleme gücünün özümüzün tek ifadesi ve etkilenme kudretimizin tek olumlanması olduğunu, akıl yürütmeyle bilebiliriz." Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 224.
60 Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 229-261.

> arasında akla uygun topluluklar oluşturmaya çabalayan odur; bütün bunları sevinçle etkilenecek şekilde yapar.[61]

Deleuze, Spinoza'nın düşüncelerinin katkısıyla, etik bir yaklaşımın kudret ya da güç meselesiyle ilgili olduğunu öne sürer ve etkilenme kudretimizi olumlu olarak doldurabilecek etkin etkilenişlerin önemini vurgular. Etik bir yaşam kişinin başkalarıyla birlikte açığa çıkardığı etkin etkilenişlerle, başka bedenler, varlıklar ya da güçlerle gerçekleştirdiği olumlu karşılaşmalarla bireyi güçlendirir ve geliştirir. Bu bakımdan, gerçekleştirdiğimiz karşılaşmalara ve bu karşılaşmaların koşullarına göre bizim için yararlı ya da bize iyi gelen etkilenişleri aramalıyız. "Etkilenişler her an *conatus*'u belirler, fakat *conatus* da her an onu belirleyen etkilenişlere bağlı olarak yararın ya da iyinin aranışıdır."[62] Rosi Braidotti'nin de bu hususta işaret ettiği gibi, Deleuze'ün etik tasarısının özü radikal olarak içkin, yeğin bir beden olan öznenin olumlu bir tasavvurudur. Yani, "bireysel" bir benlik ya da kurulan bir varlık olarak bilinen tekil konfigürasyon içerisinde yeğinliklerin, akışların/güçlerin ve uzamda katılaşan, zamanda güçlenen tutkuların bir düzenlenişidir.[63] Bu düzenlenişte bir beden eyleme gücü açısından gidebileceği kadar uzağa gidebilir; gücünü, yayabileceği kadar uzağa yayabilir. Bir anlamda her bir beden, yapabileceğinin sonuna kadar gidebilir ve bedenin yapabileceği onun etkilenme kudretidir. Peki, bir bedenin hız ve yavaşlıkların etkileme/etkilenme kudretlerinin bileşimi olarak gidebileceği sınır neresidir? Deleuze ve Spinoza, bir bedenin belli bir karşılaşmada ya da belli bir bileşimde ne yapabileceğini bilemeyeceğimizi, onun kuvvetine bağlı olarak ne yapabileceğini tahmin edemeyeceğimizi savunurlar. Yine de, Deleuze'ün etik yaklaşımından hareketle, bedendeki yeni bileşimlerin gidebileceği sınırı öngörebiliriz. Aktif bir ilişkisel ontolojiye dayalı olan Deleuze'ün etiği için bu sınır, bedenin insani organlaşmasını bozmak ve doğasını bütünüyle değiştiren yeni ilişkilere girerek şu ya da bu yeğinlik bölgesini kat etmektir.

Etik Bir Kaçış Çizgisi: Organsız Bedenin Oluşumu

Bedenin yeğinlik bölgesinin kat edilmesiyle etik sorunun sadece bedenler arasındaki bir sorun olmadığı, yani salt insanlar arasındaki karşılaşmalar-

61 *Age.*, s. 262.
62 *Age.*, s. 257.
63 Rosi Braidotti, "Nomadic Ethics", *The Cambridge Companion to Deleuze*, der. Daniel W. Smith ve Henry Somers-Hall, Cambridge University, Cambridge, 2012, s. 179.

la açığa çıkan bir etkileniş sorunu olmadığı, daha çok "bir insandışı-oluş, evrensel bir hayvan-oluş"[64] olduğu ifade edilmelidir. Bu oluş sürecinde tüm beden kaçıp kurtulmak ister. Bu kurtuluş, kendini bir hayvan sanarak değil, vücudun insani organlaşmasını bozup kendisi-olmayanla bir oluş sürecine girerek gerçekleşir. İnsan bu sürece girerek kendisinden daha fazla bir şey olur veya olmadığıyla, kendisi-olmayanla en üstün gücüne kadar genişler. Kişinin kendisinden başka bir şey olma haline işaret eden hayvan-oluş, bir haline-geliş sorunudur; hayvan haline gelinir, durmamacasına bu hale gelinir. "Hayvanın da başka şey haline-gelmesi için hayvan-haline gelinir."[65] Bu haline-geliş süreci, hayvana sahip olmayı arzulamaz. Hayvan haline gelerek kişi kendini ötekine açar, öteki olma arzusunu duyumsar. Çünkü bir hayvan-oluşta, bir insan ve bir hayvan birleşmektedir, ama hiçbiri diğerine benzememektedir; hiçbiri diğerinin taklidini yapmamaktadır. Örneğin, *"at* rolü oynanmaz, *herhangi bir* at da taklit edilmez, ama oluştuğumuz şeyden artık ayırt edilemeyeceğimiz bir yakınlık bölgesine erişerek *bir* at olunur."[66] Bu oluşun belirmesindeki süreç, insanın kendisini dönüştürüp en üst düzeye çıkarmak için kendisi olmayanla bir ilişkiye girmesidir. Fakat burada, başka bir şey olmak için olduğumuz şeyi terk etmeyiz, başka bir yaşama ve duyumsama tarzıyla bizim yaşama ve duyumsama tarzımızı iç içe geçiririz. Bir "arada olma haliyle" melez-oluş sürecine gireriz. Bu oluş süreci her zaman "arasında" ya da "içindedir": Kadınlar arasında kadın veya hayvanlar içinde hayvan.[67] Aslında "haline gelmek", zaten bir ilişkiye girmektir, bir oluş olmaktır; kendileri birer değişim olan koşullar arasında yeni bir duygulanım, ilişki ya da değişim üretmektir.[68] Bu üretim bir eşitliğe ya da özdeşliğe yol açmaz. Çünkü Deleuze ve Guattari'ye göre, "oluş ilişkiler arası bir eşitleme değildir. Ne de bir benzerlik, bir taklit ya da sonuçta bir özdeşleşmedir."[69] Zira oluş bunun tersine, her iki tarafın da –örneğin, insan ve hayvanın– ken-

64 Deleuze, *Müzakereler*, s. 20.

65 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, İstanbul, 1996, s. 101. Deleuze, hayvan-oluş'la bağlantılı bir şekilde Bacon'ın yapıtlarını incelerken şunun altını çizer: "Bacon'ın resmi, biçimlerin birbirine tekabül etmesi yerine hayvanla insan arasında bir *ayırt edilemezlik, karar verilemezlik* bölgesi meydana getirir. İnsan, hayvan olur, ama bu olurken hayvan da zihin, insan zihni, aynada Eumenides ya da Yazgı olarak sunulan fiziksel zihin olur." Gilles Deleuze, *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*, çev. Can Batukan ve Ece Erbay, Norgunk, İstanbul, 2009, s. 29.

66 Gilles Deleuze, *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal, Norgunk, İstanbul, 2007, s. 84.

67 *Age.*, s. 10.

68 Goodchild, *Deleuze&Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, s. 75.

69 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 237.

disinden daha başka olan şey aracılığıyla değişimini, genişlemesini ifade eder. François Zourabichvili'nin de yerinde ifadesiyle, oluşa ait süreçte:

> Başka bir şey olmak için olduğumuz şeyi terk etmeyiz (öykünme, özdeşleşme), başka bir yaşama ve duyumsama tarzı bizim yaşama ve duyumsama tarzımıza dadanır ya da onun içinde sarmalanır ve onu "kaçırır". Dolayısıyla ilişki iki terimi değil, içi içe geçmiş heterojen dizilere dağılmış dört terimi harekete geçirir: *x y*'yi sarmalayarak *x*'olur, *x* ile bu ilişkiye kapılan *y* ise *y*'olur. Deleuze ve Guattari sürecin karşılıklılığı ve asimetrikliği üzerinde daima dururlar: *x y* "olurken" (örneğin hayvan) *y* de kendi hesabına başka bir şey olmadan edemez (örneğin yazı ya da müzik).[70]

Bir öykünme ya da özdeşleşme olmayan, hatta onların tüm çerçevesini kaydırıp karmaşıklaştıran "oluş" halindeki bir sürecin amacı kişinin tanımlanamaz hale gelmesidir. Çünkü "oluş, *bir* kadından, *bir* hayvandan veya *bir* molekülden ayırt edilemeyecek şekilde, yakınlık, ayırt edilemezlik ya da farklılaşmama bölgesini bulmaktır."[71] Deleuze için bir kadın-oluşun, bir hayvan, bir zenci ya da bir Eskimo-oluşun ötesinde, arzulanan şey kişisizin gücü olan ayırt edilemezlik-oluştur. Tüm oluşlar kadın-erkek, yetişkin-çocuk, insan-hayvan gibi ikili güç karşıtlıklarını çözen ayırt edilemezliğin alanlarını yaratır ve sonuçta bu alanlar daha derin olan moleküler ve algılanamaz-oluşlara açılır.

Deleuze'e göre arzuya özgü tüm bu oluşların yaratıcısı kaçış çizgileridir ve kaçış çizgilerinin ülküleri, bir sabit biçimler dünyası yoktur. Örneğin, bir hayvan-oluşta bir insan ve bir hayvan birleşir, biri diğerini yersizyurtsuzlaştırır ve çizgiyi daha ileriye doğru iter.[72] Burada "arzu tam olarak kaçış çizgisindedir."[73] Zira "oluş bir kaçıştır, bedensel sınırlamadan kaçış arzusu olarak yola koyulur."[74] Bu bağlamda, Deleuze'ün oluş'la kast ettiği şey, verili ya da kurulu benliklerimizden sıyrılıp sonunda tam olarak kim ya da ne olacağını bilmediğimiz süreçlere imkân tanıyan bir potansiyel yaşam yarat-

70 François Zourabichvili, *Deleuze Sözlüğü*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Say, İstanbul, 2011, s. 120.
71 Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s. 9.
72 Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 76.
73 Gilles Deleuze, *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, der. David Lapoujade, Bağlam, İstanbul, 2009, s. 135.
74 Brian Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, çev. Fahrettin Ege, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2013, s.136-147.

maktır. Ona göre tüm zamanlarda ve bütün bir tarih boyunca en az bir oluş potansiyeli mevcuttur. Dolayısıyla verili bir toplum ya da kültür asla onu kuran sabit ilişkilerden ibaret değildir; bunlar daima "kaçmaktadır"[75] ve kendi kaçış çizgileri üzerinden tanımlanmalıdır. Bir başka deyişle, hiçbir toplum bizi kurulu kendiliklerimizden başka uzamlara götürecek yeni varoluş tarzlarının ya da yaşam stillerinin üretilmesine tamamen engel olamaz. Kendiliklerimiz ya da kimliklerimizi yersizyurtsuzlaştıran ve kodsuzlaştıran daha kapsamlı süreçleri keşfe çıkmalıyız. Kendimizle ve birbirimizle ilişkilerimizi yersizyurtsuzlaştırmayı öne alan daha güçlü etik boyutlar tahayyül etmeliyiz. Zira mesele her durumda sembolik ya da imgesel bir özdeşleşmeye bağlı olmayacak biçimde ilişkiler kuracağımız çizgisel düzenlemeler ya da kaçış çizgileri yaratmaktır. Yaşamı hapsolduğu yerden kurtarmak, yaşama bir çıkış yolu göstermek için kaçış çizgileri oluşturmaya yönelik etik bir mücadeleye girişmektir.

Deleuze için çizgisel düzenlemelerin ya da kaçış çizgilerinin yersizyurtsuzlaşma noktalarını, kendini yeğinlik bölgeleri, akımları ile tarif eden ve "bir pratik, bir pratikler kümesi"[76] olan organsız beden (Antonin Artaud'dan alınan bir ifadedir) taşımaktadır. Organsız beden yersizyurtsuzlaşmanın mekânıdır; biyolojik olduğu kadar kolektiftir. "Zorunlu olarak bir Mekân, zorunlu olarak bir Düzlem, zorunlu olarak bir Kolektiflik (öğelerin, şeylerin, bitkilerin, hayvanların, aletlerin, insanların, güçlerin ve bunların tüm fragmanlarının düzenlenişidir…)"[77] Kendisini verili bir özdeşlikten ve kökenden soyutlayarak bir yersizyurtsuzlaşma hareketini açığa çıkarır. Genişliğinin varyasyonlarına göre bedenin içerisinde düzeyler veya eşikler çizen bir dalga tarafından kat edilir.[78] Bu dalga organik olmayan, güçlü bir dirimselliktir; organik etkinliğin sınırlarını parçalar. Esasında organsız beden organları olmayan bir beden değildir, sadece organizması, yani organların organizasyonu yoktur. Organsız beden, organlara değil, organların organizasyon biçimine karşı durur. Bir başka deyişle, organlardan çok, organizma adını verdiğimiz, organların organizasyonuna karşı çıkar.[79] Bu beden, yoğun, yoğunlaştırılmış bir bedendir ve bedenin kaçıp kurtulma, yani organizmadan

75 John Rajchman, *Deleuze Bağlantıları*, çev. Barış Şannan, Bağlam, İstanbul, 2013, s. 105.
76 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 150.
77 *Age.*, s. 161.
78 Deleuze, *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*, s. 48.
79 *Age.*, s. 48-53. "Organsız beden hiçbir suretle organların karşıtlığı değildir. Organlar onun düşmanı değildir. Düşman organizmadır." Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 158.

kurtuluş tarzını ifade eder. Deleuze'ün organsız bedenle kast ettiği, her türlü organizasyon katmanına, organizmaya ve aynı zamanda iktidar organizasyonlarına karşı koyan bir bedendir.[80] Organsız beden gerçekte katmansızlaşmayla, yani katmandan serbestleşmeyle yakından bağlantılıdır. Beden ise organlarının işleyen bir organizma olarak organize edilmesiyle katmanlaştırılır. Bu noktada, "organizma asla beden, organsız beden değildir, daha ziyade organsız beden üzerindeki bir katmandır."[81] Yine de, organsız beden katmanlaşmış oluşumlarda da eksik değildir; "beden ve katman arasında soyut bir karşıtlık kurmak yetersizdir. Organsız beden katmandan arındırılmış tutarlılık düzleminde bulunduğu gibi katmanda da bulunur."[82] Deleuze ve Guattari kişinin kendisini organsız bedene nasıl dönüştüreceğini belirtirlerken katmanlarla ilgili olarak şu öneriyi ileri sürerler:

> Kendinizi bir katmana yerleştirin, onun sunduğu fırsatlarla deneyler yapın, onun üzerinde avantajlı bir mekân bulun, potansiyel yersizyurtsuzlaşma hareketleri, olası kaçış çizgileri keşfedin, onları deneyimleyin, farklı alanlarda akışların birleşimini üretin, yoğunluk sürekliliklerini parça parça deneyin, her zaman küçük bir yeni toprak arazisine sahip olun. Kişinin kaçış çizgilerini serbestleştirmeyi, birleşmiş akışların akmasına ve kaçmasına neden olmayı ve Organsız Beden için sürekliliğe sahip yoğunlukları meydana getirmeyi başarması katmanla kurulu titiz bir ilişki aracılığıyladır.[83]

Fakat katmanla kurulan ilişkide bir kaçış çizgisi onu kodlayan ve üstkodlayan katmanlaşmış oluşumlarda sona erebilir. Zira organsız bedeni yaratırken onu farklı yollarla "berbat edebilirsiniz."[84] "Katmanlı –organize, anlamlı, tabi kılınmış– kalmak meydana gelebilecek en kötü şey değildir. Meydana gelebilecek şeylerin en kötüsü çılgınca ve intihara doğru bir çöküşte katmandan kurtulmaktır."[85] Diğer yandan, katmandan fazlasıyla hızlı bir şekilde kurtulan birisi kendisini boşlukta bulabilir. Bazı insanlar maksimum yeğinlikte Organsız Beden kurmak için muhteşem mesafeler kat edebilir, fakat onların deneyleri kötü biter ve yeğinlikleri acıyla, hınçla ve

80 Deleuze, *İki Delilik Rejimi*, s. 137.
81 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 159.
82 *Age.*, s. 162.
83 *Age.*, s. 161.
84 *Age.*, s. 149.
85 *Age.*, s. 161.

faşizmle dolar. Bu açıdan, Deleuze ve Guattari tedbir almayı önerirler: "Bilgelik değil, tedbir. Yüksek dozlarda. Deneyimlemeye içkin bir kural olarak: tedbir enjeksiyonları."[86] Organların organizmasının sabırla parçalanacağı bir hızda ilerlenmesi gerekir. Deleuze için dikkatli ve üretici katmansızlaşma etik bir idealdir. Bu ideali gerçekleştirme sürecinde organizmayı parçalarına ayırmak asla kendinizi öldürdüğünüz anlamına gelmez; bu, daha ziyade bedeni tüm bir düzenlenişi varsayan bağlantılara açmak demektir.[87] O halde organların organizasyonunu dağıtacak, yani örgütlenme rejimlerini bozacak ilişkiler kurmalıyız. Yeğinliklerle deneyimlenen ve sürekli olarak farka dayalı bir şekilde kendini kuran kişilerarası ilişkiler sürecini oluşturmalıyız. Bu süreçte organsız beden her türlü davranışa acı veren zorlayıcı normlardan ve boğucu alışkanlıklardan kurtulan potansiyel olarak mevcut bir arzu durumunu yansıtır. Zira "organsız beden arzunun içkin alanıdır, arzuya özgü tutarlılık düzlemidir."[88] Tutarlılık düzleminin kendisinde olduğu gibi organsız beden de, hem organik (içgüdüler, organizma) hem de alloplastik (kültürel ve kurumsal normlar, nevrotik alışkanlıklar, vb.) olan çeşitli türlerin katmanlaşmasına tabidir. Bu beden, katmanlaşma ve katmansızlaşma, normalleşme ve özgür deneyim arasında devam eden bir mücadelenin mekânıdır.[89] Bu mücadelede Deleuze ve Guattari, arzuya elverişli etik bir meydan okumanın imkânlarını şu şekilde ifade ederler: "Katmanlı çoğalmaya ya da oldukça şiddetli katmansızlaşmaya ait bir şey ile tutarlılık düzleminin inşa edilişine ait olan bir şeyi arzu içinde ayırt edin (faşist olan –içimizdeki faşizm de dâhil– fakat aynı zamanda yok edici ve çılgınca olan her şeye dikkat edin)."[90]

Organsız bedenin inşa edilmesi sorunu karşılaştığımız engellerin yavaş yavaş ve sabırla aşılması ve kurduğumuz olumlayıcı etik ilişkilerle yeni öznelliklerin icat edilmesiyle ilgili bir deneyim sorunudur. Deleuze yaşamlarımızı sınırlandıran, ölçen ve kalıba döken kimlik oluşumlarımızın bize dayattığı çıkmazların üstesinden gelebilmek için organsız bedenimizi başka organsız bedenlerle kesiştirmemiz ve çokluğumuzun/çoklu ilişkilerimizin somut gerçekliğini üretici bir şekilde tesis etmemiz gerektiğini salık verir. Asla tam olarak kurulmuş ya da olmuş bitmiş bireyler olmadığımızın, öz-

86 *Age*., s. 150.
87 *Age*., s. 160.
88 *Age*., s. 154.
89 Eugene W. Holland, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus*, Bloomsbury, Londra, 2013, s. 98.
90 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus,* s. 165.

denetim/kendini üretme ve birbirimizle ilişkilerimizle özdeşleşme/tanınma pratiklerinin belirlenimlerinin dışına çıkacak yeni yaşam olanaklarını yaratabileceğimizin farkında olmamız gerekiyor. Yaşamın olumlayıcı gücünü, bizi yapabileceklerimizin sınırına itebilecek potansiyeli taşıyan üretici ve yaratıcı enerjisini (arzuyu) yeni organlarla, öznelliğimizin doğasını değiştiren yeni ilişkilerle açığa çıkarabiliriz. Yaşam arzudur, yani ilişkiler (Nietzscheci anlamda 'kuvvetler') üreten bir süreç ve güçler akışıdır. Bu akışı öznelliğimizin kapasitesini genişletebilecek ve toplumsallığımızın yeniden üretimini gerçekleştirebilecek –iyinin ve kötünün ötesindeki– etik bir oluşla (algılanamaz-oluş'a doğru yol almakla) güçlü kılabiliriz.

Kaynakça

Bogue, Ronald, "Sigmund Freud", *Deleuze'ün Felsefi Mirası*, çev. Öznur Karakaş, der. Graham Lones, Jon Roffe, İstanbul: Otonom, 2012.

Braidotti, Rosi, "Nomadic Ethics", *The Cambridge Companion to Deleuze*, der. Daniel W. Smith ve Henry Somers-Hall, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Buchanan, Ian, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2014.

Deleuze, Gilles, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk, 2006.

---------- *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk, 2007.

---------- *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı, 2008.

---------- *Issız Ada ve Diğer Metinler*, çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, der. David Lapoujade, İstanbul: Bağlam, 2009.

---------- *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, der. David Lapoujade, İstanbul: Bağlam, 2009.

---------- *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*, çev. Can Batukan ve Ece Erbay, İstanbul: Norgunk, 2009.

---------- *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk, 2010.

---------- *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, İstanbul: Otonom, 2010.

---------- *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Alber Nahum, İstanbul: Norgunk, 2011.

---------- *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk, 2013.

---------- *Foucault*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk, 2013.

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

---------- *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi, Londra: University of Minnesota, 2005.

---------- *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2012.

Deleuze, Gilles ve Parnet, Claire, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam, 2010.

Foucault, Michel, "Anti-Oedipus'a Önsöz", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

Holland, W. Eugene, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u*, çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom, 2007.

---------- *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus*, Londra: Bloomsbury, 2013.

Hughes, Joe, *Deleuze'den Sonra Felsefe*, çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2014.

Goodchild, Philip, *Deleuze&Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Öğdül, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

Massumi, Brian, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2013.

Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Murat Batmankaya, İstanbul: Say, 2010.

Rajchman, John, *Deleuze Bağlantıları*, çev. Barış Şannan, İstanbul: Bağlam, 2013.

Spinoza, De, Benedictus, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2012.

Widder, Nathan, *Deleuze'den Sonra Siyaset Teorisi*, çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2014.

Zourabichvili, François, *Deleuze Sözlüğü*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Say, 2011.

Gilles Deleuze, Fark ve Bilim*

TODD MAY

Yirminci yüzyılın kimi büyük Kıta düşünürlerinin gözünde, bilimle ilişki düşüncelerinin merkezinde veya merkezinin yakınlarında durmaktaydı. Merleau-Ponty'nin Gestalt psikolojisini benimsemesi, Heidegger'in teknoloji çağında bilim eleştirisi ve Foucault'nun beşeri bilimlerle iktidarın ortaya çıkışına ilişkin analizi bu ilişkilenmenin örnekleri olarak öne çıkar. Gilles Deleuze'de ise durum başkadır. Deleuze, Félix Guattari'yle birlikte çalışmaya başlamadan evvel kaleme aldığı eserlerinin hiçbirinde bilimi uzun uzadıya tartışmamıştır. Sonrasında da, *Felsefe Nedir?*'deki bilim hakkında kısa bir bölüm ve *Bin Yayla*'daki tek bir platoyu saymazsak, bilimsel referanslar genelde kırpık ve dolaylıdır ve bunlar kimi zaman dipnotların içine saklanmıştır. Tüm eserleri şöyle hızlıca okunduğunda Deleuze'ün bilimi pek umursamadığı izlenimine bile kapılınabilir.

Ne var ki daha kapsamlı ve uzun süreli bir soruşturmayla bakıldığında eserlerinin tümünde Deleuze'ün bilimi aslında bir hayli dert ettiği, bilime göndermelerde bulunduğu görülebilir. Ara sıra açık tartışmalar içinde ortaya çıkmakta, ama çoğu zaman metnin yüzeyinin altında saklı durmaktadır bu. Deleuze'ün eserlerinde bilimin rolünü, Deleuze'ün Spinoza'nın *Etik*'inde şerhlere (*scholia*) dair şu sözüyle betimleyebiliriz: eserin altında işleyen ve kimi zaman patlak verip etkilerini tüm alana dağıtan bir "yeraltı ateş kitabı".[1] O halde Deleuze'ün eserlerinde bilimin rolünü anlamak için, bu ate-

* Bu makale şu kitabın bir bölümü olarak yayımlanmıştır: *Continental Philosophy of Science*, yay. haz. Gary Gutting, Blackwell, 2005.

1 *Essays Clinical and Critical*, çev. Daniel Smith ve Michael Greco. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997 (ilk basım 1993), s. 151 [*Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk, 2013].

şin yaydığı ışık ve sıcaklığın mânâsını daha açık şekilde görebilmek üzere ayrı ayrı alevleri toplayıp bir araya getirmemiz gerekiyor.

Bu alevleri bir araya getirirsek, Deleuze'ün bilimle iki düzeyde ilişkilendiğini göreceğiz. İlk düzey *Felsefe Nedir?*'deki kısa ama yoğun tartışmadır. İkinci düzey ise eserlerinde dağınık şekilde yer alan ve bin yaylanın üçüncüsünde odaklı bir şekilde ele alınan bilim referanslarıdır. Burada *Felsefe Nedir?*'deki bilimin doğası tartışmasıyla başlayıp önceki referansları bu tartışmada geliştirilen bilim görüşü ışığında okumaya girişmek ayartıcı olabilir. Ama bu ayartıya kapılmak hata olur. İlişkilenişinin ikinci düzeyindeyse, Deleuze bilime *bilim* diye atıfta bulunmaz; kendi felsefi projesine uyan veya onu doğrulayan bir bilim görüşü sunmaz bize. Aksine, bilimsel temaları kendi felsefi amaçları için sahiplenmekte ve hatta çoğu zaman yeniden işlemektedir. O halde Deleuze'ün bilimle ilişkilenişinin neye tekabül ettiğini anlamak için hem bu felsefi amaçların ne olduğunu, hem genel olarak Deleuze'ün felsefenin neye dair olduğu konusundaki düşüncesini anlamamız gerekecektir.

Bu kitabı okuyacak pek çok okurun, kitaptaki düşünürlerin çoğuna kıyasla, Deleuze'ün felsefi projesine dair daha yüzeysel bir kavrayışı olabilir, dolayısıyla belki de önce bu projedeki kimi önemli temaları, özellikle de Deleuze'le özdeşleşmiş ve onun bilimle ilişkilenişinin merkezinde duran "fark felsefesi" temasını mercek altına alsam iyi olacak. Ardından bu ilişkilenmenin kendisine dönebilir, bilhassa da erken dönem eserlerinde (matematiğe ve kalkülüse selamla) beliren biyolojiye ve sonra da Guattari'yle ortaklaşa yaptıkları çalışmalarda zuhur eden kimya ve fiziğe odaklanabilirim. Bunun akabinde, Deleuze ve Guattari'nin felsefe izahlarını bilim izahlarından ayırabilirim. Bu son tartışmanın ışığında, Deleuze'ün eserlerinde felsefe ile bilim arasındaki ilişkiye dair birkaç kelam ederek sözlerime son vereceğim.

Fakat bu tartışmaya başlamadan önce, yazacaklarım için Deleuze literatüründe bana kılavuzluk etmiş bazı çalışmalara atıfta bulunmak istiyorum. Keith Ansell Pearson'ın *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*'de Deleuze'deki biyolojiyi ele alışı;[2] Brian Massumi'nin *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*'nın ikinci bölümündeki kimya ve fizik tartışması;[3] Manuel De Landa'nın "Nonorganic Life"ta[4] ve yakınlarda *Inten-*

2 Londra ve New York: Routledge, 1999.
3 Cambridge: MIT Press, 1992.
4 *Zone 6: Incorporations* içinde. Ed. S. Kwinter ve J. Mccrary. New York: Zone Books, 1992, s. 129-161.

sive Science and Virtual Philosohy'de[5] hem biyolojiyi hem de kimyayı ele alışı ve Aden Evens'in "Math Anxiety"de kalkülüsü olağanüstü şekilde ele alışı,[6] tüm bunlar Deleuze'ün bilimi sahiplenişinin çeşitli veçhelerine dair kendi alanlarında benim burada sunabileceğimden çok daha kapsamlı tartışmalar sunuyor. Kendi yaklaşımım bunların her birinden farklı olsa da, bu geniş Deleuzecü kilimi dokurken hepsinden kimi iplikler aldım. Bu tartışmanın özgül veçheleri üzerine kafa yormaya devam etmek isteyebilecek okurlara da bunları okumalarını tavsiye ederim.

I

Deleuze'ün fark felsefesine girmenin birçok yolu vardır. Deleuze'ün Nietzsche'den ilhamla oluşturduğu, farkın dönüşü olarak bengi dönüş kavramıyla başlanabilir. Deleuze ve Guattari'nin felsefeye rizomatik yaklaşımlarını eleştirdikleri ağaçsı yaklaşımla kıyaslayarak yola çıkılabilir. Veyahut doğrudan *Fark ve Tekrar*'a dalıp "fark her şeyin arkasındadır, ama farkın gerisinde hiçbir şey yoktur" derken Deleuze'ün ne kastettiği araştırılabilir.[7] Ama belki de en kolay yol, Deleuze ve Guattari'nin bir keresinde "felsefecilerin İsa'sı" dediği, "en büyük felsefeciler kendilerini bu muammadan uzaklaştıran veya ona yakınlaşan havariler olmanın ötesine pek de geçemez" sözüyle onurlandırdığı Spinoza'yı Deleuze'ün nasıl ele aldığına bakmaktan geçer.[8]

Spinoza'nın ünü (ve hayatı boyunca taşıdığı kötü şöhreti) onun merkezi ontolojik fikrinden, evrende iki değil yalnızca bir töz olduğu fikrinden kaynaklanır. Descartes'ın yaptığı gibi, zihinsel bir tözü fiziksel bir tözden ayırmak yerine –başka şeylerin yanı sıra, ruhun ölümsüzlüğüne işaret eden bir ayrımdır bu–, Spinoza kendini öznitelikler ve kiplerde ifade eden yalnızca tek bir töz olduğunu öne sürer. Deleuze, Varlığın tek-anlamlılığını savunması bakımından Spinoza'nın Duns Scotus'un felsefi geleneğine bağlı olduğunu

5 Londra: Continuum, 2002.

6 *Angelaki* içinde, 5 (3), s. 105-115.

7 *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994 (ilk basım 1968), s. 57.

8 *What is Philosophy?*, çev. Hugh Tomlinson ve Graham Burchell. New York: Columbia University Press, 1994 (ilk basım 1991), s. 60 [*Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996]. Şu çalışmalarda da Deleuze'ün Spinoza'dan genişçe bahis açtığı kısımlar bulunabilir: *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin. New York: Zone Books, 1990 (ilk basım 1968) [*Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk, 2013] ve *Spinoza: Practical Philosophy*, çev. Robert Hurley. San Francisco: City Light Books, 1988 (ilk basım 1970, 1981) [*Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Alber Nahum ve Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, 2011].

görür. Bu heretik görüş fiziksel dünyadan ayrı bir tanrının var olduğunu yadsımaya, dolayısıyla onu içinde yaşadığımız dünyaya içkin bulmaya dayanır. Bu noktada, hayatı boyunca Spinoza'ya yöneltilen panteizm suçlamasının dayanaklarını görmek mümkündür.

Tek bir töz kavramını ve dolayısıyla Varlığın tek-anlamlılığını benimsemenin önemi nedir peki? Aşkınlığın terk edilmesidir burada söz konusu olan. Burada Deleuze'ün de yakın olduğu bir eleştiriyi, Nietzsche'nin aşkınlık eleştirisini akla getirebiliriz. Herhangi bir biçimde aşkınlığı (Yahudi-Hıristiyan Tanrı'sının aşkınlığı bunun en bariz örneği olacaktır) koyutlamak bu dünyadan olmayan ama yine de bu dünyayı değerlendirip onu hep eksik ve kusurlu bulan bir mahkeme meydana getirmek, bir yargıç yaratmak demektir. Aşkın daima neredeyse mükemmeldir (hatta Mükemmelin ta kendisidir). Daima yüksekte, bu dünyanın üzerinde resmedilir. Bu dünyanın kendini inkâr ederek ulaşmak için uğraşmak zorunda olduğu, ama –ister etin varlığı isterse üzerinde yaşayan mahlukatın faniliği olsun– içsel bir kusur sebebiyle asla bütünüyle erişemeyeceği idealdir bu. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde belirttiği gibi: "Bu mücadelede bahis konusu olan fikir çileci rahiplerin hayatımıza atfettiği *değerdir*: Onlar bu hayatı (ona ait olanlarla, 'doğa'yla, 'dünya'yla, tüm oluş ve fanilik alanıyla birlikte) hayatın karşı durup dışladığı, hepten farklı bir varoluş biçimiyle yan yana koyarlar ve hayat kendisine karşı dönüp *kendini inkâr* etmediği sürece devam eder bu."[9] Aşkınlığı reddetmek, içkinliğe dönmek, kendini inkâr etmeme ve *hıncı* terk etme yolunda atılacak ilk adımdır. Tek dünya olan bu dünyanın sunabileceği olanakları kucaklama yolunda atılacak ilk adımdır.

Ne var ki Varlığın tek-anlamlılığının benimsenmesiyle birlikte iki soru gündeme gelir. Birinci soru şudur: Algılanan dünya nasıl oluyor da devamlı evrim geçiren muhtelif farklar olarak var oluyor, hem de onların hepsini kapsayan yalnızca tek bir töz varken? Varlığın tek-anlamlılığı varoluşun çeşitliliğiyle nasıl uzlaştırılabilir? Tek ve Çok kavramlarıyla ilgili geleneksel felsefi sorudur bu elbette. İlkiyle bağlantılı ikinci soru ise şudur: Tek töz ile varoluşun çeşitliliği arasındaki ilişki nedir? Heidegger bu soruyu şöyle ifade edebilirdi herhalde: varlık ile varolanlar arasındaki ilişki nedir? Tek ve Çok; varlık ve varolanlar. Burada gayet geleneksel felsefi meseleler öne çıkmaktadır. Deleuze ise tüm bu meseleleri kendi fark felsefesini oluşturan, kendine özgü yönelimiyle ele almıştır.

9 *On the Genealogy of Morals*, çev. Douglas Smith. Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 96 [*Ahlakın Soykütüğü*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2003].

Tek bir tözün bir tür özdeşlik ima ettiği fikrini bir kenara bırakacak olursak, ilk soru aşılmaz bir kavramsal engel sunmaz. Deleuze'e göre, Spinoza'daki tek töz özdeşlik çerçevesinde değil, fark çerçevesinde kavranmalıdır. Töz, tek-anlamlılığı içinde Varlık, farkın ta kendisidir. "Varlık hakkında söylendiği her şey için aynı tek anlamda söylenir, ama hakkında söylendiği şey farklılaşır, varlık farkın kendisi hakkında söylenir."[10] *Fark her şeyin arkasındadır, ama farkın gerisinde hiçbir şey yoktur.* Eğer töz dünyada tezahür eden farkları bir anlamda içeriyor veya bu farklardan oluşuyorsa, Tek ile Çok'u uzlaştırmak zor olmaz. Tek, çoktur; farktır, farkın ta kendisidir, veya, Deleuze'ün Guattari'yle birlikte kaleme aldığı geç dönem eserlerde kullandığı terimle, çokluktur.

Gelgelelim, ilk soruyu böyle ele almak ikinci soruyu daha da acil hale getirir. Zira eğer Varlık fark demekse, Varlık varolanların üzerine çökmeyecek midir? Eğer Varlık ihtiva ettiği varolanlar kadar çeşitliyse, Varlık tam da tikel dünyamızın çeşitliliğine indirgenmiş olmaz mı?

Deleuze bu indirgemeyi yadsır ve töz veya Varlık ile ilişkilendirilen türden farkın, varolanlarla ilişkilendirilen türden farklardan ayrı (farklı) olduğunu iddia eder. Bu ayrımı idrak etmenin bir yolu, Deleuze'ün Bergson'un şimdiki zaman ve uzamsallığı kendi saf süre kavramından ayırma girişimini tartıştığı bir pasajda bulunabilir. Şöyle yazar Deleuze:

> Önemli olan, karışımın parçalara ayrılmasının bize iki tür 'çokluk' olduğunu göstermesidir. Bunların biri uzay tarafından (...) temsil edilir. Bu bir dışsallık, eşzamanlılık, bitişiklik, düzen, niceliksel farklılaşma, *derece farkı* çokluğudur; sayısal, *süreksiz ve edimsel* bir çokluktur. Diğeri ise saf sürede kendini sunar: içsel bir ardışıklık, kaynaşma, örgütlenme, heterojenlik, niteliksel ayrım ya da *doğa farkı* çokluğudur; *virtüel ve sürekli* olan, sayıya indirgenemez bir çokluktur.[11]

O halde varlık, uzamsal ayrımlar doğrultusunda değil, Bergson'un *durée*'si veya Spinoza'nın tek tözü doğrultusunda örgütlenen virtüel fark, niteliksel bir çokluktur. Buna karşılık, sayısal olarak izah edilebilen edimsel farklar fenomenal dünyada zuhur eden uzamsal varolanlara ilişkindir.

10 *Difference and Repetition*, s. 36.

11 *Bergsonism*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. New York: Zone Books, 1988 (ilk basım 1966), s. 36 [*Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom, 2006, s. 72].

Bu ayrım üzerinden aşkınlığa geri dönmüşüz gibi görünebilir: Burada, edimsel farklar dünyasından ayrı ve ötede duran kendinde fark dünyası, edimsel fark dünyasını bir şekilde üretmekte veya ona yol açmaktadır adeta. Ne var ki bu, şeylere dair yanlış bir görüş, virtüel ile edimsel arasındaki ilişkiyi, olanaklı ile gerçek arasındaki ilişkiyi model alarak görmeye dayalı bir görüş olur. Oysa virtüel ile edimsel arasındaki ilişki olanaklı ile gerçek arasındaki ilişkiden çok farklıdır.[12] Deleuze'ün kullandığı şekliyle, gerçek olanaklının aynasıdır; olanaklı ile aynı yapıdadır, ontolojik açıdan hayati önemdeki tek istisna ise sırf olanaklı değil gerçek olmasıdır. Demek ki ortada iki ontolojik alan vardır. Biri olanaklının alanı, diğeriyse gerçeğin alanıdır. Öte yandan, virtüel gerçeklikten yoksun değildir; gerçeğin parçasıdır. Aynı anda hem virtüel hem edimsel veçheleri içeren, tek bir gerçeklik vardır. Virtüel, edimsel hale gelebilmek için kendini *edimsel kılar*, ama kendini edimsel kılarken daha önce kendisinde olmayan herhangi bir gerçeklik kazanmadığı gibi, edimsel kılınan edimselliğin dışında veya arkasında da durmaz. Virtüel edimselin parçası değildir, fakat edimsel dahilinde gerçek kalır.

Deleuze Spinoza'yı tartışırken virtüel (töz) ile edimsel (öznitelikler ve kipler) arasındaki ilişkiye parmak basmak için "ifade" (*expression*) terimini kullanır. Ortaçağda nedenselliğe dair ortaya atılmış yaratılış veya sûdûr teorilerine göre Tanrı bu dünyanın varolanlarını ya bizzat oluşturarak ya da sûdûr yoluyla halkeder. Spinoza'nınsa nedenselliğe dair ifadeci bir görüşü vardır. Ona göre, ifade edilen, ontolojik açıdan kendi ifadesinden ayrı değildir. Öznitelikler ve kipler tözü *açımlayabilir*, ona *dahil olabilir* ve onu *karmaşıklaştırabilir*,[13] ama ayrı bir ontolojik düzlemde ondan itibaren ortaya çıkmaz. Bunu akılda canlandırmak için Japonların origamisini düşünebiliriz. Origamide oluşturulan figürler, onları yapmak için kullanılan kâğıdın kıvrımlarından meydana gelir. Figürü meydana getiren kıvrımlar kâğıdın kendisinden ayrı değildir, kâğıdın özgül bir düzenleme içinde "edimselleştirilmesi"dir.[14] Fakat kâğıt figürün veya kıvrımların arkasında veya dışında değildir. Onların parçasıdır. Origami ile virtüel/edimsel ilişkisi arasında farklar vardır elbette ve bunların en önemlisi origamideki kâğıdın, virtüelin aksine, kıvrılan figürde fenomenolojik olarak erişilebilir kalması-

12 Örneğin krş. *Difference and Repetition*, s. 211-212.

13 Deleuze bu terimleri *Spinoza ve İfade Problemi* kitabında kullanır.

14 *Foucault* [*Foucault*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk, 2000] ve *The Fold: Leibniz and the Baroque* [*Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam, 2006] kitaplarında Deleuze bu fikri ifade edebilmek için kıvrım imgesini kullanır.

dır. Ama bu imgenin en azından genel meramımı yansıttığını umuyorum. Bir tür ontolojik aşkınlığı (yaratıcının yaratılana aşkınlığını) gerektiren sûdûr veya başka bir nedensellik biçimi yerine ifade kavramına başvurmak suretiyle, Spinoza'nın tözün kendi kiplerine içkinliğini muhafaza ettiği görülebilir.

Virtüel ile edimsel arasındaki ilişki bir edimselleşme ilişkisiyse, bundan iki önemli sonuç çıkar. Birincisi, gerçek olanaklının aynasıdır ama virtüel edimselin aynası değildir. *Fark ve Tekrar*'da Deleuze bunu şu sözlerle belirtir: "Bir İdenin virtüel içeriğinin belirlenmesine farklanma (*differentiation*) diyoruz; bu virtüelliğin türler ve ayrı parçalar halinde edimselleşmesine farklılaşma (*differenciation*) diyoruz."[15] Olanaklı/gerçek ayrımının aksine, virtüel/edimsel ayrımı üç tür farkı içerir. İlk olarak, virtüelin kendinde farkı vardır; ikinci olarak, virtüelin edimselleşmesinin özgül farkları vardır; son olarak ise virtüel ile edimsel fark *arasındaki*, farklanma ile farklılaşma arasındaki fark vardır.

İkinci önemli sonuç ise şudur: Virtüelin ontolojik alanı edimselin ontolojik alanından ayrı değildir. İki ayrı ontolojik bölge olmayacaklarsa şayet, virtüel ile edimselin gerçeğin içinde karşılıklı olarak iç içe geçmesi gerekir. Deleuze bu ontolojik ayrılmazlık felsefesini "aşkınsal ampirizm" diye adlandırır. "Ampirizm... duyumsanır olanda yalnızca duyumsanabilecek olanı, tam da duyumsanır*ın* varlığını doğrudan kavradığımızda sahiden aşkınsal hale gelir: fark, potansiyel fark, ve niteliksel çeşitliliğin arkasındaki sebep olarak yeğinlik farkı."[16] Duyumsanır*ın* varlığı; onun dışında veya üzerinde değil, onun parçası.

II

Deleuze'ün fark felsefesine böyle biraz hızlıca göz attıktan sonra, eserlerindeki bilimin o yeraltı ateşine dönebiliriz. Şu ana kadar gördüklerimiz üzerinden konuşacak olursak, bilimde Deleuze'ün en çok ilgisini çeken veçhelerin içsel fark, edimselleşme ve akışkanlık fikirlerini beraberinde getiren veçheler olması şaşırtıcı değildir. Bilimler arasında, Guattari ile işbirliği yapmadan önceki (ve bir ölçüde de beraber yazdıkları) eserlerde en yüksek mevkide olanı biyolojidir.

15 *Difference and Repetition*, s. 207.

16 *Difference and Repetition*, s. 56-57. Deleuze'ün burada göndermede bulunduğu "niteliksel" çeşitliliğin yukarıda alıntılanan Bergson pasajında zikrettiği "niceliksel" fark olduğuna dikkatinizi çekerim.

Yaşamı biyolojinin büyük ölçüde yaptığı gibi esas itibariyle bir canlı varlıklar meselesi olarak değil de daha sistematik veya bütünsel bir çerçevede ele alırsak biyolojinin bu önemini anlamaya başlayabiliriz. Bir başka deyişle, canlı varlık biyolojik incelemenin asli birimi değildir illa; asli birim yaşam veya çevredir. Deleuze'ün ilk eserlerine, özellikle de *Fark ve Tekrar*'a en çok etki etmiş biyologlardan biri olan Gilbert Simondon bunu şöyle belirtmiştir: "Bireyi göreli bir gerçekliği olan, sadece söz konusu tüm varlığın belirli bir aşamasında bulunan bir şey olarak anlamak gerekir – dolayısıyla bu aşama birey-öncesi bir durumu da içerir ve bireyleşmeden sonra bile yalıtık şekilde var olmaz, zira bireyleşme tek bir edimle, yani zuhur edişiyle, birey-öncesi durumun taşıdığı tüm potansiyelleri tüketmez."[17] Deleuze Simondon'un eserinin etkisini *Anlamın Mantığı*'ndaki bir dipnotta şöyle belirtir: "Bize öyle görünüyor ki [yukarıdaki alıntıya kaynaklık eden] bu kitabın tamamının özel bir önemi vardır, çünkü kişisiz ve birey-öncesi tekilliklere dair kafa yorularak ortaya konulmuş ilk teoriyi sunmaktadır."[18] Deleuze *Fark ve Tekrar*'ın önemli bir kısmında Simondon'un fikirlerinin beraberinde getirdiği sonuçların üzerinde durur, organizmada ve dünyada virtüel olarak var olan birey-öncesi fark tekillikleri olarak yeğinlikler fikrini tartışır.

Simondon'un birey-öncesi durum fikri bir farklar, yeğinlikler alanı olarak virtüelin ehemmiyetini teslim eden bir fikirdir. "Yeğinlik" terimi bâbında Deleuze şöyle der: "'Yeğinlik farkı' ifadesi bir totolojidir. Duyumsanırın sebebi olması bakımından yeğinlik farkın biçimidir."[19] Yeğinlikleri "uzanımlar" (*extensities*) ile tezat içinde düşünebiliriz. Uzanımlar edimsel alandadır, yeğinlikler ise virtüel alanda. Yeğinlikler uzanımlı dünyaya, edimsel dünyaya sebebiyet veren, ama bizatihi edimsel dünyada fenomenolojik açıdan erişilemeyen fark ilişkileridir. "Yeğinlik fark demektir, ama bu fark uzanımın içinde veya niteliğin altında kendisini yadsımaya ve iptal etmeye meyleder."[20] O halde Deleuze Simondon'un neyi öne sürdüğünü düşünüyordur? Biyolojik bireyin virtüel bir yeğin durumun edimselleşmesi olduğunu, bunun virtüe-

17 "The Genesis of the Individual", çev. Mark Cohen ve Sanford Kwinter, *Zone 6: Incorporations* içinde. Ed. S. Kwinter ve J. McCrary. New York: Zone Books, 1992, s. 300. Bu metin Simondon'un *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1964) kitabının girişidir.

18 *The Logic of Sense*, çev. Mark Lester, Charles Stivale ile beraber. Ed. Constantin Boundas. New York: Columbia University Press, 1990 (ilk basım 1969), s. 344 [*Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunk, 2015].

19 *Difference and Repetition*, s. 221.

20 *Difference and Repetition*, s. 222.

lin potansiyelini tüketmediğini, ama onu belirli bir duruma, niceliksel bir fark durumuna getirdiğini. Deleuze Simondon'un katkısını şöyle tasvir eder: "Bireyleşme bir problemi çözme edimi gibi veya –aynı şeye denk gelecek şekilde– bir potansiyelin edimselleşmesi ve aykırı şeyler arasında iletişim kurulması gibi ortaya çıkar... Bireyleşme, farklılaşma çizgileri doğrultusunda ve onun yarattığı nitelikler ve uzanımlar dahilinde, yeğinliğin diferansiyel ilişkilerin edimselleşmesini belirlemesi edimidir."[21]

Bir iki örnek verirsek bu meseleyi biraz daha somutlaştırabiliriz belki de. Genleri bir dizi ayrık enformasyon parçası olarak değil de edimselleşip özgül somut varlıklar halini alan virtüel bir yeğinlikler alanının parçası olarak düşünürsek, Deleuze ve Simondon'un bakış açısını anlamaya başlayabiliriz. Biyologların ileri sürmüş olduğu üzere, gen, yayılıp doğrudan bireysel özelliklere varan kapalı bir önceden-verili enformasyon sistemi değildir. Genetik kod bir değişkenler alanıyla devamlı olarak etkileşim içindedir ve değişkenler bu yeğin etkileşimleriyle özgül bir canlı varlığı meydana getirir. Barry Commoner'ın yakın zaman önce belirtmiş olduğu gibi, genetik mühendislik tehlikelerine yol açan şey tam da bu hususu kavrayamamaktır, zira icra edildiği haliyle genetik mühendislik bir genin yabancı bir bedene konulmasının o genin enformasyonunun değişmeden veya bir kalıntı bırakmadan devretmesiyle sonuçlanacağını varsayar (Commoner, Watson'ın izinden giderek buna "merkezi dogma" adını verir). Bu varsayımın ampirik açıdan hatalı olduğu, ölümcül ve –kapsamlı şekilde uygulamaya konulduğu takdirde– feci sonuçları olabileceği ortaya konmuştur.[22] Öyleyse genetik geçişi, kapalı bir genetik kod sayesinde bireylerin varlığını sürdürmesi olarak değil, ürünleri arasında organizmaların bireyleşmesinin de bulunduğu genetik bir virtüelliğin açılıp yayılması olarak kavramalıyız. Yahut Simondon'un sözleriyle: "Varlık kendi kendisine özdeş olanı içermez sadece, bunun sonucu da şudur ki –bütün bireyleşmelerden önce gelen– varlık olarak varlık bir birlikten daha fazla ve bir özdeşlikten daha fazla bir şey olarak kavranabilir." Simondon'un bu yorumdan sonra söylediği şeyin içerimleri ise Deleuze'ün onun eserlerini sahiplenişinin temelini oluşturur: "Bu yöntem ontolojik bir doğası olan bir postülatı varsayar."[23]

21 *Difference and Repetition*, s. 246.

22 Barry Commoner, "Unraveling the DNA Myth", *Harper's* içinde, Şubat, 2002, s. 39-47.

23 "The Genesis of the Individual", s. 312. Simondon'un aklındaki özgül ontolojik –aslında mantıksal– postülat özdeşlik ve üçüncü halin olanaksızlığı yasalarının birey-öncesi düzeye uymadığı yolundadır ki Deleuze de buna kesinlikle katılırdı. Fakat Deleuze Simondon'un bakış açısının ontolojik içerimlerini geliştirirken çok daha ileri gider.

Önsel bir yeğinlikler alanından itibaren biyolojik farklılaşmanın bununla bağlantılı ikinci bir örneği ise yumurtadır. Deleuze şöyle der:

> Bireyleşen farkın evvela kendi bireyleşme alanı içinde anlaşılması icap eder – gecikmiş olarak değil, bir bakıma yumurtanın içinde. Child ve Weiss'ın çalışmalarından bu yana, bir yumurtanın içindeki eksenleri veya simetri düzlemlerini biliyoruz. Ne var ki, burada da, pozitif unsur verili simetrinin unsurlarından ziyade verili olmayanlarda yatar. Protoplazmanın her yanında bir değişkenlik dalgası oluşturan bir yeğinlik kendi farkını eksenler boyunca ve bir kutuptan diğerine dağıtır... yumurtadaki birey, en yüksekten en düşüğe uzanan ve kendisini oluşturan ve içine düştüğü farkları olumlayan, sahici bir soydur.[24]

Yumurta, bir başka deyişle, bir diferansiyel yeğinlikler alanı, bir bireyin içinden çıkıp belirdiği bir birey-öncesi alandır. Yumurta ile birey arasındaki ilişkinin bir soy ilişkisi olması farklanma alanının farklılaşmayla, yani bireysel organizmanın edimselleşmesiyle tükenmediğine işaret eder. Şunu da belirtmekte fayda var ki bu örnek aynı zamanda kendi içinde fark alanının bireysel bir organizmayı yaratan veya sûdûr edip bireysel bir organizmaya varan aşkın bir alan olmadığını gösterir. Bu alan kendini bireyde ifade eden bir içkinlik alanıdır.

Ansell Pearson'ın belirttiği gibi, Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da Simondon'a başvurması "asli olarak görülmesi gerekenin sürecin kendisi olduğunu [ima eder]. Bu ise ontogenezin bireyin genezini konu etmekten çıkıp artık varlığın oluşuna işaret ettiği anlamına gelir."[25] Bu bağlamda gerek Bergson'un gerekse Spinoza'nın düşüncesi elverişlidir. Bergson, *durée* kavramıyla, virtüelin edimselleşmesi olarak farkın açılması süreci için bir kavramsal çerçeve sunar; Spinoza, varlığın tek-anlamlılığı kavramıyla, bu süreci aşkın bir yaratım veya sûdûr olarak değil içkin bir açılma olarak görür. Deleuze ise Simondon'un çerçevesini alır ve onu ontogenezden dünyanın açılmasına çekerek genelleştirir, yani biyolojik olanın ötesine geçip ontolojik olana varır. Şöyle yazar:

> Dünya bir yumurtadır. Dahası, yumurta, esas itibariyle, bize sebeplerin düzeni için bir model sunar: (organik ve türle bağlantılı) farklanma-bireyleşme-

24 *Difference and Repetition*, s. 250.
25 *Germinal Life*, s. 90.

> dramatizasyon-farklılaşma. Yeğinlik farkının – yumurtada içerildiği haliyle – öncelikle diferansiyel ilişkileri veya örgütlenecek virtüel maddeyi ifade ettiğini düşünüyoruz. Bu yeğin bireyleşme alanı ifade ettiği ilişkilerin uzay-zamansal dinamizmlerde (dramatizasyon), bu ilişkilere tekabül eden türlerde (türsel farklılaşma) ve bu ilişkilerde müstakil noktalara tekabül eden organik parçalarda (organik farklılaşma) tecessüm edişini belirler.[26]

Görüldüğü gibi, kendi felsefi ontolojisine dair ilk büyük önermesinde, Deleuze Simondon'un bireyleşme görüşünü daha önce Bergson ve Spinoza hakkındaki eserlerinde geliştirmiş olduğu ontolojik yaklaşım için bir model olarak benimsemektedir. Bu çalışmalar kavramsal açıdan birbiriyle süreklilik halindedir, ama Deleuze fark felsefesini dile getirirken bu sefer bilimi devreye sokmaktadır.

Deleuze, Félix Guattari ile birlikte yaptığı çalışmalarda Simondon'a atıfta bulunmayı bırakmaz.[27] Ne var ki biyolojiden yararlanma menzilini genişletir ve örneğin, başkalarının yanı sıra, Jacques Monod'nun çalışmalarına yaslanır. Monod'nun çığır açıcı kitabı *Rastlantı ve Zorunluluk*'tan[28] iki yıl sonra, 1972'de basılan *Anti-Oidipus*'ta Monod'nun biyolojik enzimleri ele alışı benimsenir. Monod'ya göre, biyolojik enzimlerin "bilişsel" özellikleri vardır ve bu özellikler aykırı öğelerin bir araya gelip yeni yaşam formları almasına olanak tanır. *Anti-Oidipus*'ta işte bu fikir, Simondon'un bireyleşme hakkında önceden yaptığı çalışmayla bir açıdan kesişecek şekilde dile getirilir.

Rastlantı ve Zorunluluk esasen insanların herhangi bir türden evrimsel zorunluluğun değil biyolojik rastlantının ürünü olduğu yolundaki sonuç önermesiyle meşhur olsa da Deleuze ve Guattari'nin ilgisini çeken şey kitabın sonuç önermesi değil, bu önermenin temelindeki biyo-kimyasal çözümlemedir. Monod belirli enzimleri, özellikle de "allosterik" diye bilinen, kimyasal maddeleri bağlama işlevini yerine getirdiği gibi başka bileşiklerin varoluşuna bağlı olarak kendi faaliyetlerini de düzenleyebilen bir enzim sınıfını tahlil eder. Monod'nun kendi sözleriyle belirtecek olursak, allosterik

26 *Difference and Repetition*, s. 251.

27 Örneğin bkz. *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987 (ilk basım 1980), s. 408-410. Deleuze ve Guattari burada Simondon'un, sabit bir forma ve formun suretinde kalıplanacak amorf bir maddeye dayalı hilomorfik modele yönelttiği eleştiriden yararlanır.

28 *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, çev. Austtryn Wainhouse. New York: Knopf, 1971 (ilk basım 1970) [*Rastlantı ve Zorunluluk: Modern Biyolojinin Doğa Felsefesi*, çev. Elodie Eda Moreau, İstanbul: Alfa, 2012].

enzimlerin[29] "bir ya da birkaç *başka* bileşiği seçici şekilde ayırt etme gibi bir özelliği daha vardır, bunun ... proteinle ilişkilenişinin de dönüştürücü bir etkisi olur – yani, duruma bağlı olarak, *kimyasal madde karşısında kendi faaliyetini yükseltme veya faaliyetine ket vurma etkisi*."[30] Monod'nun "bilişsel" işlev dediği bu özellik, molekül düzeyinde, önceden oluşmuş son derece düzenli bir sistemin müdahalesini gerektirmeyen bir kendini-düzenleme süreci olmasını beraberinde getirir. Karmaşık biyolojik sistemler, gelişip bu sistemlere dönüşmek için rastlantısal karışımların sağladığı doğru fırsattan başka bir şeye ihtiyaç duymayan bir grup moleküler etkileşimden doğar. "Düzen, yapısal farklılaşma, işlevlerin edinimi – tüm bunlar kendi başına herhangi bir faaliyetten yoksun, söz konusu yapıyı beraber inşa edeceği partnerlerini seçip ayırma kapasitesinden başka içsel hiçbir işlevsel kapasitesi olmayan moleküllerin rastlantısal şekilde karışmasından ortaya çıkar."[31]

Moleküler biyolojiye yönelik bu yaklaşım göz önünde bulundurulduğunda, insanların ortaya çıkışının zorunluluktan ziyade bir rastlantı meselesi olacağı görülebilir. Belirli koşullar altında belirli enzimlerin şans eseri buluşması belirli türden biyolojik bileşiklerin oluşumuna vesile olur, bu bileşikler belirli yaşam formlarını ortaya çıkarır ve sonra bu formlar, söz konusu bileşiklerin verili ortamda serpilip büyüme kapasitesine bağlı olarak ürer veya üremez. Bu yaşam formlarının insan yaşamıyla sonuçlanması rastlantısal bir meseledir. Öte yandan, Deleuze ve Guattari'nin ortak çalışması bakımından daha da önemli bir başka nokta, allosterik ve diğer türden enzimlerin birey-öncesi düzeyde her çeşit bileşime girme kapasitesini taşımasıdır. Dahası, rastlantı ürünü olduklarından dolayı bu bileşimler başka türlü olabilirdi ve hala başka türlü olabilir. Bir başka deyişle, moleküler düzey virtüel bir yeğinlikler alanı; rastlantı yoluyla kendini farklılaştırıp özgül biyolojik düzenlemeler halini alan bir farklanma alanıdır. Monod'nun *Anti-Oidipus*'un merkezinde yatan türden bir makinesel mecazı kullanarak ifade ettiği gibi, "Globüler protein sayesinde, moleküler düzeyde, elimizde zaten tam bir makine vardır – şimdi gördüğümüz şekilde, ancak kör bileşimlerin etkileşiminin ayırt edilebileceği temel yapısında değil, işlevsel özellikleri bakımından bir makine... *Tamamen* kör bir süreç tanımı gereği her şeye yol açabilir; görmeye bile yol açabilir."[32]

29 Deleuze ve Guattari Monod'nun allosterik enzim tartışmasına şurada göndermede bulunur: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane. New York: Viking Press, 1977 (ilk basım 1972). Bkz. s. 288-289.

30 *Chance and Necessity*, s. 63.

31 *Chance and Necessity*, s. 86.

32 *Chance and Necessity*, s. 98.

Deleuze'ün, ve daha sonra Guattari'nin, ontolojik düzeyde dile getirdiği şeyi biyolojik düzeyde dile getirmede Monod'nun çalışmalarıyla Simondon'unkilerin kesişmesi gayet aşikârdır. Biyolojik karmaşıklığın farklı düzeylerinde –Simondon'da gen ve çevresi düzeyinde, Monod'da ise gene yol açan gen-öncesi moleküler etkileşim düzeyinde– bu biyologların her ikisi de özgül bireysel formların oluşumuna olanak tanıyan, ama aynı zamanda bu formlarla sınırlı olmayan veya bu formlara indirgenmeyen karmaşık bir birey-öncesi alan tablosu sunar. Dahası, bu alan fiziksel alana içkin olduğu için, onu tasavvur edebilmek için aşkınlığa yönelmek gerekmez. Tikel farklar halinde edimselleşen, ama kendisi saf olarak ve daha genel düzeyde diferansiyel kalan bir içkin fark alanı söz konusudur.

Bir süreliğine farklı bir bilimsel yaklaşımın, kimyager Ilya Prigogine'in yaklaşımının üzerinde duracağım. Prigogine'in kimya düzeyindeki çalışması Deleuze ve Guattari'nin birlikte yaptıkları çalışmalarda, bilhassa da *Bin Yayla* ve *Felsefe Nedir?*'de düşünceleri için yeni bir mihenktaşı sağlamak üzere ele alınır. Fakat bu yaklaşıma geçmeden önce, her ne kadar ABD'de bilimden ayrı müstakil bir disiplin olarak görülse de Kıta Avrupası'nda diğer bilimlerin yanında gruplanan matematiğe kısaca göz atmak iyi olacak. Deleuze virtüel alana sıkça "problematik" diye de göndermede bulunur. Sözgelimi, *Fark ve Tekrar*'da şöyle der: "Problematik yapı nesnelerin kendilerinin parçasıdır... İşin daha da derin yanı, Varlık (Platon'un deyişiyle İdea) bizatihi problemin veya sorunun özüne 'tekabül eder'... Bu ilişkide, varlık farktır. Varlık aynı zamanda yokluktur, *fakat yokluk negatifin varlığı değildir*; bilakis, problematiğin varlığı, problem ve sorunun varlığıdır."[33] Herhangi bir çözümü dayatmayan, ama edimselleşerek bir dizi farklı çözüme dönüşebilen bir virtüel alan olarak problematik, Deleuze'ün virtüele yönelik genel yaklaşımıyla kesişir. Ve problematik, *Fark ve Tekrar*'da[34], başka bağlamların yanı sıra, Aden Evens'in işaret ettiği üzere, matematik ile ontoloji arasında bir kesişme noktası oluşturabilecek kalkülüsü yorumlarken de devreye sokulur.

Deleuze diferansiyel hesabı belirli bir noktada belirli bir fonksiyonun eğimini keşfetmek için diferansiyel denklemlerin kullanıldığı pragmatik bir

33 S. 63-64. Deleuze'ün Simondon'u ele alırken problemler ve çözümler fikrini kullandığını da not edelim. Bir virtüel alan olarak, özellikle de virtüel bir felsefi alan olarak problem fikri Deleuze'ün ta ilk yazılarına kadar uzanır. Örneğin bkz. *Empiricism and Subjectivity*, çev. Constantin Boundas. New York: Columbia University Press (ilk basım 1953), s. 106 [*Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, İstanbul: Norgunk, 2008].

34 S. 170-176.

mesele olarak okumaz. Diferansiyelde, kendini çeşitli fonksiyonlar ve dolayısıyla özgül eğrisel örüntüler şeklinde edimselleştirebilen bir farkın bütün ontolojisini görür. Evens'in belirttiği gibi, "kalkülüs dersinde bize bir fonksiyon sunulur ve bizden onun türevini almamız istenir... Deleuze'ün kalkülüsü yeniden okumasındaysa, esas fonksiyon diferansiyel ilişkiyi öncelemez, bilakis bu ilişkinin gitgide belirlenmesinin nihai sonucu veya yan ürününden ibarettir. Diferansiyel bir problemdir, çözümü ise esas fonksiyona götürür."[35]

Diferansiyel hesaptaki normal prosedürde bir fonksiyondan yola çıkılır, bir nokta veya noktalar dizisi seçilir ve o noktalara denk düşen diferansiyel bulunur. Bu şekilde, diferansiyeller özgül (veya "esas") fonksiyonlardan türetilir. Deleuze'ün terimleriyle ifade edersek, virtüel, edimselden türetilecek gibi görünür. Ama söz konusu ilişkiyi tersine çevirdiğimizi, fonksiyondan *dy/dx*'e değil, tersine gittiğimizi farz edelim. *dy/dx* formülünü oluşturan *dx* ve *dy*'ye (özgül olmasa da) bir anlam verdiğimizi de farz edelim. Bir başka deyişle, *dy/dx* şeklindeki genel formül verili bir noktanın daima hem *x* hem *y* koordinatlarıyla gösterildiği fikrine dayalı olsa da, bu noktalar arasındaki fonksiyonel ilişkiler alanının noktaların kendilerini *önceleDiğini* varsayalım. Böylece, çeşitli özgül matematiksel fonksiyonlara göre kendini çeşitli şekillerde farklılaştıran virtüel, farklanmış bir alana varırız. Deleuze'ün yazdığı gibi, "bir belirlenebilirlik ilkesi bizatihi belirlenemeze (*dx, dy*) tekabül eder; bir karşılıklı belirlenim ilkesi gerçekten belirlenebilire (*dy/dx*) tekabül eder; bir tam belirlenim ilkesi ise bilfiil belirlenmişe (*dy/dx*'in değerlerine) tekabül eder."[36] Bu şekilde düşünecek olursak, kalkülüs, Deleuze'ün özgül formlar şeklinde edimselleşen virtüel veya problematik bir kendinde fark alanı olarak Varlık fikrine tekabül etmektedir. Böylece matematik pragmatik bir hesaplama meselesi olmaktan çıkar, ontolojik bir meseleye dönüşür.

Deleuze ve Guattari'nin son dönem ortak çalışmalarında, Ilya Prigogine'in yazıları gitgide önemli hale gelir. Prigogine (Isabelle Stengers ile birlikte kaleme aldığı ve bir kısmı *Kaostan Düzene* diye İngilizceye tercüme edilen) 1979 tarihli *La nouvelle alliance* kitabında kimyasal bileşenlerin kendi kendilerini düzenleyerek belirli örüntüler ve ilişkiler halini aldığını ve bu örüntü ve ilişkilerin önceki kimyasal karmaşa haline bakarak öngörülemeyeceğini ileri sürer. "Yapay olan", diye yazar, "belirlenimci ve geri çevrilebilir olabilir. Doğal olan, rastlantısallık ve geri çevrilemezliğin asli unsurlarını ihtiva

35 "Math Anxiety", s. 111.
36 *Difference and Repetition*, s. 111.

eder. Bu da maddeye dair yeni bir görüşe götürür: Madde mekanist dünya görüşünde betimlenen edilgin töz olmaktan çıkmış, kendiliğinden etkinlikle ilişkilendirilmeye başlamıştır."[37]

Prigogine'in en dikkat çekici örneklerinden biri kimyasal saat örneğidir. Dengeden uzaklaşan koşullarda (Prigogine ve Stengers'e göre doğal dünyada yaygın bir durumdur bu), şu imgeyle tarif ettikleri bir süreç vuku bulabilir:

> Biri "kırmızı" diğeri "mavi" iki molekülümüz olduğunu farz edelim. Moleküllerin kaotik bir devinimi vardır, dolayısıyla verili bir anda, diyelim bir kabın sol tarafında daha fazla kırmızı molekül olmasını bekleriz. Ardından, biraz daha sonra, daha fazla sayıda mavi molekül ortaya çıkar, vs. Kap bize "mor" görünür, yer yer kâh kırmızı belirir kâh mavi. Gelgelelim, kimyasal saatte böyle *olmaz*; burada sistem hepten mavidir, sonra birden rengini kırmızıya, sonra yine maviye çevirir. Tüm bu değişimler *düzenli* zaman aralıkları içinde vuku bulduğundan ötürü ortada tutarlı bir süreç vardır.[38]

Bunun ne kadar beklenmedik olduğu görülebilir. Kimyasal saat bir tür düzenleyici mekanizmanın devreye sokulmasıyla ortaya çıkmaz. Bu fenomen kimyasalların kendilerini örgütlemeye yönelik içsel yetileri sayesinde meydana gelir. Kimyasalların kendilerinde veya en azından gruplaşmalarında, iletişim veya eşgüdüm için virtüel potansiyeller vardır adeta ve bu potansiyeller dengeden uzaklaşan koşullarda edimselleşmektedir. Manuel De Landa'nın Deleuze'ün Spinoza yorumunu yankılarcasına belirttiği gibi, "Görünen o ki madde kendini karmaşık ve yaratıcı şekillerde 'ifade' edebiliyor ve buna ilişkin farkındalığımız gelecekteki her türlü maddeci felsefenin bir parçası olmalıdır."[39]

37 Ilya Prigogine ve Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Boulder ve Londra: New Science Library, 1984, s. 9 [*Kaostan Düzene*, çev. Senai Demirci, İstanbul: İz, 2005]. Maddeye ilişkin bu görüşte, kitabın yazarları şu sözleriyle Bergson'a bir miktar yakınlık gösterirler: "*Durée*, Bergson'un 'yaşanmış zaman'ı, oluşun temel boyutlarına, Einstein'ın yalnızca fenomenolojik düzeyde kabul etmeye razı olduğu geri çevrilemezliğe göndermede bulunur" (s. 294). Ayrıca bu kitabın özgün Fransızca baskısında Deleuze'e birçok referans olduğunu ve Deleuze'ün çalışmasından birçok noktanın alındığını, oysa bunların İngilizce baskıda yer almadığını belirtmeliyim. Örneğin şu pasaj *Nietzsche ve Felsefe*'den alıntı yapar, ama aynı şekilde *Fark ve Tekrar*'ın bir özeti olarak da okunabilir: "Enerji dönüşümlerini denklikleri bakımından betimlese de bilim sadece *farkın* etki üretebileceğini, bu etkilerin de başka farklar olacağını kabul etmek zorundadır. Enerjinin yön değiştirmesi bir farkın *ortadan kalkması* ve bir başka farkın *yaratılmasından* başka bir şey değildir." *La Nouvelle Alliance: Métamorphose de la science*, Paris: Gallimard, 1979, s. 127 (çeviri bana ait).

38 *Order Out of Chaos*, s. 147-148.

39 "Nonorganic Life", s. 133.

Maddenin kendini örgütlemesine işaret eden bir başka fenomen ise "çatallanma"dır. Bunlar, yine dengeden uzak koşullarda, kimyasal bir sistemin iki ya da daha fazla sayıda olanaklı yapıdan birini "seçtiği", ama seçilen yapının önceden tahmin edilemediği durumlardır. Sonunda hangi yapının ortaya çıkacağı doğa yasası değil, tamamen bir olasılık meseledir ve hal böyle olunca ortaya çıkan yapı başlangıç koşullarına geri döndürülemez. Dahası, çatallanma vuku bulmak üzereyken, çevresel koşullardaki küçük değişimlerin çatallanmanın neticesi üzerinde geniş çaplı etkileri olabilir. Bu da kimyanın anlaşılmasına bir şans unsuru daha sokar. "Dengeden uzak koşullardaki kendini örgütleme süreçleri rastlantı ile zorunluluk, dalgalanmalar ile belirlenimci yasalar arasında hassas bir etkileşime denk düşer. Bir çatallanmada dalgalanmaların veya rastlantısal öğelerin önemli bir rol oynamasını bekleriz, ama çatallanmalar arasında belirlenimci veçheler ağır basar."[40]

Buradan çıkarılacak ders kimyanın sırf bir rastlantı meselesi olduğu değil, bilakis şudur: Kimyasal alanda, kimyasalların ayrı kimyasal öğeler veya fiziksel koşullarla yeni ve önceden kestirilemez şekillerde birleşme ve onlara bu şekillerde tepkide bulunma kapasitesinden dolayı katı yasalara indirgenemeyen bir kendini düzenleme süreci vardır. Maddenin doğasına dair yeni bir anlayıştır bu; Deleuze'ün virtüeli içinden muhtelif öğelerin edimselleşmelerinin çıkabileceği bir farklanma alanı olarak koyutlamasına tekabül eden bir anlayış. Virtüel düzeyinde, saf fark düzeyinde, neyin neyle birleşeceğini veya neyin ortaya çıkacağını önceden olanaksızlaştıran hiçbir şey yoktur. Virtüelin olanakları dahilinde aykırı bileşimler ve beklenmedik sonuçlar ortaya çıkabilir.

Öyle görünüyor ki dünyamızın aşkınlığı benimseyenlerin kabul veya arzu edeceğinden çok daha fazla önereceği şey vardır. Monod'nun biyoloji konusundaki sonuç önermesine benzer şekilde söyleyecek olursak, kaotik ve kendini örgütleyen bir kimyasal dünyada her şey ama her şey olabilir.[41]

40 *Order Out of Chaos*, s. 176.

41 Öte yandan, her şeyin olabileceğini söylemek her şeyin her an olabileceğini söylemek değildir. İki sebepten ötürü. İlk olarak, virtüel edimselin içinde kendini açar, bu da edimselin verili bir zamanda virtüeli zorlaması demektir. İkinci olarak, De Landa'nın *Intensive Science and Virtual Philosophy*'de işaret ettiği gibi, virtüeldeki kaos tamamen rastlantısal değildir, çünkü yasalar olarak değilse de bazı türden edimselleşmeler için "çekiciler" olarak iş gören çeşitli "tekillikler" bu kaosa düzen getirebilir. Prigogine ve Stengers'deki çatallanmaları ve kimyasal saatleri bu türden tekilliklerin örnekleri olarak okuyabiliriz.

Nitekim, "*Dengesizlik 'kaosun içinden düzen' çıkarır*"[42] diyen Prigogine ve Stengers'in bu sözlerini belirli bir şekilde yorumlarken dikkatli olmak durumundayız. Deleuzecü anlayışa göre bu, bir kaos durumundan bir düzen durumuna geçtiğimizde kaosun geride bırakılmış olacağı anlamına gelmez. Böyle bir anlayış nedenselliğe dair sûdûrcu veya yaratılışçı bir görüşe geri dönmek anlamına gelirdi. Eğer madde belirli örgütlenmiş veya kendi-kendine-örgütlenmiş formlar halinde kendini ifade ediyorsa, bunun sebebi düzene veya niceliksel farka ulaşmak için kaosu veya kendinde farkı bir kenara atmış olmamız değildir. Örgütlü ve kendini örgütlemiş madde kendi kaosunu beraberinde getirir, ama edimselleşmiş halde değil virtüel halde. Prigogine ve Stengers'in çalışmasını kendilerininkine dahil ederken, Deleuze ve Guattari örgütlü maddeyi virtüelin bir çözünümü olarak değil, edimselleşmesi olarak görmek isterler. Böylelikle madde her noktada aykırı bileşimlere ve yepyeni edimselleşmelere yönelik potansiyelini muhafaza etmiş olur. Virtüel maddeye hem kaotik hem örgütlü halde içkindir. Yalnızca kaotik halde zuhur etmez. De Landa'nın (hem çatallanmaları hem çekicileri[43] konu ederken) belirttiği gibi, "*bunlar fiziksel sistemlerin dinamiğinin içsel özellikleridir ve bu fiziksel mekanizmalar dışında hiçbir bağımsız varoluşları yoktur.*"[44]

III

Makalenin bundan önceki kısımlarında biyolojiden mikrobiyolojiye, matematikten kimyaya kadar uzandık. Ama Deleuze'ün (ve sonra Guattari'nin) genel ontolojik yaklaşımına yakınsayan tek bir ontolojik tablo ortaya çıktı. Deleuze ve Guattari birlikte inşa ettikleri bin yaylanın üçüncüsünde, ele almış olduğumuz bilimcilerden çoğu kez kimi unsurları ödünç alarak bilimin bu veçhelerinin birçoğunu iç içe geçirmeye çalışır. Bu yaylayı başlı başına ele almak bu makalenin kapsamını aşar,[45] fakat ortaya konulan bu veçhelerden kimi dalları kısa bir taslakla bir araya getirmek mümkün.

Bin yaylanın "M.Ö. 10000: Ahlakın Jeolojisi (Yeryüzü Kendini Ne Sanıyor?)" başlıklı üçüncüsü Profesör Challenger'ın (Deleuze ve Guattari'nin Art-

42 *Order Out of Chaos*, s. 286.

43 Çekiciler kimyasal sistemlerin dengesizlik koşullarına girdiklerinde içine "çekildikleri" hallerdir.

44 "Nonorganic Life", s. 138.

45 Brian Massumi'nin *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia* kitabının ilk iki bölümünde, her ne kadar bu bölümler üçüncü yaylanın özeti değilse de, buradaki bazı kavramlar ayrıntılı şekilde izah edilir [*Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2013].

hur Conan Doyle'un yazılarından aldığı bir figürdür bu şahıs) bir derste sunduğu, sayıları giderek artan kavramlar aracılığıyla açılıp ilerler. Her kavram önceki kavramlardan hareket eder ve böylece kendi menzili altında yeni bir kavramsal saha oluşturmuş olur. Böylelikle yayla Deleuze ve Guattari'nin sık sık sözünü ettiği türden bir fraktal gibi, veya Marx Biraderler hayranlarının hoşuna gideceği şekilde söylersek, *Operada Bir Gece*'nin sonundaki opera sahnesinde, giderek kaotikleşen bir hareketin filmin tüm oyuncularını adım adım sarıp sarmalayıp bir araya getirmesi gibi yapılanır. Ne var ki altta yatan kavramsal yapıyı anlamaya çalışırsak, bu yapının maddeyi (virtüel) bir dayanıklılık düzleminde uzanan mutlak bir yersizyurtsuzlaşma olarak tasavvur ederek başladığını görürüz. "Dayanıklılık düzlemini göz önünde bulundurursak, en aykırı şeylerin ve göstergelerin onun üzerinde devindiğini kaydederiz: Semiyotik bir fragman bir kimyasal etkileşimle dirsek temasına girer, bir elektron dile çarpar, bir kara delik bir genetik mesajı yakalar, bir kristalleşme bir tutku üretir, yabanarısı ve orkide bir harfin çaprazından geçer..."[46]

Dayanıklılık düzlemindeki hareketler katmanlarla örgütlenir. Katmanlar bu hareketleri özgül formlar şeklinde örgütleyen "kapma edimleri"dir.[47] Ne var ki bu kapma bir "ikili eklemleme" gerektirir; önce (dilbilimci Hjelmslev'den ödünç alınan terimlerle söylersek) içerik, sonraysa ifade kurulur. İçerik/ifade ayrımı geleneksel töz/form ayrımı gibi değildir, zira Hjelmslev içerik ve ifadenin *ikisini de* töz ve forma ayrıştırır. İçerik ve ifadeyi esas alan bu ikili eklemlemeyi örneklendirmek için Challenger bir jeoloji örneğine başvurur: "Bir jeolojik katmanda, sözgelimi, ilk eklemleme döngüsel çökelti birimlerini istatistiksel bir düzene göre yığan 'tortulaşma' sürecidir... İkinci eklemleme ise sabit bir işlevsel yapı kuran ve çökeltiden tortul kayaya geçişi sağlayan 'katlama'dır.[48]

Katmanlar kapma edimleriyle dışa doğru yönelirken, sırf bir dış çevreyle değil, aynı zamanda Challenger'ın "üstkatmanlar" (*epistrata*) adını verdiği ara çevrelerle karşılaşır. Üstkatmanlar katmanların tepkisine karşılık verebilir, böylelikle de yeni merkezler oluşturup katmanların karmaşıklığını daha da arttırabilir. Dahası, verili her katman ancak kendi üstkatmanları-

46 *A Thousand Plateaus*, s. 69. Mutlak yersizyurtsuzlaşmış madde olarak dayanıklılık düzlemi kavramı Deleuze'ün daha önceleri virtüeli kendinde fark olarak ele alışıyla uyumludur – gerçi Ansell Pearson bunun önceki çalışmalarda tortusu kalan hümanizmi aştığını iddia eder. Krş. *Germinal Life*, s. 139-140.

47 *A Thousand Plateaus*, s. 40.

48 *A Thousand Plateaus*, s. 41.

nın ara ortamı dahilinde var olur. (Bu noktada, yukarıda ele aldığımız, gen ile çevresi arasındaki ilişkiyi düşünelim.) "O halde bir katman, bileşimindeki birlik açısından bakıldığında, ancak tözsel üstkatmanları içinde var olur ve bu üstkatmanlar onun sürekliliğini darmadağın eder, halkasını parçalara ayırır ve onu derecelere böler."[49] Bir de "parakatmanlar" vardır ki bunlar da verili bir katmana enerji kaynakları temin etmek üzere onunla ilişkilenebilen, ona eklenebilen çeşitli ortamlardır.

Challenger parakatmanları, diğer parakatmanlarla veya diğer katmanlarla temasa geçen çeşitli ortamlar oluşturan nüfuslar, (çoğu zaman organik) paketler veya çokluklarla ilişkilendirir. Bu parakatmanlar, parakatmanların nüfusuna dağıtılan kodları ifade eder (DNA bunun bir örneği olurdu mesela). Üstkatmanlar ise "az çok istikrarlı ara hallere", üstkatmanların kendi ortamlarına içkin gelişim veya değişim oranlarına tekabül eden "yersizyurtsuzlaşma eşikleri" ile ilişkilendirilir.[50] Üstkatmanlar ve parakatmanların rolüne ilişkin anlayış ise Darwin'e atfedilir: "Darwin'in iki temel katkısı bir çokluklar bilimi doğrultusunda ilerler: tiplerin yerine nüfusların geçirilmesi ve derecelerin yerine oranların veya diferansiyel ilişkilerin geçirilmesi. Bunlar nüfuslar veya çokluk çeşitlenmeleriyle belirlenen değişken sınırları olan, ilişki çeşitlenmelerine ilişkin diferansiyel katsayıları olan göçebe katkılardır."[51]

Nüfuslar ve diferansiyel ilişkiler konusunda Darwin'e yapılan bu atıf, Deleuze ve Guattari'ye göre Challenger'ın kavramları çoğaltmasında söz konusu olan şeyin temelini oluşturur. Burada oluşturulan görüş, kendini nüfuslardaki değişken kodlarla ifade eden, daima akış içinde ve mutasyona tabi olan bir virtüel fark alanı lehine, tayin edilmiş derecelerle değişen verili formlar veya form tiplerinin istikrarını reddeder (dolayısıyla da türlerin yerine nüfusları geçirir). Challenger'ın çizdiği bu tablo sırf belirli bir ontolojik alana uysun diye çizilmemiştir; o kimya, biyoloji, jeoloji, dilbilim, makine bilimi ve siyasetten faydalanan *ontolojik* bir çerçevede, burada ele alınan kimi bilimsel görüşleri (gerek Simondon gerekse Monod yaylanın dipnotlarında beliren birçok bilimcinin arasında yer alır) bir araya getiren daha genel bir ontoloji sunar. Baskın motif ise, başka metinlerde de olduğu gibi, biyoloji motifidir. "Ders"in en önemli noktasında Darwin'in adının, çokluğu ve akışı açan te-

49 *A Thousand Plateaus*, s. 50-51.
50 *A Thousand Plateaus*, s. 53.
51 *A Thousand Plateaus*, s. 48-49.

rimler lehine, istikrar ve düzeni imleyen terimleri ilk kez bir kenara atan düşünür olarak anılması şaşırtıcı değildir. Deleuze'ün ilkin Simondon'da bulduğu şeyler kendi düşüncesi bakımından bilimi kucaklayışının mihenk taşı olmaya devam eder.

IV

Bu noktada, Deleuze'ün (ve Guattari'nin) bilime yaklaşımlarının arka planında uzanan genel bir soru sorabiliriz. Öyle görünüyor ki, ontolojisini inşa ederken Deleuze kendi bakış açısına uyan bilimsel bakış açıları bulmak için çaba sarfetmekte ve sonra bunları kendi düşüncesinin bir parçası haline getirmektedir. Bunda itiraz edilebilecek bir şey yoktur tabii ki. Fakat bu durum önemli bir yorum meselesini de gündeme getirir. Deleuze ele aldığı bilimsel görüşleri kanıtlayıcı olarak mı görmektedir? Yaratmış olduğu ontolojinin (veya ontolojilerin), ne kadar Dionysosçu olsa(lar) da, daha somut bir alan olan bilimsel araştırma alanında yankısı olduğunu göstermek için mi başvuruyordur onlara? Eğer öyleyse, bilim ve felsefe projelerinde yeterince örtüşme olduğunu, bilimin felsefeye epistemik dayanak sunabileceğini düşünür gibi olacaktır. Yoksa bilimin, ontolojiye dayanak sağlamak yerine, yalnızca ontolojinin kavramlarının örneklemelerini sunduğu kanısında mıdır? Bu ikinci görüşe göre, bilime başvurulmasının sebebi, kavramları Deleuze'ünkilerle düzgünce kesişen bilimcilerin olmasıdır. Eğer bu doğruysa, bilim ayrıcalıklı bir araştırma alanı değil demektir; herhangi bir başka alan da, Deleuze'ün inşa ettiği ontolojiyi örneklediği sürece, pekâlâ iş görebilir. O halde felsefe ile bilim arasındaki ilişki nedir? Bu bir kanıtlayıcı destek ilişkisi midir, yoksa sırf kavramsal benzerlik ilişkisi mi?

Ben söz konusu ilişkinin iki şekilde de olmadığına inanıyorum. Felsefe ile bilim arasındaki, Deleuze'ün ontolojisi ile ontolojisinin bir parçası haline getirdiği bilimsel yaklaşımlar arasındaki ilişki bu iki seçeneğin ima ettiğinden daha karmaşıktır. Bu ilişkiyi nasıl düşünebileceğimizi anlamak için Deleuze ve Guattari arasındaki işbirliğinin son kapsamlı ürünü olan *Felsefe Nedir?*'e dönmemiz gerekiyor. Bu metinde yazarlar felsefe ve bilim projelerine dair görüşlerini sırasıyla gözler önüne serer; biz de buradan hareketle, Deleuze'ün felsefi metinlerinin çatlaklarında yanan yeraltı bilim ateşiyle olan ilişkisine dair kimi sonuçlar çıkarabiliriz.

"Felsefe," diye yazar Deleuze ve Guattari, "bilmeye dayanmaz ve hakikatten ilham almaz. Bilakis, onun başarısını veya başarısızlığını belirleyenler

İlginç, Kayda Değer veya Mühim gibi kategorilerdir."[52] (Deleuze'e bu açıdan yöneltilebilecek bazı itirazlara karşı, Deleuze'ün hakikati reddetmediğini, ama hakikatin felsefenin esas konusu olmadığını söylediğini vurgulayabiliriz.[53]) Her ne kadar felsefi projeye dair geleneksel görüşlerle belirgin bir tezat içinde olsa da, bu görüş Deleuze ve Guattari'nin felsefeye yaklaşımını isabetle yansıtır. Peki İlginç, Kayda Değer ve Mühim'e nasıl yaklaşmak gerekecek? Bir içkinlik düzleminde kavramlar yaratarak ve kavramsal kişilikler icat ederek. Öyleyse evvela kavramların, içkinlik düzlemlerinin ve kavramsal kişiliklerin ne demek olduğunu anlamamız gerekiyor.

"Kavram *sonsuz hızda bir mutlak ölçüm noktası tarafından kat edilen sonlu sayıda heterojen bileşenin ayrılmazlığıyla* tanımlanır."[54] Bir kavram –Deleuze ve Guattari'nin kullanımında bu daima *felsefi* bir kavramdır– yeğin özellikleri bir içkinlik düzleminde toplar ve o yeğin özellikleri dilsel olarak kat eden bir terime dönüştürür. Deleuze'e göre yeğinliklerin virtüel alanda vuku bulan farklar olduğunu hatırlayalım. Nitekim, eğer bir kavram yeğinlikleri kat ediyorsa, kat ettiği şey o virtüel farklar demektir. Ama yeğin özellikleri kat etmek, katmanların dayanıklılık düzleminde giriştiği "kapma edimleri" anlamında, onları *kapmak* demek değildir. Kapmak form vermek, örgütlemek demektir; kat etmek ise düşüncenin erişimini sağlamak demektir. Kavramların yaptığı şey, düşüncenin içkinlik düzleminin virtüel alanına, onun en azından bir kısmına erişmesini sağlamaktır. (Başka kavramlarla eşgüdüm içinde, her kavram virtüel alanın belirli yeğin özelliklerini kat eder.) Demek ki kavramların kat ettiği virtüel (o "sonlu sayıdaki heterojen bileşenler") içkin kaosunu veya farkını veya yeğinliğini ("sonsuz hızı"nı) muhafaza ediyordur.

İçkinlik düzlemi Deleuze ve Guattari'nin üçüncü yaylada ele aldığı dayanıklılık düzleminin felsefi muadilidir. "Düzlem bağlantıları giderek artan kavramsal eklemlenişleri sağlama alır, kavramlar ise düzlemin daima yeni-

52 *What is Philosophy?*, s. 82.

53 Deleuze'ün felsefi görüşlerinde hakikati geleneksel anlamında bulabileceğimiz en az iki yer var. İlk olarak, örneğin birisi yanlış olan bilimsel önermelere inanırsa, İlginç, Kayda Değer veya Mühim bir şey geliştirmeye çalışırken muhtemelen köşeye sıkışacaktır. Duvarlardan geçebileceğimize inanmak genellikle pek ilginç bir netice vermez. İkinci olarak, başka bir yerde gösterdiğim gibi, Deleuze de bazı hakikatleri kabul eder, ama onun bu hakikatler karşısındaki felsefi yaklaşımı daha geleneksel yaklaşımlara oranla çok daha İlginç, Kayda Değer ve Mühim bir şeyi ortaya çıkarır. (Bkz. *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*, University Park: Penn State Press, 1997, özellikle s. 168-171.)

54 *What is Philosophy?*, s. 21.

lenmiş ve değişken bir eğride dolduruluşunu sağlama alır."[55] Kendi başına kavramlar, her biri ancak belirli yeğin özellikleri kat ettiğinden ötürü, onları birleştiren bir düzlemde birbirleriyle bağlantı kurmadıkları takdirde boşlukta dönüp duracaktır. İçkinlik düzlemi bu bağlantıların ortaya çıkmasını sağlayan şeydir; "düzlem soyut makinedir, bu düzenlemeler [yani kavramlar] ise bu makinenin işleyen parçalarıdır."[56] Bu bakımdan, düzlem, onda bağlantıya geçen kavramlardan kurulu bir felsefi konumun eklemlediği virtüel bütündür (*durée*, dayanıklılık düzlemi, Varlık).

Kavramsal kişilikler bir felsefenin hareketlerini ortaya koyan figürlerdir. Platon için Sokrates; Descartes için hayalperest, deli ve Kötü Şeytan; Kierkegaard için iman şövalyesi; Nietzsche için Zerdüşt, Dionysos, son insan ve başka birçok şey. "Kavramsal kişilikler içkinlik düzlemlerinin birbirinden ayrılmasına ve bir araya getirilmesine temel teşkil eden görüş noktalarını oluşturur, fakat her düzlemin kendini aynı gruptan kavramlarla dolmuş halde bulduğu koşulları da oluşturur."[57] Kavramsal kişilikleri kavramların dramatizasyonundaki aktörler olarak düşünebiliriz. Bu kişilikler kavramların birbirleriyle ve ifade ettikleri düzlemle ilişkilendirilmesinde rol oynarlar. Bu anlamda, kavramlar kavramsal kişiliklerden önce gelir. Kişiliklerin dramatize ettikleri kavramlar veya ete kemiğe büründürdükleri kavramsal "görüş noktaları" dışında oynayacağı bir rol yoktur. Deleuze ve Guattari felsefeyi kavramsal kişiliklere göndermede bulunmaksızın, kavramlar yaratma sanatı olarak tarif ederken,[58] onları dramatize eden kavramsal kişilikler karşısında kavramların baskınlığını vurguluyorlardır.

Felsefe kavramlar, içkinlik düzlemleri ve kavramsal kişiliklerle işliyorsa, bilim de işlevler, referans düzlemleri ve kısmi gözlemcilerle işliyordur. Bir işlev, kavramın aksine, farklanmış çeşitlenmelere kapı aralamak yerine kendi değişkenleri arasındaki ilişkileri sabitler. Kendi bileşenleri arasındaki belli bir ilişkiyi veya ilişkiler kümesini, kendi değişkenleri arasındaki belli bir eşdeğişkenliği belirtir. Kavram ile işlevi mukayese ederken Deleuze ve Guattari şöyle yazar: "Bir durumda, çeşitlenmelerden kavramı meydana getiren 'olumsal akla' tabi bir *ayrılmaz çeşitlenmeler* kümesi vardır; diğer durumdaysa, değişkenlerden işlevi meydana getiren 'zorunlu akla' tabi bir *bağımsız*

55 *What is Philosophy?*, s. 37.
56 *What is Philosophy?*, s. 36.
57 *What is Philosophy?*, s. 75.
58 Örn. *What is Philosophy?*, s. 2, 5.

değişkenler kümesi vardır."[59] Bu bağlamda, felsefe ile bilim arasındaki ilişkiye dair geleneksel yaklaşımların aksine, Deleuze ve Guattari'nin nazarında olumsal akılla işleyenin felsefe, zorunlu akılla işleyeninse bilim olduğunu belirtmekte fayda var. Zira onlara göre felsefe bir "sanat"tır, fark olarak Varlığı ifade etme teşebbüsünde kavramlarla girişilen bir deneyimlemedir. Demek ki kavramların asli bir düzeni, asli veya zorunlu bir akıl yoktur. İlişkileri sabitlemeye, "kapma edimleri"ne girişmeye çalışan bilim ise aslında bir "zorunlu akıl" inşa etmektedir.

Bilim bir içkinlik düzlemini inşa etmek –veya, yazarların kimi zaman kullandığı tabirle, bir olayı söylemek veya ifade etmek– yerine, bir referans düzlemi üzerinde çalışıp bir şey durumu inşa eder. Ele aldığı fenomenlere form verip bir örgütlülük kazandırmak için kendini içkinlik düzleminin sonsuz hızı ve heterojenliğinden koparır. Bu bakımdan, sonsuz niteliğini, farklanmasını yitirmeyecek şekilde virtüelde kalma meselesidir felsefe. Bilim ise farklılaşma yoluyla virtüeli edimsel kılma meselesidir. "Sonsuzu muhafaza etmek suretiyle, felsefe kavramlar aracılığıyla virtüele dayanıklılık verir; sonsuzu bırakmak suretiyle, bilim virtüele bir referans kazandırıp onu işlevlerle edimselleştirir... [Bilim] harika bir *yavaşlamadır*."[60] Bilim virtüele sırtını dönmez; hala kaos içinde işler.[61] Fakat kaosa damgasını vuran sonsuz akışkanlık ve hareketi, hızı, kendinde farkı muhafaza etmeye de çalışmaz. Aksine, onu işlevler yoluyla edimselleştirir ve böylece bir içkinlik düzleminde değil de bir referans düzleminde işler.

Son olarak, kısmi gözlemciler kavramsal kişiliklerden şu anlamda ayrıdır: Kavramsal kişilikler kavramları dramatize eder, kısmi gözlemcilerse sabit bir çerçeve dahilinde belli bir bakış noktasından hareketle gözlemler sunar. "Bilimsel gözlemciler... yavaşlamalar ve süratlenmeler temelinde bir ufuk ayarlamasını ve ardı ardına gelen çerçevelemeleri varsayan, şeylerin içindeki görüş noktalarıdır: Burada duygulanımlar enerjetik ilişkiler halini alır ve algının kendisi bir miktar enformasyona dönüşür."[62] Dramatizasyon ve sonsuz hıza karşıt olarak enformasyon ve sonlu görüş noktaları. Kısmi gözlemciler ve kavramsal kişilikler birbiriyle ilişkili ama birbirinden ayrı olan bilim ve felsefe projelerini yansıtır.

59 *What is Philosophy?*, s. 126.
60 *What is Philosophy?*, s. 118.
61 Deleuze ve Guattari *What is Philosophy?*'de "Kaos... bir hiçlik değil, bir *virtüel* olan bir boşluktur" diye yazarken (s. 118), bu bakış açısı için Prigogine ve Stengers'e atıfta bulunurlar.
62 *What is Philosophy?*, s. 132.

Bu ikisini birbiriyle kıyaslarken Deleuze ve Guattari yazılarına kattıkları bilim öğelerini bir yana bırakmaz. Gerek Simondon, Monod ve Prigogine'in eserlerinde gerekse Deleuze'ün kalkülüs yorumlamasında gördüğümüz, kaotik, diferansiyel ve birey-öncesi niteliğini muhafaza eden bir bilim görüşünü savunmaya devam ederler. Felsefe virtüelle veya kaotikle, bilim ise edimselle veya sabit formlarla işliyor değildir. Aksine, felsefe ve bilim virtüele yaklaşmanın iki farklı yoludur: Felsefe kavramlarla, bilim ise fonksiyonlarla yapar bunu.

Bu mukayese bizi daha önce gündeme getirdiğimiz soruya geri getirir: Deleuze'ün kendi çalışmalarına kattığı bilimsel görüş açılarının statüsü nedir? Bilim ile felsefe arasındaki daha yeni görmüş olduğumuz karşılaştırma göz önünde bulundurulduğunda, bunun bir kanıtlama veya örneklendirme meselesi olduğunu söyleyemeyiz. Bilim felsefeye kanıt temin edemez, zira felsefe bir hakikat meselesi değildir; felsefe kanıt aramaz. Bilim felsefi kavramların örneklendirilmesinden ibaret de değildir, zira işlevler kavramlardan o kadar farklı bir alanda işler ki onların bir örneği olarak duramazlar.

Burada şunu söylemeye çalışıyorum: Deleuze'ün eserine bilimin dahil edilmesi bilimsel görüş açılarını "hızlandırma" girişimidir ve bu girişim onlara, onları "kendilerinin dışına" çıkaran ve saf farkla, kendinde farkla temasa geçiren ontolojik bir perspektif sunarak yapılır. Birey-öncesi durum, allosterik enzim, *dy/dx* veya çatallanma gibi,[63] (Deleuze ve Guattari'nin "fonktif" dediği) bilimsel kavramları virtüelin alanına yeniden nakşetmek suretiyle, Deleuze bu fonktiflerin kavramlar halinde katlanmasına olanak tanır; daha doğrusu, bilim ile felsefe arasında bir kesişim noktası yaratır – fonktifi bir doğrultuda alırsak bir işlevin bileşenine dönüştüğü, başka bir doğrultuda alırsak bir kavrama dönüştüğü bir noktadır bu. Fonktif Deleuze onu ödünç almadan evvel esas itibariyle bilimsel söylemin bir parçası olduğu için, "süratlenme" olanağına, virtüelin saf farkının heterojenliğine katılma olanağına kapı aralayan şey bu ödünç almadır.

Bilim ile felsefe arasındaki ilişkiye bu şekilde bakarsak, bilimin Deleuze'ün çalışmalarında niçin bir "yeraltı ateş kitabı" olarak belirdiğini rahatça görebiliriz. Felsefe bilimden ayrı bir projedir. Felsefenin hedefi ne bilimi açıklığa

63 Deleuze kendisiyle yapılan bir mülakatta, *Kaostan Düzene*'ye atıfla şöyle der: "Bu kitapta yaratılmış birçok kavramdan biri de bir bölgenin çatallanması kavramıdır... indirgenemez biçimde felsefi, bilimsel ve sanatsal olan bir kavramın iyi bir örneğidir bu." "On *A Thousand Plateaus*", *Negotiations, 1972-1990* içinde, çev. Martin Joughin. New York: Columbia University Press, 1995 (ilk basım 1990), s. 29-30.

kavuşturmak ne de ona kavramsal bir temel sunmaktır. Bilimin rolü ise ne felsefe için kanıt temin etmek ne de ona örnekler sunmaktır. Felsefenin projesi kavramlar yaratmaktır; bilimin projesi ise işlevler kurmaktır. Bununla beraber, bilim de felsefe de virtüelle ilgili olduğu için, ister istemez birbirleriyle temasa geçerler; yörüngeleri dönem dönem ister istemez kesişir. Hal böyle olduğundaysa, Deleuze bu kesişimin kimi öğelerini kendi felsefi amaçları için alır, o kesişim noktalarından İlginç, Kayda Değer veya Mühim olan bir perspektife açılan felsefi kavramlar inşa etmeye veya geliştirmeye çalışır.[64]

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

64 Bu makalenin bir taslağını yakından okuyan ve faydalı tavsiyelerde bulunan Daniel Smith'e, ayrıca 2002 Eylülünde Notre Dame'da düzenlenen Kıta felsefesi ve bilim konulu konferansa katılanlara teşekkür borçluyum.

Demokratik-Oluş*

PAUL PATTON

Deleuze, Guattari'yle yaptıkları çalışmalarına çoğu kez felsefe ve hatta bazen siyaset felsefesi diye göndermede bulunur. Ne var ki siyaset felsefesi tarihindeki kanonik figürleri meşgul etmiş siyasi iktidarın gerekçelendirilmesi, doğası ve sınırlarına dair normatif meseleler birlikte kaleme aldıkları yazılarda genelde ele alınmaz. Deleuze ve Guattari siyasi iktidarın kurumsal biçimlerini ancak laf arasında ele alır ve bunu daima arzu, makinesel süreçler ve düzenleme [assemblage] biçimlerine dayalı küresel bir toplum teorisi perspektifinden hareketle yaparlar. Devlet iktidarının gerekçelendirilmesi veya ele geçirilmesinden ziyade, kamusal siyasal alanın yanı başında veya altında vuku bulmakta olan bireysel ve kolektif kimlikteki niteliksel değişimleri dert ederler. Toplum teorisine bağlılıkları ve çoğunlukçu toplumsal denetim biçimlerine karşıtlıkla tanımlanmış azınlık hareketlerini tercih etmeleri göz önünde bulundurulduğunda, şimdiki zamana çağdaş bir direniş biçimi olarak, "devrimci-oluş" kavramının yanına "demokratik-oluş" kavramının da eklendiğini görmek şaşırtıcıdır doğrusu.[1] Dolayısıyla, öne süreceğim üzere, *Felsefe Nedir?*'de "demokratik-oluş"un zuhur edişi Deleuze ve Guattari'nin siyaset felsefesinde yeni bir dönemeci temsil etmektedir. Bu kavram önceki eserlerinde örtük biçimde varlığını duyuran, demokratik kurumsal siyaseti şekillendiren siyasi değerlerden bazılarına olan bağlılıklarını açıkça gözler önüne serer. Bu haliyle söz konusu dönemeç, Deleuze ve Guattari'nin fel-

* Bu makale şu kitabın bir bölümü olarak yayımlanmıştır: *Deleuze Connections: Deleuze and Politics*, yayıma hazırlayan Ian Buchanan ve Nicholas Thoburn, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

1 Deleuze ve Guattari 1994, s. 113.

sefeye veya siyasete yaklaşımlarında temel bir kopuş olduğunu ima etmez. Şimdi okumakta olduğunuz bu makalenin ilk iki kısmında felsefe ve siyasal kavramlarını inceleyerek bu teşhisi açımlayacağım. Son kısımdaysa, "demokratik-oluş" kavramıyla ne kastetmiş olabileceklerine dair daha kapsamlı bir izahat sunabilmek için önceki siyaset felsefelerindeki kimi unsurlardan faydalanacağım.

Felsefenin Siyasal Yönelimi

Felsefe Nedir?'de apaçık siyasal yönelimi olan bir felsefe kavrayışı ana hatlarıyla ortaya konur. Felsefe kavram yaratımı olarak tanımlanır ve kavramların yaratımı "kendi içinde bir müstakbel biçime, henüz var olmayan yeni bir yeryüzüne ve insanlara çağrıda bulunur".[2] Açıkçası bu, tarihsel ve mevcut felsefe biçimlerinin tümüne değil sadece bazılarına uyan koşullu bir tanımdır. Bu izaha göre felsefe her şeyden önce dünyaya ilişkin deneyimimize etkide bulunmanın bir yoludur. Barındırdığı "yersizyurtsuzlaştırıcı" itkiyle ve bunun sonucunda, kendi tarihsel bağlamıyla eleştirel veya "zaman-aşırı" bir ilişki kurmasıyla, felsefe yeni yeryüzleri ve yeni halklar meydana getirme "çağrısında bulunmakta" veya bu çabaya katkıda bulunmaktadır. Deleuze ve Guattari felsefenin Yunan toplumu ile düşüncenin içkinlik düzlemi arasındaki sentetik ve olumsal karşılaşmanın sonucunda ortaya çıktığını ileri sürer. Bu karşılaşma, göreli yersizyurtsuzlaşmaya karşıt olarak mutlakla olan yakınlığı çerçevesinde tanımlanan, özgül bir düşünce tarzına kapı aralamıştır. Göreli yersizyurtsuzlaşma şeylerle içinde örgütlendikleri sahalar arasındaki tarihsel ilişkiye dairdir – söz konusu sahaların çökmesi veya dönüşüm geçirip yeni biçimler kazanması da buna dahildir. Mutlak yersizyurtsuzlaşma ise şeyler ve şey durumlarıyla vuku bulmakta olanda kusurlu veya kısmi bir şekilde ifade edilen virtüel oluş veya saf olaylar alanı arasındaki tarihdışı ilişkiye dairdir. Felsefenin içinde vuku bulduğu şimdiki zamana yönelik eleştirel bir yan taşımasının nedeni, saf olayları veya "oluşları" –haline gelmek, düzenlemek, yakalamak, başkaldırmak, vs.– ifade eden kavramlar yaratmasıdır. Mevcut bedenleri ve şey durumlarını bu tür felsefi kavramlar çerçevesinde nitelendirmek, onları düşüncede "saf olayların" ifadesi şeklinde yeniden sunmak demektir. Böylece onları "tersinden edimselleştirmiş" oluruz, yani onları farklı bir şekilde, şimdiki hallerindense alabilecekleri hal

2 Deleuze ve Guattari 1994, s. 108.

çerçevesinde görebilmiş oluruz. Bu şekilde, yeni kavramlar mevcut yapıların yersizyurtsuzlaşmasını ve yeniden yerliyurtlulaşmasını veya yeni yapıların ortaya çıkmasını sağlayarak değişim koşulları işlevini görür.

Böyle bir felsefi eleştiri, kavramda ifade edilen mutlak yersizyurtsuzlaşmayı, ilgili alanda halihazırda işbaşında olan göreli yersizyurtsuzlaşma kuvvetleriyle bağlantılandırdığı ölçüde etkilidir ancak. Bu vuku bulduğunda, felsefe "siyasallaşır ve kendi zamanına dair eleştiriyi en yüksek noktasına taşır."[3] Kavramlarda ifade bulan mutlak yersizyurtsuzlaşma tarihsel ortamdaki göreli yersizyurtsuzlaşma biçimlerine bağlandığında, felsefe siyasal yönelimini tamamlayıp ütopik olur; bu ise "mutlak yersizyurtsuzlaşma, ama daima mevcut göreli ortama bağlandığı eleştirel noktadaki haliyle mutlak yersizyurtsuzlaşma" demektir.[4] Kapitalizm hem ekonomik, toplumsal ve siyasal süreçlerdeki hâkim kapma biçimi hem de zamanımızda dört bir yana nüfuz eden yersizyurtsuzlaştırma kuvveti olduğundan, Deleuze ve Guattari felsefi kavramların "kapitalizme karşı mücadelede şimdi ve burada gerçek olanla bağlantı kurduğu" ölçüde şimdiki zamana karşı eleştirel bir mahiyet taşıdığını öne sürer.[5] Bu mücadelenin sonucunda varılması gereken bir son duruma dair herhangi bir varsayım yoktur. Deleuzecü felsefe Kant'ın amaçlar krallığı gibi bir ideal koyutlamak anlamında ütopik değildir.[6] Rawls'un siyasi çabanın amacı olarak gördüğü "adil anayasal rejim" gibi,[7] mevcut toplumların kusurlarını tespit etmemizi sağlayabilecek bir adil toplum ilkeleri sunmaz. Daha ziyade, algılarımızı ve dolayısıyla eylemlerimizi şekillendirebilecek kavramlar yaratır. Özellikle de felsefenin ütopik yönelimi, şimdiki zamanda işbaşında olan göreli yersizyurtsuzlaşma biçimlerinin teşhis edilmesini gerektirir.

Deleuze ve Guattari zamanımızda bu türden iki "fiili oluş" olduğuna değinir: "Kant'a göre, devrimlerin geçmişi, şimdisi veya geleceğiyle aynı şey olmayan bir devrimci-oluş" ve "mevcut anayasal devletlerle karıştırılmaması icap eden bir demokratik-oluş."[8] Bu çerçevede, Deleuze ve Guattari'nin geç dönem siyaset felsefelerindeki normatifliğin devrimci-oluş ile demokratik-oluş arasındaki ilişkiyle tanımlandığını görebiliriz. Bu iki kavramın hiçbiri

3 Deleuze ve Guattari 1994, s. 99.
4 Age., s. 100.
5 Age. s. 100.
6 Kant 1996, s. 87.
7 Rawls 2005, s. 93.
8 Deleuze ve Guattari 1994, s. 112-113.

meydana getirmek için uğraşmamız gereken belirli bir müstakbel durumu tanımlayıp ortaya koymaz. Aksine, ikisi de açık uçlu ve içkin bir ütopyacılığı ifade eder. Her seferinde kavramlar kendi tikel tarihsel tecessümlerine indirgenmez halde kalır. Deleuze Paris'te 1789'da patlak veren kanlı olayları devrim kavramından ayırmada Kant'ın yolunu izler.[9] Aynı şekilde, demokrasi "saf olayı" fiili tarihsel dışavurumları tarafından hem ifade edilir hem ihanete uğrar. On sekizinci yüzyılın sonunda Avrupa halklarının devrim kavramını benimsemesine yol açan "coşkunluk" herkesin (tüm insanların) eşitliğini ete kemiğe büründüren anayasal bir Devlet fikrinden koparılamazdı. Daha sonraki devrimler daha kapsamlı eşitlik, özgürlük ve demokrasi kavrayışları adına yapılmıştı. Birçok durumda, demokratik hareketler kapitalizme karşı mücadelelerde mühim bir rol oynamıştır. Dolayısıyla demokratik-oluş demokrasinin henüz gerçekleşmemiş gelecek biçimlerine işaret ettiği gibi, bizlere sonunda varılacak nihai bir biçim olmadığını da hatırlatır. Felsefenin şimdiki zamanı tersinden edimselleştirmek için icat ettiği veya yeniden icat ettiği tüm kavramlar gibi, dünyayı farklı şekilde algılamamızı sağlar. Felsefe fiili veya varolabilecek bir demokrasi kavramı veya başarılı bir devrim kavramı değil, "gelecek olan bir olayın ana hatlarını, biçimlenişini, kümelenişini" sunar.[10]

Anti-Oidipus ve *Bin Yayla*'da Siyasal

Deleuze ve Guattari felsefenin siyasal yönelimini ana hatlarıyla ortaya koyar koymasına ama düşüncenin özgül bir nesnesi veya kipliği olarak siyasala dair bir izahat sunmaz. Deleuze *"Anti-Oidipus* baştan sona bir siyaset felsefesi çalışmasıdır" dese de bu kitap siyasal kurumları sadece evrensel bir toplum ve tarih teorisi açısından ele alır.[11] Siyasal alanın ele alınışı Marx'ın bu alanı ele alışını andırır; aradaki tek farksa Deleuze ve Guattari'nin meseleye üretimin toplumsal örgütlenmesi değil arzu açısından yaklaşmasında yatar: "İşin aslı şudur ki toplumsal üretim belirli koşullarda üretimin kendisinin arzulanmasından ibarettir… Sadece ve sadece, arzu ve toplumsal olan vardır."[12] Toplumun özgül olarak siyasal örgütlenişi Deleuze ve Guattari'nin

9 Deleuze ve Guattari 1994, s. 100. Deleuze ve Guattari Kant'ın bu meseleyi *Fakültelerin Çatışması*'nın 2. bölüm, 6. kısmında ele almasına ve bu metne dair Foucault, Habermas ve Lyotard'ın yapmış olduğu yorumlara atıfta bulunur (Deleuze ve Guattari 1994, s. 222, n. 13).
10 Deleuze ve Guattari 1994, s. 32-33.
11 Deleuze 1995, s. 170-171.
12 Deleuze ve Guattari 1977, s. 29.

toplum teorisinde bağımsız bir rol oynamaz; zira bunun, kendi ittifak ve hısım sistemleri olan teritoryal makinenin yön verdiği devlet-dışı toplumlardaki madde ve arzu akışlarının koordinasyonu ve kontrolüyle süreklilik arz ettiği düşünülür. Deleuze ve Guattari devleti tebaaların yaptığı ideal bir anlaşma veya sözleşmenin tecessümü olarak değil, yeni bir ittifak mekanizması olarak sunar.[13] Devlet, "medeni" makineye, yani küresel kapitalizme tabi olmadan önce, insan tarihinde despotik makinenin her biri farklı üstkodlama mekanizmaları olan farklı türleri biçiminde zuhur etmiştir. Teritoryal, Despotik ve Medeni toplumsal makineler, bireysel, ailevi ve toplumsal yaşamı oluşturan yerel makinelerin koordinasyonunun ve kontrolünün farklı rejimleri olarak ele alınır sadece. Modern siyasal yaşamı düzenleyen normlar hiç tartışılmaz; ya paranoyak, gerici ve faşizan arzu kutbunu ya da şizoid devrimci kutbu ete kemiğe büründüren, arzulayan makineler tipolojisine içkin normatiflik ele alınır.[14] Bir arzu teorisi ve pratiği olarak şizoanaliz müstakbel bir toplum biçimine dair ne siyasi bir program ne de bir proje önerir. Toplumsal arzu yatırımlarına, arzunun kendi bastırılışına ne şekillerde iştirak edebileceğine ve yaratıcı veya devrimci toplumsal süreçleri ne şekillerde mümkün kılabileceğine dair soruları gündeme getirmeye yarayacak kavramsal bir aygıt sunar olsa olsa.

Bin Yayla özgül olarak siyasal kurumların ve pratiklerin doğasını, meşrulaştırılması veya eleştirisini *Anti-Oidipus*'tan daha fazla dert ediniyor değildir. *Bin Yayla* Deleuze ve Guattari'nin toplumsal ontolojisini genişletip genelleştirir ve böylece bu ontoloji düzenlemelere veya çokluklara ve bunların insan tarihi boyunca ifade bulma tarzlarına dair genel bir teoriye dönüşür. Marksist teleolojinin son tortuları da Deleuze ve Guattari'nin evrensel tarihlerinden silinir. Dolayısıyla,

> *Anti-Oidipus*'ta olduğu gibi, Vahşiler, Barbarlar ve Medeni Halklardan oluşan geleneksel sıralamayı izlememiz gerekmez. Şimdi her türden birlikte-var-olan formasyonla yüz yüze geliriz: tuhaf bir marjinallik içinde, dizilerle, "son" teriminin değerlendirilmesiyle işleyen ilkel gruplar; tam aksine, merkezileşme süreçlerine (Devlet aygıtlarına) tabi olan gruplar oluşturan despotik topluluklar; Devlet ilk başta elinde olmayan bir savaş-makinesini ele geçirmeden Devlet'i ele geçiremeyecek göçebe savaş-makineleri; Devlet ve savaşçı aygıtlarında iş-

13 Deleuze ve Guattari 1977, s. 195.
14 Deleuze ve Guattari 1977, s. 366.

> başında olan özneleşme süreçleri; kapitalizmde ve ona mukabil Devletlerde bu süreçlerin birbirine yakınsaması; devrimci eylem kiplikleri; ve her durumda, yeryüzü, yeryurt ve yersizyurtsuzlaşmadan oluşan karşılaştırmalı etkenler.[15]

Bu kavramlar ve onların temelindeki açık inşa sistemi Deleuze ve Guattari'nin geleneksel Marksist toplumsal ve siyasal düşünceye yönelik çeşitli eleştirel girişimlerde bulunmasını mümkün kılmıştır. Deleuze ve Guattari *Anti-Oidipus*'ta da olduğu gibi şuna dikkat çekerler: Kapitalizmdeki yersizyurtsuzlaştırıcı ve tekrar yerliyurtlulaştırıcı süreçlerin birleşmesi, kapitalizmin mütemadiyen kendi sınırlarına yaklaşmasının tek nedeninin bu sınırları yeniden şekillendirmek olduğunu gösterir. Toplumsal değişim koşullarını ve süreçlerini anlamak için yeni yollar önerirler; sözgelimi, değişimin itkisini sağlayıp ona yön verenin sınıf çatışması değil, verili bir toplumsal alandaki yersizyurtsuzlaşma hareketleri ve kaçış çizgileri olduğunu ileri sürerler. Devlet iktidarının ayrıcalıklı bir sınıf tarafından ele geçirilmesi şeklindeki geleneksel Marksist devrim anlayışlarının aksine, Deleuze ve Parnet devrimci-oluş kavramını ana hatlarıyla ortaya koyar. Onlara göre bu kavram bireylere ve gruplara açık çeşitli minör-oluş biçimlerini kapsar.[16]

Bu makinesel ontolojinin normatif bir boyutu vardır, zira birbirleriyle bağlantılı bir makinesel düzenlemeler dünyası sunar. Bu dünyanın en derin eğilimi ise mevcut düzenlemelerin "yersizyurtsuzlaşması"na ve yeni biçimlerde "tekrar yerliyurtlulaşması"na yöneliktir. Bu ontolojiye dayanan normatiflik majör varlık yerine minör oluşlara, kapma biçimleri yerine kaçış çizgilerine, örgütlenme düzlemleri yerine tutarlılık düzlemlerine, çizgili uzamlar yerine pürüzsüz uzamlara, vs. sistematik bir öncelik atfeder. Gelgelelim, bu yersizyurtsuzlaştırıcı süreçlerin hiçbiri kesin bir pratik siyasi yönelim için zemin sunmaz. *Bin Yayla*'nın değerlendirme şemasında hiçbir şey kendi başına iyi ya da kötü değildir: "Her şey dikkatli bir sistematik kullanıma bağlıdır… iyi bir neticeyi asla garanti edemeyeceğinizi söylemeye çalışıyoruz (sözgelimi, çizikleri ve zorlamayı aşmak için sırf *pürüzsüz bir uzama* veya örgütlenmeleri aşmak için *organsız bir bedene* sahip olmak yetmez)".[17]

Deleuze ve Guattari şimdiki zamana dair eleştirel perspektiflerini şekillendiren normatif ilkeleri doğrudan ele almaz; bu ilkelerin geç kapitalist

15 Deleuze 2006, s. 310-311.
16 Deleuze ve Parnet 1987, s. 147.
17 Deleuze 1995, s. 32. Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla*'daki kavramlarının paradoksal normatifliğine dair daha fazla yorum için, bkz. Patton 2006a, s. 289-294.

toplumlarda siyasal yaşama yön verdiği varsayılan ilkelerle nasıl eklemlenebileceğini ise hiç sorgulamaz. Bunun neticesinde, makinesel toplumsal ontolojileri mevcut toplumlar ve siyasal örgütlenme biçimleri karşısında biçimsel kalır. Liberal demokratik, totaliter ve faşist devletler arasındaki siyasal farklara ancak toplumsal ve ekonomik alanın aksiyomlaşması süreci olarak kapitalizme ve bugünün siyasetine dair analizlerinde laf arasında değinirler. Hukukun üstünlüğünün ve vicdan özgürlüğü ve örgütlenme özgürlüğü gibi temel yurttaşlık ve siyaset haklarının önemini inkâr etmezler, ama bunların lehine savlar da ortaya atmazlar. Sosyal refah, işsizlik yardımları ve bölgesel ve ulusal özerklik biçimleri gibi kimi aksiyomlara dair mücadelelerin önemini vurgularlar, fakat servetin yeniden bölüşümü veya kültürel veya ulusal azınlıklar için farklı hakların tesis edilmesi lehine herhangi bir normatif teori önermezler.[18]

Deleuze'ün Normatif Dönemeci

1960'ların ve 1970'lerin Batı Marksizmi bağlamında okunduğunda, Deleuze ve Guattari'nin modern liberal demokrasilerin temel kurumlarını şekillendirdiği varsayılan siyasal değerler ve normatif kavramları doğrudan ele alamayışı şaşırtıcı değildir. Onların siyasal felsefesi, Marx'ın kapitalist toplum eleştirisinin bölüşüm adaleti kavramlarıyla bağlantılı olduğu yolundaki yaygın anlayışı ve kabulü de, 1980'lerde "analitik" Marksizmin etkisi altında bununla ilgili adalet ilkelerini saptama çabalarını da önceler.[19] O zamandan bu yana, dünyanın İngilizce konuşulan yerleri Marksist toplum teorisini çeşitli sol-liberal siyaset teorilerini şekillendiren normatif ilkelerle birleştirmeye yönelik sayısız girişime tanıklık etmiştir.[20] Bu gelişmelerin Fransız düşüncesi üzerinde pek az etkisi olmuştur, ama aynı dönem zarfında Fransa'da da benzer bir normatif bir dönemeç yaşanmıştır. Gerek *Felsefe Nedir?* gerekse Deleuze'ün 1980'lerde kendisiyle yapılan mülakatlardaki yorumları ve ara sıra yazdığı kısa yazıları modern liberal demokrasinin kurumları ve örtük siyasal değerleriyle olumlu bir ilişki geliştirmeye dönük belirgin bir değişime işaret eder. Bilhassa iki kavram Deleuze'ün geç dönem siyasal yazılarındaki normatif dönemecin başlangıcının haberini verir: haklar ve demokrasi.

18 Deleuze ve Guattari 1987, s. 461-473.
19 Marx ve adalet hakkındaki tartışmaya dair kapsamlı bir bakış için, bkz. Geras 1985. Kimi "analitik" Marksizm türlerine bir giriş içinse bkz. Kymlicka 2002, s. 166-207.
20 Örneğin, Peffer 1990, 2001.

1980'lerde kendisiyle yapılan bir dizi mülakatta, Deleuze insan haklarına yeniden duyulmaya başlanan ilgiyi bu hakların "ebedi değerler" ve "yeni aşkınlık biçimleri" olarak sunulması nedeniyle eleştirir.[21] Ama bu hakların kendisine değil, sadece kesin ve tarih-dışı bir sözümona evrensel haklar listesi olduğu fikrine karşı olduğunu da belirtir. Hakların kuralların veya beyanların değil, içtihadın sonucu olduğunu, bunun da tikel bir durumun "tekillikleri"yle birlikte çalışmayı içerdiğini ileri sürer.[22] Haklar ve içtihat meselesini 1988'de Claire Parnet ile yaptığı *Abécédaire* mülakatlarında yeniden ele alır.[23] Burada, yeni hakların icadı olarak anlaşıldığı şekliyle içtihadın önemli olduğunu ve hukukun kendisinde büyük bir merak ve ilgi uyandırdığını belirtir:

> Özgürlük için eylemek, devrimci oluş, adalet sistemine dönüldüğünde içtihat içinde hareket etmek demektir… hukukun icadı budur işte… bu, "insan hakları"nı uygulamaya geçirme meselesi değil, yeni içtihat biçimleri icat etme meselesidir… içtihat, hukuk bende hep büyük bir ilgi ve merak uyandırmıştır… Felsefe okumamış olsaydım, hukuk okurdum, ama "insan hakları" değil, içtihat okurdum. (*L'Abécédaire, G comme gauche*)

1990'da Negri'yle yaptığı "Kontrol ve Oluş" başlıklı söyleşide, Deleuze yeni biyoteknoloji biçimleri karşısında ne gibi hakların tesis edilmesi gerektiği meselesine atıfla bir hukuk kaynağı olarak içtihadın önemine yeniden parmak basar.[24] Bunların "kullanıcı grupları" tarafından belirlenmesi gerektiği yolundaki önermesi, belirli bir karardan en çok etkilenenlerin o kararın yapımında rol oynaması gerektiği yönündeki demokratik fikrin zımnen kabul edildiğini gösterir.[25] Hak kavramının kendisi, yurttaşlar başkalarının

21 Bkz. Antonin Dulaure ve Claire Parnet ile yaptığı, *L'Autre Journal*'in sekizinci sayısında (Ekim 1985) yayımlanan; ve Raymond Bellour ve François Ewald ile yaptığı, *Magazine Littéraire*'in 257. sayısında (Eylül 1988) (Deleuze 1995 içinde, s. 121-155) yayımlanan söyleşileri. Deleuze'ün insan haklarına ilişkin sözlerini ve bu haklara duyulan hevese dair eleştirilerini şurada ele alıyorum: Patton 2005a, s. 58-60 ve 2005b, s. 404-406. Ayrıca bkz. Smith 2003, s. 314-315.

22 Deleuze 1995, s. 153.

23 *L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet* kitap halinde yayımlanmamıştır, ama bunlara Vidéo Editions Montparnasse'tan video kaset (1996) ve CD-Rom (2003) halleriyle erişmek mümkündür. Alıntılayacağım sözler "Gauche olarak G" başlıklı kısımdan. Bunları tercüme etmedeki yardımından ötürü Charles J. Stivale'ye müteşekkirim.

24 Deleuze 1995, s. 169.

25 Shapiro 2003, s. 52.

eylemine müdahale edebildiği derecede, hukukun üstünlüğünü ve sınırların dayatılmasını ima eder. Tersinden bakıldığında, yurttaşlarca ifa edilen belli türde eylemler hukuk tarafından koruma altına alınacaktır. Kant'ın evrensel hukuk ilkesi temeldeki fikre dair etkili bir formülasyon sunar: "Evrensel bir yasayla uyumlu olarak herkesin özgürlüğüyle birlikte var olabilen her eylem haklıdır."[26]

Bu tür hak temellerinin gayri-doğal veya idealist bir yanı yoktur; böyle haklar olduğunu varsaymak ile toplumsal ilişkileri güç ilişkileri olarak tasavvur etmek arasında da herhangi bir bağdaşmazlık söz konusu değildir. Nietzsche hakları tanınmış ve güvenceye alınmış güç dereceleri olarak tanımlamasıyla, onları düşünmede doğalcı bir çerçeve sunar.[27] Her ne kadar Nietzsche hakların kökenini esas itibariyle başkalarıyla eşitsiz güç ilişkileri içinde olanların hakları açısından ele alsa da, onun tanımı iktidarın/gücün her yurttaş üzerinde herkes adına tatbik edildiği bir demokrasideki yurttaşların hakları için de bir o kadar geçerlidir. Bu durumda haklar tüm yurttaşların kendilerine ve diğer yurttaşlara bırakmaya razı olduğu "güç dereceleri" olacaktır. Dahası, bilfiil demokratik ve kendi kendini yöneten ideal bir toplum örneğinde, tüm yurttaşlar için güvenceye alınmış haklar basit bir *modus vivendi*'nin neticesi olmayacak, neyin hakkaniyetli ve adil olduğuna dair kamusal olarak onaylanmış görüşlerden türeyecektir. Bu hakları bir anayasaya veya başka bir kurucu yasal belgeye kaydetmek söz konusu toplumun tasarrufunda olacaktır elbette, fakat demokratik karar alımı ve hukukun üstünlüğünün işleyebileceği çerçeveyi tesis edebilmek için bir tür temel haklar sistemine ihtiyaç duyulacaktır. Bu çerçevede, belirli durumlara, yeni toplumsal ve teknolojik gelişimlere karşılık olarak belirli şekillerde içtihat geliştirmek mahkemelerin elinde olacaktır. Neyin adil veya hakkaniyetli olduğuna ilişkin kolektif görüşteki değişimler ışığında, temel hakların kendilerini gözden geçirmek de yurttaşların elinde olacaktır. Bu minvalde, Deleuze'ün içtihadı ve hak yaratımını olumlaması, aşkınlığa olan karşıtlığıyla bütünüyle uyum içindedir. Ne var ki, aşağıda anlatacağım üzere, bu durum bazı görüş veya normatif yargı türlerini, yani Rawls'un ilgili insanların "oturmuş" veya "düşünülmüş kanaatleri" dediği şeyleri[28] göz önünde bulundurmayı da beraberinde getirir.

26 Kant 1996, s. 387.
27 Nietzsche 1997, s. 67.
28 Rawls 2005, s. 8.

Deleuze ve Demokrasi

"Demokrasi" eşitlik, rıza, kolektif iradenin belirlenmesine dahil olmak ve çoğunluk yönetimi gibi birçok bileşeni olan karmaşık bir kavramdır. Derrida demokrasinin dostluk kavramlarıyla olan tarihsel bağlarına işaret eder.[29] Günümüzdeki tartışmalara referansla, bu terimin geniş felsefi anlamı ile daha dar teknik anlamını birbirinden ayırabiliriz. Teknik anlamıyla "demokrasi" yönetilenlerin hükümeti ve hükümetin politikalarını tipik olarak düzenli ve adil seçimler yoluyla kontrol ettiği bir yönetim biçimine göndermede bulunur. Günümüzdeki liberal demokrasiler bu anlamda demokratik olduğunu iddia eder. Siyasal süreçlere bilfiil katılımda bulunmak için eşit haklar sağlar, fakat temel yurttaşlık haklarını ve siyasal hakları koruma altına almak ve hukukun üstünlüğünün devamını sağlama almak suretiyle çoğunlukların nelere karar verebileceğine sınırlar da koyar. Geniş felsefi anlamıyla "demokrasi" ise sınıf veya kast imtiyazları olmayan, hiçbir insanın yaşamının, inançlarının veya değerlerinin temelde diğerlerininkinden daha değerli olmadığı eşitlikçi bir siyasal topluma göndermede bulunur. Böyle bir siyasal toplum bireylerin veya grupların mümkün olan en geniş temel toplumsal ve siyasal özgürlükler sisteminden dışlanmasının, belirli bireylerin veya grupların, toplumsal ve siyasal işbirliğinin getirdiği faydalardan keyfi biçimde dışlanmasının hiçbir gerekçesinin olmadığı bir eşitler beraberliğidir. Demokrasinin bu iki anlamı birbiriyle ilişkisiz değildir ve aralarındaki bağlar iki yönde de ilerler. Gelgelelim, temel önem arz eden husus, bireylerin eşit ahlaki değerde olduğu anlayışıdır. Bu anlayış bireylerin kamuyu ilgilendiren meselelerde eşit söz hakkına sahip olduğu bir yönetim biçimini ima etse de demokratik yönetimin olası kurumsal biçimlerinin menzilini açık bırakır.

Öte yandan demokrasi ile kanaat kavramı arasında kopmaz bir bağ vardır. Demokratik siyaset, yasaların ve kamusal politikanın temeli olarak kolektif bir irade belirlemede çatışan kanaatler oyunundan ayrı tutulamaz. Bu siyaset belirli bireylerin veya grupların yönelimleri veya kanaatleri arasındaki uzamda ortaya konduğu için, bu bir saf içkinlik siyaseti, temeli olmayan bir siyasettir. Philippe Mengue bu kamusal tartışma uzamının Deleuzecü çerçevede tam bir siyasal veya "doksolojik" içkinlik düzlemi olarak nitelendirilebileceğini iddia eder – gerçi Deleuze'ün kendisi felsefeye, bilime veya sanata

29 Derrida 1997.

indirgenemeyen özgül bir düşünce biçimi olarak böyle bir siyasal akıl teorisi sunmaz.[30] Bu düzlemde üretilenler kavramlar, algılanımlar veya duygulanımlar değil, "burada ve şimdi yapılması gerekenler hususunda oluşturulan dayanışma ve varılan mutabakattır".[31] Böyle bir mutabakat veya "doğru kanaat" oluşumu kanaatlerin, uzman tavsiyelerinin, çıkarların ve değerlerin yersizyurtsuzlaşmasının az çok düzenlenmiş süreci ve belirli bir kamusal iyi kavrayışında tekrar yerliyurtlulaşmaları olarak anlaşılabilir.

Mengue demokratik siyaset için böyle özgül olarak siyasal bir aklın önemine işaret etmekte hiç kuşkusuz haklıdır. Ne var ki demokratik siyaset uzamı çatışan kanaatlerin düzenlenmemiş oyunundan fazlasını gerektirir. Kanaatler oyununun içinde bir çözüme kavuşturulabileceği anayasal bir biçim ve prosedürler olmazsa, ortaya istikrarsız bir demokrasi biçimi çıkar. Çoğunluğun kanaatlerine karşı bireyleri ve azınlıkları koruma altına almak için anayasal hukuk ilkeleri gereklidir. Rawlsçu bir açıdan bakıldığında, normatif demokratik siyaset çerçevesi adalete ilişkin siyasal kavrayışla sağlanır ki bu kavrayış da en nihayetinde söz konusu halkın veya halkların düşünülmüş kanaatlerine, kurumlarına, yorum geleneklerine ve iyiye dair aralarındaki muhtelif kavrayışlara rağmen bu siyasi kavrayışı destekleyen müşterek mutabakata dayanır. Adalete ilişkin siyasal kavrayış, herhangi bir yüksek otorite kaynağından türememesi bakımından içkindir. İnsanların düşünülmüş kanaatleri değiştikçe değişime tabi olması bakımından da tarihseldir.

Deleuze ve Guattari güncel meselelere ilişkin gündelik kanaatler ile demokratik siyasetin kurumsal yapısının temelini oluşturan, neyin doğru, adil veya hakkaniyetli olduğuna ilişkin kanaatleri de birbirinden ayırır. Evrensel bir demokratik devletin değil, sadece tikel demokratik devletlerin olduğu, bu devletlerin ana hatlarınınsa kısmen verili bir halkın felsefi veya "millici" kanaatleriyle belirlendiği bir dünyada yaşadığımıza işaret ederler.[32] Verili bir halkın siyasal ve yasal kurumlarında tezahür eden kanaatler, o halkın hukuk anlayışları ve pratik felsefesi, düşüncelerinin ulusal niteliklerini ve demokratik ideallerin tezahür etme tarzını tayin edecektir. Modern felsefe demokratik devlet fikrinde yeniden yerliyurtlulaştığı ölçüde, bu iradenin kipi daima söz konusu "millici" felsefenin özellikleriyle ayarlanacaktır:

30 Mengue 2003, s. 45-57; 2006, s. 266-268.
31 Mengue 2003, s. 52.
32 Deleuze ve Guattari 1994, s. 102-104.

> Her durumda felsefe bir halkın ruhuyla ve hukuk anlayışıyla uyumlu olarak modern dünyada kendini yeniden yerliyurtlulaştırmanın bir yolunu bulur. Dolayısıyla felsefe tarihine ulusal nitelikler, daha doğrusu *felsefi kanaatleri andıran millicilikler* damgasını vurur.[33]

Bu felsefi kanaatler demokrasinin belirli ulusal biçimlerinin kurumsal ve anayasal yapısını koşullandıracaktır. Irk, cinsiyet ve sınıfa ilişkin doğal hiyerarşileri konu alan kanaatler, bir bakıma demokratik olan toplumlardaki prosedürleri ve temel siyasal hakların ve yurttaşlık haklarının dağılımını uzun zamandır etkilemektedir. Bu açıdan, verili bir tarihsel ortamda demokratik ideallerin kurumsal olarak fiiliyata geçirilmesinin önünde bir tür kısıtlama oluşturmaktadır.

Deleuze ve Guattari günümüzde küresel kapitalizmin gerekliliklerinden doğan, demokratikleşmenin önündeki ikinci bir kısıtlamaya işaret eder. Evrensel bir demokratik devlet olmadığını, çünkü "piyasanın kapitalizmde evrensel olan tek şey olduğunu" iddia ederler.[34] Modern demokratik devletler küresel kapitalizmin içkin aksiyomatiğinin gerçekleşme modelleri olarak işlev gördüğü ölçüde, bu sistemin gerekliliklerine tabi olmakla kısıtlanırlar. Bunun sonucunda, modern demokratik devletler eşitlikçilik vaatlerine uygun hareket etmede başarısız oldukları gibi, diktatoryal devletlerin eylemlerinden dolaylı veya dolaysız olarak faydalandıkları ölçüde de taviz vermiş olurlar. Sermayenin küresel aksiyomatiğine tabi olmaları şunu da içerir: İnsan hakları biçiminde yurttaşların temel eşitliğini ve güvenliğini koruma altına almak başka aksiyomlarla birlikte var olan aksiyomları, "bilhassa mülkiyetin güvenliğiyle ilgili olanları"[35] ilave etmeye götürür. Bu mülkiyet kuralları bireylerin temel haklarıyla çelişmekten ziyade, bu hakların belirli bağlamlarda işleyişini askıya alır. Bu nedenle, temel siyasal haklar geniş ölçekli üretim araçlarında özel mülkiyetle birlikte ve kamusal olarak finanse edilmiş seçimlerin yokluğunda tüm yurttaşlar için aynı değeri taşımaz. Keza, üretim araçlarında özel mülkiyet varken asgari sağlık bakımı, barınma veya eğitim temin etmeye yönelik düzenekler yoksa yoksulların temel sosyal refah hakları bilfiil askıya alınmış olur. Bu gibi mülahazalar Deleuze ve Guattari'nin şu önermesini desteklemektedir: "Haklar ne insanları ne de

33 Deleuze ve Guattari 1994, s. 105 (vurgu benim).
34 Deleuze ve Guattari 1994, s. 106.
35 Deleuze ve Guattari 1994, s. 107.

demokratik devlette yeniden yerliyurtlulaşmış bir felsefeyi kurtarabilir. İnsan hakları bizi kapitalizmi kutsamaya yöneltmeyecektir".[36]

Yoksulluğun ve zulmün tavan yaptığı haller demokratik yaşamın sermayenin gerekliliklerine tabi olmasının tek tezahürü değildir. Bir de "demokrasilere musallat olan varoluşun alçaklığı ve kabalığı" vardır ve bu "zamanımızın değerleri, idealleri ve kanaatlerinde"[37] ifade edilmektedir. Bu durum "demokrasilerimizin" şimdiye direniş için veya yeni yeryüzlerinin ve yeni halkların oluşumu için olabilecek en iyi koşulları sağlamıyor oluşunun önemli bir parçasıdır. Bu toplumlardaki kanaat mutabakatı ziyadesiyle "kapitalistin sinik algılarını ve duygulanımlarını" yansıtmaktadır.[38] *Felsefe Nedir?*'in çeşitli yerlerinde ve Deleuze'ün bu dönemde yaptığı mülakatlarda mevcut demokrasi biçimlerine dair sarf edilen epey eleştirel sözler bazı okurların Deleuze'ün demokrasiye düşman olduğu hükmüne varmasına yol açmıştır.[39] Gelgelelim, sermayenin sinizmini yansıtan kanaatlerin yaygınlığı, demokrasi kavramının kendisinden çok, mevcut demokrasilere eleştirel şekilde yaklaşmanın bir gerekçesidir. Deleuze'ün medyanın rolünü ve bilgiyle temellendirilmiş kamusal müzakerenin yerine dolaşıma giren türden kanaatleri hedef alan eleştirileri, kamusal siyasal aklın daha sahici demokratik biçimlerinin hem olanaklı hem de arzu edilir olduğunu ima eder.

Felsefe Nedir?'de gördüğümüz, demokrasi adına kapitalist ve demokratik toplumlardaki mevcut duruma direnme çağrısının Deleuze'ün yazılarında geçmiş emsalleri yok değildir. 1979 tarihli "Negri'nin Yargıçlarına Açık Mektup" başlıklı metin, söz konusu suçlamaların etrafındaki yasal prosedürü, medyanın rolünü ve kanıtların incelenmesinde akıl yürütmenin sıradan mantık ilkelerine uyulmayışını münakaşa konusu etmişti. Bu mektup söz konusu ilkelerin tüm demokratlar için önemli olduğu iddiasıyla başlamış ve mektup boyunca Deleuze kendisini "demokrasiye bağlı" biri olarak ifade etmişti.[40] Bununla beraber, "demokrasi" kelimesi ilk bakışta, Deleuze ve Guattari'nin "oluş"u minör diye tanımladığı ve "Çoğunluk-oluş yoktur; çoğunluk asla oluş değildir. Tüm oluşlar minördür"[41] dediği *Bin Yayla* ışığında

36 Deleuze ve Guattari 1994, s. 107.
37 Deleuze ve Guattari 1994, s. 107-108
38 Deleuze ve Guattari 1994, s. 108, 146.
39 Mengue 2003, s. 43, 103; Thoburn 2003, s. 11. Bu iddialara dair bir tartışma için, bkz. Patton 2005a, 2005b, 2006b.
40 Deleuze 2006, s. 169.
41 Deleuze ve Guattari, 1987, s. 106.

bakıldığında akla yatmayan bir kavram olarak görünebilir. Demokrasi hiç şüphesiz bir çoğunluk meselesidir. Öyleyse onların şimdiye bir direniş biçimi olarak "demokratik-oluş"u benimsemeleri nasıl mümkün olmuştur?

Demokratik-Oluş

Demokratik-oluş adına şimdiye direnişe geçme çağrısı, felsefenin kanaate karşı bitmek bilmez mücadelesi doğrultusunda anlaşılmalıdır.[42] Ama felsefenin görevi gündelik kanaatlerle değil felsefi kanaatlerle ilgilenmektir. Liberal demokratik toplumların siyaseti açısından bakıldığında, felsefe bu mücadeleye kamusal aklın doğasını ve sınırlarını belirleyen o "düşünülmüş" kanaatlere meydan okuyarak katılır. İşte bu yüzden Deleuze *Müzakereler*'in başındaki kısa notta felsefenin kamuoyuna ve dinler, yasalar gibi diğer güçlere karşı bir "gerilla savaşı"na tutuştuğunu öne sürer.[43] Başka bir deyişle, felsefenin siyasal yönelimi neyin adil veya kabul edilebilir olduğuna ilişkin mevcut kanaatler karşısında eleştirel bir yaklaşımı gerektirir. Negri'yle yaptığı mülakatta Deleuze felsefenin şimdiki zamanda katlanılamaz olana karşılık vermenin bir yolunu sunduğunu dile getirir.[44] Bu da şu ilginç soruyu gündeme getirir: Neyin neticesinde belirli bir durum katlanılmaz hale gelir? Katlanılmaz olanın ana hatlarının tarihsel olarak, yönetilmemize aracılık eden mekanizmalarla ve hâkim siyasi kültürde ifade bulan idealler ve kanaatlerle belirleneceğini kabul edersek, katlanılmaz olandan kesin bir biçimde kaçıp kurtulmanın hiçbir yolu olmadığını pekâlâ düşünebiliriz. Deleuze'ün denetim toplumları hakkındaki tartışmasında belirttiği gibi, iktidar sistemlerinin bizi özgürleştirme ve köleleştirme yolları arasında hep bir çatışma vardır.[45]

Demokratik toplumlarda, katlanılmaz olana karşılık vermek bu toplumların yönetilmesine aracılık eden siyasal normatiflik öğeleriyle ilişkilenmeyi beraberinde getirecektir ister istemez. Karmaşık bir kavram olan demokrasi modern siyasal düşüncenin kalbinde bir dizi siyasi normu bir araya getirir. Demokratik siyasal toplumun farklı biçimleri bu kavramın belirli şekillerde edimselleşmesine karşılık gelir; bu tür toplumlardaki pek çok direniş biçimiyse toplumsal yaşamın mevcut kurumsal biçimlerindeki adaletsizliğin or-

42 Deleuze ve Guattari 1994, s. 203.
43 Deleuze 1995.
44 Deleuze 1995, s. 171.
45 Deleuze 1995, s. 178.

tadan kaldırılabilmesi için yollar önermek üzere demokratik siyasi normatiflik öğelerinden yararlanacaktır. Bu minvalde, "demokratik-oluş" kavramı Deleuze ve Guattari'nin tanımladığı şekliyle felsefenin siyasal yönelimine hizmet eder: Demokratik-oluş, şimdiki zamanda demokratik toplum diye kabul edilen şeyi tersinden edimselleştirmenin bir aracıdır. Felsefe, günümüz toplumlarında demokrasinin edimselleşmesini genişletmek amacıyla, neyin kabul edilebilir, doğru veya adil olduğuna ilişkin mevcut kanaatlere kafa tuttuğunda, demokratik-oluş süreçlerinin ardına düşmüş veya bu süreçleri desteklemiş olur.

İlkesel açıdan bakıldığında, demokrasi kavramının ne kadar öğesi varsa, demokratik-oluşun da o kadar çok yolu olacaktır. Pratik açıdan bakıldığındaysa, felsefenin verili bir siyasal toplumun demokratik-oluşunu bilfiil ilerletebilmesinin tek yolu, demokratik siyasal normatifliğin edimselleşmiş veya edimselleşebilir öğelerine dayanan yersizyurtsuzlaştırıcı hareketlerle ilişkiye geçmesinden geçer. Minör-oluşlar bu tür hareketlerin kaynaklarından biridir. "Oluşların" minör yönelimi ve majör siyasetle kurdukları ilişki bakımından, demokrasinin ancak görece basit ve rakamsal bir anlamda sırf bir çoğunluk meselesi olduğunu kaydetmemizde fayda var. Halkın iradesinin belirlenmesinin tipik mekanizması çoğunluk oyu olduğu ölçüde, evet, çoğunlukçudur. Ne var ki Deleuze ve Guattari'nin minörlük/azınlık kavramı nicelik değil daima nitelik çerçevesinde tanımlanmıştır. *Bin Yayla*'da yetişkin, beyaz, heteroseksüel, Avrupalı, vs. erkeğin çoğunluk konumunu işgal etmesi "olgu"suna işaret ederken, bunun sebebinin bu erkeğin çocuklardan, beyaz olmayanlardan, eşcinsellerden veya kadınlardan sayıca çok olması değil, diğerlerinin ölçülmesine zemin teşkil eden niteliksel standardı oluşturması olduğunu belirtirler.[46] Böyle bir standardın varlığı kadınlar, çocuklar, beyaz olmayanlar ve diğer dışlanan gruplar üzerinde iktidar uygulanacağını varsayar: "Çoğunluk bir iktidar ve tahakküm halini varsayar, tersi değil".[47] Öte yandan, bu "olgu"nun aslında kimseyi temsil etmeyen bir tür kurmaca olduğuna da işaret ederler. Bireylerin veya grupların standarttan sapmaya yönelik yaratıcı potansiyeli olarak anlaşılması gereken "herkesin minör-oluşu", niteliksel anlamda majörlüğün kamusal figürünün karşısına konmalıdır.[48] Minör-oluş bireylerin ve toplumların çoğunlukçu standarda asla bü-

46 Deleuze ve Guattari 1987, s. 105.
47 Deleuze ve Guattari 1987, s. 105.
48 Deleuze ve Guattari 1987, s. 106.

tünüyle uymadığını, bilakis devamlı çeşitlenme süreci içinde var olduğunu ifade eder.

Yurttaşların haklarının ve ödevlerinin her an söz konusu toplumun çoğunlukçu "olgusu"na bağlı olması bakımından, demokrasinin çoğunlukçu olmasının niteliksel bir anlamı daha vardır. Demokrasi daima çoğunluk yönetimi ilkesine dayanmıştır, fakat "kimin çoğunluğu" şeklindeki ilksel soru daima önceden cevaplanmış ve bu genelde demokratik yollarla yapılmamıştır. Burada "çoğunluk", sayılan kişilerin niceliksel çoğunluğuna değil, nüfusun geneli içinde sayılmaya elverişli addedilenlerin niteliksel çoğunluğuna göndermede bulunur. Bu çerçevede, örneğin Kant, aktif yurttaşlar ile pasif yurttaşlar arasında bir ayrım yapmış, aktif yurttaşların hayatlarını bizatihi idame ettirmeleri bakımından diğerlerinden bağımsız olduklarını belirtmişti.[49] Bu temelde, çocuklar, sözleşmeli hizmetçiler ve kadınlar ancak pasif yurttaşlar olabilecek, demokratik bir cumhuriyetin aktif öznelerinin yasa yapma rolünün bir parçası olmaktan dışlanacaktır. Ama aynı şekilde, minör-oluşun demokrasinin çoğunlukçu öznesinin dönüşümüne bağlı olmasının bir anlamı da vardır. En başından beri demokratik ulus-devletlerde, yurttaş sayılanların temelini genişletme ve böylece temel yasal ve siyasal hakların tüm kapsamına tamamen dahil olmalarını sağlama mücadelesi devamlı bir çatışma kaynağı olmuştur. Bu mücadeleler çoğunlukçu standardın çeşitli türden minör oluşlara tabi olmasına denk düşer. Tüm bu mücadeleler standardın kapsamının ve dolayısıyla demokrasinin öznesinin genişlemesini sağlayan bir dizi önlemi beraberinde getirmiştir. Sözgelimi, kadınların ve diğer azınlıkların da seçme hakkı kazanması veya yeni haklar kazanan bu kesimlerin sürece eşit bir zeminde dahil olmasını mümkün kılmak için ilgili siyasal kurumların ve prosedürlerin doğasının değiştirilmesi. Geçen yüzyılın önemli bir kısmında kazanılmış başarılara rağmen, birçok Avrupa ülkesinde kadınların nüfus içindeki sayılarıyla orantılı olarak siyaset alanında temsil bulmalarını sağlamaya yönelik çalışmalar devam etmektedir. Yine birçok demokratik toplumda, kamu kurumlarının doğasını cinsel tercih, fiziksel ve zihinsel yetiler, kültürel ve dinsel arkaplanlar bağlamındaki farkları hem kabul edecek hem de içerecek şekilde değiştirmeye yönelik çalışmalar da sürmektedir. Bu anlamda, minör oluşlar günümüz toplumlarında "demokratik-oluş"un önemli bir vektörünü sağlamaktadır.

49 Kant 1996, s. 458.

Bin Yayla'da Deleuze ve Guattari minör-oluş siyasal perspektifini açıkça benimser ve azınlıkların gücünün "çoğunluk sisteminin içine girme ve kendilerini orada hissettirme kapasiteleriyle ölçülmediği"nin altını çizer.[50] Doğaları gereği, minör-oluş süreçleri verili her tür çoğunluğun sınırlarını daima aşacak veya bu sınırlardan kaçacaktır. Bu süreçler bir nüfusun duygulanımlarını, inançlarını ve siyasal hassasiyetlerini, yeni bir halkın ortaya çıkışına tekabül edecek şekillerde dönüştürme potansiyelini barındırır. Dahası, bir halk siyasal cemaat şeklinde teşekkül ettiği ölçüde, o halkın geçirdiği dönüşümler neyin adil veya doğru olduğuna ilişkin anlayışlarını, dolayısıyla yeni çoğunluğa atfedilen hakların ve görevlerin doğasını da etkileyecektir. Deleuze ve Guattari, çoğunluğun niteliğini genişletip dönüştürme çabalarının önemini kabul eder ve şöyle der: "Kendi kesimlerini, cinsiyetlere, sınıflara ve partilere yönelik kendi ikili dağılımlarını yeniden kurmak üzere molar örgütlenmelere dönmedikleri takdirde moleküler kaçışlar ve hareketler bir hiç olacaktır."[51]

Bir başka demokratik-oluş ise modern demokratik yönetimin ortaya çıkışından beri, yani bir yanda muazzam servet ve maddi koşul uçurumları varken diğer yanda resmi olarak eşit hakların var olmasından bu yana süren bir çatışmadan doğar. Modern demokrasilerin tarihi maddi eşitsizliği azaltma ve yurttaşların temel haklarının hiç değilse yaklaşık olarak herkes için eşit değerde olmasını sağlamaya çalışma mücadelesinin tarihidir kısmen. Deleuze Negri'yle yaptığı mülakatta devam eden bu soruna değinirken bir karşılaştırma yapar: bir yana, metaların mübadele edildiği bir alan olarak piyasa ve sermayenin evrenselliğini koyar, diğer yanaysa bunların hem sefalete yol açışını hem de muazzam servetler getirişini, üstelik bu servetleri eşitsizce dağıtışını koyar. Piyasa ekonomilerinin faydalarından herkes eşit pay almaz ve eşitsizlik koşulları herkesin eşit doğduğu ilkesiyle doğrudan çelişerek kuşaktan kuşağa aktarılır. Maddi koşullar konusundaki aynı eşitlik ilkesi Claire Parnet'nin sorduğu "Bugün solda olmak ne anlama geliyor?" sorusuna Deleuze'ün verdiği cevabın temelini oluşturur. Ona göre bu evvela bir algı meselesidir. Nispeten imtiyazlı bir birinci dünya ülkesinin görece

50 Deleuze ve Guattari 1987, s. 471.

51 Deleuze ve Guattari 1987, s. 216-217. Başka bir yerde, aksiyomatik küme teorisinin dilinde azınlık ile çoğunluğun örtüşmediğini yine öne sürdükten sonra şöyle derler: "bu demek değildir ki aksiyomlar düzeyindeki mücadele önemsizdir; bilakis belirleyicidir (çok çeşitli düzeylerde: kadınların oy verme, kürtaj, iş mücadelesi; bölgelerin özerklik mücadelesi; Üçüncü Dünya'nın mücadelesi" (Deleuze ve Guattari 1987, s. 470-471).

yüksek serveti içinde yaşayanlar ile solda olmayanlar, eşitsizlik ve adaletsizlik problemlerini sürdürülemez olan kendi imtiyazlı konumlarından hareketle algılar: "Bu durumun sürmesini sağlamak için ne yapabiliriz?" diye sorarlar. Solda olanlar ise durumu onların imtiyaz merkezinden en uzakta olanların gözüyle algılar. Bu insanlar "durumun böyle süremeyeceğini, bunun imkânsız olduğunu, bu milyonlarca insanın açlıktan öldüğünü, işte bu yüzden bunun sürüp gidemeyeceğini, belki, kim bilir, bir yüzyıl kadar sürebileceğini, ama bu mutlak adaletsizlik konusunda kendimizi kandırmaya hiç gerek olmadığını bilir." Soldakiler bu tür problemlerin halledilmek zorunda olduğunu, problemin Avrupa'nın imtiyazlarını devam ettirmek için yollar bulma problemi değil, bu sorunları çözmeye yönelik "örgütlenmeler bulma, dünya çapında düzenlemeler bulma" problemi olduğunu bilir.[52] Deleuze burada bölüşüm adaletine ilişkin meselelerde eşitlikçi ve hatta kozmopolit bir perspektif benimsemektedir. Mevcut üretim, dağıtım ve yeniden dağıtım düzenlemelerinden kaynaklanan haksız servet ve yoksulluk dağılımına işaret etmek yaygın bir biçimde müsamaha edileni müsamaha edilmez kılmaya girişmenin bir başka yoludur. Böylece toplumun genelinde demokratik-oluşun bir başka boyutu teşvik edilmeye çalışılmış olur.

Deleuze'ün solda olmanın ne anlama geldiğine dair tanımının ikinci kısmına gelecek olursak, solda olmak çoğunlukçu olmaya karşıt olarak bir minör-oluş meselesidir. Çoğunluğun belirli iktidar ve kontrol sistemlerine bağlı ideal bir kimliğin soyut ve boş bir temsili olduğunu, herkesin dahil olabileceği ve söz konusu sistemleri akamete uğratıp dönüştürebilecek minör oluşlar olduğunu bilme meselesidir bu. Daha önce belirttiğimiz üzere, farklı minör-oluş türlerinin bir halkta meydana getirdiği dönüşümler o halkın neyin hakkaniyetli ve adil olduğuna ilişkin anlayışlarını etkileyecektir. Bu dönüşümler, söz konusu halkın anayasasında (genel olarak, oluşumuna esas teşkil eden çerçevede), temel yapısında ve kurumlarında yansıtıldığı haliyle adalete dair siyasal kavrayışının temelini oluşturduğu ölçüde, adaletsizliği ortadan kaldırma çabaları için hayati bir katalizör işlevi görür.

Yukarıda belirtilen iki demokratik-oluş vektörü modern dünyada demokrasinin edimselleşmesinin önündeki iki tür kısıtlamayı doğrudan karşısına alır: Niteliksel çoğunluğun keyfi doğasına karşı mücadele millici siyasal ve felsefi kanaatin ağırlığına kafa tutarken, koşullardaki haksız eşitsizliğe karşı

52 *L'Abécédaire, G comme Gauche*. Ayrıca Deleuze'ün bugün dünyada servetin eşitsiz dağılımının yarattığı "mutlak adaletsizlik" hakkındaki yorumlarına bakılabilir.

mücadele kapitalist aksiyomatiğin temel unsurlarına meydan okur. Demokrasinin öznesini yeniden şekillendirmeyi hedef alan hareketlere, sözgelimi kadınlar için eşit temsil veya eşcinsel partnerler için eşit haklar sağlamaya yönelik mücadelelere yol açmış farklı tür minör-oluşlar, her somut örnekteki millici kanaatin ayrıntılarına bağlı olarak değişen derecelerde ve türlerde direnişlerle karşılaşır. Toplum için esas önem arz eden müştereklerin daha eşit bir şekilde bölüşülmesini sağlamaya yönelik teşebbüsler, kapitalist aksiyomatiğin diğer aksiyomlarınca ayakta tutulan direnişle yüz yüze gelir. Bu yolların her ikisinde de demokratik-oluş kavramı mevcut demokrasilerin yersizyurtsuzlaşmasına ve yeni toplumsal ve siyasal biçimler içinde yeniden yapılanmasına işaret eder.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

Kaynakça

Deleuze, G. (1995), *Negotiations 1972-1990*, çev. M. Joughin, New York: Columbia. (*Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk, 2013)

Deleuze, G. (1996), *L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet*, video kaset ve CD-Rom (2003) şeklinde erişilebilecek kaynak: Vidéo Editions Montparnasse.

Deleuze, G. (2006), *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*, çev. A. Hodges ve M. Taormina, New York: Semiotext(e). (*İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*, çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam, 2009)

Deleuze, G. ve F. Guattari (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. B. Massumi, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. ve F. Guattari (1994), *What Is Philosophy?*, çev. H. Tomlinson ve G. Burchell, New York: Columbia. (*Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996)

Deleuze, G. ve C. Parnet (1987), *Dialogues*, çev. H. Tomlinson ve B. Habberjam, Londra: Athlone Press. (*Diyaloglar*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam, 1990)

Derrida, J. (1997), *Politics of Friendship*, çev. Y. Collins, Londra: Verso.

Geras, N. (1985), "The Controversy about Marx and Justice", *New Left Review*, 150, 47-85: şurada yeniden basıldı: A. Callinicos (ed.), *Marxist Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

Kant, I. (1996), *Practical Philosophy*, Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, çevirip yayıma hazırlayan: M. J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

Kymlicka, W. (2002), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press. (*Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004)

Mengue, P. (2003), *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris: L'Harmattan.

Mengue, P. (2006), "D'étincelles en heurts locaux: quelle politique aujourd'hui?", *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 10 (1): 255-83.

Nietzsche, F. (1997), *Daybreak: Thought on the Prejudices of Morality*, ed. M. Clark ve B. Leiter, çev. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press. *(Tan Kızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, çev. Ümit Özdağ, Ankara: İmge, 2014)

Patton, P. (2005a), "Deleuze and Democratic Politics", *On Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack* (ed. L. Tønder ve L. Thomassen) içinde, Manchester: Manchester University Press, 50-67.

Patton, P. (2005b), "Deleuze and Democracy", *Contemporary Political Theory*, 4 (4): 400-13.

Patton, P. (2006a), "Deleuze's Practical Philosophy", *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 10 (1): 285-301.

Patton, P. (2006b), "Deleuze et la démocratie", *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique* (ed. M. Antonioli, P.-A. Chardel ve H. Regnauld) içinde, Paris: Éditions du Sandre, 35-50.

Peffer, R. (1990), *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton, NJ: Princeton University Press. (*Marksizm, Ahlak ve Sosyal Adalet*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı, 2001)

Peffer, R. (2001), "Rawlsian Theory, Contemporary Marxism and the Difference Principle", *The Edinburgh Companion to Contemporary Liberalism* (ed. M. Evans) içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press, 113-32.

Rawls, J. (2005), *Political Liberalism: Expanded Edition*, New York: Columbia. (*Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007)

Shapiro, I. (2003), *The State of Democratic Theory*, Princeton: NJ: Princeton University Press.

Smith, D. W. (2003), "Deleuze and the Liberal Tradition. Normativity, Freedom and Judgement", *Economy and Society*, 32 (2): 312-17.

Thoburn, N. (2003), *Deleuze, Marx and Politics*, Londra: Routledge. (*Deleuze, Marx ve Politika*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom, 2009)

68'in Yansıması Olarak *Anti-Ödipus*

FAHRETTİN EGE

Anti-Ödipus'un Mayıs 68 etkisiyle yazıldığına dair cümlelerle çok sık karşılaşırız: *Anti-Ödipus* bir 68 kitabıdır; *Anti-Ödipu*s 68 olaylarına sadıktır... Ancak bu etkinin ne olduğu ve esere nasıl yansıdığı aynı açıklıkla ifade edilmez ve çoğu zaman muğlâk cümlelerle geçiştirilir. Elbette kitabın ütopyacı ve anti-faşist niteliği ile sokakları dolduran, üniversiteleri işgal eden ve grevlere katılan insanların değişim talepleri arasında yakınlıklar apaçıktır. Fakat bu talepler 68 hareketine özgü olmadığı gibi anti-faşizm dünyada veya bir kitapta ilk defa dile getiriliyor değildi; öte yandan, faşist-olmayan bir yaşam çağrısı için 68 olaylarının beklenmesi gerekli midir? Dolayısıyla işaret edilen bağlantı burada olamaz, başka bir yerde olmalıdır, ancak kolayca ifade edilebilir türden değildir.

Bu muğlaklığın iki sebebi var: ilki 68'in hemen sonrasında devletlerin ve onlarla ilişkili entelektüellerin (ilk akla gelenleri, 1970'lerin başından itibaren özellikle televizyon programlarında "yeni filozoflar" olarak tanınmaya başlayan entelektüel figürler) yürüttüğü örtbas ve unutturma kampanyaları ve bunların sonucunda gelişen körlük, bir başka deyişle o Mayıs gerçekte ne olduğuna yönelik bir duyarsızlığın yıllar içinde organize edilmesi; ikincisi ise, kabul edilmelidir ki belirli bir ölçüde kitabın karmaşık yapısı ve zorlu dilinin de sebep olduğu çeşitli hatalı algılar ve bu algıların on yıllar boyunca kurduğu hâkimiyet; ama bunların yanı sıra Deleuze ve Guattari'nin okumaya dair uyarılarının dikkate alınmaması veya daha kötüsü görmezden gelinmesi. İkisi bir araya geldiğinde, ve sadece bu koşulda, *Anti-Ödipus*'taki 68 olaylarına yönelik açık referanslar çoğu zaman gözden kaçırılır; öyle ki, kitaptaki bazı pasajlar ve ifadesel süreklilikler, birçok tekrar ve vurgu doğ-

rudan doğruya olayların kapsamıyla ilgilidir, olayların sebepleri ve patlak verişiyle ilgili birçok açık gönderme ve ima mevcuttur, ancak bugün bunları keşfetmek kitabın yayımlandığı 1972 yılına göre çok daha güç.

Kristin Ross, ilk sebebi, yani 68 olaylarına yönelik kasıtlı körleştirme kampanyalarını kapsamlı bir şekilde ele alır.[1] Sorun sadece polisin kitleleri olayın uzağında tutması, olayı onların görmelerini ve algılamalarını engelleme çabası değil ("Bekleme yapma, burada görecek bir şey yok!"), tarihin de böyle yazılmasıdır. Sanki görecek bir şey yoktur, sanki hiçbir şey olmamıştır, zaten hiçbir şey değişmemiştir. Peki kimse o Mayıs'ta hiçbir şey olmadığını iddia edemezken saklanan şey nedir? Bugün öğrenci protestolarını, Fransa genelinde hizmet sektörü dahil 9 milyondan fazla işçinin grev yaptığını, yaygın çiftçi eylemlerini, olayın Avrupa ve Kuzey Amerika boyunca bir olaylar silsilesine dönüştüğünü herkes bilir; o halde örtbas edilmek istenen başka bir şey olmalıdır. Ross'a göre öncelikle üçüncü dünya. Aslında olayların tetikleyicisi büyük ölçüde üçüncü dünya, Cezayir ve Vietnam savaşlarıydı: "Cezayir Savaşının 68 olaylarıyla ilişkisi açıkça, politik formasyonu 1960'ların başındaki militan antifaşizm döneminde Paris'te şekillenen aktivistler tarafından uyandırılır."[2] Ve Buchanan'a göre 68, "Gaullecü rejimin Cezayir'e özgürlük vermeme girişimlerinin iğrenç acımasızlığı ile büyümüş ve buna tanıklık etmiş tüm yaşlardan işçilerin ve öğrencilerin geniş bir kesiminin isyanıydı."[3] Diğer yandan, ve belki daha önemlisi, Vietnamlı gerillaların kapitalist devlet karşısında kazandığı zaferler, başta Sartre olmak üzere Batılı entelektüelleri heyecanlandırmış ve bütün can kayıplarına rağmen onları yeni olasılıkları görmeye sevk etmişti. "Vietnam, Batı'da bütünüyle uyuduğu düşünülen süreçleri uyandırmıştı... ayrıca süper devletlerin kırılganlığını ve onun tabandan gelen bir devrim karşısında hassas olduğunu ifşa etti."[4] Ancak birçok değerlendirmede, 60'ların başından itibaren gelişen ve 68'de doruk noktasına ulaşan anti-emperyalist hareket örtbas edilir ve olayların coğrafi ve tarihsel sınırlarından sömürgeler çıkarılır, bu sınır Fransa olarak daraltılır.

Ama Ross hemen ardından başka bir şeyin daha gizlendiğine dikkat çeker. "Tablodan sadece üçüncü dünya bertaraf edilmiş değildir ama şimdi

1 Kristin Ross, *May 68 and Afterlives*, University of Chicago Press, 2002.
2 *Age*. s. 35.
3 Ian Buchanan, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u*, çev. Fahrettin Ege, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2014, s. 34.
4 *Age*. s. 38.

Fransa da görünmez olmaktadır."[5] Olayların özellikle Fransa'da yoğunlaştığı tartışmasız bir gerçeklikken, bir kez daha saklanan şey nedir? Aslında 68'in tarihsel ve coğrafi sınırlarından dış sömürgeler bir kez çıkarıldığında, olayın katılımcılarının sömürgelerden farksız gördüğü iç sömürgelerin de (fabrikalar, üniversiteler, tarlalar) bertaraf edilmesi ve kurgusal bir 68'in yaratılması kaçınılmazdı. Çünkü işçiler fabrikalar ile, öğrencilerse üniversiteler ile Vietnam arasında (veya daha geniş olarak 3. dünya arasında) herhangi bir fark görmüyordu; "tüm devrimciler aynı mücadeleye dahil olmaktaydı: Fransız işçileri, Kuzey Vietnamlılar ve hatta Fransız öğrencileri aynı düşmana sahipti, yani emperyalist kapitalizm."[6] Buna rağmen en popüler yorumlar aşağı yukarı şöyledir: Aslında Fransa'da politik açıdan hiçbir şey olmamıştır, işçi grevleri, işçi ve öğrencilerin dayanışması herhangi bir şey değiştirmemiştir, ama gençliğin etkisiyle 68 sonrasında kültürel olarak bazı şeyler değişmiştir. Görüyoruz ki artık olayın tarihsel ve coğrafi sınırlarında Fransa ve Fransa'nın iç sömürgeleri de yoktur, ama 68 sanki sadece Sorbonne'daki öğrencilerin çeşitli özgürlükçü fantezilerinden ibarettir. Burada bekleme yapmaya gerek yoktur, görülecek herhangi bir şey yoktur, ama olaydan sonra yaşam tarzlarında bazı değişiklikler olmuştur.

Bu türden yorumların, sınırların önce Fransa'ya sıkıştırılmasının, sonra Fransa'nın da tablodan bertaraf edilmesinin, yani analizden önce dış sömürgelerin, sonra da iç sömürgelerin çıkarılmasının amacı, steril, düşsel, fantastik bir gençlik imgesini 68'le ikame etmektir. "68 nedir?" sorusuna verilen yegane cevap şudur: düşler, fanteziler. Ama analizden atılan, tarih yazılırken gizlenen terimlere dikkat edelim: sömürge ve iç-sömürge; bunlar *Anti-Ödipus*'ta da defalarca tekrarlanan terimler değil mi?

* * *

Ve *Anti-Ödipus*, içerideki ve dışarıdaki sömürgecilikle mücadele etmek için devrimci siyasetin yeni ve yaratıcı biçimlerini icat etmeye çalışmaz mı? Ama 68'in başına ne geldiyse *Anti-Ödipus*'un başına da o gelir ve eserin bu devrimci boyutu büyük ölçüde görmezden gelinir. Şüphesiz ki kitabın 68'le bağını koparan ikinci sebepten, yani hatalı algıların hâkimiyetinden bir ölçüde onun zorlu retoriği de sorumludur. Ancak sorun bu kadar basit midir? Çün-

5 Kristin Ross, *May 68 and Afterlives*, *age*., s. 19.
6 *Age*. s. 80.

kü Deleuze ve Guattari'nin aşağıdaki alıntısı uyarıcı ve apaçıkken, kitaba yönelik birçok algının yönü bambaşkadır.

Bizi buraya kadar okumuş olanlar, belki bize birçok kez şunları yaptığımız için saldırdılar: sanatın ve hatta bilimin saf potansiyelliklerine çok fazla inanmış olmak; sınıfların ve sınıf çatışmasının rolünü yadsımak veya küçültmek; arzunun akıl dışılığının yanında yer almak; devrimciyi şizoyla özdeşleştirmek, bilinen, çok iyi bilinen bütün bu tuzaklara düşmek. Bu kötü bir okuma olacaktır, ve hangisinin daha iyi olduğunu bilmiyoruz, kötü bir okuma mı, yoksa hiç okumamak mı.[7]

Bu algılar Perry Anderson'ın *Anti-Ödipus* için "taşkın öznellik" yakıştırması ile başlar[8] ve Buchanan'ın uzun bir bölümde açıkladığı gibi seneler boyunca hemen hemen aynı minvalde devam eder.[9] Yorumlar genel olarak şöyle bir çerçeve içindedir: Deleuze ve Guattari arzu filozoflarıdır, *Anti-Ödipus* akıl dışılığa yeni boyutlar açar, yeni-dirimselciliktir, aşırı-rölativizmdir, krizin semptomudur, imgesele dönüştür vb.. Bu yorumların bazıları sadece açıkça yanlış değildir, fakat esas sorun *Anti-Ödipus*'un 68 olaylarıyla bağlantılı devrimci ağırlığını bütünüyle yok saymaları, ve onu düşlere, fantezilere doğru kaydırmadaki başarılarıdır. Hem de kitap tam olarak aksi yöndeyken. O halde 68 unutulduğu ya da unutturulduğu ölçüde *Anti-Ödipus*'un yanlış algılandığı, hem olaydan hem de olaya sadık bir kitaptan olayın kendisinin boşaltıldığı söylenebilir. Geriye Deleuze ve Guattari'nin devrimciyi şizoyla özdeşleştirdiğini iddia eden hafifseyici yorumlar kalır.

* * *

Bu durumda, *Anti-Ödipus*'un 68'le bağını diri tutan noktaları belirginleştirmek, açıklayıcı bir çerçeve çizmek gerekiyor. Bu bağlamda öncelikle, kapitalist yersizyurtsuzlaşma sürecinin yeniden-yerliyurtlulaşma ya da bir sömürgeleştirme sürecini, kapitalist mantık içinde bir tamamlayıcılığı gerektirdiğini iddia ederler. Kitap boyunca kararlı bir şekilde geliştirilir bu. Ve daha sonra, bu kaçınılmaz eğilimin üçüncü dünyada ve kapitalizmin güvenli merkezlerinde nasıl ilerlediği, hangi mekanizmalardan yararlandığı ve hangi bastırma tekniklerini kullandığı, böylelikle dış ve iç sömürgelerin karşılıklı

7 Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Anti-Ödipus, Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2. Baskı, 2014, s. 545.
8 Perry Anderson, *In The Tracks of Historical Materialism*, Verso Books, 1983, Londra, s. 51-2.
9 Ian Buchanan, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u, age.*, s. 192-200.

durumları gündeme gelir. Son olarak, devrimci arzunun nesnel koşullardan kaçarak sömürgeleştirme süreçlerine karşı nasıl faaliyete koyulduğu sorusu belirir. 68 hareketi ile *Anti-Ödipus*'un politik dili arasındaki yakınlıklar buradan itibaren tekrardan ele alınabilecektir. Dolayısıyla en başta, Deleuze ve Guattari'nin çılgınca veya şizofrenik olarak tanımladığı, yerleşik kodları ve üst-kodlamaları yıkan, kodu çözülmüş akımları peşi sıra uzaya sürükleyen kapitalist yersizyurtsuzlaşma sürecini buluruz, ki bunu zaten Marx ve Engels çok benzer bir tarzda tarif etmişti:

> Bütün durağan, donmuş ilişkiler, ardı sıra getirdikleri kadim ve saygın önyargılar ve düşünlerle birlikte silinip süpürülüyor, bütün yeni biçimlenmeler daha kemikleşmeden tarih oluyor. Katı olan ne varsa buharlaşıyor...[10]

Ancak *Anti-Ödipus*, feodalitenin kapitalizmin önüne tekrar tekrar dikilip onu defalarca ertelediği yaşlı Avrupa'dan örnekler vermekle beraber, Marx'tan farklı olarak daha çok kodlama ve kod çözümü süreçlerinin dramatik ve şiddetli karşılaşmalarının vuku bulduğu bakir topraklardan örnekler verme eğilimindedir. Şüphesiz ki bunun amacı, evrensel tarihin sonu olarak kapitalizmin esasında tüm toplumlara musallat olduğunu vurgulamak, sisteme sermayenin eklenişinin bir kodlama düzenini ne ölçüde ve ne hızda ayrıştırdığını saf sistemler üzerinden görünür kılmak, ama göreceğimiz gibi bunu yine de birinci dünyada doğrudan görünür olmayan süreçleri tarif etmek için yapmak. Bunu göstermek için, 20. Yüzyılın başında İngiliz sömürgecilerin Nijerya'da karşılaştığı yerli Tiv halkına bakacak olursak:

> Örneğin Bohannan, üç cins akımı, tüketim mallarını, itibar mallarını, ve kadınlar ile çocukları kodlayan Tiv ekonomisini tarif eder. Para eklendiğinde, sadece bir itibar malı olarak kodlanabilir, yine de tüccarlar geleneksel olarak kadınların elinde bulunan tüketim malları sektörlerine sahip olmak için ondan yararlanırlar: tüm kodlar sendeler. Kuşkusuz ki parayla başlayıp parayla bitirmek, kodlara dayanarak ifade edilemeyecek bir işlemdir; ihraç edilen mallarla yüklü kamyonların uzaklaştığını gören "Tiv yaşlıları bu duruma teessüf ederler, ve neler olup bittiğini bilmekte ama kimi kınayacaklarını bilememektedirler," zalim bir gerçeklik.[11]

10 Marx, Engels, *Komünist Manifesto*, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara s. 23-4.
11 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 258-9.

Bu ilk boyut, kapitalist yersizyurtsuzlaşma, kodlanmış arzu akımlarının kod çözümüdür, peki bu dönüşüm nasıl mümkün olur? Açıktır ki, kadınları, çocukları, tüketim ve itibar mallarını kodlayan Tiv ekonomisi sömürgeciler tarafından parçalanıp ikiye bölünmüştür. Sermayenin eklenmesinden sonra, kadınları ve çocukları kodlayan, evlilikleri ve mübadeleleri organize eden toplumsal ittifaklar çöker; toplumsal saha, aile yeniden üretimi ve toplumsal yeniden üretim olarak artık iki farklı kategori halinde belirir. Tüketim ve itibar mallarını toplumsal kodlardan kurtarabilmenin ve onları parayla alınıp satılabilir pazar mallarına dönüştürebilmenin yöntemi olarak bundan böyle bir tarafta aileyle ilişkilendirilmiş libido vardır ve diğer tarafta mülkiyet biçimlerinde somutlaştırılan emek. Veya bir tarafta libidoyu kuşatan özel kişiler ve diğer tarafta emeği kuşatan pazar.

> Sömürgeci şöyle der: baban sadece babandır, ya da büyükbaban, onları şeflerle karıştırma, ... kendi köşende üçgenleşebilir ve evini baba ve anne tarafından soydaşlarının evleri arasına dikebilirsin, ... ailen sadece ailendir, toplumsal yeniden-üretim artık oradan geçmiyor...[12]

Ancak boyutlardan bir tanesidir bu, çünkü asla mutlak bir yersizyurtsuzlaşma yoktur. Deleuze ve Guattari ekler, "ideoloji haricinde hiçbir zaman... liberal bir kapitalizm olmamıştır."[13] Her şeyin bir kez daha engellenmesi, kaçıp gidenlerin dünyaya geri getirilmesi gerekecektir. Dolayısıyla ilk hareketin hemen ardından onun tamamlayıcısı olan yeniden-yerliyurtlulaşma vektörü ile karşılaşırız. Aslında ikisi aynı andadır, yersizyurtsuzlaştırdığı anda zaten yeniden-yerliyurtlulaştırmıştır. Kapitalist yersizyurtsuzlaştırma üretim faaliyetini kodlardan serbestleştirirken, yeniden-yerliyurtlulaştırma onu iki kısım halinde bir kez daha geri çağırır. Ailenin sadece aile olması, aile yeniden-üretiminin toplumsal yeniden-üretimden bağımsız bir saha olarak belirmesi neye işaret eder? Akımların kodu çözüldüğü anda, yersizyurtsuzlaşmış arzuya onun olası devrimci toplumsal yatırımlarından el çektirmek için yapay, kalıntı, son bir yeryurt olarak ailenin, ödipal üçgenin tahsis edilmesine. O halde libido, aile ile ilişkilendirilerek derhal yeniden-yerliyurtlulaştırılır. Artık sadece anne ve babayı sayıklayacaktır. Ve ailenin dışına taşınmış toplumsal yeniden-üretim faaliyetinde, emek onu

12 *Age.*, s. 247.
13 *Age.*, s. 537.

yeniden somutlaştıran mülkiyet biçimleri halinde yeniden-yerliyurtlulaştırılır.

Bir taraftan, yersizyurtsuzlaşmış arzuya Ödipus ya da söylencenin emperyalizmi dayatılır, ve diğer taraftan, yersizyurtsuzlaşmış emeğe ya da üretim için üretime, sermaye için üretim ya da sermayenin artma gereksinimi dayatılır. Veya daha doğrusu, aile ve ekonomi politik olarak iki kısım halinde yeniden-yerliyurtlulaştırılan yersizyurtsuzlaşmış genel üretim faaliyetinin izleri olarak, iki ayrı düzlem içinde organize edilmiş arzu ve emeği buluruz. Ödipus toplumsal sahayı bölen bu eşzamanlı ikili hareketin sonucudur.

Ödipus'un varolmasına sebep olan şey sömürgeciliktir, ama Yabanılların kendi toplumsal üretimleri üzerindeki denetimden yoksun oldukları, ve geriye bırakılan tek şeye, onlara dayatılan, alkolik veya hastalıklı olduğu kadar ödipalleştirilmiş de olan aile yeniden-üretimine indirgenmek için elverişli oldukları varsayıldığı ölçüde, neyse o olarak alınmış salt bir eziyet olarak Ödipus.[14]

İlk bakışta ikincil ya da önemsiz bir ayrıntı, yersizyurtsuzlaşma sürecinin kaçınılmaz doğal bir sonucu ya da bir geri çekilme vektörü gibi görünmesine rağmen, yeniden-yerliyurtlulaşma süreci de ilki kadar elzem ve gürültülüdür. Çünkü arzu, ailede tuzağa düşürüldüğünde dahi anne ve baba aracılığıyla toplumsal yatırımlarına devam eder, ancak Ödipus bu sefer ırklara, mevkilere, sınıflara, evrensel tarihe dair paranoyak ve gerici yatırımları ima etmektedir. Öyle ki, aile yeniden-üretimine kıstırılan kişi asla orada kalmaz, ama arzunun devrimci toplumsal yatırımlarını engelleyen toplumsal mekanizmalardan yararlanmak için gücün ve sürüselliğin biçimlerine, nesnel koşullara ve çıkarlara tabi olur: "toplumsal basamakları tırmanarak, terfiler kazanarak, sömürgecilerin bir parçası olarak, on üç yaşımdan beri sıkı çalıştım..."[15]

Ortaya çıkan durum yersizyurtsuzlaşmış akımların basit bir karşılığı ya da doğal bir sonucu değildir, ama sadece onları geri çağırmanın, ilk harekette buharlaşan akımları yapay da olsa yeniden katılaştırmanın yöntemi de değildir. Akımları geri çağırmak ya da onları yeniden dizginlemek, modern zamanlara eklenmiş karşı-devrimci yapay bir geri-akışı, devletin bir kez daha dirilişini gerektirir. Kapitalist mantık içindeki tamamlayıcılık da işte bu noktada belirgin hale gelir: bir yandan yatırım, kod çözümü ve ser-

14 *Age.,* s. 261.
15 *Age.,* s. 156.

bestleştirme, ama diğer yandan geri ödeme akışı, despotizm ve itaat ettirme. Zira sömürgeciler sadece paralarıyla değil, ama yanlarında polis gücü ve bürokrasi ile gelirler.

> Sistemdeki her şey çılgıncadır: böyledir, çünkü kapitalist makine kodu çözülmüş ve yersizyurtsuzlaşmış akımları destekler, onların kodlarını çok daha çözer ve onları çok daha yersizyurtsuzlaştırır, ama onları birleştiren bir aksiyomatik aygıtına onların geçmesini sağlıyorken, ve sahte kodları ve yapay yeniden-yerliyurtlulaşmaları üreten birleşim noktalarında bunu yapıyorken. İşte bu anlamda kapitalist aksiyomatik, her zaman için yeni yeryurtları ortaya çıkarmaktan ve yeni despotik Urstaat'ı diriltmekten başka bir şey yapmaz. Sermayenin büyük mutant akımı saf yersizyurtsuzlaşmadır, ama ödeme araçlarının bir geri akışına dönüştürüldüğünde, o ölçüde bir yeniden-yerliyurtlulaşma da icra etmektedir.[16]

* * *

Tiv ekonomisinin kodları çözüldüğünde, bir başka deyişle sömürgeciler tarafından ikiye bölündüğünde, genel üretim etkinliği olduğunca arzu ile emeğin ortak özü de keşfedilir ve ikiye bölünür (bir yanda aile yeniden üretimi ve diğer yanda toplumsal yeniden üretim); bu aşamada libidoya tekabül eden psikanalizi ve emeğe tekabül eden ekonomi politiği buluruz. Yeniden-yerliyurtlulaştırma sürecine uygun ve onun bir sonucu olarak bu kuramlardan ilki libidoyu aileyle ya da söylenceyle ve ikincisi toplumsal üretim faaliyetini mülkiyet biçimleri ile ilişkilendirir. Fakat Deleuze ve Guattari bunu söylemek için neden kapitalizmin güvenli merkezlerinden, örneğin Avrupa'dan değil de daha ziyade bakir topraklardan örnekler vermeyi tercih eder? Esasında Ödipus orada da burada da aynıdır, ancak ailenin bir kalıntı olduğu ve Ödipal üçgenin asla tam olarak kapanamayan yapay bir yeryurt olduğu Avrupa'da ya da Ödipus'un zaten herkese içsel hale geldiği coğrafyalarda ilk bakışta görünür şeyler değildir. Bunları görmek için kodlama ve kod çözümü süreçlerinin şiddetli karşılaşmalarının ve politik mücadelelerin vuku bulduğu süreçlerin izlenmesi gerekir.

16 *Age.*, s. 538.

> Arzu akımlarının başka yönlere kaçıştığı kötü kapanan bir üçgen, gözenekli ya da sızdıran bir üçgen, darmadağınık bir üçgen. Bunu görmek için, sahte üçgenin tepe noktalarında annenin misyoner ile dans ettiğinin, babanın vergi tahsildarı tarafından düzüldüğünün, egonun ise bir beyaz tarafından dövüldüğünün ayırt edildiği, sömürgeleştirilmiş halkların düşlerinin beklenmesinin gerekmiş olması ilginçtir.[17]

Nihayet dış topraklardan yeniden içeriye döneriz. Ancak Freud'un tarzıyla değil. Freud bilinçdışını Aborjin halkına benzettiğinde bastırılması gereken evrensel bir ilkel fantezi keşfettiğine inanıyordu.[18] Ancak Deleuze ve Guattari'ye göre Ödipus'un yaban topluluk üyeleri tarafından düşlenmesi komplekse tabi olunması ya da komplekse sahip olunması anlamına gelmez. Ödipus'un işgal edilebilmesi için toplumsal üretim ve yeniden-üretim sahası aile yeniden-üretiminden bağımsız hale gelmeli, yaban toplumlardaki bir sınır olarak ensest, aile yeniden-üretimi sahasında arzunun temsilcisi haline gelmelidir. Bir başka deyişle, arzuya yapay bir yeryurt olarak aile dayatılmadan Ödipus başlamaz, Ödipus yola koyulamaz. Bu koşullar sömürgecilikle mümkün hale gelir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari'yle beraber dış topraklardan iç topraklara döndüğümüzde insanlığa dair bir evrenselliği, söylencenin hâkimiyetini keşfetmiş olarak değil, ama iç sömürgeleri keşfetmiş halde döneriz.

> [S]ömürgenin kişisel ve özel, herkese içsel hale geldiği yer, kapitalizmin yumuşak merkezi, burjuvazinin ılımlı bölgeleridir.[19] Orada veya burada, aynı şeydir: Ödipus her zaman için, başka vasıtalarla takip edilen sömürgeciliktir, iç kolonidir, ve göreceğiz ki biz Avrupalılarda dahi o bizim kişisel sömürgeci oluşumumuzdur.[20] Hepimiz ufak sömürgeleriz ve bizi sömürgeleştiren Ödipus'tur.[21]

O halde arzunun söylence tuzağına düşürüldüğü fark edildiği anda, dış ve iç topraklar arasındaki yankılanmayı da keşfetmiş oluruz. Deleuze ve Guattari öncelikle psikanalizin bir özgürleşme girişiminin parçası olmak yerine, bur-

17 *Age.,* s. 146.
18 Freud, *The Unconscious* XIV (2. ed.), Hogarth Press, 1955.
19 *Anti-Ödipus*, s. 391.
20 *Age., s.* 249.
21 *Age., s.* 384.

juva bastırıcılığının bir uygulaması, bir polis tedbiri olduğunu iddia eder. "Ödipus'un emperyalizmine boyun eğmeyenler tehlikeli sapkınlar, toplum ve polis baskısına teslim edilmeleri gereken solculardır; çok konuşurlar."[22] Deleuze ve Guattari bu noktada çok basit bir şey söylemektedir: arzu anneyle yatma ve babayı öldürme isteği değildir, devrimci olduğu için toplumu tehdit etmektedir (anneyle yatma isteği olarak temsil edildiğinde ise zaten tuzağa düşürülmüştür, bunu yasanın içselleştirilmesi takip eder). Ama sorun sadece arzunun devrimci yatırımlarını bastıran ve gerici yatırımlarını destekleyen Ödipal bilinçdışının orada veya burada ne işe yaradığını bilmek değildir (kodu çözülen akımların devrimci gücüne her zaman yeni sınırlarla karşı koymak, arzuyu yapabileceklerinden alıkoymak, arzunun hali hazırda gerici toplumsal yatırımlar yapması vs.), bu vasıtayla, sömürgeleştirilen toplumlarla aynı libidinal ve ekonomik sınırlara sahip olunduğunun idrakidir. Bir başka deyişle, dış topraklardan çok önce zaten iç toprakların sömürgeleştirilmiş olduğunun. Hatta çevre ülkelerden ithal edilen malların sadece arkaik sektörlerden değil, gitgide daha fazla modern endüstrilerden ve büyük tarım işletmelerinden geldiği, öte yandan merkezin kendisinin organize edilmiş kendi iç azgelişmişlik bölgelerine, kendi üçüncü dünyalarına sahip olduğu ölçüde: "çok fazla işsiz gerekli, çok fazla ölüm, Cezayir Savaşı hafta sonu meydana gelen trafik kazalarından, Bangladeş'teki planlı ölümlerden vb. daha fazlasına neden olmaz."[23]

* * *

Geriye dış topraklardaki sömürgecilik karşıtı mücadelenin bir tersine şok dalgası şeklinde içeriye nüfuz edişi kalır. Yani sessiz süreçleri uyandıran ve eşsiz bir olay olarak 68 Mayıs'ını doğuran hareket. Ancak dikkat edilmelidir ki, arzu ve emeğin ortak özü keşfedildikten sonra anti-kapitalist çözüm artık yapay yeryurtlar, neo-arkaizmler icat etmek değildir, öyle ki bunu zaten kapitalizm dışarıda ve içeride fazlasıyla yapmaktadır, ama ileriye doğru adım atmaktır. Bu aşamada ileri adımın ne anlama geldiğini bilmek önem kazanır. Eşzamanlı iki boyuta sahip bir harekettir. Öncelikle bir azınlık öğesi vardır, örneğin Vietnamlı, Kübalı veya Cezayirli direnişçi figürüdür bu.

22 *Age.*, s. 163.
23 *Age.*, s. 482.

> Vietnamlı savaşçı, 1960'ların başındaki Cezayirliyi, "iç" sömürgenin ötekisini, 68 döneminin Fransız işçisine nakleden geçişli bir figür sunar... Vietnam ile kuvvetli bir özdeşleşme, çeşitli Fransız militan kamplarının neredeyse hepsinde, Almanya'da, Japonya'da, ABD'de ve başka yerlerde olduğu gibi yaygındı.[24]

Hareketin ilk boyutunu Deleuze ve Guattari etkin aracı ya da vasıta olarak tanımlar ve bunun ancak azınlıkların içinden, ama majoriteyle ilişkili tanımlanır kümeler olma haline son veren azınlıkların içinden yükselebileceğini belirtir: gerilla, savaş makinesi vb.. Yine de belirtilmelidir ki, Ross'un kuvvetli özdeşleşme olarak tanımladığı durum aslında bir taklit, simülasyon veya ötekiler adına konuşma, onları temsil etme hali değildir; kuvvet, önceki cümlede işaret ettiği gibi nakledici unsur ya da vasıtadır. Çünkü simülasyon veya temsil bir kez daha yeniden-yerliyurtlulaşmaya işaret eder, oysa ileri atılan adımın bir yersizyurtsuzlaşma olması gerekir.

Vietnamlı direnişçiler yersizyurtsuzlaşarak azınlıkların içinden yükselir, buna mukabil eşzamanlı ikinci boyutta majoriteden bir öğe de yersizyurtsuzlaşmalı ve ilkiyle asimetrik bir blok, bir ittifak bloğu ya da bir oluş bloğu kurmalıdır. Vietnamlı olan ile olmayan, ikisi beraber bir Vietnamlı-oluşa veya bir azınlık-oluşa dahil olur. Bir azınlık-oluş bloğu olarak, zaten dış sömürgelere nazaran çok daha önceden sömürgeleştirilmiş olunduğunun dış sömürgeler vasıtasıyla keşfi ve eşzamanlı olarak Vietnamlı gerillalar haline gelen Fransız işçilerinin, çiftçilerinin ve öğrencilerinin iç sömürgelerle mücadele etmesi. Fabrika kapılarına asılan "Vietnam Fabrikalarımızda" yazılı pankartlar, yürüyüşlerde Castro'nun Batista karşıtı ayaklanmasını anan slogan "26 Temmuz Hareketi"ni kasten çağrıştıran "22 Mart Hareketi" yazılı afişlerin taşınması, Cezayir savaşının radikalleştirdiği genç nesiller. Burada kimse Vietnamlı, Kübalı ya da Cezayirli taklidi yapmaz, kimse ötekiler adına konuşmaya veya ötekileri temsil etmeye de çalışmaz, ama iki taraf bir yakınlık, ayırt-edilemezlik bölgesine dahil olur. Dış ve iç sömürgeler yankılanmaya başlar. Deleuze ve Guattari bu noktada azınlık-oluşun politik bir mesele olduğunu özellikle vurgular, ancak bunu simülasyon ve temsil sahası olan liberal demokratik söylemin kasten uzağına, anti-kapitalist bir politikanın içine yerleştirirler.

24 Kristin Ross, *May 68 and Afterlives*, *age*.,, s. 81

> Genel olarak azınlıklar, sorunlarına bütünleşme ile daha iyi bir çözüm bulamazlar, aksiyomlar, mevkiler, özerklikler, bağımsızlıklar ile de [bulamazlar]. Elbette taktikleri kaçınılmaz olarak buradan geçer. Fakat eğer devrimci iseler dünya çapındaki aksiyomatiği sorun eden daha derin bir hareketi beraberinde taşıdıkları içindir bu. Azınlığın gücü, tarzı, kendi özelliğini veya evrensel şuurunu proletaryada bulur... Benzer şekilde, azınlık sorunu daha ziyade kapitalizmi devirmektir, sosyalizmi yeniden tanımlamaktır, başka araçların yanı sıra, dünya savaşı makinesine karşı koymaya muktedir bir savaş makinesini tesis etmektir.[25]

Bütünüyle farklı kaynaklara başvuran Ross "tüm devrimciler aynı mücadeleye dahil olur" diye yazar.[26] Žižek ise bir söyleşide şöyle der: "hayır, onlar kendilerini anlamıyorken ve biz kendimizi anlamıyorken, biz onları nasıl anlayalım ki? ...hakiki tek evrensellik mücadelenin evrenselliğidir, kendi mücadelemizin onlara da ait aynı mücadelenin parçası olduğunun keşfi."[27] Elbette aynı mücadeledir, ancak olayın aynı nesnel koşullara sahip olmayan coğrafyalar ve aynı nesnel çıkarlara sahip olmayan gruplar boyunca yayılıp büyümesini mümkün kılan şey azınlık-oluş süreçleridir. Veya başka bir şekilde söylemek gerekirse, mücadeleyi ortak kılan şey, arzunun, nesnel koşullara tutunan ve öznenin nesnel çıkarlarını ima eden Ödipal bilinçdışını, gerici ve paranoyak toplumsal yatırımları arkada bırakıp mikro-politik devrimci kutba sürüklenmesidir. Bilinçdışının, toplumsal hezeyanın paranoyak kutbundan şizofrenik kutba savruluşudur. Bu kutupta azınlık-oluş, makro-politik terimlerle, koşullarla ve çıkarlarla açıklanamayan, onlarla bağını kesen ve onların altından veya üstünden kaçıp giden bir olay olarak belirir. Deleuze ve Guattari'ye göre, şüphesiz ki devrimin kaderi sömürülen ve ezilen kitlelerin çıkarlarına bağlıdır ve elbette nedensellik zincirleri içinde hazırlanır, ancak devrimin kendisi nedensellik zincirlerini koparan arzunun saldırısını, bilinçdışı devrimci yatırımları, mikro-politik öğeleri gerektirir.[28] Azınlık-oluş "etkin bir mikro-politikadır."[29]

* * *

25 Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mille Plateaux*, Les éditions de Minuit, Paris, 1980, s. 589-90.
26 Kristin Ross, *May 68 and Afterlives*, *age*.,, s. 80.
27 Slavoj Žižek, What does it mean to be a great thinker today? https://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=-MoLdQA7aSg#t=1054.
28 Arzu ve nesnel çıkarlar arasındaki karmaşık ilişkiler *Anti-Ödipus*'un 4. Bölümünde (Şizoanalize Giriş) ayrıntılı olarak açıklanır.
29 Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mille Plateaux*, *age*., s. 357.

Sonuç olarak iddiayı tekrarlayabiliriz: *Anti-Ödipus* bir 68 kitabıdır. Ancak 68 olayları üniversite gençliğinin özgürlükçü fantezileri olduğu için değil, dış ve iç sömürgelerin yankılandığı anti-kapitalist bir azınlık-oluş süreci, bir asimetrik blok, ve eserin kendisi taşkın öznellik veya imgesele dönüş olduğu için değil, mikro-politika sahası içinde ilerleyen şizoanaliz, analitik-makineyi devrimci-makineye bağlayan politik bir girişim olduğu ölçüde. Ve Deleuze ve Guattari bu politik dili kullanırken asla gizli kapaklı değildir:

> Ölüm gibidir: nerede, ne zaman? Çok uzaklara akan, çok keskin kesen, kapitalizmin aksiyomatiğinden kurtulan kodu çözülmüş, yersizyurtsuzlaşmış bir akım. Bir Castro mu, bir Arap mı, bir Kara-Panter mi, ufuktaki bir Çinli mi? Bir Mayıs 68 mi, keşiş gibi fabrika bacasına yuva kurmuş yerli bir Mao mu? Önceki bir hendeği kapatmak için hep bir aksiyom daha eklenmesi, faşist albaylar Mao okumaya koyulurlar, artık aldatılamayacaklardır, Castro imkansız hale gelmiştir, kendisiyle ilişkili olarak bile, boşluklar yalıtılır, gettolar yaratılır, yardıma sendikalar çağırılır, en uğursuz "caydırma" biçimleri icat edilir, çıkar tarafından icra edilen bastırma kuvvetlendirilir—ama arzunun yeni saldırısı nereden gelecektir?[30]

30 Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Anti-Ödipus*, *age.*, s. 544-5.

Deleuze'ün Minör Suç Ortakları: Tarde, Simondon, Ruyer

EMRE SÜNTER

Bir Polisiye Roman Olarak Felsefe

Suç sözcüğü sözlüklerde "törelere, ahlak kurallarına aykırı davranış" ya da hukuk alanı bakımından "yasalara aykırı davranış, cürüm" olarak tanımlanıyor.[1] Bu tanımlarda mutlaka bir kurala, bir yasaya ya da önceden tanımlanmış bir norma gönderme var. Bir davranış, bir edim buna göre mahkum ediliyor. Ancak belirli bir davranış ya da edim ile suç arasındaki ilişkiyi düşündüğümüzde işler karışmaya başlıyor. Bir davranışın hangi suç sınıfına gireceği tartışma konusu olabilir, daha önce tanımı yapılmamış yeni bir suç türü ortaya çıkabilir ya da basitçe, geçmişte suç olarak tanımlanan bir davranış bugün suç olmayabilir. Yasalarda çok açıkça tanımlanmış, örneğin insan öldürmek gibi bir edimde dahi olayın gerçekleşme biçimi mahkumiyet türünü etkileyebiliyor. Cinayet nerede, nasıl işlenmiş; cinayetin ardındaki motivasyonlar neler; meşru müdafaa gerektiren bir durum var mı, vs.? Bütün bir suç edebiyatının, dedektif hikayelerinin, polisiye romanların önceden tanımlanmış bir suç ile onun ortaya çıktığı durum arasındaki karmaşık ilişkiden çıktığını söyleyebiliriz. Gilles Deleuze Gallimard Yayınlarının polisiye roman serisinin 1000. sayısı vesilesiyle yazdığı "*Série Noire* Felsefesi" başlıklı yazıda, daha çok deneyci felsefeye yaslanan İngiliz ekolüyle daha çok akılcı felsefeyi takip eden Fransız ekolü arasında bir ayrım yapar.[2] Buna göre,

1 TDK, Güncel Türkçe Sözlük (internet versiyonu); *Le Petit Robert 2013* (Fransızca sözlük); *Collins İngilizce Sözlük* (2012 versiyonu), suç, *crime* ve *crime* (f) başlıkları.

2 Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes,* Minuit, Paris, 2002, s. 114-119 (Türkçesi: *Issız Ada ve Diğer Metinler,* David Lapoujade (yay. haz.), çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009).

Sherlock Holmes'le özdeşleşen İngiliz ekolü toplanan deliller üzerinden aşağıdan yukarıya doğru bir çıkarsama yöntemi izlerken, Tabaret ve Lecoq gibi figürlerle özdeşleşen Fransız ekolü temelde akıl yoluyla hakikate ulaşmayı hedefler.[3] Bir üçüncü yolun Alain Robbe-Grillet ile açığa çıktığını söyleyebiliriz. Buna göre romanın asıl amacı bir cinayetin gizem perdesini aralamak değil, süreç boyunca ortaya çıkan farklı durumları, tarafların yanlış yorumlarını, karakterlerin değişen mağduriyet konumlarını, yeni gelişen dengeleri ortaya koymaktır. Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabında felsefenin buna yakın bir etkinlik olarak görülebileceğini söyler:[4]

> Bir felsefe kitabı bir yandan çok özel bir tür polisiye roman, diğer yandan bir tür bilimkurgu olsa gerek. Polisiye roman derken, kavramların yerel bir durumu çözmek üzere bir mevcudiyet alanıyla birlikte müdahalede bulunmalarını kastediyoruz. Kavramlar problemlerle yer değiştiriyorlar. Uygulandıkları etki alanları var, birazdan göreceğimiz üzere, "dramlarla" ve belirli bir "zalimliğin" çeşitli yollarıyla ilişki içindeler. Tutarlılıklarını başka bir yerden alıyor olsalar gerek.[5]

Bir felsefe kitabının hangi anlamda bir polisiye roman olarak görülebileceğini henüz tam olarak anlayamamış olsak da, anlıyoruz ki yerel durumların ortaya konulması ile problemlerin saptanması arasında bir ilişki var.[6] Ama hâlâ suç ile felsefe arasındaki ilişki açık değil. Deleuze nasıl bir suç işlemiş olmalı ki yanında bir de ortakları olsun? Yine sözlük tanımına baktığımızda, suç ortağı sözcüğünün "birisi tarafından gerçekleştirilen bir ihlale katılma", "bir şeyin gerçekleşmesini sağlama", "gizli bir anlaşmada rol oynama", "birisine yardımcı olma" gibi anlamlar içerdiğini görüyoruz.[7] Aslında bu

3 *Age.*, s. 115.

4 Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabında Alain Robbe-Grillet'den alıntı yapmasa da kitabın sonuna koyduğu kaynaklar şemasında ona da yer veriyor ve karşısına "fark ve tekrar, yer değiştirmeler ve kılık değiştirmeler" şeklinde not düşüyor. Bkz. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 2011, s. 401 (bundan sonra *DR* kısaltmasıyla anılacak). Yazıdaki alıntıları kendim çevirdim. Türkçeye çevrilen kitapların bilgilerini vermekle birlikte, bu kitapların hiçbiri yanımda olmadığı için ne yazık ki sayfa numaralarını veremiyorum.

5 *DR*, Önsöz, s. 3.

6 Problem sözcüğü Türkçeye genelde sorun, problematik sözcüğü de sorunsal olarak çevriliyor. Deleuze'ün bu kavramı yaratırken matematikten de ilham aldığı düşünüldüğünde, Türkçede matematikte havuz problemi, hız ve hareket problemleri şeklindeki kullanımları da dikkate alarak bu sözcüğü problem şeklinde bırakmayı tercih ettim.

7 Bu sözcüğü Güncel Türkçe Sözlüğün internet versiyonunda bulamadığımdan *Le Petit Robert 2013*'ün tanımını Türkçeye çevirdim. Bakınız *complice* başlığı.

tanımlar polisiye romanların içinde yer aldığı dünyanın suç kavrayışından çok da uzakta değil. Olayların merkezinde bir ihlal, bir cinayet, bir soygun, bir aldatma hikayesi var. Bu ihlalin sorumlusu belirli bir kişi; ve polisler, dedektifler bu kişinin peşine düşüyorlar. Bir de bu kişiye yardım edenler var. Başlıkta da ima edildiği üzere bunları da kendi içlerinde sınıflandırabiliriz. Eğer bu kişiler söz konusu ihlalde birinci dereceden rol oynuyorlarsa majör suç ortakları (örneğin bir banka soygununu bizzat planlayanlar ve soyguna katılanlar), ikinci dereceden rol oynuyorlarsa (örneğin suçlu olduğu varsayılan kişilere evlerini açanlar) minör suç ortakları olarak adlandırılabilir. Bir anda suç, suçlu, suç ortağı, yardım-yataklık, vs. gibi güçlü referans noktalarına çok fazla bağımlı hale geldik. Bütün bu terimler bizi ister istemez ihlalin önceliğine götürüyor. Oysa Deleuze felsefesi için ihlalin bu kadar merkezi bir konumda olduğunu söyleyemeyiz. Hatta tam tersine, bu felsefenin temel niteliği bir anlamda olumlayıcı bir tavır içinde olmasıdır. Yaşamın akışı içinde beliren durumlar çok sonra toplumsal, hukuksal, politik tertibatlar tarafından tutulurlar ve bu da neredeyse bir iktidar etkisi olarak değerlendirilebilir. Oysa oluş asıl bu normatif tutulmadan kaçan akışlar itibariyle ele alınmalıdır. O halde sormak gerekiyor: Burada suç ne? Suçlu ve suç ortakları kimler? Kime göre, neye göre?

Bir kez daha Deleuze'ün polisiye roman ile felsefe arasında kurduğu ilişkiye dönelim. Deleuze kavramların belirli bir durum itibariyle ortaya çıktıklarını ve problemlere karşılık geldiklerini söylüyor. Her durumun kendine has özellikleri var, bu yüzden de yerel. Ancak burada yerellik niceliksel bir boyutu, yani globalin altında sınıflandırılmış kısmi özellikler toplamını değil; kendi konturları, özellikleri, yapısı olan bir alanı ifade ediyor. Diyelim, bir cinayet işlendiğinde ortada elbette bir edim ve bu edimi işleyen bir kişi var. Ancak bu cinayetin koşullarına doğru gidildikçe, neden sorusuyla yetinmeyip "nerede", "ne zaman", "kimler", "nasıl" gibi soruları da sormak gerekiyor. Bu bir anlamda bu alana özgü problemin belirlenmesi, onun bütün yönelimleri, açmazları, koordinatlarıyla birlikte inşa edilmesi anlamına geliyor. Problemin pek çok farklı öğesinin içinde daha çok ön plana çıkan ya da daha geride duran öğeler olabilir. Kavram da bu noktada devreye giriyor: "Kavramlar yalnızca problemlerin bir işlevi olarak yaratılırlar"[8] ve ancak onlarla ilişkileri bakımından bir anlam kazanırlar. Bu yüzden belirli bir

8 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991, s. 22 (*Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, İstanbul, 1993) (bundan sonra *QLP* kısaltmasıyla anılacak).

probleme dönük belirli çözümler geliştirilmesi, bu problem alanını bütünüyle ortadan kaldırmaz. Bir problem alanının içinde çok farklı dinamizmler (tanıklıklar, kılık/yer değiştirmeler, çeşitli türden olaylar, vb.) yer alırken, üretilen çözüm bu alanın ancak bir kısmına ilişkin olabilir. Devlet aygıtının uzun yılları kapsayan bir dosyalama mekanizması geliştirmesi biraz da bununla ilgili olabilir. Kapanmış bir suç dosyası yıllar sonra tekrar açılıp farklı şekilde tekrar yorumlanabilir. Problemler, suç ve Deleuze ilişkisi hâlâ tam açıklanmış değil.

Problemlerle Düşünmek

Konu felsefeye, özellikle de Deleuze felsefesine geldiğinde işler daha da karışıyor. Deleuze'ün felsefeyi başından beri problemler üzerinden düşündüğünü, bir yandan felsefe tarihinde daha önceden ele alınmış problemleri yeniden ele alırken, bir yandan da kendine özgü problemler yarattığını söyleyebiliriz. Örneğin, Hume üzerine yazdığı kitabı *Ampirizm ve Öznellik*'de insan doğası problemi, *Fark ve Tekrar*'da fark, çokluk, düşünce imgesi problemleri, *Anlamın Mantığı*'nda anlam, olay, tekillik problemleri, Proust üzerinden göstergeler problemi, *Bin Yayla*'da oluş, köksap, savaş makinesi, göçebelik problemleri bir çırpıda sayılabilecek problemler. Deleuze bu problemlere bir felsefe tarihçisi gibi yaklaşmıyor. Evrensel bir gözlemcinin nesnellik iddiasıyla, onların kronolojik sıralanışını ya da kategorik sınıflandırmasını çıkartmaya çalışmıyor. Bir filozofu ele almak yalnızca, dünyaya onun gözleriyle bakmak demek değil. Felsefe yapmak, bir filozofun kendisinin bile farkında olmadığı bir problematik alanı belirlemek, o alandaki problemleri başka problemlere bağlamak, sonunda o filozoftan "eciş bücüş bir çocuk" meydana getirmek demek.[9] Bu da beraberinde bir yaratıcılık sorununu getiriyor. "Genel ve soyut çözümler"[10] ile yetinmeyip her seferinde problemlerle hareket etmek, verili olandan verili olmayanı çıkartmak: deneyimde verili olanı sınırlarına götürüp katlanılamaz, düşünülemez, yaşanılamaz, hatırlanamaz olanı yakalamak. Yaşamı, maddeyi, düşünceyi, belleği kesen çok

9 "Bir yazarın arkasına geçip ondan bir çocuk peydahladığımı hayal ederdim. Bu çocuk elbette onun çocuğu olurdu ama bir yandan da canavara benzerdi. Bunun ondan olması çok önemli, çünkü söz konusu yazar ben ona ne dedirtiyorsam tam da onu diyor. Ama sonuçta çocuk canavara benziyor, bu da lazım çünkü o, çok zevk aldığım, her türlü yer değiştirmelerden, kaydırmalardan, kırılmalardan, gizli yayılımlardan ortaya çıkıyor." Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, s. 14-16 (*Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk, İstanbul, 2006).

10 Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris, 1993, s. 118-119 (*Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, Norgunk, İstanbul, 2008). Ayrıca bkz. *QLP*, s. 32-33.

yönlü hareketler, David Lapoujade'ın ifadesiyle "sapkın hareketler".[11] Ancak bu hareketler bir hamlede, bir bütün olarak verilmiyor. Her defasında belirli bir mesafeyi (problemler alanını) kat etmek gerekiyor. Bir kerteriz noktasına göre belirlenmiyor, bu anlamda basitçe birer anomali, birer ihlal değiller. Ama her defasında, bazen daha önce alınan mesafeyi de heba etmek pahasına, oraya buraya şuraya özgü mantıkları keşfetmeyi sağlıyor: Öznelliğin mantığı, anlamın mantığı, arzunun mantığı, duyumsamanın mantığı, çokluklaların mantığı. Bir suç varsa, bu hareketlerin mantığıyla ilgili ve her seferinde yeniden yaratılıyor. Suç, asla tamamlanmayan ama sürekli devam eden projenin kendisinde. Bu açıdan ihlalden, normdan, buyruk formundaki bir yargıdan önce geliyor. Temelde problemlerle, problemleri kesen kavramlarla ve onların başka problemlere ve kavramlara bağlanmalarıyla ilgili. Böylece suç ortakları da problemin niteliğine göre değişkenlik gösteriyor. Deleuze'ün canavarımsı çocuklar doğurtmak üzere arkasına geçtiği işbirlikçi filozoflar: Hume, Spinoza, Nietzsche, Bergson, Foucault, Leibniz. Bir de Deleuze'ün üzerine kitap yazmadığı ama suç ortaklığından geri kalmayanlar var: John Duns Scotus, Maimon, Bertrand Russell, Alfred North Whitehead, Charles Péguy, Antonin Artaud, Gabriel Tarde, Gilbert Simondon, Raymond Ruyer. Bu sonuncu grubun önemi ele alındıkları problematik alanın içinde tuttukları yerle alakalı. Bazen bu yazarlardan bir kavram devşirilip bir probleme çözüm olarak sunuluyor, bazen yapılan bir analiz bir problemi ilerletmede kullanılıyor, bazen de daha önce başka bir problem için sunulan çözüm başka bir problematik alanın içine sokuluyor.[12]

11 David Lapoujade son kitabında bütün Deleuze felsefesini açıklayan en genel niteliği bulma çabasını beyhude bir çaba olarak nitelendiriyor. "Deleuze felsefesinin en temel niteliği nedir?" sorusuna verilebilecek "arzu felsefesi", "fark felsefesi", "içkinlik felsefesi" gibi yanıtlar, her biri aslında doğru olmakla birlikte eksik kalacaktır. Deleuze'ün farklı kitaplarını kat eden konular ve problemler hepsini birleştirecek ortak bir kavramla değil, ancak hepsinin içinden geçen çoklu hareketlerin yakalanmasıyla birleştirilebilir. Bu da Lapoujade'a göre sapkın hareketlerdir: Farkın ve Tekrarın sapkın hareketleri, Lewis Carroll'ın paradoksal mantıkları, Anti-Ödipus'un kaçış çizgileri ya da bedensiz organları, yaylalar arasındaki köksapımsı bağlantılar... "Deleuze sapkın hareketleri ayırt etmeye ve sınıflandırmaya sürekli devam eder. Onun kendi çalışmaları ve Guattari'yle birlikte yaptığı çalışmalar bu hareketlerin ansiklopedisidir" (David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Minuit, Paris, 2014, s. 9). Buna benzer bir fikri Deleuze'ün kendisine uygulayan bir başka kitap için bkz. Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia, Deviations from Deleuze and Guattari*, MIT Press, 1996 (*Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi, Deleuze ve Guattari'den Sapmalar*, çev. Fahrettin Ege, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2013).

12 Birinci durum için, felsefi kavramın kapsamı hakkında Ruyer'den alınan kuşbakışı (*survol*) kavramı; ikinci durum için, Tarde'ın yeniliğin temeli olarak gördüğü taklit kavramının fark problemi üzerinden ele alınması; üçüncü durum için ise Simondon'un bireyleşme analizinin kendinde fark problemine dahil edilmesi örnek olarak verilebilir.

* * *

Bu yazıda David Lapoujade'ın söz ettiği anlamda bir "sapkın hareketi" Tarde, Simondon, Ruyer'e uygulamayı öneriyorum. Bu sapkın bir hareket olacak çünkü Deleuze'ün kendisi bu üçünü hiçbir yerde birbiriyle ilişkili bir tarzda ele almıyor. Deleuze *Fark ve Tekrar*'da Simondon ile Ruyer arasında bir bağlantı kurmakla birlikte bu bağlantıyı derinleştirmiyor. Ya da *Kıvrım*'da, sinema kitabının ikinci cildi *Zaman-İmge*'de bu üçü arasında bir titreşim olduğu hissediliyor, ancak her iki kitabın asıl dertleri bu bağlantıyı ilerletmeye olanak vermiyor. Aslında Tarde-Simondon, Tarde-Ruyer ya da Simondon-Ruyer şeklinde ikili bir eşleştirme daha kolay yapılabilirdi. Özellikle *Fark ve Tekrar*'da ve *Kıvrım*'da bu tür bağlantıların kolayca kurulabileceği çok sayıda pasaj var. Fakat bir problematik alan söz konusu olduğunda yalnızca bağlantılar, kavramlar arası yakınlıklar değil, ama onları da kesen nesnel bir alan açığa çıkıyor. Tüm bileşenler özgün ama tutarlı bir tarzda belirli bir problemi işaret edecek şekilde bir araya gelirken, henüz problemin çözümünü açıkça içermiyorlar. Burada en önemli sorun, Deleuze'ün problem ve problematik alan kavramını farklı anlamlara gelecek şekilde kullanması. Bu yüzden, üç farklı yazarı bir araya getiren ortak bir problematik alandan söz ettiğimde, öncelikle bu ifadeden ne anladığımı açıklamak istiyorum. Deleuze *Fark ve Tekrar*'da problem kavramını, diferansiyel ilişkiler ve onlara eşlik eden tekillikler ya da potansiyeller alanı anlamında İdeler ya da Çokluklarla aynı anlamda kullanıyor. Peki birbirinden farklı kavramların bir araya geldiği, birbiriyle iç içe geçtiği, bir anlamda kavramsal bir mekan olarak problematik alan ne anlama geliyor? Felsefi kavramların birbirlerine eklemlenerek oluşturdukları kavramsal bir mekan olarak problematik alanı tartıştıktan sonra bu üç yazarı tek tek ele alacağım. Burada özellikle, her birinin problematik alan açısından önem kazanan yanlarına odaklanacağım. Tarde bölümünün odak noktası taklit ve icat. Bu bölümde Tarde'ın içsel farkı nasıl tekrarın kendisinden ürettiğini ve böylece birey altı bir ölçeğe geçtiğini göreceğiz. İkinci olarak Simondon'un bireyleşme kavramını ele alacağım. Tarde'ın mikro-süreçlerle yapılanan bireyi, Simondon'da bir bireyleşme sürecinin sonunda, o da ancak yarı-kararlı (*metastable*) bir halde açığa çıkacak. Bu defa birey öncesi alan, potansiyelliklerin ve tekilliklerin alanı haline gelecek. Son olarak da Ruyer'in kuş bakışı kavramıyla, kendilik bilinci, zihin ya da akıl kavramları üzerinden mutlak bir içeriye

kapatılmayan, dışarının güçleriyle her an temas halinde bir farkındalık kipinin olanağını tartışacağım.

Bu yazıda Tarde, Simondon, Ruyer arasında hem verimli bir diyalog olduğunu hem de üçünün bir araya gelerek kendilerine özgü bir problematik alan meydana getirdiğini göstermeye çalışacağım. Birey, kimlik ya da temsil gibi önceden belirlenmiş bir öze başvurmadan, onları da yapılandıran bir alana nasıl erişim sağlanır? Yeninin ortaya çıkışı, tekillikler, potansiyeller bu birey-öncesi alana nasıl dağılır ve bireyin kendisinde nasıl yankılanır? Ve son olarak, bu alana özgü bir bilme kipi ne olabilir; bu kipten hareketle bütünün bilgisine ulaşmak mümkün mü?

Problemlerin İçinden Geçerek...

Giriş bölümünde, polisiye roman konusunu tartışırken kavram ile problem arasındaki ilişkiye değinmiştik. Kavramlar bir duruma müdahale etmek üzere alana geliyor, burada problemlerle karşılaşıyor ve onların içerdiği sorunları adeta devralıyorlardı. Burada problemler, neredeyse mistik bir şekilde, kavram daha ortaya çıkmadan önce, kendilerine özgü bir nesnellik içinde duruma karakterini veriyor, söz konusu durumun içerdiği çok farklı öğeleri kendisinde topluyordu. Şimdi bu konuyu biraz daha açalım ve problemlerin bu nesnel karakterinin nereden geldiğini anlamaya çalışalım.

Deleuze problem konusunu ele alırken farklı kaynaklardan besleniyor. Burada öncelikle bu kavramın matematikle ilişkisini vurgulamamız gerekli. Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabında farkı, kendinde fark olarak göstermek için pek çok farklı yöntemin yanı sıra Albert Lautman'ın matematikte uyguladığı diyalektik yöntemden de yararlanıyor. Lautman'a göre matematikte yeniliğin ortaya çıkışı sonuçlardan değil, problematik olandan geçer. Problematik olan, her zaman bir alanın içinden ortaya çıkar ve bu alanı tanımlamak için "mantıksal bir problemin konumu ile onun matematiksel çözümü" arasında bir ayrım yapmak gerekir, bu ayrımı göstermenin tek yolu da "metafizik bir mantığa" başvurmaktır.[13] Deleuze bu metafizik mantığın diferansiyel kalkülüsün yerel bakış açısına denk geldiğini ifade etmekle birlikte, burada metafizikten çok bir diyalektikten bahsetmek gerektiğini vurgular:

13 Albert Lautman, *Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits*, Paris, Union générale d'éditions, 1977, s. 211; aktaran Simon Duffy, "Albert Lautman", s. 356-379, *Philosophical Lineage*, Graham Jones ve Jon Roffe (yay. haz), Edinburgh University Press, 2009 içinde.

> Şu ya da bu düzenin diyalektik İdelerinin cisimleştiği, ortaya çıkmış her bir alan kendi kalkülüsüne sahiptir... Diğer alanlara uygulanan, matematik değil, incelenen alana denk ya da uygun düşen, dolaysız diferansiyel kalkülüsü kuran diyalektiktir.[14]

Buradan iki sonuç çıkartabiliriz. Birincisi, her alanın kendine özgü bir "kalkülüs"ü, bir mantığı var. Bu mantık temelde Varlıkla (diğer bir deyişle İdelerle) ilişkili olmakla birlikte problemin özüne denk düşüyor. Ancak burada Deleuze'ün anladığı anlamda İdenin, Platonik İdelerden önemli bir farkı var. Hemen devam eden pasajda Deleuze "varlık ile sorunu birbirine bağlayan bir 'açıklık', bir 'aralık', ontolojik bir 'kıvrım'" olduğunu ifade ediyor.[15] İşte tam bu noktada artık varlığı değişmez bir töz, varolanları tanımlayan evrensel bir öz olarak değil, "kendinde Fark" olarak anlamak gerekiyor: "Varlık aynı zamanda var-olmayan'dır; ama var-olmayan, olumsuzun varlığı değil, problematik olanın varlığı, problemin ve sorunun varlığıdır."[16] Problemin neredeyse eşanlamlısına dönüşen Varlık çok çeşitli çözümlerin yer aldığı açık bir alan haline geliyor. Varlığın kendinde fark olarak düşünülmesiyle problemler çözümleri öncelemiş oluyor.

İkinci olaraksa Deleuze Albert Lautman'ın matematiğin kendi iç mantığında belirlediği problem-çözüm diyalektiğini, matematiğin dışına, farklarla kurulmuş, ilişkilerin birbirine bağlanma tarzı üzerinden kendi iç mantıklarını ürettikleri farklı alanlara taşıyor. Deleuze her bir alanın bir süreç sonunda diferansiyel ilişkilerle kurulduğunu göstermek için bu defa Simondon'a dönüyor. Simondon bireyin oluşum sürecini göstermek için "bireyleşme" kavramına başvurur. Simondon'un savına göre, birey hiçbir zaman önceden verili değildir, onun bir üretilme süreci vardır. Bu sürecin sonunda dahi birey bitmiş bir ürün olarak ortaya çıkmaz, belirli bir bireyin üzerinde etkili olan kuvvetler geçici bir denge konumuna gelir ve bir anlamda kristalize olarak (pıhtılaşarak) bireyin o anki belirimini üretirler. Bu belirim değişmez bir varlık üretmez, potansiyeller bireyin içinde gerilim halinde kalmaya devam eder ve uygun koşullar oluştuğunda onu değişime zorlarlar. Bu anlamda Simondon için her şey "birey-öncesi" (*préindividuel*) alemde başlar. Birey-öncesi basitçe her şeyin potansiyel halde keşfedilmeyi

14 *DR*, s. 178-81.
15 *Age.*, s. 89.
16 Agy.

beklediği kaotik bir alan değil, daha çok "bir birlikten ve kimlikten daha fazla" bir koşuldur.[17] Bu tartışmaya Simondon bölümünde devam etmek üzere ara veriyorum. Problematik alan itibariyle bireyleşmenin önemi, onun bir problem çözme edimi olarak ortaya çıkmasında yatıyor. Simondon'a göre potansiyel (tıpkı Deleuze'ün virtüeli gibi) edimselin arkasında saklı bir halde bekleyen henüz farklanmamış bir cevher değildir. Potansiyel zaten oradadır ("virtüel gerçeğin değil, edimselin zıddıdır",[18] onun da kendine göre bir gerçekliği vardır), ama onun edimselleşeceği koşullar henüz oluşmamıştır. Bu koşulları da belirleyen yeğinlik olacak. Yeğinlik farklanma çizgileri boyunca, edimselleşecek diferansiyel ilişkileri belirler. Örneğin yeni bir türün ortaya çıkışı, virtüel bir farkın edimselleşmesi, bir başka deyişle belirli bir probleme üretilen belirli bir yanıtla ilgilidir. Ancak bu, belirli bir yanıttır ve aynı probleme başka yanıtlar da verilebilir. Daha önce problemlerin açık bir alan olarak çözümleri öncelediğini belirlemiştik. Şimdi de yanıtların problemleri tüketmediğini görüyoruz. Bu iki noktayı kendi tartışmamıza, felsefede problematik alanın ne anlama geldiği konusuna bağlamadan önce bir örnek üzerinden problemler ile çözümler arasındaki ilişkiyi açıklamak istiyorum. Böylece çıkardığımız iki sonuç daha net anlaşılabilir.

Deleuze *Fark ve Tekrar*'da problematik alanla (ve başka noktalarla) ilgili çeşitli örneklere başvuruyor. Gelişigüzel seçimler yapan bir maymunun, muzun belirli bir renkteki kutuda olduğunu öğrenme süreci; şimşek ile bulutlar arasındaki ilişki; yüzme fikri ile yüzmeyi öğrenmek arasındaki ilişki.[19] Ben burada son örneği ele almak istiyorum. Şöyle diyor Deleuze:

> Yüzmeyi öğrenmek, problematik bir alan oluşturmak üzere vücudun belirli noktalarını Nesnel İdenin tekil noktalarıyla birleştirmektir. Bu birleşme, gerçek edimlerimizin nesnenin gerçek ilişkilerini algılarımıza eklediği ve böylece probleme bir çözüm getirdiği düzeyde bizim için bir bilinç eşiği belirler.[20]

Bütün bunlar ne demek oluyor? Yüzmeyi öğrenmek söz konusu olduğunda Nesnel İde nedir, denize girdiğimizde hangi anlamda bir problematik alan

17 Bkz. Muriel Combes, *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Dittmar, 2013, s. 5-7 ve 26-27.
18 Gilles Deleuze, *Le bergsonisme,* PUF, 2014, s. 99 (*Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006).
19 Bakınız *DR*, sırasıyla s. 214, 43, 214.
20 *Age*., s. 214.

oluşturmuş oluruz, ve sonunda yüzmeye başladığımızda algılarımıza eklenmiş olan şu gerçek ilişkiler nelerdir? Baştan başlayalım. Suya girdiğimde vücudum ile su arasında bir etkileşim meydana geliyor. Eğer su soğuksa içimde bir ürperme hissediyorum, muhtemelen vücudumun bir yerlerinde bilincime tam tercüme edilmeyen bir şeyler olup bitiyor. Kendimi tamamen suya bıraktığımda, biraz da bilinçsizce ellerimi kollarımı oynatıyorum, suyun üzerinde kalmak için çaba harcıyorum. Daha önce yüzmeyi bilmediğimden burada belleğimden yardım alamam, her şey o anda olup bitiyor. Tam anlamıyla suya dalmış durumdayım (*immersion*), vücudumdaki (çoğunlukla algılanamaz) farklar ile sudaki farklar iç içe geçiyor. Bir bedenin neler yapabileceğini kim bilebilir? İşte yavaş yavaş suyun üzerinde durmaya başlıyorum. Tabii ilk başta başarısız denemeler, aralıksız çırpınıp suya batıp çıkmalar olabilir. Ama bir süre sonra su ile aramda bir uzlaşma alanı oluşuyor ve bedenimin belli noktalarıyla suyun çeşitli özelliklerinden süzülen kaldırma kuvveti (örneğin sıcaklık, tuz oranı, vs. etkili olabilir) arasında bir denge kuruluyor. İşte yüzüyorum. Belki biraz acemi duruyor olabilirim ama sonuçta suyun içine batmamayı öğrendim. Bu anlamda su/vücut ikilisinden oluşan problematik alana belirli bir yanıt üretmiş oldum. Eğer vücudumun ya da suyun yapısı başka türlü olsaydı ortaya başka türlü bir çözüm çıkabilirdi. Ya da yarın öbür gün bir yüzme kursuna gidersem farklı yüzme tekniklerini uygulayabilirim. Ama suyla ilk karşılaşmam ve probleme yanıt üretme çabam bilinçli bir düşünme süreci sonunda gerçekleşmedi: "Öğrenme her zaman bilinçdışında ve onun üzerinden gerçekleşir ve böylece doğa ile zihin arasında derin bir suç ortaklığı üretir".[21]

O halde problematik alanın yapısına dair birkaç sonuç çıkartarak konuyu Tarde, Simondon, Ruyer'e bağlayabiliriz. Öncelikle, problemler öznel değildir, şeyler arasındaki ilişkilerden çıkan gerilim alanlarıdır ve bu anlamda her problematik alan bir çokluktur; farklı öğeler bir bileşkenin (*agencement*) içinde iç içe geçerler. İkinci olarak, problemler sabitlenmiş mevcudiyetler değildirler, sürekli değişirler. Öğeler arasındaki ilişkilerde meydana gelen bir değişiklik bileşkenin bütününde bir değişim meydana getirir. Ancak problemi ortaya koyan tek tek bireysel öğeler değildir; onların birbirleriyle kurdukları ilişkiler sonucunda ortaya çıkan problem, onları alanın içinde konumlandırmıştır. Bu anlamda bu öğeler, içinde yer alacakları problemi kendileri seçmiş değildirler. Yüzmeyi öğrenme sürecinin bilinçdışı bir ya-

21 Agy.

nının olması gibi, öğeler de belirli bir probleme doğru istemsizce çekilirler. Üçüncü olarak, bir problem alanı yalnızca oldukları halleriyle bireyleri kapsamaz, onların kendilerine özgü birey-öncesi alanlarındaki potansiyeller de virtüel olarak bu alanda mevcuttur, bu anlamda problem alanı *birey-ötesi*'dir (*transindividuel*). Son olarak, problemler tekildir, çünkü her zaman bir olaysallık-boyutu taşırlar. Söz konusu bileşkeyi oluşturan öğeler olaya bağlı olarak problematik alana olumsal olarak (yeniden) dağılırlar.

Bir anlamda felsefe yapmak da yüzmeyi öğrenmeye benziyor. Felsefi kavramlar kendilerine özgü tarihsellikleri içinde çeşitli problemlere yanıt veriyor, mevcut problemlerin içinden yeni problemler çıkartıyor ya da önceden mevcut olmayan yeni ilişki biçimlerine dair (bilimsel, teknolojik, toplumsal, politik, vs.) yeni problemler üretiyorlar. Problemleştirmelerle açığa çıkan problem alanları her zaman açıklıklarla örülü ve hiçbir zaman çözümlerle tükenmiyorlar. Bu anlamda felsefi problemin hazırlanıp ortaya konulma biçimi çözümün kendisinden çok daha önemli:

> Aslına bakarsanız felsefi bir kuram, geliştirilmiş bir sorudur ve başka da bir şey değildir: bu kuram aracılığıyla ve onun kendisinde bir problem çözülmeye çalışılmaz, fakat formüle edilmiş bir sorunun bütün zorunlu içerimleri son haddine kadar geliştirilir. [...] Felsefede soru ve sorunun eleştirisi aynı şeydir. Şöyle de diyebiliriz, çözümlerin eleştirisi diye bir şey söz konusu değildir, yalnızca problemlerin eleştirisi vardır.[22]

Her filozof kendi problemlerini çözmek için kavramlar yaratır. Spinoza'da Tanrı, Bergson'da süre, Nietzsche'de bengi dönüş tek tek farklı problematik alanlar üzerinde oluşturulmuş kavramlar. Onları tarihsel bir okumaya tabi tuttuğumuzda aralarında uyuşmazlıklar çıkabilir, hatta asla bir araya getirilemeyecekleri yorumu yapılabilir. Ama sözgelimi bir içkinlik probleminin parçası olarak ele alındıklarında birbirlerini tamamlayabilir, daha önce sorul(a)mayan soruların sorulmasına önayak olabilirler. Bu anlamda bir problematik alanın hatları çizildiğinde ortaya çıkan sonuç, ele alınan filozofların kendi felsefelerinde çıkarttıkları sonuçları aşacak, karşılaşma sapkın bir hareket üreterek belki de yeni bir potansiyelin açığa çıkmasına neden olacaktır.

22 *Empirisme et subjectivité*, s. 119.

Önümüzdeki üç bölümde öncelikle, Tarde, Simondon ve Ruyer'i belirli noktalar üzerinden ele alacağım. Tarde'ın icat kuramı, Simondon'un bireyleşme kavramı ve Ruyer'in kuş bakışı kavramı ana odak noktalarımız olacak. Şu ana kadar bu üçünün birbirlerini hangi noktalarda kestiklerine ve nasıl bir problematik alan oluşturduklarına dair pek bir şey görmedik. Alanın ana hatları üç bölümün sonunda ortaya çıkacak. Bununla birlikte şu ana kadar yaptığımız tartışmalar da dikkate alınarak şu ön sorular sorulabilir: Tarde icat, Simondon birey-öncesi tekillikler ve Ruyer mutlak kuş bakışını gündeme getirdiğinde bireyin, temsilin, kimliğin, bilincin altındaki bir düzeye nasıl geçiyorlar? Psikolojik ve fiziksel yasaların boyunduruğundan kaçmayı nasıl başarıyorlar?

Merceği Yakınlaştır: Tarde ve Sonsuz Küçüklere Giden Bir Sosyoloji

Deleuze metinlerinde Gabriel Tarde'a referans verilen yerlere bakarak onun Deleuze düşüncesinde önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Özellikle Tarde'ın, icadın taklitten, inanç ve arzunun temsilden önce geldiği bir sosyoloji kurma isteği tam da *Fark ve Tekrar*'ın dertleriyle uyuşuyor. Yine, *Bin Yayla*'da "Tarde'a Övgü" başlıklı bir bölüm bulunması da boşuna değil.[23] Bu bölümde Deleuze Durkheim'ın kendisinin ve onu savunanların Tarde'a haksızlık ettiklerini, onun kurmak istediği sosyolojiyi bireye ya da en fazla bireyler arası ilişkilere indirgediklerini belirtiyor ve Tarde'daki özgün yanın birey-toplum ikiliğini ortadan kaldıracak kavramsal araçlar bulmasında yattığını ileri sürüyor. *Kıvrım* ve *Foucault* kitaplarında da özellikle monadoloji ve mikrososyoloji konularında Tarde'a göndermeler olmakla birlikte[24], biz bu bölümde temelde *Fark ve Tekrar*'da ve *Bin Yayla*'da gündemleştirilen konuları ele alacağız. Bu bölümdeki ana odak noktamızı şu sorular belirleyecek: Tarde üretken bir taklit kavrayışına nasıl ulaşıyor, başka bir deyişle icadın temeline taklidi nasıl koyuyor? İkinci olarak da, toplumsal olan ile bireysel olanın ayrım çizgilerini kaybettikleri bir alanı nasıl betimliyor?

İlk soruyla başlayalım. Tarde'ın mantıklar araştırmasında (toplumun mantığı, taklidin mantığı) hep sınır durumlara odaklandığını görüyoruz. Birey hep bir karar verme durumunda kalıyor: Topluma, özel olarak da içinde

23 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie,* Minuit, Paris, 1980, s. 267-268 (bundan sonra *MP*).

24 Gilles Deleuze, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris, 1988, s. 116 (*Kıvrım Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, Bağlam, İstanbul, 2006); Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris, 2004, dipnot 6, s. 81 (*Foucault*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2000).

bulunduğu ortama uyum mu sağlayacak, yoksa yaratıcı olup verili kuralların ötesine mi taşacak; önceden öğrendiği davranış tarzının izinden mi gidecek, yoksa kendisine yeni bir güzergah mı çizecek? İlk bakışta bu seçeneklerden yalnızca ikincilerde bir icat etme edimi varmış gibi görünüyor; diğer durumdaysa birey kendisine sunulanla yetiniyor: "Her sözcük bir mefhumu, gerçeğin toplum tarafından dayatılan keyfi bir kesitini ifade eder".[25] Ama bireyin bir başka bireyle karşılaşmasına daha yakından baktığımızda durumun çok daha karmaşık olduğunu görüyoruz. Tarde'ın boyutları sürekli küçültecek tarzda ayrıntılara inme, bir başka deyişle sonsuz küçükler hesabını toplum bilimlerinin temel mantığı haline getirme arzusu toplumsal alanı karmaşık ilişkilerden ibaret görmesinden kaynaklanıyor. Buna göre bire bir taklit ediminin gerçekleştiği, yani bireyin toplumdan (çocukluğundan itibaren onu sarmalayan ortamlardan) öğrendiklerini aynen tekrar ettiği bir durumda dahi aslında tekrar eden ya da sahneye çıkan, bireyin kimliği, o ana kadar kurduğu mevcudiyet değil, onu kuran güçler, Tarde'ın deyişiyle iki motor güç arzu ve inançtır. Arzu ve inanç ise akışlardan meydana gelir, bireylerin davranışları istatiksel birer yığın, bir başka deyişle birer temsil haline gelmeden önce, içerideki hareketi dışarıya taşıyan tekillikler olarak kalırlar:

> İnançlar ve arzular her türlü toplumun temelidir çünkü onlar, "nicelik haline getirilebilir" olmaları bakımından akışlardır, gerçek toplumsal niceliklerdir, öte yandan hissiyatlar nitelikseldir ve temsiller de onların basit sonuçlarıdır [...] Temsiller büyük kümeleri, bir hat üzerinde belirlenmiş bölümleri tanımlarken, inançlar ve arzular birbirini yaratan, tüketen, susturan, birbirine bir şeyler katan, boyun eğen, birbiriyle birleşen kuanta yüklü akışlardır.[26]

O halde iki birey karşı karşıya geldiğinde asıl karşılaşan akışlar oluyor. Karşılaşmanın niteliğine bağlı olarak, ister bir taklit durumu isterse de bir icat söz konusu olsun, inanç ve arzu akışları arasında mutlaka bir etkileşim söz konusu. İlk durumda bu etkileşim görünmez olarak kalıyor, çünkü toplumsalın kendisinin kurulduğu yığınsal hatlar boyunca bu karşılaşmaya denk düşen bir ifade yok. Oysa taklidin kendisinde onu içeriden oyan bir şeyler var. Burada hiç de mistik ya da sezgisel bir yandan bahsetmiyoruz. Tarde'a göre dışsal ve yüzeysel tekrarların ve benzerliklerin yerine gerçek ve sonsuz küçüğe kadar

25 Gabriel Tarde, *La logique sociale,* BNF, Paris, 1895, s. 192.
26 *DR*, s. 267-268.

giden tekrarlar ve benzerlikler konulduğunda görülecektir ki, aslında tekrarın kendisi sürekli daha üst bir tekrara göndererek farkı kendi içinde üretiyor. Buna göre tekrar, aynının tekrarı değil, kendisi de farklılaşan ve farklandıran tekrarın tekrarı; bu da, Deleuze'ün terimleriyle söylersek "genel farkların tekil farklara, dışsal farkların içsel farka, kısacası tekrarın, farkı farklandıran bir tekrara"[27] dönüşmesidir. O halde Tarde'la birlikte daha şimdiden bireyin toplumsal sahnede beliriminden önceki bir haline geçmiş olduk. Bu hal durgun, donuk, keşfedilmeyi bekleyen bir an değil, tam aksine arzunun ve inancın tekil yatırımlarıyla ancak karşılaşmalarda açığa çıkıyor ve hiçbir zaman temsil edilemiyor, bütüncül, değişmez bir kimlik haline gelemiyor. Tarde'da icadın birey öncesi niteliği bizi Simondon'a bağlayan temalardan bir tanesi olacak. Tarde bu alanı temelde fark, karşıtlık ve adaptasyon üzerinden betimlerken, Simondon'la birlikte bu alanın gerilimler, geçici denge halleri, potansiyeller ve başka alanların titreşimleriyle dolu olduğunu göreceğiz.

Gelelim ikinci soruya: toplumsal olan ile bireysel olan hangi noktada birbirine karışıyor? Aslında Tarde'ın yazdıklarında Durkheimcıları haklı çıkartabilecek pek çok yan var. Şu sözler ilk bakışta, Tarde'ın bireysel olanı kolektif (ya da toplumsal) olanın önüne koyduğunu düşündürtüyor: "Genel olan her şey, bireysel olanla başlar"; "gerçek, etkili ve her an etkinlik halinde olan, yalnızca [bu] bireysel özelliklerdir"; "her türlü taklit bireyin bir tereddüdünden çıkar".[28] Bu alıntılara Tarde'ın sosyoloji ile psikoloji arasındaki ilişki hakkındaki fikirlerini de ekleyebiliriz, örneğin: "sosyoloji yalnızca genişletilmiş psikoloji değildir [...]; o her şeyden önce, dışsallaşmış, üstün biçimde kullanılmış ve aşkın psikolojidir". Ama yine ayrıntılara girdikçe işler değişmeye başlayacak. Aslında ilk soruyu tartışırken kısmen bu soruya da yanıt vermiş olduk. Birey arzu ve inanç akışlarıyla, bir başka deyişle baştan aşağı farkla kurulduğunda, toplumsal olan ile bireysel olan arasındaki ayrım da anlamını bütünüyle yitiriyor ve Deleuze'ün tabiriyle bir kodlama sorununa dönüşüyor.

> Fark hiçbir şekilde, toplumsal olan ile bireysel olan (ya da bireyler-arası olan) arasında değildir, temsillerin kolektif ya da bireysel olabilecek molar saha-

27 *Age.*, s. 104.

28 Sırasıyla Gabriel Tarde, *Etude de psychologie sociale*, V. Giard & E. Brière, Paris, 1898, s. 29; *Les lois sociales*, Alcan, Paris, 1898, s. 22-23 (bu kitabın Türkçe versiyonu benim çevirimle yakında Norgunk yayınları tarafından yayınlanacak), *Les lois de l'imitation*, Alcan, Paris, 1890, s. 186.

> sı ile inançların ve arzuların moleküler sahası arasındadır; burada toplumsal olan ile bireysel olan arasındaki ayrım anlamını bütünüyle yitirir, çünkü akışların bireylere atfedilebilir olmasından çok, kolektif gösterenler tarafından üst kodlanabilmeleri ön plandadır.[29]

Burada molar ile moleküler arasındaki ayrımı toplumsal olan ile bireysel olan (ya da makro ile mikro) arasındaki ayrımın bir karşılığı olarak görmemek gerekiyor. Bir ölçek sorunuyla karşı karşıya değiliz. Çünkü asıl mesele bireysel, hatta bireyler-arası bir psikolojinin toplumsallık terimleriyle ifade edilip edilememesinden değil, birey öncesi, birey-altı ilişkilerin toplumsal sahayı sürekli güncelleyecek şekilde, çoğunlukla algılanamaz bir tarzda ortaya çıkmalarından, birbirine bağlanmalarından ve yeniyi üretmelerinden kaynaklanıyor. Her şey güç ilişkilerinden yeniden ve yeniden meydana gelirken, gücün kendisi de diferansiyel öğeler arasındaki bir ilişki haline geliyor çünkü onun temelinde de inanç ve arzu var. O halde toplumsal olan ile bireysel olan arasındaki ayrımın silinip onun yerini molar ile moleküler arasındaki ayrımın alması şu anlama geliyor: Toplumsal sahada yeninin ortaya çıkışı, önceden tanımlanmış konumların ya da kimliklerin bir ayrıcalığından, örneğin dahi zihinlerin ya da büyük politikacıların bireysel niteliklerinden değil, taklitsel akışların ve küçük farklar dizisinin birbirine bağlanmasından kaynaklanıyor.

Kendi gündemimiz açısından buradan ikinci sonucu çıkartabiliriz. Taklit ile icat arasındaki diyalektik, bizi inançlara ve arzuya götürdü. İnanç ve arzu akışlarının tekilliği ve temsil edilemezliği bireysel olan ile toplumsal olan arasındaki ayrımın silinmesini getirdi. Böylece artık genel, belli belirsiz, yüzeysel ilişkilerden gerçek ve sonsuz küçüğe kadar giden ilişkilere geçtik. Bu aynı zamanda moleküler ilişkileri ifade ediyor ve potansiyellerin çıktığı asıl alan da burası. Toplumsal sahada yeninin olanağı, başlı başına bu moleküler ilişkilerden çıkıyor. Simondon'la birlikte bu sahanın biyolojik ve fizik alanlarla titreşim halinde olduğunu göreceğiz. Ve son olarak bizi Ruyer'e bağlayabilecek bir nokta. Tarde bütün bu çözümlemeleri sosyoloji biliminin olanaklılık koşulu üzerinden tartışıyor ve buna uygun bir biçimde kurallar, kategoriler ve bütün toplumsal alanı kat eden mantıklar üretmeye çalışıyor. Peki ama tek bir bireyin bakış açısından bütün bu birey, temsil, kimlik altı

29 *MP,* s. 267-268.

ilişkiler ne ifade ediyor? O an belirdiği ya da kristalize olduğu haliyle birey ne dereceye kadar bütün bu ilişkilerin farkına varabilir?

Çıkardığımız bu sonuçlara sonuç bölümünde tekrar döneceğiz. Şimdi Tarde'ın Simondon'la bağlantılarını saptadığımız noktalardan devam edelim. Birey-öncesi tekillikler ile bireyleşme ilişkisi ve bireyin oluşum sürecine katılan farklı alanlar arasındaki bağlantılar.

Odaklan: Potansiyeller, Gerilimler, Küçük Aralıklar

Simondon Deleuze'ün üzerine kitap yazmadığı, ancak neredeyse onun bütün kitaplarını kat eden bir başka figür.[30] Simondon felsefesinin özellikle *Fark ve Tekrar*'ın ve *Bin Yayla*'nın belirli yaylalarının dertleri için önemli bir referans olduğunu görüyoruz. Simondon'un, bireyi bitmiş bir ürün olarak almadığını, onu bir oluşum süreci içine yerleştirmenin, felsefesinin ana eksenini oluşturduğunu daha önce görmüştük. Simondon bu süreci bireyleşme (*individuation*) olarak adlandırıyor ve bu çerçevede kendisine özgü pek çok yeni kavram yaratıyor. Birey-öncesi alan, kişisel olmayan tekillikler, benzemezlik (*disparation*) gibi kavramlar Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da virtüel farklanma ile edimsel farklılaşma arasındaki bağlantıyı kurmasında önemli bir dayanak noktası sağlıyor.[31] *Bin Yayla*'da ise Simondon'un kalıba dökmenin (*moulage*) kendisinin içinde bir kipleme (*modulation*) edimi olduğunu saptaması ve dizilerin, katmanların ve farklı düzeylerin birbiriyle ilişkili olduğunu göstermesi (iç yankılanmalar) Deleuze'ün temel ilgi alanlarını oluşturuyor. Biz de bu bölümde Deleuze'ün ele aldığı bu konuların içinden geçerek kendi problemimize doğru ilerleyeceğiz. Simondon'la birlikte, Tarde'ın taklit ve icat arasındaki ilişki üzerinden ortaya çıkarttığı birey öncesi alanın bir süreç sonunda oluştuğunu göreceğiz. Bu süreç bize, bireyin çok farklı alanların etkileşimi sonucunda ortaya çıktığını ve her alanda kendisine birtakım tekil potansiyeller kattığını gösterecek. O zaman şimdiden şu soruları sorabiliriz: Bir sistemin ya da organizma, toplum, kolektivite gibi üst bir katmanın oluş-

30 *Fark ve Tekrar*'da bireyleşme problemi, *Anlamın Mantığı*'nda canlının sınırları problemi ve potansiyel enerji alanı, dizilerin iç yankısı, problematiğin statüsü, *Bin Yayla*'da ve sinema kitaplarında kristal ve kristalleşme problemi, yine *Bin Yayla*'da yeğinlik, ortam, diziler arası ilişkiler, *Duyumsamanın Mantığı*, *Bin Yayla* ve sinema kitaplarında kipleme (*modulation*) ile kalıba dökme (*moulage*) arasındaki ilişki Deleuze'ün gündeme getirdiği konular. Deleuze'ün Simondon'un kitabı *Birey ve Onun Psiko-biyolojik Oluşumu* hakkında yazdığı değerlendirme yazısı için bakınız, *L'île déserte et autres textes*, s. 120-124.

31 *DR*, s. 244-254. Farklanma (*différentiation*) ile farklılaşma (*différenciation*) arasındaki ayrım için bkz. Hakan Yücefer, "Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş", Gilles Deleuze, *Bergsonculuk* içinde.

masından önceki ilişkiler kendi içlerindeki farkları, potansiyelleri, gerilimleri ve uyumsuzlukları bakımından nasıl ortak bir düzleme yerleştirilebilirler? Bu düzlem bireyin kristalize olduğu, bir başka deyişle birey*sel*leştiği bir an itibariyle ne anlam ifade eder?

Simondon'da bireyin bitmiş bir ürün olmadığından, bir bireyleşme sürecine tabi olduğundan ve bu sürecin sonunda dahi yeniden yapılanma kapasitesini kaybetmediğinden söz etmiştik. Şimdi Simondon'un bu süreci nasıl tarif ettiğine daha yakından bakalım. Simondon bu süreci anlamamız için ne ilişkiselliğin ne de bireyliğin sabitlendiği birey-öncesi alana dönmeyi öneriyor. Birey-öncesi alan heterojen, hatta birbiriyle uyuşmaz boyutların iç içe geçtiği yarı-kararlı bir alan; güçler ne tamamen denge durumunda istikrarlı bir şekilde duruyorlar ne de tamamen bağlantısız, dengesiz bir haldeler: her zaman değişime ve dönüşüme açık potansiyelliklerin ve gerilimlerin geçici ve kırılgan bir hali. Aralarında belirli bir denge hali var, ancak bu her an değişecek, başka bir şeye dönüşecekmiş gibi duruyor. Birey, oluşma sürecini (görece de olsa) tamamladığında, görece bir olgunluk kazandığında bile geride her zaman bir fazlalık, oluşan duruma enerji katacak katmanlar arası bir hareket kalıyor. Bu bakımdan birey her zaman içinde bulunduğu ortamla ilişki ve eşgüdüm halinde. Ortam (*milieu*) bireyi önceleyen ya da onu tamamlayan bir sabit mekan ya da aracı konum değil, "önceden aralarında iletişim olmayan iki ya da daha fazla düzeyin sentetik gruplaşması"[32]; bu yüzden Simondon bu terimi genelde bağlantılı (ilişkili) ortam (*milieu associé*) olarak kullanıyor. Ancak şunu da kaydedelim ki, Alberto Toscana'nın deyişiyle, birey-öncesi alan "fenomenlerin yaratıcı bir haznesi ya da sınırsız bir verilmişlik kaynağı değil bireyleşmenin gerçek koşulu".[33] Simondon bu gerçek koşullara ulaşmak amacıyla, bireyin içinden çıktığı üç tür bireyleşme süreci belirliyor: fiziksel, yaşamsal (biyolojik), psişik ve kolektif (toplumsal) bireyleşme. Deleuze bu alanların ortak karakterini nesnel bir problematik alanın ortaya çıkması üzerinden açıklıyor:

> [Bu] problematik alan bununla birlikte tekilliklerden yoksun değil: dikkat çekici ya da tekil noktalar, potansiyellerin varlığı ve dağılımı üzerinden tanım-

32 Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Editions Jérôme Millon, 2005, s. 13 (bundan sonra *L'individuation*).

33 Alberto Toscana, *The Theater of Production: Philosophy and Individuation Between Kant and Deleuze (Renewing Philosophy)*, Palgrave School, Print UK, 2006, s. 155.

> lanıyor. Böylece ortaya, heterojen düzenler arasındaki mesafeyle belirlenen nesnel "problematik" alan çıkar. Bireyleşme herhangi bir problemin çözülmesi edimi ya da aynı anlama gelecek şekilde potansiyelin edimselleşmesi ya da beş benzemezlerin [*disparate*] iletişime geçmesi olarak belirir. Bireyleşme edimi problemin ortadan kalkması değil, iç titreşimi sağlayan, benzeşmezliğin öğelerinin bir eşleşme halinde bütünleşmesidir.[34]

Bu "beş benzemezler" arasındaki ilişki ve onların bir araya gelmesi bir sonraki konumuz olacak. Ancak ona geçmeden önce problematik alan ile bireyöncesi alan arasındaki ilişkiyi bir örnekle açıklamak istiyorum. Simondon *Biçim ve Biçimlenme Kavramları Işığında Bireyleşme* (*L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*) kitabının *Fiziksel Bireyleşme* başlıklı birinci bölümünde Aristoteles'in geliştirdiği madde-biçim şemasını eleştirmek, bir anlamda da aslında onu daha dinamik bir sisteme dönüştürmek için tuğla ile onun malzemesini oluşturan kil arasındaki ilişkiyi uzun uzadıya analiz ediyor.[35] Bu örneği yeniden ele almaktansa, ona yakın başka bir örnekten, çömlek ile çömlekçi arasındaki ilişkiden hareket edeceğim, ki böylelikle Simondon'un ilgili bölümde ele aldığı fiziksel bireyleşmeye diğer boyutları, biyolojik ve psişik/kolektif bireyleşmeyi de ekleyebilelim.

Bir çömleğin üretim sürecine aynı anda pek çok öğe katılıyor: çömlekçi, çömlekçi çarkı, su, kil. Bunlar bir çömleğin oluşumunun genel koşulları. Özel, yani gerçek koşullara doğru gidildikçe bütün bu öğelerin ayrıntılarını belirlemek gerekecek. Hangi tür kil kullanılacak? Çömlekçi nasıl bir çömlek yapmak istiyor? Odanın koşulları neler, sıcaklık, rutubet, ışıklandırma? Daha da ayrıntılı sorular: Kullanılacak suyun özellikleri (kaç derece, çömlek yapımına uygun mu, içine başka maddeler karışmış mı?), kilin yapısı (daha önce kullanıldı mı, yapılmak istenen çömlek için uygun mu?), çarkın yapısı (eski mi yeni mi, daha önceki deneyimlerin yüzeyde yarattığı etkiler neler, tam yuvarlak mı, merkezi kolayca saptanabiliyor mu?), hatta çömlekçinin o anki ruh hali bile etkili olabilir. Diyelim ki bütün koşullar uygun, hamur, su hazırlandı, çark kullanıma hazır hale getirildi. Çömlekçi çarkın başına oturur oturmaz soruların bir kısmı anında yanıt bulmuş olacak. Ama yine de hala her şey önceden belirlenmiş değil. Çömlekçi çok deneyimli, bu işi daha önce defalarca yapmış birisi de olsa sandalyesine oturup çarkını döndürme-

34 *DR*, s. 317.
35 *L'individuation*, I. bölüm, *Forme et Matière*, s. 39-52.

ye başladığında yaptığı mikro hareketlerin çömleğin şekillenmesinde etkisi olacak. Bu arada burada, çömleğin ana malzemesi olarak görülebilecek hamur da pasif bir konumda değil. Kendi iç yapısına göre, onunla çömlekçi, çark, su arasında karşılıklı ilişkiler oluşacak. Çömlekçi vermek istediği şekil doğrultusunda, merkezkaç kuvvetinden yararlanarak eliyle çekerek hamuru yönlendirecek. Çok küçük hareketler, şuraya ya da buraya uygulanan küçük bir baskı, aşağı ya da yukarı, sağa ya da sola doğru yapılacak küçük hamleler, artık çömlek biçimi kazanmaya başlayan hamur yığınının bütününde etkiler yaratacak. Çömlekçinin oturma biçimi, vücudunun yapısı, nefes alış verişlerindeki sıklık ve düzen, parmaklarının inceliği, kalınlığı, kilin elin hareketlerine karşılık verdiği tepkiler, çarka doğru dökülen kimi zerrecikler, pürüzlü kalan yanlar, hamurun ıslatılmasıyla oluşan yeni kıvam, vb. bunların hepsi çömleğin son hali üzerinde etkili olacak.

Görüldüğü üzere bir çömleğin üretim sürecine katılan pek çok farklı öğe var. Bu öğeler çömlek yapma etkinliğinde bir araya gelerek bir problematik alan üretiyorlar. Öğelerin tekil özelliklerine bağlı olarak ortaya belirli bir sonuç, yani bir çözüm çıkacak. Bu çözümün ortaya çıkması, yani belirli bir çömleğin üretilmesi problematik alanı ortadan kaldırmıyor. Bütün öğeler orada duruyor ve çömlekçi istediğinde onları başka bir bileşim yaratmak üzere yeniden bir araya getirebilir. Simondon'da bireyleşme bu sürecin kendisi, çeşitli çözümler, yani bireylikler ortaya çıksa da ortadan kalkmayan yapının adı. Simondon temelde, fiziksel bireyleşmeyi açıkladığı bölümde teknik problemini, yaşamsal bireyleşmeyi açıkladığı bölümde yeni canlı türlerinin ortaya çıkışını ve psişik/kolektif bireyleşme bölümünde birey*sel*-leşme problemini ele alıyor. Bunlar ayrı ayrı bireyleşmeler olmakla birlikte Simondon'a göre aslında iç içeler ve aralarında bir iletişim var. Şimdi de bu iletişimin nasıl olanaklı olduğunu ve alanların kendi içlerindeki potansiyelleri birbirlerine nasıl aktardıklarını görelim.

Yine çömlek örneğiyle devam edelim. Çömlek üretimine özgü problematik alanın pek çok farklı öğeden oluştuğundan söz etmiştik. Bu öğeler belirli bir ortamda birbirleriyle ilişkiye geçerek bir yandan mevcut yapılarının özelliklerini korurlarken, bir yandan da karşılaştıkları öğelere bağlı olarak, yapılarının gözlemlenebilir niteliklerinin önceden içermediği potansiyelleri düzleme aktarıyorlar. Örneğin elin çekiçle kurduğu ilişkide hiçbir anlam içermeyen bir hareket, hamurla kurulan ilişkide bütünü etkileyebilecek bir potansiyel üretebilir. Ya da çömlek yapma ortamı bağlamında su ile kilin et-

kileşimi daha önce ikisinde de olmayan bir özelliğin ortaya çıkmasına neden olabilir. Peki Simondon'un *beş benzemezler* dediği bu öğeler arasındaki iletişim nasıl olanaklı oluyor? Simondon farklı öğelerin ve boyutların birbirleriyle bu şekilde iletişime geçmelerini sağlayan özelliğe etkilenirlik (*affectivité*) adını veriyor. Birey-öncesi alanın bir potansiyel enerji alanı olduğundan söz etmiş ve enerjilerin gerilim hali içinde yarı-kararlı bir denge durumunda kaldıklarını belirtmiştik. Bir bireyleşme söz konusu olduğunda bu potansiyellerin kendisinde bir değişim meydana gelecek ve bireyleşmenin niteliğine bağlı olarak sistem kendisini güncelleyecektir. Simondon bu sürecin içindeki hareketi artık birey-öncesi alan üzerinden değil birey-ötesi (*transindividuel*) üzerinden açıklamaya başlıyor. Henüz, iki mevcudiyet arasındaki bir etkileşimin dahi yer almadığı bu düzeyde her şey iki arada bir derede olup bitmektedir. Simondon farklı boyutların işte bu küçük aralıkta birbirlerine sinyaller verdiklerini, kendilerini birbirlerine göre ayarlayıp yeni bir denge durumu ürettiklerini ifade ediyor ve bu küçük, algılanamaz hareketi bireyötesi etkilenimsel ayarlanma (*affective transindividuelle transduction*) olarak adlandırıyor.[36] Etkilenim, birey ile ortam arasındaki temas bölgesinde, öğeler arasındaki o zarımsı ince çizgi boyunca gerçekleşiyor. Dışarıdan ya da içeriden gelmiyor, tam temasın arayüzünde olup bitiyor. Bu bireyötesi etkilenim, süreç boyunca her karşılaşmada yankılanmaya devam edecek, bu arada küçük sinyallere göre yeniden ve yeniden ayarlanmalar olacak. İşte bir alandan diğerine aktarımlar bu koşullar altında gerçekleşiyor ve Simondon'a göre aslında bireyleşme felsefesi tam da bunu ifade ediyor: "Bu araştırma düzlemini tanımlayan, fiziksel bireyleşmeden organik bireyleşmeye, organik bireyleşmeden psişik bireyleşmeye ve psişik bireyleşmeden öznel ve nesnel bireyötesine geçiştir."[37]

Simondon alanlar arasındaki bu geçişleri operasyonlar olarak tanımlıyor. Operasyonların bir yapıdan başka bir yapıya aktarılmasıyla bir alandan diğerine geçilirken, her düzeyin kendine özgü özellikleri, o aradaki bölgede diğer düzeylere aktarılıyor. Simondon bir bireyleşme sisteminin iç yankılanmalarını ifade eden bu çok özel operasyon mantığına, Eski Yunanca'da beklenmedik, ani değişim anlamına gelen *allagmatic* adını verir.[38] Bu mantığa göre madde ile biçim, kil ile çömlek arasındaki ilişki artık bir kalıba dökme

36 *Age*., s. 251-253, 293-316.
37 Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, Paris, 1964, s. 31.
38 *L'individuation*, s. 48, 61.

ilişkisi olarak görülemez. Her yeni bireyleşme yarı-kararlı bir durumun sürdürülmesi üzerinden varlıkların kiplerini yeniden dağıtır (*moduler*) ve böylece biçim-almaları (*in-formation*) etkin bir şekilde bütünleştirerek bireyin kendi sınırlarını yeniden düzenlemesini sağlar. Simondon bu biçim-alma sürecinin sonucunda ortaya yine tam tamamlanmamış bir ürün çıktığını belirtiyor ve bu ürüne kristal, sürece de kristalleşme adını veriyor. Ancak canlı, fiziksel ya da toplumsal bir varlığın içinde her zaman belirlenmemiş, kaotik bir yan kaldığını, hiç bir zaman tam kararlı bir hal alamayacağını ve zaman içinde yeni kristalleşmelerin oluşabileceğini vurguluyor. Bu anlamda bir kristal de basitçe yine donuk, sabitlenmiş bir nesne değil, tıpkı Tarde'da toplumsal alanın mikro-süreçlerle örülü ve sonsuz küçüğe kadar giden ilişkilerden ibaret olması gibi, kendisi başlı başına bir dünya.

> Nitelikler ve uzanımlar, biçimler ve maddeler, türler ve parçalar önce gelmezler ; onlar bir kristalin içindeymişçesine bireylerin içinde hapsedilmişlerdir. Bütün dünya, bireyleştiren farkların ya da yeğinlikteki farkların hareketli derinliği içinde kristal bir kürenin içindeymişçesine okunabilir.[39]

Böylece Tarde'dan sonra Simondon'la birlikte iki önemli noktayı saptamış olduk. İlk olarak, Tarde'ın birey-toplum ikiliğini aşarak ulaştığı birey öncesi alanın geçici bir denge üzerine kurulu olduğunu gördük. Bu denge hali Simondon'un bireyleşme adını verdiği bir süreç sonucunda ortaya çıkıyor ve potansiyellerin açığa çıkmasını gündeme getirebiliyordu. İkinci olarak, şunu tespit ettik, bu alan yalnızca toplumsal sahadan ibaret değil, fiziksel ve yaşamsal olmak üzere bireyleşmenin başka kipleri de var. Her bir kip kendine göre bir işleyişe, bir mantığa sahip olmakla birlikte bireyleşme süreci onları iç içe geçirip her birinin potansiyelini bir diğerine aktarabiliyor. Bu artık birey-öncesi değil, birey-ötesi bir alan. Her şey büyük bir hızla, bilince ve hatta algıya sığdırılamayacak bir çabuklukla olup bitiyor. Ancak sürece anlamını veren tam da bu andaki değiş-tokuşlar, kopmalar, aktarımlar, üst üste binmeler. Bu noktada Simondon'un belki de üstü örtülü bir biçimde bir özneleşme problemini ortaya attığını görüyoruz. *Psişik ve Kolektif Bireyleşme* kitabının can alıcı bir pasajında şöyle yazıyor: "Terimin yaygın anlamıyla bireyleşmeyi bilemeyiz, ancak bireyleşebiliriz, kendimizi bireyleştirebiliriz

39 *DR*, s. 317-318.

ve kendimiz içinde bireyleşebiliriz".[40] Burada klasik bilgi felsefesinin sınırlarını çizdiği bilme probleminin ötesinde bir bilme problemiyle karşı karşıyayız. Bu da Ruyer'le birlikte son bölümümüzü oluşturacak. Bu bölümde iki temel problemle karşılaşacağız. Birincisi, eğer birey (gerilimleri, eğilimleri, açmazlarıyla kristal-birey) mikro-ilişkilerden geçerek (Tarde), bir bireyleşme sürecinin sonunda ve pek çok farklı öğenin bir araya gelmesiyle (Simondon) kuruluyorsa, o zaman bu sürecin içinde kendisinin farkına nasıl varacak? İkinci olarak da daha geniş bir soru: bütün bu tartışmaları daha genel bir planda nasıl bir araya getireceğiz? Sonuca yaklaşırken bu son nokta bizi bir kez daha Deleuze felsefesine ve özel olarak da içkinlik düzlemi sorununa bağlayacak.

Merceği Uzaklaştır: Oluşa Kuşbakışı Bir Bakış

Raymond Ruyer bir başka Deleuze keşfi olarak görülebilir. Nancy şehrinden neredeyse hiç çıkmamış bu filozof daha *Bergsonculuk* yıllarında Deleuze'ün ilgisini çeker.[41] *Fark ve Tekrar*'da virtüel ve edimselleşme konularında Ruyer'in hiç de Bergson'dan geri kalmadığı vurgulanır. Ruyer'in tematik kavramına gönderme yapılarak dinamik süreçlerin edimselleşmesinde bir tür dramatizasyonun etkili olduğu saptaması yapılır. Ardından da çok alıntılanan şu satırlar gelir:

> Dünya bir yumurtadır, ama yumurtanın kendisi bir tiyatrodur: Sahnede rollerin aktörlere, mekanların rollere ve İdelerin mekanlara baskın çıktığı bir tiyatro. Dahası da var, İdelerin ve onların başka İdelerle ilişkilerinin karma-

40 Gilbert Simondon, "The Position of the Problem of Ontogenesis", İng. çev. Gregory Flanders, *Parrhesia*, 7, 2009, s. 13. Burada politik bir meselenin yankısı duyuluyor gibi. Eğer bireyin kendisi bir süreç boyunca, kendine has gerilimleri, potansiyelleri, açmazlarıyla birlikte birey-öncesi bir alanda kuruluyor ve bireyleşmenin kendisi ancak kendini bireyleştirmeyle olanaklı oluyorsa, o zaman bütün bu karmaşık ilişkiler alanı bireyin konumlandığı ortama nasıl taşınacak? Birey ile kolektif biçimlerin kesişme noktalarında ne tür yeni politik eylem biçimleri icat edilebilir? Aslında bu tür soruların, birkaç yıldır Simondon'a yönelik artan ilgiyle birlikte açıkça sorulduğunu söyleyebiliriz. Simondon'un politik okumalara dahil edildiği bazı çalışmalar için bakınız *Multitudes* dergisinin *Bireyleşmenin Politikaları: Simondon'la Birlikte Düşünmek* başlıklı Simondon sayısı (*Politiques de l'individuation: penser avec Simondon*, sayı 18, 2004 Güz); Bernard Aspe, *Simondon, politique du transindividuel*, Dittmar, 2013; ve Simondon'u Spinoza, Hegel ve Marx ile birlikte okuyan çok daha yeni bir çalışma için Jason Read, *The Politics of Transindividuality*, Brill Academic Publishers, 2015.

41 "Bugün, R. Ruyer'de, Bergson'dakilere benzer vurgular bulabiliriz: 'uzay-aşırı, belleksel ve yaratıcı bir gücüllük'e başvurma, evrimi tümüyle edimsel terimlerle yorumlamayı reddetme (bkz. *Eléments de psycho-biologie* [Psiko-biyolojinin Esasları], PUF).", *Bergsonculuk*, s. 140.

> şıklığından dolayı mekânsal dramlaştırma farklı düzeylerde sahnelenir: İçsel bir mekanın oluşumunda; ama aynı zamanda mekanın, dışsal uzamın bir bölgesini işgal ederek bu uzama yayılma tarzında.[42]

Dünyanın hangi anlamda bir yumurta olduğu ve içerisi ile dışarısı arasındaki ilişki birazdan tekrar gündemimize gelecek. Şimdi problemlerimizi geliştirmek üzere Deleuze-Ruyer ilişkisine bakmaya devam edelim. Ruyer'in *Néo-finalisme*'de ve *La Genèse des formes vivantes*'da canlılığın oluşma mekanizmalarıyla mikro-fizik arasında kurduğu ilişki, Markov zincirlerinin canlı türlere de uygulanabilmesi gibi temalar özellikle insan kültürleriyle canlı türleri arasındaki yakınlığı göstermek açısından *Anti-Ödipus*'da Deleuze'ün ilgisini çeker.[43] Ama asıl, *Kıvrım*'da Ruyer'in çalışmalarının önemi büyük bir övgüyle vurgulanır ("zamanımızın en büyük Leibnizcisi").[44] Deleuze'ün, Ruyer'in daha önce sözünü ettiğimiz kitaplarını ele aldığı görece uzunca bir pasajda, kuş bakışı (*survol*)[45] sayesinde ek bir boyuta gerek kalmadan içsellik ile dışsallık arasındaki ayrımın silikleştiği, böylece vitalizm sorununun farklılaştığı ve asıl meselenin organik ile inorganiği ayırt etmekten çıkıp bireysel olan ile yığın halinde olan, mutlak biçim ile molar yapı arasındaki ilişkiler ve geçişler haline geldiği saptamaları yapılır. *Felsefe Nedir?*'de yine kuş bakışı kavramının yoğun bir kullanımını görüyoruz. Kuş bakışı, "kavramın durumu ya da onun kendine özgü sınırsızlığı" olarak tanımlanıyor ve ilerleyen bölümlerde beyin konusuyla birlikte ele alınıyor.[46] Biz de bu bölümde kuş bakışı kavramını ele almakla birlikte onun felsefi anlamda kavramla ilişkisi konusuna girmeyeceğiz.[47] Bu kavram Ruyer'in tuhaf bir

42 *DR*, s. 279.

43 Bkz. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1972, s. 340, 343-344 (*Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2012).

44 *Le pli*, s. 137-138.

45 *Survol* sözcüğü daha önce Türkçe'ye *Felsefe Nedir?*'de "yukardan-seyretme" olarak çevrilmiş. Bu tercih de aslında sözcüğün anlamına çok uzak değil. İngilizcede ise *survey*, *overflight* gibi karşılıkların önerildiğini görüyoruz. Bu sözcüğün tam anlamı aslında tepeden uçuş. Ancak kuş bakışı sözcüğü bu anlama çok uzak olmadığı ve tıpkı *survol* sözcüğü gibi daha gündelik bir kullanımı da içerdiği için bu karşılığı tercih ettim. TDK'nın Güncel Türkçe Sözlüğü kuşbakışını şöyle tanımlamış: "Yüksek bir yerden aşağı doğru, bütün genişliği içine alacak biçimde bakış". Manzaranın tamamı bir bakışta yakalanıyor, ama ayrıntılar tam seçik değil gibi. Ruyer'de ayrıntıların da aslında bilinçte, belirli bir farkındalık düzeyinde mevcut olduğunu görüyoruz.

46 *QLP*, s. 26. Beyin konusuyla ilgili olarak bkz. Sonuç Bölümü, "Kaostan Beyne".

47 Deleuze'ün diğer Ruyer göndermeleri için bakınız, stereoskopik imgeler hakkında *DR*, s. 304; morfojenezin iki yönü hakkında *MP*, s. 56; hayvan ile müziksel ritimler ilişkisi hak-

şekilde öznenin önceliğine dayanmayan, bir anlamda "öznesiz öznellikler"[48] kurmasını sağlıyor. Bu tür bir öznelliğin, bu yazının çerçevesi kapsamında şu ana kadar Tarde'ın mikrososyolojisi ve Simondon'un bireyleşme süreci üzerinden ele aldığımız birey, kimlik ve temsil öncesi bir alana uygun düştüğünü öne sürüyorum. Bu amaçla öncelikle Ruyer'in kuş bakışı kavramını açıkladıktan sonra, onun beyin problemiyle ilişkisini göstereceğim. Sonra da artık içkinlik düzlemi açısından bütün bu tartışmaların anlamını ve çerçevesini çizdiğimiz problematik alanın bu düzlemdeki içerimlerinin neler olabileceğini tartışarak bu yazıyı kapatacağız.

Kuş bakışı Ruyer felsefesi açısından oldukça merkezi, bir o kadar da karmaşık bir kavram; onun neredeyse bütün eserlerini kat ediyor. Aslında Ruyer bu kavramı açıklığa kavuşturmak amacıyla çeşitli örnekler de veriyor, ancak yine de zorluğun tümüyle ortadan kalktığını söyleyemeyiz. Ben öncelikle bana daha kolay gelen bir örnekle başlamak istiyorum. Bu örneği Ruyer değil, onu İngilizce konuşulan dünyaya ilk tanıtan isimlerden biri olan Rolf A. Wiklund veriyor.[49] Wiklund Amerikan futbolu izleyen bir Avrupalının sahada olup bitenlere bir anlam veremeyebileceğini ve oyuncuların hareketlerini kaba birer şiddet edimi olarak görebileceğini söylüyor. Oysa bu sporu yakından takip eden bir Amerikalı sahada olup biten her hareketi farklı yorumlayacak, oyuncuların en küçük hamlesinde bile anlamlı bir yan yakalayacaktır. Aslında tümüyle mekanik bir tarzda düşünüldüğünde Avrupalı izleyici haklıdır. Sahada olup bitenler, fiziksel hareketlere indirgendiğinde hiçbir anlam taşımamaktadır. Ancak oyunun kurallarına dair genel bir bakış açısı yakalandığında her hareket bir anlam kazanacak, izleyici daha "bu adamlar ne yapıyorlar böyle" sorusunu sormadan onun bilincinde anında belirli bir yanıt belirecektir. İşte bütünün tek tek öğelerine ve onlar arasındaki nedensel ilişkilere indirgenmeden bir anda bilinçte verili olması haline Ruyer kuş bakışı adını veriyor. Bilinç, Amerikan futbolu adı verilen alanın üzerinde adeta kuş bakışı geziniyor ve bütün öğeleri tek tek inceleme gereği duymaksızın hepsini birbirine bağlayacak bir farkındalık üretiyor.

kında *MP*, s. 409-410; molekül-makro-molekül hakkında *MP*, s. 413; yeniden bağlanmış bölümleme hakkında *Cinema II: The Time-Image*, University of Minnesota Press, 1989, s. 319; sinematografik çerçeveleme hakkında *Cinema II*, s. 372.

48 Bkz. Paul Bains, "Subjectless Subjectivities", s. 101-117, Brain Massumi (yayına hazırlayan), *A Shock to Thought: Expression after Deleuze and Guattari*, Routledge, 2002 içinde.

49 Rolf A. Wiklund, "A Short Introduction to the Neofinalist Philosophy of Raymond Ruyer", *Philosophy and Phenomenological Research*, 21 (1960), s. 187-198.

Ayrıntılar tek tek bu farkındalığın içinde var; bu sporu hiç bilmeyen birine anlamsız gelebilecek bir durumda, örneğin oyuncuların vücutları bir itiş kakış içinde iç içe geçtiğinde, sözünü ettiğimiz farkındalığa sahip birisi anında o durumu anlamlandırabilecek bir yorum üretebiliyor. Kuş bakışı kavramı, bir bilincin kendisinin, kendisinin bile farkında olmadan bir durumun içinde dolaysızca ve anında ürettiği farkındalığı ifade ediyor. Fakat Amerikalı izleyicinin bu farkındalığını, yalnızca onun öznel deneyimine başvurmadan açıklamak için Ruyer'in kendi verdiği örneğe gitmek gerekli. Böylece Amerikan futbolu örneğindeki bazı öğeler de açıklığa kavuşmuş olacak.

Ruyer kuş bakışı kavramını anlamak için bir satranç tahtası karşısındaki görme deneyimimizi incelemeyi öneriyor. Bu tahta, karelere bölünmüştür ve her bir kısım bir diğerinin dışında yer almaktadır (*partes extra partes*). Bu yüzeyin tamamını görmek için retinamızın belirli bir mesafede, dikey bir şekilde konumlanması gerekir. Bu bir anlamda, gözün bu yüzeyin tamamını görebilmesi için üçüncü boyutta konumlanması anlamına gelir (bu bir çizgi olsaydı ikinci boyutta olmamız gerekecekti). Siyah karenin yanında beyaz bir kare, sonra başka bir siyah kare ve sonra yine beyaz bir kare; bu böyle gider. Bu noktadan itibaren Ruyer şu şekilde akıl yürütüyor: Bir boyutun görülmesi her zaman o boyutun bir fazlası bir boyutu gerektiriyor. Eğer söz konusu nesne n. boyuttaysa, ben n+1. boyutta olmalıyım ki o nesneyi görebileyim. Ruyer'e göre bu bir anlamda geometrik bir yasa. O halde siyah bir kareye odaklandığımızda bir retinaya, sonra onun yanındaki beyaz karenin de farkına varabilmek için bir başka retinaya ihtiyacımız olacak. Böyle böyle sonsuza kadar gider. Fakat dikkatimizi kendi görsel duyumsayışımıza çevirdiğimizde işler değişiyor. Bu durumda tahtadaki bütün ayrıntıların farkına varmak için kendi duyumsamamızın dışında olmamıza gerek olmadığını fark ediyoruz. Satranç tahtasının belli bir imgesi bende oluştuğu andan itibaren, tek bir kareye odaklansam bile diğer karelerin varlığı benim bilincimde mevcut. Bu anlamda görsel bir duyumsama alanı olarak satranç tahtası fiziksel yasalara uymuyor. O, "üçüncü bir boyuta sahip olmayan, fakat bütün ayrıntılarıyla yakalanan bir yüzey". Ruyer bu yüzeye mutlak yüzey (*surface absolue*) adını veriyor. Kendimi duyumsayışım "mutlak bir yüzey" olarak, kendisine dışsal hiçbir görüş açısına bağlı değil, bu anlamda "kendisini, kendisini gözlemlemeden biliyor".[50] Kendisini algılaması için bir sü-

50 Raymond Ruyer, *Néo-finalisme*, PUF, 2012, s. 96-98.

per retinaya, üçüncü bir göze ihtiyacı yok. Deleuze ve Guattari'nin *Felsefe Nedir?*'de görsel duyumsamanın, bir görsel alandaki farklı ayrıntıları bilmek için ek bir boyuta ihtiyaç duymadığını söylemeleri bundan kaynaklanıyor. Mekanın her noktasında eşzamanlı olarak görsel duyumsamamızın farkına varıyoruz. Gerçekten de satranç tahtasının fiziksel yüzeyi mekânsal olarak bölümlere ayrılmışken, mutlak yüzey açısından baktığımızda, tek bir kareye bile odaklansak diğer karelerin farkındalığı ortadan kaybolmuyor. Tahtanın farklı düzeyleri ve ilişkileri mutlak bir birlik içinde hiçbir karışıklığa yer vermeyecek şekilde anında bilince veriliyor. İşte bilincin kendine bu kuş bakışı, hem kendisiyle dolaysız bir teması hem de bileşenleriyle mesafesiz bir ilişkiyi olanaklı kılıyor. Bu, bir içselliğin kendi üstüne kapanması (mutlak içsellik) ya da öğelerin bilincin o anki verili durumundan her an kaçması (mutlak dışsallık) değil, kendine-kuş bakışın (*auto-survol*) sürekli yeniden açtığı bir dışsallığın, bir tür farkındalık kipiyle içsellik içinde yeniden dağılması. İşte içsellik ile dışsallık arasındaki bu sürekli yeniden dağılımı sağlayan birime beyin adını veriyor Ruyer:

> Organizmamızda özel bir bölge var: Beyin ya da tam adıyla beyin korteksi. Burada organik mutlak kuş bakışı, kendi biçimine değil, duyumsal donanım aracılığıyla ona fırlatılan dışsal biçimlere uygulanıyor.[51]

Beyin burada öznelliğin bütün yükünü üstlenen, organizmanın ayrıcalıklı bir organı, aşkın bir mevki değil; bütün bağlantıları, kopuşları, gerilimleri, kıvrımları, titreşimleri ve yarıklarıyla bir nöronal bağlantı ağı, organizmanın içselliğini dolaysızca dışarıya bağlayan, ancak bu bağlantının sürekliliğiyle içsellik dışsallık ayrımını anlamsızlaştıran "ilksel" ya da "gerçek" bir biçim. Bu noktada Ruyer'in ilksel biçimlerden ya da bilinçlerden ne anladığına bakmamız gerekecek. Çünkü burada mikro-fizik dünyaya yaptığı göndermeler devreye giriyor.

Ruyer'e göre yığın fenomenlerini incelemekle yetinen klasik fizik beyni anlamak için yeterli olamaz. İstatiksel birikimler üzerine kurulan bu alan moleküler ilişkilerin, atomun bireysel fenomenlerinin karmaşıklığını yığınsal fenomenlerin genişliği içinde kaybetmektedir.[52] Mikro-fiziğe doğru gidil-

51 Raymond Ruyer, "There Is No Subconscious: Embryogenesis and Memory", İng. çev. R. Scott Walker, *Diogenes*, 142 (1988), s. 25-26.
52 *Néo-finalisme*, s. 54.

dikçe, ki o da aslında bizi yaşam problemine ve canlılığın çatallanmalarına götürecektir, görülecektir ki en küçük birimden en genel birime, örneğin molekülden organizmaya gidildikçe rastlantısal ilişkiler bir düzenin içinde tutulmakta, tamamen kaybolmadan, bütünün "üst kodladığı"[53] halde kendi moleküler ilişkilerini sürdürmektedirler. Dünya bu anlamda bir yumurta, Ruyer'in ruhuna daha uygun bir tarzda söylersek, bir embriyodur.

Embriyo bir satranç tahtası gibi birbirinden açıkça ayrılmış alanlara bölünmüş fiziksel ya da geometrik bir yüzey değil, kendisinin bütünüyle farkında ve kendisini yeniden kurmaya muktedir mutlak bir yüzeydir. Ruyer burada Hans Driesch'in deneylerine başvurarak, ikiye bölünen bir deniz kestanesinin bir süre sonra kendisini tekrar tamamladığını aktarıyor ve bu fenomene eşitpotansiyellik (*equipotentialité*) adını veriyor. Buna göre embriyonun herhangi bir parçası bütünün kendisini yeniden üretebilir. Bu anlamda embriyonik yüzey geometrik özelliklere sahip bir yüzey gibi davranmaması anlamında birincil bir bilince, kendisinin dolaysız bir algısına, bir kuş bakışına sahiptir. Bu mesafesizlik hali, kendisi ve kendi ortamı arasında sürekli üst üste binmeye devam ederken, ortamdaki dışsal güçlerle teması sayesinde yeni devrelerin ve yolların icat edilmesini olanaklı kılar. İkincil varlıklar ise birincil varlıkların toplaşmaları ya da yığılmalarıdır. Bu bakımdan kümeler, yığınlar, popülasyonlar birincil biçimler değil molar yapılardır ve bu anlamda neden-sonuç ilişkilerine odaklanan mekanik bilimlerin konusunu oluştururlar.

Ruyer'de embriyo, bir beyin; beyin ise algılanan ya da algılanamayan, ama bir şekilde hissedilen ilişkilerin odak noktası, içerisi ile dışarısı arasındaki sürekli geçişi sağlayan bir modülatördür. Ancak bu, tek yönlü, nedensel ilişkilerle kurulmuş bir yapı değil, geçişin her anında yeni bir bağlantının kurulmasını olanaklı kılan çok yönlü bir bağlantı kipidir. Bu bakımdan beyin, tıpkı Simondon'un kristali gibi bütün dünyayı içinde barındırır. Bütünün kendisi ona temsili olmayan bir tarzda, bir kendilik-hazzı (*jouissance de soi*) halinde verilir.[54] Beyin, Simondon'un terimiyle söylersek, içinde bu-

53 Bkz. *MP*, s. 56.

54 Ruyer bu kavramı Avustralyalı filozof Samuel Alexander'den almakla birlikte onun felsefesini açıkça tartışmıyor. Ama asıl, bu kavramın Ruyer'inkine yakın bir kullanımını (bu defa Alexander'e de referansla) Alfred North Whitehead'de buluyoruz, bkz. A. N. Whitehead, *Process and Reality, An Essay in Cosmology*, The Free Press, New York, 1978. Whitehead'e göre özne dengeli, sürüp giden bir mevcudiyet değil, kendilik-hazzının (*self-enjoyment*) anlık parlayan flaşları; şeylerin belirimini dolaysızca yakalayan, değişken bir kendilik alanı. Sınırlarını belirlemeye çalıştığımız problematik alana bir başka filozofu daha eklememiz söz konusu olsaydı, bu kişi rahatlıkla Whitehead olabilirdi.

lunduğu ortamın öğelerini tek tek incelemeden, onları bir hamlede hiçbir ek boyut içermeyen mutlak bir yüzey olarak yakalar. Çokluk içinde birlik, birlik içinde çokluk. Bir tutarlılık düzlemi. Burada ortaya çıkan bütün elbette kısmidir, ama bu onun eksik olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, beyin, dışarısı ile içerisini, fiziksel dünyada şeylerin mantıksal ilişkilerle birbirlerine bağlanmaları tarzında birbirine bağlamaz; mikro-fiziksel bir düzlemde hareket eder. Mikro-fizik, dünyanın molar boyutlarında (kümeler, düzenler, yığınlar, yapılar) yakalanamayan rastlantılara, uzak bağlantılara odaklanarak geçmiş durumlarda hiçbir şekilde verili olmayan gelecek durumların peşine düşer. Bu alandaki ilişkiler, belirlenmiş bağlantılardan ve olasılıkların rastgele dağılımından farklıdır. Onlar, Ruyer'in Markov zincirlerine verdiği referansla "yarı-tesadüfi fenomenler ya da bağımlılık ile belirsizlik karışımı" durumlardır.[55] O halde Ruyer'de bir bütünden ve onun beyinle ilişkisinden söz ettiğimizde, Markov zincirlerinin birbirine bağlanarak çoğalması, olasılık dahilinde bile olmayan bir bağlantıyı ortaya çıkartmaları anlamında olaysal bir bütünsellikten söz ediyoruz. İlişkiler, bütünün içinde keşfedilmeye hazır halde beklemezler. Onları icat etmek gerekir. Her düşünme edimi aslında yeni bir bağlantı, yeni bir devre kurmak ve farklı eylem biçimlerini hayata geçirmektir. Bu aslında tam da, Deleuze ve Guattari'nin terimleriyle içkinlik düzlemini düşünmektir; dışsal bir dışarıyı ve içsel bir içeriyi değil: "herhangi bir dışsal dünyadan daha yakın bir dışarıyı" düşünmek, "çünkü o, herhangi bir içsel dünyadan daha derin bir içerisidir: işte bu, içkinliktir".[56]

Ruyer'le birlikte, problematik alanımız açısından iki önemli noktayı saptamış olduk. İlk olarak, Ruyer bir bilme problemini gündeme getirdiğinde, özne, birey ya da bilinç gibi geleneksel felsefede çoğunlukla, nesnelerle kurulan temsil ilişkisi üzerinden tanımlanan kavramların yerini, kuş bakışı, mutlak yüzey, kendilik-hazzı gibi, temsil ilişkilerinin dahi henüz kurulmadığı bir alandaki bir tür farkındalığın oluşmasına katkıda bulunan kavramlar alıyor. Buna göre, bilme sorunu klasik felsefedeki anlamıyla bir tanıma (*reconnaissance*) ya da bir bilincin bilebileceği şeylerin sınırını çizme sorunu değil, bir yüzeydeki ilişkilerin (ayrıntıların) bütünselliğinin farkına varma sorunudur. Ruyer bu farkındalığın yerini beyin olarak belirlerken, beyni de ayrıcalıklı bir organ olarak değil, dışsal ve içsel bağlantıların kesiştiği ağsal ve köksapsal bir yapı olarak tanımlıyor. Bu birinci nokta Ruyer'in problema-

55 Raymond Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, 1958, 7. bölüm.
56 *QLP*, s. 59.

tik alana başlı başına özgün katkısını işaret ediyor. Tarde'ın mikro-süreçlerle oluştuğunu saptadığı toplumsal ilişkiler ve Simondon'un farklı alanların etkileşimiyle yapılanan birey-öncesi alanı, bir anlamda, Ruyerci bir beyin kavrayışıyla bir bütünselliğe kavuşuyor. Bu bütünsellik belirli bir farkındalık düzeyini içermekle birlikte kendi içinde bir hareketten yoksun değil. Bilinç ya da özneden beyne geçiş basitçe bir söz dağarcığı değişimi değil, içsel ile dışsal arasındaki sürekli yer değişimlerini, üst üste binmeleri, derinlik, yakınlık, uzaklık, kıvrımlanma ilişkilerini içeren dinamik süreçleri ifade ediyor. İkinci olarak, beyni niteleyen en önemli yan, onun sürekli yeni bağlantılar kurma kapasitesine sahip olması; bu da onun mikro-fiziksel süreçlerle işlemesinden kaynaklanıyor. Markov zincirleri Ruyer için beynin işleyişini açıklayan bir metafor değil, bizzat işleyişin kendisi. Beyin temelde moleküler bir düzeyde işliyor ve bu düzey, yeninin, beklenmedik olanın, öngörülemeyenin alanı. Tarde'da icadın taklit karşısındaki önceliği, Simondon'da birey-öncesi tekillikler ya da potansiyeller Ruyer'le birlikte şimdi açıkça moleküler düzeyde yaratım problemi haline geldi. Bu noktaları problematik alan içinde birleştirmeyi de sonuç bölümüne bırakalım.

* * *

Bu yazıda Tarde, Simondon ve Ruyer'i ortak bir problematik alanda bir araya getirmeyi önerdik. Deleuze'e göre problematik alan, temelde Çokluklar ve İdelerle ilişkili olmakla birlikte, bu alanın felsefenin kendisi için de geçerli olabileceğini öne sürdük. Deleuze'ün anladığı anlamda felsefe yalnızca bir filozofun kavramlarını yorumlamaktan, onun problemlerini anlamaya çalışmaktan ibaret değil. Felsefe kavramlar yaratmaktır. Bu kavramları yaratırken de problemleri ele alır. Bu problemler genel, her duruma uygulanabilir soyut sorular değildir. Her problem onu ortaya çıkartan bir alanın içinde, başka problemlerle dirsek teması içinde bulunur ve bu açıdan kendine özgü nesnel bir yapısallığı vardır. Bir kavram yaratmak sınırları, açmazları, potansiyelleri, eğilimleri ve tüm koordinatlarıyla bir problematik alanı ortaya koymak, kendine özgü zamansal-mekânsal dinamizmlere sahip yerel durumların içine girmektir. Bu anlamda felsefe bir tür polisiye romana benziyor. Bu tür bir roman verili suç durumlarının içindeki öznellik konumlarını incelemekten, bir anlamda bir *arkası yarın* edebiyatının içinde yer almaktan çok, sınırlarını kendi çizdiği bir mekanın içinde suçu kendisi icat ediyor: Yaratıcı

edim olarak problemleştirme; David Lapoujade'ın deyişiyle sapkın hareket. Deleuze ile Tarde, Simondon, Ruyer arasında bu tür bir suç ortaklığı var.

Bu üç yazar hem birbiriyle diyalog halinde hem de her birinin problemlerinin iç içe geçtiği ve birbirlerine gönderdikleri ortak bir alan var. Öte yandan her biri bu alanın içinde kendi özgün yanlarını korumaya da devam ediyorlar. Toplumsal alanın içerdiği mikro-ilişkileri ve akışları Tarde'da, potansiyellerin karşılaşmalara bağlı olarak hangi alanlar üzerinden ortaya çıktığını, onlar arasındaki ilişkileri, geçişleri ve eklemlenme tarzlarını Simondon'da, bütüncül bir yaklaşımıysa Ruyer'de buluyoruz. Tarde'da taklit ile icat arasındaki ilişki, Simondon'da bireyleşmenin bir süreç olması ve Ruyer'de kuş bakışının bir tür farkındalık yaratması ve bunun beyin problemiyle ilişkisi, elbette başka kavramlarla da ilişkileri içinde her bir yazar tarafından etraflıca ele alınan konular. Biz bütün bu kavramları açıklamaktansa belli noktalara odaklanmayı tercih ettik. Tarde, Simondon ve Ruyer kendilerine özgü tarzlarda, güçlerin nesnelere, ilişkilere, düzenlere ya da sistemlere dönüşmelerinden önceki açık hareketlerle ilgileniyorlar. Üçü de edimsel olana bakmakla yetinmeyip onu da koşullandıran virtüel süreçlere doğru gidiyorlar.

Birinci ilmek. Tarde sosyolojiyi bir sonsuz küçükler mantığına açmak isterken, taklit ile icat arasındaki ilişkiyi en başta inanç ve arzu akışları olarak kavrayarak taklidin tam kalbine fark yaratan moleküler bir hareketi yerleştiriyor. Simondon bize bu moleküler hareketin kendisinin gerilimler, geçici denge halleri, potansiyeller ve titreşimlerle dolu olduğunu gösterdi.

İkinci ilmek. Tarde'da icadın kendisinin moleküler bir düzeyde gerçekleşmesi, bireysel olan ile toplumsal olan arasındaki ayrımı da siliyor. Gerçek ve sonsuz küçüğe giden ilişkileri yakalamanın tek yolu moleküler süreçlerden hareket etmek. Bu nokta bizi aynı anda Simondon ve Ruyer'e bağlayacak. Sonsuz küçüğe giden ilişkiler hangi noktalarda birbiriyle karşılaşıp belirli potansiyelleri üretiyor ve sistemin kendisinde bir değişikliğe neden oluyor? Simondon farkları, potansiyelleri, gerilimleri, uyumsuzluklarıyla birlikte ele aldığı birey-öncesi alanı fiziksel, biyolojik ve kolektif bireyleşme süreçleri üzerinden çözümlüyor. Böylece Tarde'ın sözünü ettiği moleküler süreçlerin bağlamında bir genişleme olduğunu görüyoruz.

Üçüncü ilmek. Simondon düzeyler arasındaki geçişi bireyötesi ve ayarlanma kavramlarıyla çabucak olup bitiveren ama yankıları sistemin bütününde hissedilen bir farklılaşma rejimine taşıyor. Ruyer'in Markov zincir-

lerinden aldığı mikro-fizik anlayışı, yeninin olanağını tam da bu tarz bir rejimin içinde yakalar. Bu zincirler Simondon'un yarı-kararlı sistemleri gibi ne bütünüyle yapısal etkilerden bağımsızdır ne de bütünüyle yapı tarafından belirlenmiştir. Bu yüzden de olasılık dahilinde bile olmayan yeni bir bağlantıyı meydana getirme kapasitesine sahiptir. Sonsuz küçüğe giden ilişkiler, bireyötesi ayarlanmalar, beklenmedik türeyişler. Tarde, Simondon, Ruyer.

Dördüncü ilmek. Tarde bize bireyin derin boyutlarını gösterdi. Tek bir bireysel fenomenin içinde bile sonsuza kadar giden ilişkiler var. Bu ilişkiler farklı düzeylere ait olabilir ve aralarında geçişler, (yeniden) bağlanmalar, kopmalar, çoğalmalar gerçekleşebilir (Simondon). Tarde bu süreci üç temel yasa, tekrar, karşıtlık ve adaptasyon üzerinden açıklarken, Ruyer'de bu, bir bilme sorununa dönüştü. Daha ortada temsiller bile yokken birey-öncesi ilişkiler kendi bilincimizde nasıl karşılık bulacak? Ruyer'in kuş bakışı kavramıyla beynin iç örgütlenişine değin götürdüğü kendilik-hazzı bu tür bir bilmeyi sağlıyor. Bu artık özne merkezli bir bilme değil, öznesiz bir öznellik süreci. Simondon'un alanlar arası iç yankılanmalarına benzer bir titreşim kipi beyinde de var. Bu da kristalize olmuş bireyi kendi içine kapatmıyor. Beyinde kurulan yeni sinaptik bağlantılar yeni eylem biçimleri getirebilir, sonra onlar da dönüp yeni bağlantıları tetikleyebilir.

Beşinci ilmek. Kendilik-farkındalığı bir algı ya da kendini tanıma problemi değil. Bütün dünya beyinde yankılanıyor. Her beyin bir beyin-dünya. Ama bu dünya da her an genişlemekte. Simondon'da bireyleşme süreçleri potansiyelleri tüketmiyor. Güçleri geçici bir denge durumunda tutuyor. Ancak her an gerilimli bir ilişki var. Denge bozulup yeni bir dağılım oluşabilir. Demek ki hep bir fazlalık, sisteme henüz katılmamış, yatırımlanmamış bir enerji var. Tarde'da taklitler aslını yaşatmıyor. Ayrıntılar tüketmekle bitmiyor. Her yenilik akışlar halinde dünyaya yayılıyor. Bütünün kendisi tamamlanmış değil, hareket halinde. Birlik içinde çokluk, çokluk içinde birlik; bir tutarlılık düzlemi. Biçimler, özneler, yapılar, kimlikler, her şey oluşum halinde. "Bütün oluşlar moleküllerdir: hayvan, çiçek ya da taş, hepsi moleküler kolektiviteler, *haecceite*'lerdir, yoksa bizim dışarıdan bildiğimiz özneler, nesneler ya da biçimler değil".[57]

Karmaşık, güç, parçacık, bağlantı, ilişki, duygulanış ve oluş ağları. Tarde, Simondon, Ruyer, Deleuze.

57 *MP*, s. 326.

Bazı sorular:

- Bir alanın içindeki bir potansiyel, diyelim ki biyolojide kök hücrelerin başka hücrelere dönüşebilme potansiyeli, başka alanlara nasıl aktarılabilir?
- İcat: Mevcut ilişkilerin içinden çıkan yeni bir bağlantı kipi; bir çoğaltma işlemi. Yayılırken potansiyellerini de beraberinde götürüyor, başka ortamlara taşıyor. Peki mevcut ilişkileri eksilten, güçleri yapmaya muktedir oldukları şeylerden ayıran ilişki kipleri: nefret söylemi, ırkçılık, homofobi, mobing... Onlar nasıl yayılıyor, onların gerçekleştiği anlarda potansiyellere ne oluyor? Bireyötesi bir perspektiften bakıldığında süreci tersine çevirebilecek küçük ayarlanma kipleri neler olabilir?
- Algılanabilirden daha küçük bir aralıkta gerçekleşen mikro olayların, diyelim ki beyindeki sinaptik hareketlerin, inanç ve arzu boyutu var mı? Onlar da üst kodlanıyor mu?
- Bilmeyi, ayrıcalıklı bir özne konumundan değil, içsel ve dışsal arasındaki ilişkiyi beklenmedik olaylarla güncelleyen, baştan yaratan bir beyin üzerinden ele almanın getirdiği etik-politik sonuçlar nelerdir?

Kaynakça

Bernard Aspe, *Simondon, Politique du transindividuel*, Dittmar, Paris, 2013.

Muriel Combes, *Simondon, Une philosophie du transindividuel*, Dittmar, Paris, 2013.

Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Paris, 2014 (*Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006).

Gilles Deleuze, *Cinema II: The Time-Image*, University of Minnesota Press, 1989.

Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 2011.

Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris, 1993 (*Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, Norgunk, İstanbul, 2008).

Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris, 2004 (*Foucault*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2000).

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1972 (Anti *Ödipus: Kapitalizm ve* Şizofreni, çev. F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2012).

Gilles Deleuze, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris, 1988, (*Kıvrım Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2007).

Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes,* Minuit, Paris, 2002 (*Issız Ada ve Diğer Metinler,* D. Lapoujade (yay. haz.), çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009).

Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990 (*Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk, İstanbul, 2006).

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie,* Minuit, Paris, 1980.

Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991 (*Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, İstanbul, 1993).

David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Minuit, Paris, 2014.

Albert Lautman, *Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits*, Union générale d'éditions, Paris, 1977.

Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia, Deviations from Deleuze and Guattari*, MIT Press, 1996 (*Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi, Deleuze ve Guattari'den Sapmalar*, çev. Fahrettin Ege, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2013).

Brian Massumi, *A Shock to Thought: Expression after Deleuze and Guattari*, Routledge, 2002.

Multitudes, *Politiques de l'individuation: penser avec Simondon*, sayı 18, 2004 Güz sayısı.

Jason Read, *The Politics of Transindividuality*, Brill Academic Publishers, 2015.

Raymond Ruyer, *Eléments de psycho-biologie,* PUF, 1946.

Raymond Ruyer, *Néo-finalisme*, PUF, 1952.

Raymond Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, 1958.

Raymond Ruyer, "There Is No Subconscious: Embryogenesis and Memory", İng. çev. R. Scott Walker, *Diogenes*, 142 (1988), s. 24-46.

Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, Paris, 1964.

Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information,* Editions Jérôme Millon, 2005.

Gilbert Simondon, "The Position of the Problem of Ontogenesis." İng. çev. Gregory Flanders, *Parrhesia*, 7, 2009.

Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, Alcan, Paris, 1890.

Gabriel Tarde, *La logique sociale,* BNF, Paris, 1895.

Gabriel Tarde, *Etude de psychologie sociale*, V. Giard & E. Brière, Paris, 1898.

Gabriel Tarde, *Les lois sociales*, Alcan, Paris, 1898.

Alberto Toscana, *The Theater of Production*: *Philosophy and Individuation Between Kant and Deleuze (Renewing Philosophy)*, Palgrave School, Print UK, 2006.

Rolf A. Wiklund, "A Short Introduction to the Neofinalist Philosophy of Raymond Ruyer", *Philosophy and Phenomenological Research*, 21 (1960), s. 187-198.

Deleuze'ün Felsefi Mirası: Birlik, Fark, Onto-Teoloji*

HENRY SOMERS-HALL

Giriş

Bu makalede Deleuze'ün felsefi mirasını iki farklı açıdan ele almak istiyorum. Birinci kısımda onun yirminci yüzyılın belki de en etkili filozofu olan Martin Heidegger ile ilişkisini inceliyorum. Heidegger Deleuze'ün ilk dönem felsefesinde merkezi bir rol oynar. Deleuze'ün daha sonra Guattari ile yaptığı çalışmalarda Heidegger'e açıkça yapılan göndermeler az olsa da diğer filozoflara yönelttikleri eleştirilerde Heidegger'in etkisi kolayca görülebilir. İkinci kısımda Deleuze'ün felsefeye yaptığı katkıyı ve bu katkının çağdaş Fransız felsefesinin en yetkin isimlerinden biri olan Alain Badiou tarafından nasıl değerlendirildiğini ele alıyorum. Heidegger, Deleuze ve Badiou için felsefenin belki de asıl problemi bütünlüğü düşünmekten doğar. Bu üç filozof için de Aristoteles'in *paronimi* kavramından türemiş olan geleneksel metafiziğin bütünlüğe dair bakış açısı, en genel kavramlarımızı nasıl tanımladığımız sorununu çözmekten çok problemin üstünü örter. Göreceğimiz gibi, Heidegger'in onto-teoloji olarak kurulan metafizik tanısı bu üç düşünür tarafından paylaşılır ama bu tanı karşısındaki konumları farklılık gösterir. Deleuze ve Badiou Heidegger'in varlık poetikasını matematiksel bir dili savunarak reddederler. Son kısımda ise cevabını aradığım soru şu: Hangi matematik? Sürekli olanın matematiği mi yoksa süreksiz olanın matematiği mi?

* Bu makale şu kitabın bir bölümü olarak yayımlanmıştır: *The Cambridge Companion to Deleuze*, yay. haz. Daniel W. Smith ve Henry Somers-Hall, Cambridge University Press, 2012.

Tanım ve Analojik Birlik

Aristoteles'e göre bir şeyin doğasını tanımlamak istediğimizde bunu "Bu nedir?"[1] sorusunu sorarak yaparız. Bu soru bir nesnenin türünün ve o nesnenin özsel özelliklerinin ne olduğu üzerine iki cevap ister. Burada ilgilendiğimiz şey, örneğin Sokrates'in ayakta duruyor ya da oturuyor olması değil çünkü bu özellikler özsel değildir ve Sokrates Sokrates olmayı bırakmaksızın bu özellikler değişim geçirebilir. Öyleyse Sokrates'in özü gereği bir insan olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu tanımı açıklığa kavuşturmak için "insan" teriminin ne anlama geldiğini sormamız gerekir. Aristoteles'in bu soruya ilk bakışta makul gözüken cevabı, insanın tanımının "akıllı hayvan" olduğudur. Böylelikle, Aristoteles insanı belirli bir özelliğe sahip bir hayvan olarak tanımlar.[2] Aynı şekilde, hayvanın belirli bir özelliğe sahip bir çeşit canlı olduğunu söyleyebiliriz. "İnsan"ın "akıllı hayvan" olduğunu söylediğimizde, insan Sokrates'in ait olduğu tür olur. Bu türün kendisi ise cins olarak da bilinen ve daha büyük bir küme olan "hayvan" kümesinin bir üyesidir. İnsanın hangi cinsin türü olduğunu belirlemek için onu diğer varlıklardan ayırabilir olmamız gerekir ki bu insanın ne olduğunu ve ne olmadığını söyleyebilmek demektir. Bir şeyi tanımlamak için kullandığımız özellik, şeyleri daha büyük bir sınıf içinde, örneğin akıllı ve akıllı olmayan hayvan olmak üzere iki değişik çeşide bölen bir özelliktir. Bu, Aristoteles'in *fark* dediği şeydir. Eğer bu fark iki nesne arasındaki rastlantısal bir fark olsaydı, bu bize birini bir diğerinden ayırma imkanı verebilirdi fakat bir şeyin tanımlanması konusunda ilerlememize izin vermezdi. İnsanın bir at olmadığını bilmek insanın ne olduğuna dair anlayışımıza yalnızca küçük bir ilerleme kazandırır. Oysaki farklar bir şeyin ait olduğu çeşidin farkları olmalıdır. Örneğin akıllı olan ve akıllı olmayan iki hayvan *çeşididir*. Dahası, bütün hayvanlar ya akıllıdır ya akılsızdır ve ait olabilecekleri bir üçüncü sınıf daha yoktur. Yani tanımda kullanılan fark çeşidi aslında altta yatan bir özdeşliği (hayvan) paylaşan iki çeşit (akıllı olan ve akıllı olmayan) arasındaki bir zıtlıktır. Bu şekilde, belirsiz durumların tanım sistemimize sızmasına izin vermeksizin türleri sınıflandırabiliriz.

Böylece, bu makalede irdelemek istediğim probleme ulaşmış oluyoruz. Eğer bir tanımın her bir terimi bir önceki özdeşliğin bölünmesiyle tanım-

1 Bkz. Aristoteles, *İkinci Analitikler*, 93b29 (İng. çev. Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, 1991).

2 Bkz. *İkinci Analitikler*, 93b29. Burada tanımın kendisi "bir şeyin ne olduğunun belirlenmesi" olarak tanımlanıyor.

lanıyorsa, bu elimizde en genelden en özele doğru giden bir terimler hiyerarşisi olduğu anlamına gelir. Eğer bu hiyerarşinin tersi yönde ilerler ve en özel terimden başlarsak, en genel terime yani varlığa ulaştığımızda şöyle bir problemle karşılaşırız: Eğer her bir terim bir yukarıdaki özdeşlik üzerinden tanımlanıyorsa, hiyerarşinin en yukarısındaki özdeşliği nasıl olur da tanımlayabiliriz? Varlığın kendisinden daha yukarıda bir özdeşlik varsaymak bize yalnızca problemi bir üst konumda tekrar ettirtir. Varlık kavramından vazgeçmek ise en az ilki kadar sorun teşkil eder. Çünkü bu sonuncusu, yani varlık kavramından vazgeçmek dünyayı bir bütün olarak düşünmemizi, herhangi bir varlık ile ilgilenecek metafiziğin ya da varlık olarak varlıkla ilgilenecek bir bilimin oluşturulmasını imkansız kılar. Üstelik, hiyerarşideki her bir terim, tanımı için bir yukarıdaki terime bağlı olduğundan bahsi geçen hiyerarşinin en üst teriminin tanımlanması konusunda karşılaşılacak herhangi bir başarısızlık hiyerarşide yer alan tüm terimleri etkileyecektir.

En yukarıda yer alan cins sorusunun ve metafiziğin bu soruya verdiği geleneksel cevabın önemi Deleuze'ün kendisinden önce ve sonra gelen filozoflarla olan ilişkisine baktığımızda asla abartılmış olmaz. Kökende, Heidegger'in metafiziğin Antik Yunan'dan beri "varlığın unutulmuşluğu" (*Seinsvergessenheit*) tarihi olduğu iddiası yer alır. Bunun niye böyle olduğunu anlamak için ise Aristoteles'in en yukarıda yer alan cins problemine dair kendi çözümüne kısaca bakmamız gerekir. Aristoteles söz konusu problemi *Metafizik*'te aşağıdaki gibi tanımlar:

> Birliğin veya Varlık'ın şeylerin bir cinsi olması mümkün değildir çünkü bir cinsin ayrımlarının her birinin hem var olması, hem bir olması zorunludur. Fakat cinsinden ayrı olarak alınan türler gibi türlerinden ayrı olarak alınan cinsin de kendi ayrımlarına yüklenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla eğer Varlık veya Birlik cins ise, o zaman hiçbir ayrım ne var, ne de bir olacaktır.[3]

Aristoteles'in bu pasajda göstermek istediği şey esasen farkın kendisinin ayırdığı şeylerle aynı türden olamayacağıdır. Eğer böyle olsaydı, soracağımız soru farkın kendisini ayırdığı şeylerden nasıl ayırt edeceğimiz sorusu olurdu ve bu, varlık olan cinsin kendisine döndüğümüzde ciddi bir soruna dönüşürdü. Eğer varlığı bir cins olarak kabul etmiş olsaydık, bu durumda farklar

3 Aristoteles, *Metafizik*, 998b (İngilizce çeviri: Barnes (ed.), *Complete Works*). [*Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 1996, s. 168].

ayırdıkları cinslerle aynı tipte olamayacağından, farkların kendisinin bir varlığı ya da birliği olamazdı. "Varlığın kendisinin neden bir cins olamayacağını hatırla: çünkü, der Aristoteles, farklar gerçekten vardır" (*Difference and Repetition*, s. 32). Varlık, yani en yukarıdaki cins, cins olmayan bir şeye dönüşmüş olur böylelikle. Bunun yerine, Aristoteles varlığa ilişkin on tane "kategori" ya da varlık biçimi varsayar. Fakat kategorilerin arasındaki ilişki, türlerin cinslerle olan ilişkisi gibi değildir. Kategorilerin birbirleriyle olan ilişkisi analoji adı verilen bağ üzerinden kurulur.[4] Bu analojik bağın nasıl işlediğini anlamak için Aristoteles'in de kullandığı daha gündelik bir analoji ya da daha doğru bir ifadeyle paronimi örneğine bakabiliriz:

> Nasıl ki birinin sağlığı koruması, bir başkasının onu meydana getirmesi, bir diğerinin onun bir belirtisi olması, nihayet bir sonuncunun onu kabul etmesinden dolayı çeşitli "sağlık"lı şeyler, "sağlık"la ilgili iseler ... aynı şekilde "varlık" sözcüğü de her biri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır.[5]

Burada görebileceğimiz gibi bir şeyin sağlıklı olmasının birçok yolu vardır. Örneğin yaptığımız bir diyet sağlıklı olabilir ya da içtiğimiz bir ilaç sağlığımızı geri getirebilir. Verdiğimiz her örnekte "sağlıklı" kelimesinin kullanımı farklılık gösterir fakat bu kullanımların tamamı merkez kullanım ile, yani odak anlam ile ilişkilidir. Bu sebepten terimlerin her biri sağlığın anlamına (organizmanın düzgün işleyişi olarak sağlığa) bağlıdır. Aynı türden bir yapıyı varlık kavramı için de kullanabiliriz. Bu durumda odak anlam genel olarak tartışmalı bir şekilde "töz" olarak çevrilen *ousia* olarak varlık olacaktır. Bir şeyin var olduğunu söylemenin nicelik, yer, nitelik gibi diğer mümkün yollarının hepsi özünde özellik ya da yüklem şeklinde olan var olma yollarıdır, bu yüzden de varlığın ilksel anlamına dayanırlar.[6] Buradan Heidegger'den Deleuze'e ve ötesine uzanan felsefi düşüncenin gelişiminde merkezi rol oynayacak iki çıkarımda bulunabiliriz. Birincisi, en yukarıda bulunan cins problemi kavramlar arasındaki ilişkinin bir kapsama ilişki-

4 Açık konuşmak gerekirse, buradaki ilişki bir paronimidir fakat skolastik gelenek içinde ele alındığında analojik bir ilişkiye dönüşecektir.

5 Aristoteles, *Metafizik,* 1003a [*Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 1996, s. 191].

6 "Bir bağlantı içinde söylenmeyenlerin her biri töz, nicelik, nitelik, görelik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ya da edilginlik belirtir." Aristoteles, *Kategoriler,* Ib25 (İng. çev. Barnes (ed.) *Complete Works*) [*Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 1996, s. 3].

si olarak görülmesinin sonucudur. Yani, kavramlar birbirleriyle yüklenme ilişkileri üzerinden bağlıdırlar (örneğin, akıllı olmanın hayvana yüklenmesi gibi). Sonuç olarak ortaya çıkıyor ki, kapsamaya dayalı her hiyerarşik düzen modeli benzer sorunlarla karşılaşacaktır. İkincisi, öyle görünüyor ki en yukarıda bulunan cins problemi bizi varlığın doğasına ilişkin herhangi bir bilgiden uzaklaştırır çünkü bu bilgi hiyerarşinin dışında kalır. Bu iki nokta da Deleuze tarafından ele alınır. Fakat, Deleuze'ün bu problemlere ilişkin okumasına geçmeden önce Heidegger'in varlık sorusuna nasıl yaklaştığına değinmek istiyorum.

Heidegger ve Varlık Sorusu

Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı kitabını varlık sorusu ile açar. "Her ne kadar çağımızda 'metafiziği' tasvip etmek bir ilerleme kabul edilse de, varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur."[7] Dahası, varlığın anlamı sorusunun unutulmuş olmasının nedeni doğrudan Aristoteles tarafından ortaya konan varlık çözümlemesine götürülebilir: "Yunanlıların varlığa yönelik giriştikleri yorum denemelerinin zemini üzerinde öyle bir dogma oluşturulmuştur ki, bundan sonra, varlığın anlamına ilişkin soru sormak gereksiz sayılmış ve hatta böylesine bir sorunun mümkünse sorulmaması teşvik edilir olmuştur."[8] Heidegger'in çalışmalarında, Aristoteles'in, sorumlusu olduğu zorlukların tamamen kurbanı olup olmadığı konusunda bir çeşit belirsizlik olsa da, daha sonraki metafizik araştırmalarda varlık sorusunun sorulmadığı açıktır. Varlık sorusunun neden sorulmamış olduğuna dair Heidegger üç sebep sunar. İlk olarak, varlık en tümel kavramdır. Öyle ki, gördüğümüz gibi, "varlığın 'tümelliği' cinsin 'tümelliğini' aşar."[9] Heidegger'in işaret ettiği gibi, analoji varlığa bir çeşit tümellik kazandırırken varlık hiçbir şekilde boş bir terime dönüşmez. Fakat analojiyi meydana getiren farklı terimlerin arasındaki ilişki sorunlu hale gelir. İkinci olarak, ve yine en yukarıda bulunan cins problemiyle ilgili olarak, Heidegger varlık sorusunun sorulmadığını çünkü varlığın tanımlanmaktan kaçtığını söyler: "Tanımsal açıdan varlık daha yüksek kavramlardan türetilmediği gibi daha alt kavramlarla da gösterilemez."[10] Bu durum, varlığa dair herhangi bir araştırmanın mümkün olmadığı şeklinde

7 Martin Heidegger, *Being and Time,* İng. çev. Joan Stambaugh (Albany, NY: SUNY Press, I996), s. 1 [Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, Agora Kitaplığı, 2008, s. 1].
8 *Being and Time,* s. 1 [*Varlık ve Zaman,* s. 1].
9 *Being and Time*, s. 2 [*Varlık ve Zaman*, s. 2].
10 *Being and Time*, s. 3 [*Varlık ve Zaman,* s. 3].

yorumlanmaya açık olsa da Heidegger'in çıkardığı sonuç başkadır. Buna göre, varlık bir tanımın önceden varsaydığı özne-yüklem yapısı içinde ele alınamaz: "'Varlık' varolan gibisinden bir şey değildir."[11] Son olarak, varlık kendiliğinden açık bir kavram gibi ve herhangi bir açıklamaya ihtiyacı yokmuş gibi gözükür. Hatta "varlık nedir?" sorusu bile içinde –dır'ı barındırdığı ölçüde varlığa dair bir anlamayı önceden varsayar. Heidegger bunu varlığın ne olduğunu araştırmamak için bir sebep olarak görmektense, düşüncemizde bu kavramın sıklıkla ortaya çıkmasını varlığın anlamının araştırılmasına yönelik acil ihtiyacın temeli olarak görür. Öyleyse, Heidegger'in felsefesinin merkezinde varlığın kendisini varolanları anladığımız terimlerle anlayamayacağımız iddiası yer alır, zira aralarında *ontolojik bir fark* vardır:

> Felsefenin temel teması olarak varlık, herhangi bir varolanın cinsi olmadığı halde, yine de her varolanı ilgilendirmektedir. Varlığın "evrenselliği" daha üst mertebelerde aranmalıdır. Varlık ve varlık yapısı, her türlü varolanın yanı sıra bir varolanın olası her türlü varolansal belirleniminin de ötesindedir. *Varlık transcendens'in ta kendisidir.*[12]

Ele almak istediğim şey Heidegger'in varlığın anlamına ilişkin kendi araştırması değil. Fakat söylemek gerekir ki Heidegger, dünya ile kurduğumuz günlük ilişkiye, el altındalığa odaklanarak Aristoteles'in tanım anlayışının varsaydığı özne-yüklem ayrımına dayalı dünya anlayışından kaçar. Daha sonra ise, en azından Aristoteles'i takip eden metafizik gelenekteki anlamıyla analojik birliğe başvurmak zorunda kalmaksızın, varlık ile kurulacak bir ilişkinin olanağını araştırır.[13] Bu tasarı, "[varlık ve varolanlar arasındaki] farkın unutulmuşluğu"[14] ile şekillenmiş geleneksel metafizik ile çelişir. Metafizik "Varlık nedir?" sorusuna odaklanmaz. Bunun yerine varlığın temellerine ve ilkelerine yönelik kategorik bir anlayış ile meşgul olur ve varlıkla ancak varlık yüklenebilir bir yapıya ("şeylerin şeyliği nedir?") sahip olduğu ölçüde ilgilenir. Bu açıdan, ilk ilkelerle ilgilenir. Bu ilgi ya tüm şeylerin ortak

11 *Being and Time*, s. 3 [*Varlık ve Zaman*, s. 3].
12 *Being and Time*, s. 33-34 [*Varlık ve Zaman*, s. 39].
13 Heidegger'in varlık anlayışında analojinin oynadığı role rağmen bu anlayışın temelde tekanlamlı olduğunu düşünüyorum. Burada Philip Tonner'ın *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being* (Londra: Continuum, 2010) kitabından faydalanıyorum.
14 Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, (İng. çev. Joan Stambaughm, University of Chicago Press, 2002, s. 50, çeviri değiştirildi).

olarak paylaştığı şey (ontoloji) açısından ya da örnek niteliğinde olup diğer tüm şeylere zemin sağlayan şey (teoloji) açısından olabilir.[15] Bu tür bir unutulmuşluk, Heidegger için Aristoteles'ten modern teknik döneme kadar tüm bir metafizik geleneğin yapısını oluşturur.[16] Bu, Heidegger'in "onto-teoloji" adını verdiği şeydir:

> Varlık temel olarak belirdiği için varolanlar da temellendirilmiş olanlardır; bununla birlikte en yukarıdaki varlık ise ilk nedenin verilmesinin anlamının kuruluşundan sorumlu olandır. Metafizik varolanları tüm varolanlarda ortak olan bir temel üzerinden düşündüğünde bu onto-loji olarak mantıktır. Metafizik, tüm varolanları bir bütün olarak, yani her şeyi açıklayan en üst varolan üzerinden düşündüğü zaman bu teo-loji olarak mantıktır.[17]

Deleuze ve Badiou'ya geçmeden önce analoji sorusuna kısa bir dönüş yapmak istiyorum. Onto-teolojinin yapısını gösterip en yukarıda bulunan cins ile ilişkili zorlukları ele aldıktan sonra, buraya kadar ilgilendiğimiz yaklaşımda varlık sorusu açısından ona içkin olan problemi görmemiz hiç de zor değildir. Şunu söyleyebiliriz ki analoji tanımın sınırlarına yönelik çözüm sunar. Bunu yaparken de varlığın kategorik düşünce ile birleşmesine izin verir. Halbuki Heidegger için, varlık sorusuna işaret etmek yerine bu sorunun üzerini kapaması onto-teolojinin başarısızlığının ifadesidir:

> Varlığın analojisi – bu saptama varlık sorusuna dair bir çözüm değildir ve aslında bu soruyu gerçekten soruyor da değildir, aksine antik felsefenin ve

15 "Çünkü ilk felsefenin evrensel mi olduğunu, yoksa bir cinsi, yani belli bir varlık türünü mü ele aldığını kendi kendimize sorabiliriz. Gerçekten matematik bilimler bile bu açıdan birbirlerine benzer değildirler: Geometri ve astronomi beli bir varlık türünü ele alıp incelediği halde, genel matematik, genel olarak bütün nicelikleri inceler. Bu soruya şöyle cevap verebiliriz: Eğer doğa tarafından meydana getirilen tözlerden başka bir töz var olmasaydı, Fizik ilk bilim olurdu. Ama eğer hareketsiz bir töz varsa, bu tözün biliminin önce gelmesi ve bu bilimin İlk Felsefe olması ve onun bu tarzda, yani ilk olduğundan dolayı, evrensel olması gerekir. Varlığı varlık olmak bakımından ele almak, yani aynı zamanda onun özünü ve varlık olmak bakımından özüne ait olan niteliklerini incelemek bu bilime ait olacaktır". Aristoteles, *Metafizik*, 1026a28-33 [*Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 1996, s. 296-297].

16 Onto-teolojinin tarihsel gelişimi için bkz. Iain Thomson, *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education* (Cambridge University Press, 2005), özellikle 1. ve 2. bölümler [Türkçe çeviri: *Heidegger Ontoteoloji: Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, 2012].

17 Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım* (*Identity and Difference*, s. 70-71) [*Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа, Bilim ve Sanat Yayınları, 1997, s. 53, çeviri değiştirildi].

> kendisini bugüne kadar takip eden tüm felsefenin içine hapsolduğu en zor çıkmazın ifadesidir.[18]

Deleuze ve Onto-teoloji

Her felsefe düşüncemize fırsatlar sunduğu gibi kısıtlamalar da getirir. Heidegger'in metafizik tarihine ilişkin analizlerinin düşünceye getirdiği kısıtlamalar yirminci yüzyılın Fransız felsefesinde belirleyici olmuştur. Heidegger'in onto-teoloji eleştirisinin alımlanışı yirminci yüzyıl felsefesini analitik gelenek ve kıta Avrupası geleneği olarak ayıran en büyük çatlaklardan birini oluşturur. Bu bağlamda, Gilles Deleuze'ün felsefesinde de büyük bir etkisi vardır. Deleuze *Fark ve Tekrar*'a kitabın konusunun "açıkça dönemin havasını yansıttığını" işaret ederek başlar. "Heidegger'in bir ontolojik fark felsefesine gitgide daha fazla yönelmesi" de bunun bir göstergesidir (*Difference and Repetition*, s. xix). Deleuze'ün sorduğu soru varlık sorusu değil fark sorusudur. Deleuze bu soruya ait sistematik sunumuna Aristoteles'in fark anlayışına yönelik bir eleştiri ile başlar. Deleuze Aristoteles'e göre farkın "yalnızca kavramın varsayılmış özdeşliğiyle ilişki içinde" anlaşılabileceğine işaret eder (*Difference and Repetition*, s. 31). Daha önce Aristoteles için türler arası farkın ancak her şeyi kapsayan bir özdeşlikle ilişki içinde anlaşılabileceğini görmüştük. Bu anlamda, fark "yüklem gücü" (*Difference and Repetition*, s. 32) bakımından, cins hakkında söylenen bir şey olarak anlaşılır. Ama eğer fark bir cins içindeki fark olarak anlaşılırsa, bir kez daha en yukarıda bulunan cins problemine geri döneriz. Daha önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi en yukarıdaki cinse ilişkin kesin bir kavram belirleyemeyiz. Böyle bir kavram olmadan, her şeyi kapsayan bir özdeşliğe dayanan bütün fark mefhumları bu noktada dağılacaktır. Farkı yüklem olarak kavramadaki bu başarısızlığın bizi bir fark ontolojisine, temel ontoloji ve bölgesel ontoloji arasındaki Heideggerci ayrıma benzer bir şeye götürmesi *mümkündür*:

> Doğaları birbirinden farklı fakat birbirine karışmış iki "logos" var gibidir: cins olarak kabul edilmiş genel kavramların özdeşliği ya da tek-anlamlılığı şartına dayanan, ne düşündüğümüzün ve ne söylediğimizin logosu olan Türler logosu; bu şarttan bağımsız olan ve Varlığın çok-anlamlılığı ve en genel kavramların

18 Heidegger, *Aristoteles Metafizik Theta 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği* (İng. çev. *Aristotle's Metaphysics, Θ 1-3*, çev. Walter Brogan ve Peter Warnek, Bloomington: Indiana University Press, 1995, s. 38 [*Aristoteles Metafizik Theta 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, 2010, s. 46, çeviri değiştirildi].

> çeşitliliği üzerinden işleyen, bizim dolayımımızla düşünülmüş ve söylenmiş olanın logosu olan Cins logosu (*Difference and Repetition*, s. 32-33).

Ama bu olasılık, kategorilerin arasında ilişki kurmamıza ve yükleme dayalı modeli korumamıza izin veren analojinin devreye girmesiyle ortadan kalkar. Özdeşliğin, analojinin, zıtlığın ve benzerliğin "dört başlı zinciriyle" (*Difference and Repetition*, s. 138) "fark çarmıha gerilmiştir". Bu bakımdan, fark sorusu varlık sorusuna benzer. Çünkü bu iki soru da onto-teolojik metafiziği kuran, yüklem olarak varlık anlayışı tarafından öncelenir.

Varlık sorusunun ve fark sorusunun soruluşunun ardında benzer motivasyonlar olsa da Heidegger ve Deleuze'ün bu sorulara verdikleri cevaplarda bazı temel farklılıklar vardır. Heidegger için, metafiziğin onto-teoloji olduğu iddiası şunu içerir: "Varlık ve varolanlar arasındaki farkın kaynağı artık metafiziğin çerçevesi içinde düşünülemez.".[19] "'Sistemler' devri kapanmıştır."[20] Bu iddialara karşı, Deleuze açık bir şekilde felsefe geleneği ile ilişkisini ve bununla beraber de sistematik felsefe idealini devam ettirir. Böylece, Heidegger'in onto-teoloji analizini reddetmiş olmaz fakat Heidegger'in metafizik ve onto-teoloji arasında kurduğu denkliğe karşı çıkar: "Sistem olarak felsefeye inanıyorum. Hoşuma gitmeyen sistem mefhumu özdeş, benzer ve analog gibi koordinatlara sahip olan sistemdir" (*Two Regimes of Madness*, s. 361). Deleuze'ün bu söylediklerinde üstü kapalı bir şekilde, farka dair özgün bir düşüncenin mümkün olduğu dönemlerin içerildiği daha zengin bir metafizik tarihi kavrayışı vardır. Yani, Deleuze metafizik tarihinde analojik birliğin reddedildiği dönemler olduğunu ve bu temelde onto-teolojinin aporialarından kaçış çizgisinin kurulduğunu kabul eder. Örneğin, Tonner'ın işaret ettiği gibi, Heidegger'in Descartes eleştirisinin merkezi, Descartes'ın analojik varlık kavramını koruyor olması, sonlu tözü sonsuz tözle, yani Tanrı ile analoji içinde kavramasıdır.[21] Böylece Descartes, metafiziğin onto-teolojik kuruluşunun ilk örneğini temsil etmiş olur. Deleuze, Heidegger'in Descartes analizini takip eder[22] fakat Spinoza'nın felsefesinin şu iddia ile bu analojik kavrayıştan ay-

19 Heidegger, *Identity and Difference,* s. 71.

20 Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy* (*From Enowning*), İng. çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1999, s. 4.

21 Tonner, *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, s. 87-88.

22 "En-üst-düzeylilik, analoji, hatta belli bir çok anlamlılığın Descartesçı düşüncenin neredeyse kendiliğinden kategorileri olarak kaldığını göreceğiz." (*Expressionism in Philosophy: Spinoza*, İng. çev. Martin Joughin, s. 62) [*Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk, 2013, s. 62].

rıldığını savunur: özellikler tözlere ve kiplere tek-anlamlı olarak, yani aynı anlamı taşıyacak şekilde yüklenirler. Bu iddianın beraberinde gelen iddia şudur: varlık, *bir* varlık olarak, sadece kipler sayısal olarak ayrıymış gibi anlaşılamaz. Öyleyse varlık tekildir.[23] Sonuç olarak, Heidegger tarafından çok az ele alınmış Spinoza analojik varlık kavrayışından kopar ve böylece onto-teolojinin zorluklarından kaçıyormuş gibi gözüken bir duruş geliştirir. "İnanıyorum ki, kişi çok anlamlılık, en-üst-düzeylilik ve analoji kavramlarına karşı sürekli mücadeleyi anlamazsa, Spinoza'nın felsefesi kısmen anlaşılmaz kalacaktır" (*Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 48-49).[24] Heidegger metafizik geleneği bir bütün olarak mahkum ederken, Deleuze, analoji birliğini reddederek en azından onto-teolojinin prangalarından kurtulma olanağını koruyan ayrıksı bir geleneği kabul eder. Öyleyse, Heidegger yeni bir düşünce şeklinin yegane başlatıcısı olmaktan ziyade analojiden kaçan bir dizi filozoftan biridir:

> Parmenides'ten Heidegger'e kadar, tek-anlamlılığın yayılışını şekillendiren bir eko içinde sahiplenilen ses aynı sestir. Varlığın uğultusu içinde yükselen tek bir ses (*Difference and Repetition*, s. 35).

Alternatif bir metafizik gelenek imkanını görmekteki başarısızlık, Deleuze'ün Heidegger eleştirisinin temelidir. Nitekim, metafiziğin onto-teolojiye indirgenişi varlık sorusundan ayrı olarak, yükleme dayalı bir düşünce modelinin ötesine gidebilecek başka sorular sorma ihtimalini köreltir. Hatta, Heidegger'in sorusunun tekilliği, kapsayıcı bir özdeşliğin yeniden kurulması tehlikesini taşır (*Difference and Repetition*, s. 66):

> Peki ama başından beri, bu yakıcı zorunluluklar, dünyanın başlangıcı olan bu sorular nelerdir? Aslında, her şeyin başlangıcı bir sorudadır fakat sorunun kendisinin başladığını söyleyemeyiz. Sorunun ifade ettiği tüm zorunluluklarla birlikte tekrardan başka bir kaynağı olmayabilir mi? Zamanımızın büyük yazarları (Heidegger, Blanchot) soru ve tekrar arasındaki bu en derin ilişkiyi ele alırlar. Fakat sonunda el değmemiş olarak kalacak tek bir soruyu tekrar etmek, bu "Varlık nedir?" ["Qu'en est-il de l'être?"] sorusu bile olsa, yeterli değildir. (*Difference and Repetition*, s. 200)

23 Bkz. Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), s. 59-63, Spinoza'da gerçek ve sayısal ayrımların rolü.
24 Bkz. *Difference and Repetition*, s. 50, Deleuze'ün Spinoza eleştirisi.

Bu nedenle, varlık sorusuna dair bir felsefe, yalnızca daha temel olan şeyin, sorunun kendisine dair bir felsefenin örneğidir. Deleuze'ün kendi pozitif felsefesine dönecek olursak, hem erken dönem hem de Guattari ile olan çalışmalarında, Deleuze'ün Heidegger'in onto-teoloji eleştirisinin sınırları dahilinde çalışmayı hedeflediğini söyleyebiliriz. Erken dönem çalışmalarındaki tek-anlamlılık vurgusu ile geç dönem çalışmalarındaki içkinlik vurgusu farkı düşünmenin analojiye dayanmaktan kaçınan alternatif yollarını temsil eder.[25] *Fark ve Tekrar*'da Deleuze edimsel ve virtüel olmak üzere iki örgütlenme tarzının ayrımına dayanan aşkınsal bir felsefe sunar. Bu ayrımı varlık ve varolanlar ayrımıyla, Heidegger'in felsefesinin kalbinde bulunan ontolojik fark ile kabaca eşitleyebiliriz. Edimsellik, yüklenebilir tözler olarak temsil edilebilir şeylerin alanıdır. Edimsel olanın yapısı aşkınsal koşullar tarafından belirlenir. Kant için bu aşkınsal koşullar imkanın koşulları olarak anlaşılır ve tamalgının aşkınsal birliği ile ilişkilendirilirken (bir şey olmasa bile merkezi bir özdeşlik) Deleuze bu iki yapıdan da kaçmak ister. Kant için tamalgının aşkınsal birliği, Tanrı'nın diğer onto-teolojilerde oynadığı rolün aynısını üstlenir: "Sonlu sentetik Ben ya da tanrısal analitik töz, ikisi aynı anlama gelir. Bu nedenle İnsan-Tanrı permütasyonları böylesine hayal kırıklığı uyandırır ve meseleyi bir adım dahi ilerletmezler" (*Difference and Repetition*, s. 58). Benzer şekilde, aşkınsal olan tarafından verilen koşullar imkanın koşulları olamaz. İmkan bir kez daha analojiye göre işler çünkü mümkün olan henüz varoluşa sahip olmayan edimsel tözler gibi düşünülür:

> Soruyu mümkün ve gerçek terimleri üzerinden sorduğumuz sürece, varoluşu ani bir ortaya çıkma, sürekli arkamızda kalacak saf bir edim ya da ya hep ya hiç yasasına tabi olan bir sıçrama olarak kavramaya zorlanıyoruz. Eğer var-olmayan çoktan mümkün ise, kavramın kendisinde içerilmiş ve kavramın bir imkan olarak sunduğu tüm özelliklere sahipse, var-olan ve var-olmayan arasında ne gibi bir fark olabilir ki? (*Difference and Repetition*, s. 21I)

25 Deleuze'ün erken dönem çalışmalarında tek-anlamlılık analojinin yerini tutar. Varlık bir cins olmamasına rağmen, tüm varolanlar için aynı anlamda (tek bir sesle) söylenir. Daniel W. Smith'in de gösterdiği gibi ("The Doctrine of Univocity: Deleuze's Ontology of Immanence", Mary Bryden (ed.), *Deleuze and Religion* (London: Routledge, 200I), s. I67-83, s. I79-80) tek-anlamlılığın dili Deleuze'ün Guattari ile olan çalışmalarında bulunmaz. Bu geç dönem çalışmasında ise içkinlik temel olarak anti-analojik terimler üzerinden anlaşılır. Bu bakımdan, Deleuze'ün Husserl'in "-e içkinlik" kavramına yönelik sonraki eleştirisi (*What is Philosophy?* 44-49) Deleuze-Heidegger ilişkisinde önemli bir devamlılık olduğunu ifade eder. Heidegger'in Husserl'de örtük bir analojik düşünce olduğuna dair eleştirisi ile karşılaştırma yaptığımızda bunu görebiliriz (bu eleştiri üzerine bir açıklama için bkz. Tonner, *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, s. 85-93).

Böylece imkan, bir varolanı metafizik sistemimizdeki en üst ilke olarak tesis eden (Heideggerci anlamda) zeminleri ya da (Deleuzecü anlamda) hipotezleri temin eder. Deleuze "zeminsizleşme" dediği şeyi başarmak için, dil metafiziğinden şiir diline geçen Heidegger'i takip etmez. Bunun yerine, yeter sebep ilkesinin zeminini "yeter sebep geometrisi"nin zeminsizliği ile değiştirir (*Difference and Repetition*, s. 162). Bu geometri referansı oldukça önemlidir ve Heidegger'in daha sonra kurduğu varlık poetikası karşısında bir alternatifi işaret eder.[26] Deleuze'ün, Heidegger'in kendi felsefesinin gelişmesinde sorunun önemini vurgulamakta haklı olduğuna işaret ettiğini görmüştük. Metafiziğin alanında, sorunun yüklenebilir varlığın yapısına indirgenmesinin imkansızlığı her felsefecinin farklı bir soru sorması anlamına gelir. Deleuze için bu yapı problemler ve çözümler arasındaki ayrım biçiminde matematikte de keşfedilmektedir.[27] Problemler ve çözümler arasındaki ilişkinin paradigmatik örneği diferansiyel hesaptır. Deleuze, Leibniz'deki diferansiyel hesabın "bugüne dek çözülememiş, hatta ortaya konamamış problemlerin (aşkın problemler)" ifadesini sağladığını gösterir (*Difference and Repetition*, s. 177). Örneğin bu hesap, kuruluşundan önce mümkün bile olmayan bir sağlamlıkla, dünyadaki cisimlerin özelliklerinin değişim oranı üzerine konuşmamızı sağlar. Böylece tamamıyla yeni bir çözümler alanı üretirken bunu kendisi aporetik olan ve matematiksel bir çözüm dili ile tutarlı olarak ifade edilemeyecek temeller üzerinde gerçekleştirir. Öyleyse, temsil-edilemez olan diferansiyel hesap problematiği ile temsil-edilebilir çözümler arasında bir tür farkı vardır. Bu varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik farka benzer. Bu bağlamda, hesabın temeline tutarlılık kazandıran modern matematik yorumlar bunu söz konusu temellerin problematik doğasının üzerini kapatmak pahasına yaparlar:

> Modern matematik de farklı bir şekilde bizi antinomide bırakır, çünkü kalkülüse getirdiği katı sonlu yorum, onu temellendiren kümeler teorisinde

26 Constantin Boundas'ın "Heidegger" (Graham Jones ve Jon Roffe (ed.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh University Press, 2009, s. 329) adlı çalışmada işaret ettiği gibi, *Fark ve Tekrar* başlığı varlığın yerini farkın (dolayısıyla özdeşlik düşüncesinin son kalıntıları da atılır) ve zamanın yerini tekrarın (Nietzsche'nin ebedi dönüş doktrininin yeniden canlandırılması sayesinde) almasıyla başlık olarak *Varlık ve Zaman'a* benzer.

27 Deleuze ve Badiou'nun matematik kavrayışlarına yönelik daha detaylı bir açıklama için bkz. Daniel W. Smith, "Mathematics and the Theory of Multiplicities: Badiou and Deleuze Revisited", *Southern Journal of Philosophy*, 41:3 (2003), 411-49. Simon Duffy (ed.), *Virtual Mathematics: The Logic of Difference* (Manchester: Clinamen Press, 2006) Deleuze'ün matematik ile olan ilişkisine dair harika bir makale koleksiyonu sunar.

> bir sonsuzluk aksiyomu varsayar. Ama bu aksiyom kalkülüs tarafından örneklenmez. Hala eksik olan şey ise Ide'de, diferansiyel tarafından tam da bir problem biçiminde ifade edilmiş önerme-dışı ya da temsil-altı öğedir (*Difference and Repetition*, s. 178).

Öyleyse modern küme teorisi matematiği, Deleuze için, çözümlerin temsili ve yüklenebilir doğasının problematiğin kendisine taşınmasıyla, yani varlığın tekrar varolanlara indirgenmesiyle bir "doğal yanılsama"ya maruz kalır.

Badiou ve Onto-teoloji

Matematik yoluyla onto-teolojiden kaçma yönündeki bu eğilim, Deleuze'ün bugüne kadar en göze çarpan eleştirmenlerinden Alain Badiou'nun çalışmasında da devam eder. Badiou için metafizik geleneğin merkezinde bulunan problem, "kendi felsefi küllerinden doğan anka kuşu gibi, felsefenin içine doğduğu ve tükendiği problem"[28] bir ve çok problemidir. Badiou'nun bu ikileme yeni bir çözüm temin etme girişimi bir kez daha matematikteki ilerlemelere dayanır ve onto-teoloji problemi ile tamamen iç içe geçer. Bu makaleye Aristoteles'in tanımdan ne anladığını tartışarak başladım, fakat Badiou'nun felsefesini harekete geçiren şey kümeler teorisinde keşfedilen bazı aporialardır. (Naif) kümeler teorisinde, sınıf birer birer sayılarak (üyelerinin listelenmesiyle) ya da daha genel olarak tüm üyelerin paylaştığı özellik açısından tanımlanan şeylerin toplamı olarak tanımlanabilir. Öyleyse, bir sınıfı tanımladığımız zaman içerdiği şeylerin özünü tanımlıyor olduğumuzu açıkça iddia edemesek de sınıf türe benzemektedir. Bir sınıfın içine aldığı şeyler rastlantısaldır, bu nedenle sınıfların sınıfının olmaması için hiçbir sebep yoktur. Aslında, yirminci yüzyılın başında gereken çaba gösterildiği taktirde, matematiğin temellerinin yalnızca sınıflar arası ilişkiye indirgenebileceğine, bu yolla kümeler teorisinde bulunduğu düşünülen sezgisel tutarlılığın matematiğe de atfedilebileceğine inanılıyordu. Bununla birlikte, Bertrand Russell sadece bir sınıfın ne olduğuna ilişkin bu temel anlayışa dayanarak bir antinomi oluşturmanın mümkün olduğunu göstermiştir:

> Bir sınıf ancak ve ancak eleman olarak kendini içermiyorsa "normal", aksi halde "anormal" olarak adlandırılır. Normal sınıfın örneği matematikçiler

28 Alain Badiou, *Being and Event*, İng. çev. Oliver Feltham, Londra: Continuum, 2005, s. 23.

> sınıfıdır, şu açıktır ki sınıfın kendisi bir matematikçi değildir ve dolayısıyla kendi kendisinin elemanı da değildir. Anormal sınıfın bir örneği ise düşünülebilir şeylerin sınıfıdır; tüm düşünülebilir şeylerin sınıfının kendisi de düşünülebilirdir ve dolayısıyla kendi kendisinin bir elemanıdır. Tanım gereği "N" *tüm* normal sınıfların sınıfı olsun ve N'nin kendisinin normal bir sınıf olup olmadığını soralım. Eğer N normal ise kendi kendisinin elemanıdır (çünkü tanım gereği N tüm normal sınıfları kapsar); fakat bu durumda N normal değildir çünkü tanım gereği kendisini eleman olarak kapsayan bir sınıf anormaldir. Diğer taraftan, eğer N anormalse, kendi kendisinin elemanıdır ("anormal" sınıfın tanımı gereği); fakat bu durumda, N normaldir çünkü tanım gereği N'nin elemanları normal sınıflardır. Kısacası, N ancak ve ancak N anormalse normaldir. Buradan da şu sonuç çıkar: "N normaldir" ifadesi hem doğru hem yanlıştır.[29]

Bu paradoksun anlamı şudur: eğer sınıfların kendilerini kapsayabileceğini kabul edersek bir antinomi kümeler teorisi içinde formüle edilebilir. Bu problemin kesin çözümü kümeler teorisine kümelerin kendilerine atıfta bulunmasını önleyecek kurallar getirmek olduğundan Russell her bir kümenin ancak bir aşağıdaki kümeye atıfta bulunabileceği bir kümeler hiyerarşisi belirten tipler kuramını geliştirdi. Bununla birlikte, burada tüm sınıfları işaret eden bir önermeyi formüle edemediğimiz ölçüde (en azından bu savı öne süren sınıfın dışarıda tutulması gerektiği ölçüde) Aristoteles'in tanım problemiyle bir paralellik buluyoruz. En fazla tipler hiyerarşisinin belirli bir seviyesindeki tüm sınıflara ilişkin savlar öne sürebiliyoruz. Dahası, Russell'ın evrensel savlar problemine dair çözümü Aristoteles'in en yukarıda bulunan cins problemine getirdiği çözüme benzemektedir. Aristoteles analoji kavramını sunarken Russell ise sistematik belirsizlik adını verdiği bir kavramı kullanır:

> Bahsi geçen hiyerarşiye göre, *a* verili bir nesne olduğunda "tüm *a* fonksiyonları" üzerine açık olarak bir önermede bulunulamayacağı görülecektir... Bazı durumlarda kimi önermelerin, *n*'nin değeri ne olursa olsun, "*a*'nın *n*. dereceden tüm özellikleri" için geçerli olduğunu görebiliriz. Bu gibi durumlarda önermeyi "*a*'nın tüm özellikleri" üzerineymiş gibi düşünmenin hiçbir pratik zararı dokunmayacaktır. Şunu akılda tutmamız şartıyla: Bu gerçekten de bir

29 Ernst Nagel ve James R. Newman, *Godel's Proof,* New York University Press, 2001, s. 23-24.

> dizi önermedir ve *a*'ya, tüm özelliklerin üzerinde başka bir özellik veriyormuş gibi düşünülebilecek tek bir önerme değildir. Bu gibi durumlar, tıpkı yukarıda açıklandığı üzere "doğruluk" kelimesinin anlamında olduğu gibi her zaman için sistematik bir belirsizlik içerecektir.[30]

Bir kez daha, modern kümeler teorisinde bütünlük kavramının formüle edilişindeki başarısızlığın en genel kavramlara dair farklı türden bir düzenleme gerektirmesiyle karşı karşıya kalıyoruz. Bir kez daha bu düzenleme, birbiriyle sistematik olarak ilişkili kavramlar çeşitliliğini analojik ya da paronimik biçimde görmeyi gerektiriyor.

Badiou'ya göre, altta yatan bir birlik varsaymanın zorluklarından kaçmak için sadece şunu ileri sürmek gerekir: "Bir yoktur".[31] Yani varlık saf çokluktur. Badiou'nun iddiası şudur: Varlık sadece belli bir durumda karşımıza çıkarken saf haliyle varlık "tutarsız bir çokluktur", bu çokluk (sınıf olarak anlaşılan) bir birlik olarak düşünülemez. Yani varlığın bize sunulmasını mümkün kılan şey varlık üzerinde uygulanan ve çokluğu "bir olarak sayarak" onu merkezi kavramlar altında birleştiren bir işlemdir. Öyleyse, Badiou için ontolojik araştırma şu iki koşulun buluşmasını gerektirir:

1. Ontolojinin mesele edindiği çok yalnızca çokluklardan oluşur. Bir yoktur. Başka bir deyişle, her çok çokların bir çokluğudur.
2. Bir-olarak-sayma çok olanın çok olarak saptanmasını sağlayan bir koşullar sisteminden başka bir şey değildir.[32]

Çok olanın birliği, varlığı belli bir durumda sunmak için gerekli olan bir olarak sayma işleminin sonucu olarak ortaya çıkar. Böylece nesnenin şu iki momentten oluştuğu anlaşılır: tözün birliği ve özelliklerinin çokluğu. Badiou'nun savı, gerçekte birlik ve çokluk arasında bir çelişki olamayacağıdır, çünkü bunlar tür bakımından farklıdır. Çok olan hakiki bir ontolojik statü sahibiyken, birlik bir varlık *çeşidi* olmaktan ziyade çok olan üzerinde gerçekleştirilmiş bir *işlemdir*. Öyleyse, Badiou'nun yaklaşımının tutarlı olması için çok olanı birlik üzerinden temsil etmeyen bir çok olan anlayışı

30 Alfred North Whitehead ve Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, cilt 1 (Cambridge University Press, I910), s. 58. Alıntının yapıldığı metin: I. M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, İng çev. Ivo Thomas, University of Notre Dame Press, I961, s. 397.

31 Badiou, *Being and Event,* s. 23.

32 *Age.*, s. 29.

temin etmek gerekmektedir. Çok olanın idesi evrensellerden yoksun tikellere ilişkin bir nominalizm biçiminden ibaret olamaz. Çünkü bu durumda, onu oluşturan elemanların formu olarak birlik mefhumuna hala sahip olurduk. Badiou'nun işaret ettiği gibi, bir çelişkiye düşmeksizin tüm kümelerin kümesinin inşasının imkansız oluşu "bir olarak sayma" işleminin sınırlarını gösterir. Böyle bir küme, "diğerlerine benzer şekilde bir küme olarak sayılmak için 'fazlasıyla geniş'tir".[33] Badiou, Cantor'un böyle bir küme düşünme girişimini bir çeşit "onto-teoloji"[34] olarak adlandırır, çünkü böyle yapmak aynı yapının hem bize birlik olarak sunulan kümelere hem de doğrudan çok olana karşılık gelmesini içerir. Eğer böyle olsaydı, çok olan varolanların anlaşıldığı şekilde anlaşılırdı ve bir kez daha aralarındaki ontolojik fark kapanmış olurdu. Eğer çok olanı, "onu" bir olarak saymaksızın anlamak istiyorsak, "şuna ya da buna ait bir çok" olmayan bir çokluk kavramına ihtiyaç duyarız.[35] Nihai bir birlik içinde bütünleştirilemeyecek, temel elemanlarına ayrıştırılamayacak bir çok olan teorisi geliştirmek adına, Badiou kümeler teorisinin özel bir dalı olan Zermelo-Fraenkel (ZF) kümeler teorisinin kaynaklarını kullanır. ZF kümeler teorisi hem tüm mümkün kümelerin kümesini formüle etmeyi (bütünleştirme) hem de kümelerin kendisinden kurulduğu atomik elemanlar varsaymayı yasaklar (sadece farklı kümeler arasındaki ilişkilerle ilgilenir). Badiou'ya göre, modern kümeler teorisinin eşsiz başarısı bu saf çok olan üzerine tutarlı bir açıklama getirmesi, böylece felsefenin klasik düşüncenin aporialarının ötesine geçmesini sağlamasıdır. Böylece, kümeler teorisi sayesinde Badiou kendi terimler hiyerarşisinin en tepesine birliği yerleştirmek zorunda kalmaz. Dahası, kümeler teorisi, Aristoteles'in göstermiş olduğu gibi çokluğun merkezi bir birliğe tabi oluşunu içeren bir çok olan tanımındansa, çokluğun kurulmasını sağlayan koşulları belirten bir çokluk tanımı içerir. Bu haliyle, "teori, herhangi bir tanım olmaksızın, bir'den bahsetmeyeceğini, kurallarının örtüklüğü içinde sunduğu tek şeyin çok olan olduğunu belirtir.[36] Öyleyse Badiou için aksiyomatik, birliğe dayanan tanım karşısında gerçek bir alternatif sunmaktadır. Kümeler teorisinin aksiyomları, açıkça bir küme tanımı vermeksizin, kümeler hiyerarşisinin kuruluşu için bir model sunar. Böylelikle, Badiou Aristoteles'i analoji

33 *Age.*, s. 41.
34 *Age.*, s. 42.
35 *Age.*, s. 29.
36 *Age.*, s. 45.

kavramını kullanmaya iten aporiadan kaçınmış olur. Badiou'nun probleme getirdiği çözüm bir anlamda ileri götürülmüş Kantçılıktır. Birlik çok olanı sunmanın ya da düşünmenin bir koşuludur, fakat çok olanın kendisinin koşulu değildir. Yine de sunumun ötesine giden yöntemler kullanarak çok olanı ayrıntılandırabiliriz. Bu, Badiou'nun "matematik ontolojidir" savının kökenidir.[37]

Sonuç: İki Matematik Rejimi

Badiou, varlığın radikal biçimde çoklu doğasına yaptığı vurgunun kendisine hem geleneksel metafizikte hem de kümeler teorisinin savunmacı yorumlarında karşılaştığımız türde bir onto-teolojiden kaçma imkanı verdiğini düşünür. Badiou çok olana ilişkin bir metafizik sunarken Deleuze'ün felsefesinin birtakım özelliklerini alır. İlk olarak, Badiou metafizik geleneğe hakim olan onto-teolojinin ötesinde düşünmek gerektiğini kabul eder.[38] Hem Badiou hem Deleuze için, Heidegger metafiziğin nasıl yürütülebileceği konusunda temel bir ilham kaynağı ya da en azından vazgeçilmez bir çerçevedir. İkinci olarak, ikisi de klasik metafiziğin aporetik doğasının bizi zorunlu olarak metafiziğin toplu reddine götürmediğini, ama metafiziğin nasıl yürütüleceği konusunda bir gözden geçirmeye neden olduğunu savunurlar. İkisi de, felsefenin sonuna ilişkin olarak Badiou'nun "aktif kayıtsızlık"[39] adını verdiği şeyi paylaşırlar. Son olarak, ikisi de tanımın yükleme dayalı modeline, yani analojiye bir alternatif geliştirebilmek için matematik felsefesine yönelirler. Bu ortak değerler zemininde Badiou, Deleuze'ün felsefeye olan yaklaşımını eleştirir, Deleuze'ün Heidegger'e olan borcunu vurgulayarak şunu iddia eder: "Deleuze'ün sorduğu soru Varlık sorusudur. Çalışması baştan sona, sayısız ve tesadüfi durumların sınırı dahilinde, Bir olarak Varlığa dair bir önanlayış temelinde düşünceyi (onun edimini ve hareketini) düşünmek ile ilgilenir".[40] Badiou'nun Deleuze'e karşı temel eleştirisi şu şekilde görülebilir: Deleuze'ün aşikar olan onto-teoloji reddine rağmen, merkezi kavram olan problem kavramı farklı çözümlerin çokluğunu doğurabilecek olsa da birliğin yapısını korur. Böylece, Deleuze'ün ontolojisi onto-teolojik mirasın temel özelliğini

37 *Age.,* s. 4.

38 "Heidegger'le birlikte, böyle bir felsefenin ancak ontolojik soru temelinde yeniden tahsis edilebileceği fikri korunacaktır", Badiou, *Being and Event*, s. 4.

39 Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, İng. çev. Louise Burchill, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, s. 5.

40 Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, s. 20.

sürdürür [41], bu özellik ancak Badiou'nun ortaya attığı bir radikal çokluk hamlesiyle arındırılabilir. Bu, Deleuze'ü çokluk olarak edimseli göz ardı etmek pahasına birlik olarak virtüeli öne çıkarmaya, her şeyin Bir-Bütün'e indirgendiği bir felsefe yapmaya götürür. Yine de bu iddianın Deleuze'ün felsefi amacını yanlış temsil eden iki varsayıma dayandığını görebiliyoruz. İlk olarak, varlık/varolanlar denkleminde Deleuze'ün bu iki terimden yalnızca birincisi ile ilgilenmesi. Aslında gördüğümüz gibi Deleuze ontolojik farkla, varlık ve varolanlar arasındaki *ilişkiyle* ilgilenir. Varolanların varlığa indirgenmesi farkın kendisini zaten ortadan kaldırırdı. İkinci olarak, Badiou üstü kapalı olarak her birliğin onto-teoloji içinde keşfettiğimiz türden problematik bir birlik olduğunu addeder. Oysaki birliğin bu formunda problematik olan şey onun yüklem olarak, en üstte bulunan töz olarak doğasıdır. Deleuze'ün problematik kavramına yönelik ilgisi tam da onu özellikler taşıyormuş gibi düşünebileceğimiz şekilde yapılanmamasından ileri gelir.[42] Bir kez Deleuze'ün soru metafiziğini Badiou'nun ve Deleuze'ün bağlı kaldığı Heideggerci kısıtlamalar ile ilişkilendirdiğimizde, varolanların varlığa indirgenişine yönelik herhangi bir iddianın yersiz olacağını görebiliriz.

Badiou Deleuze'ün hayatının sonuna doğru, bir filozof olarak henüz söz sahibi olmaya başlamışken, Deleuze, Guattari ile birlikte yazdığı *Felsefe Nedir?* adlı çalışmasında "Matematik bile kümeler teorisinden bıkmıştır" (*What*

41 Peter Hallward (*Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Londra: Verso, 2006, s. 103) Badiou'nun bu iddiasını takip eder ve örneğin şöyle der: "Daha önce ne dünya bu kadar yersizyurtsuzlaşmıştır ne de üzerinde yaşayanlar bu kadar 'molekülerleşmiştir' (*A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, s. 345) ve bu belirli bir tarihsel sürecin sonucudur. Deleuze ve Guattari, Marx'ın bu güncel durumu betimleyişine az da olsa eklenecek bir şeyler olduğunu ilk söyleyenlerdir. Ekledikleri şey yeni bir eskatolojidir. Bütün değerlerin kodunun çözülmesinin son sınırı yani tüm toprağın tahliye edilmesi kavranabilir herhangi bir temsilin ötesinde bir değer ya da olaydır. Tüm mevcut ve edimsel öznelerin çözülmesinden sağ kurtulabilen özne, tamamen virtüel ya da tarih-ötesi bir özne olacaktır – tarihin sonuna ya da edimselliğin sonuna layık göçebe ya da şizofren bir özne. Şizofreni tam da bu anlamda, kapitalin sınırlarının ötesinde "tarihin sonu"dur. (*Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia I*, s. 130). Deleuze ve Guattari'nin henüz-görülmemiş şizofreni 'yersizyurtsuzlaşmanın en uç sınırı'na ulaşmak için çaba sarf ederek, 'kapitalizmin asıl sınırını arar: O kapitalizme içsel olan eğilimin tamamlanmış halidir', ve dolayısıyla bizzat 'gerçekliğin oluşu'nun ete kemiğe bürünmesidir. (*Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia I,* , s. 35)."

42 Bu bağlamda, Deleuze'ün Kantçı İdelere yönelik eleştirisi Deleuze'ün yüklenebilir birliğe karşı koyuşunun bir göstergesidir. Kant'ın Tanrı, kendilik ve dünya İdeleri deneyim dışında oldukları ölçüde sorun teşkil eder ama yine de aklın bütünleştirici bir bilgi sunma görevi tarafından varsayılırlar. Oysa Deleuze bu İdelerin deneyim nesnesinin modeli üzerinden anlaşıldıklarını, bu yüzden de felsefenin problem üzerindeki zorunlu vurgusuna ihanet ettiklerini iddia eder. (*Difference and Repetition*, s. 172-74).

is Philosophy?, s. 152) diyerek Badiou'ya cevap vermeye başlamıştır. Deleuzecü terimlerle Badiou'nun çözümü, şey durumu yapısı ve şey durumunu meydana getirenin yapısı arasındaki gerçek farkı görmekte başarısız olduğu ölçüde hala onto-teoloji problemi içinde yer alır:

> Badiou herhangi bir çokluğa işaret eden nötr bir zeminden, kümeden başlayarak üzerinde [mantıksal] fonksiyonların ve [felsefi] kavramların sıralandığı karmaşık hale de gelebilen tek bir çizgi çeker (*What is Philosophy?*, s. 152).

Sonuç olarak, Deleuze için Badiou'nun ontolojiyi aksiyomatik matematiğe indirgemesi klasik metafizikte görülen türden bir hatanın tekrarıdır. Badiou'nun metafiziğinin zenginliğine rağmen varlık yalnızca bir kategoriye göre anlaşılmıştır: küme. Böylelikle, Badiou ontolojik farkın doğasına ilişkin herhangi bir araştırmanın imkanını ortadan kaldırmış olur.

İngilizceden çeviren: Nur Erten

Deleuze'ün Nietzsche'si Üzerine

TAHİR KARAKAŞ

Fransız felsefesi 20. yüzyılın ikinci yarısında oldukça verimli bir dönem yaşayıp çok sayıda önemli felsefi figürün özgün çalışmalarına tanıklık etmiştir. A. Badiou, Sartre'ın 1943 yılında yayımlanan temel eseri *Varlık ve Hiçlik* ile başlatıp, Deleuze'ün Guattari ile birlikte yazdığı 1991 tarihli *Felsefe Nedir*'i ile nihayetlendirdiği, düşünsel zenginlik açıdan istisnai bir nitelik taşıyan bu dönemi, "Fransız felsefi momenti" diye adlandırır.[1] Bu parlak felsefi birikimin önde gelen yaratıcılarından olan Foucault, Deleuze ve Derrida üçlüsünün ortaklaştıkları noktalardan bir tanesi hiç şüphe yok ki, iyi birer Nietzsche okuyucusu olmalarıdır. Erken dönemlerinden itibaren Fransızcaya tercüme edilen; edebiyat, sanat ve felsefe çevrelerinden okuyucuları hızlı bir şekilde cezbeden Nietzsche'nin eserleri, felsefi düşüncesinin haksız bir şekilde Nazizm ile ilişkilendirilmesinden ileri gelen olumsuz önyargılara rağmen, anavatanı Almanya'nın da dâhil olduğu pek çok ülkede olanın tersine, İkinci Dünya Savaşı yılları ve sonrasında da Fransa'da kesintiye uğramadan günümüze ulaşan güçlü bir ilgiye mazhar oldu.

Her ne kadar 1930'lu yıllardan itibaren Nietzsche'nin eserlerini felsefi bir bakış açısıyla dikkate alıp çalışan ilk filozoflar, Jaspers, Heidegger ve Löwith örneklerinde olduğu gibi Almanya'dan çıkmış olsa da, hemen ardından gelen Nazizm gölgesini Nietzsche'nin felsefi düşünsel mirasının üzerinden alma görevi, Almanya'daki en büyük yorumcusu olan Heidegger'in bile Nasyonal Sosyalist Parti'ye üye olduğu koşullarda, Almanlardan ziyade Fransız okuyucularına düşüyordu. Le Rider'nin üç tarihsel aşamada incelediği Nietzsche'nin Fransa'daki alımlanmasında nitelik ve derinlik olarak öne çı-

1 Alain Badiou, "The Adventure of French Philosophy", *New Left Review 35*, Eylül/Ekim 2005.

kan dönem 1960'lı yıllardan, daha açık bir ifadeyle 1964 yılında düzenlenen Royaumont kolokyumundan başlayan ve 80'li yılların sonuna kadar devam eden üçüncü dönemdir.[2] Nietzsche bu yıllarda Fransa'da merkezi bir felsefi figüre dönüşmüş, Fransız felsefesinin yaşadığı "3 H"den (Hegel, Husserl, Heidegger) "kuşkunun üç ustasına" (Marx, Nietzsche, Freud) geçiş sürecindeki temel felsefi, düşünsel referanslardan biri olmuştur.[3]

Foucault, Nietzsche'nin Batı düşüncesi içinde tarihsel bir kırılmaya karşılık düştüğünü, o güne dek felsefeye hâkim olan söylem biçiminin Nietzsche ile köklü bir değişikliğe maruz kaldığını dile getirir.[4] Yapmış olduğu Nietzsche okumalarının Foucault'nun düşünsel dünyasına son derece önemli katkılar sunduğu, Fransız düşünürün eserleriyle haşır neşir olan okuyucuların dikkatini çeken bir durumdur. Özellikle Foucault'nun arkeolojik yönteminin üzerinde, Nietzsche'nin ahlaki değerlerin oluşma süreçlerini kendisine konu alan jenealojik (soy kütüğüne yönelik) soruşturmalarının belirgin bir etkisi olduğu düşüncesi, söz konusu ikilinin fikir dünyaları arasındaki muhtemel temas noktalarından biri olarak ileri sürülür. Benzer bir etkilenmenin, Nietzsche felsefesinin temel nosyonlarından biri olan güç istenci (*der Wille zur Macht*) hipotezi ile Foucault'nun iktidar kavramı üzerine olan çözümlemeleri arasında cereyan ettiği düşünülebilir. Nietzsche'nin Foucault üzerindeki etkisinin sınırlarını çizmeye çalışmak itina ile yürütülecek bir karşılaştırmalı okumayı gerekli kılıyor; bu haliyle de, mevcut çalışmamızın sınırlarının dışına taşıyor. Hal böyleyken, şu aşamada bilinmesi yeterli olan husus, Foucault'un kendisinin, çok ayrıntılı bir açıklama vermeksizin de olsa, düşüncesi üzerinde Nietzsche'nin büyük bir etkisi olduğu gerçeğini tereddütsüz kabul ettiğidir. En çok okuduğu iki filozofun Heidegger ve Nietzsche olduğunu ifade eden Foucault, kendisini ikincisine götüren yolun birincisi üzerinden açıldığını vurgular ve nihayetinde, felsefi gelişimini belirleyen temel filozof Heidegger olsa da, düşünsel evreninin biçimlenmesinde asıl büyük rolü *Varlık ve Zaman*'ın yazarından ziyade Nietzsche'nin oynadığını belirtir.[5]

Foucault örneğinde olduğu gibi, Nietzsche'nin Derrida üzerindeki etkisi de açıktır. Bu etkinin sınırlarını ifade etmeye çalışan Michel Haar'a göre, Nietzsche, Derrida için imtiyazlı bir referanstan, bir esin kaynağından, mo-

2 Bkz. Jacques Le Rider, *Nietzsche en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
3 Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Paris, Seuil, 1965.
4 Michel Foucault, *Dits et écrits, Cilt I*, Paris, Gallimard, 2001, s. 579.
5 *Age*., *Cilt II*, s. 1522.

delden veya kaynaktan çok daha öte bir anlam taşır.[6] Derrida'daki Nietzsche etkisini öncelikle benimsemiş olduğu yöntemsel yaklaşımı ifade eden yapısökümde aramak gerekir. Nietzsche'nin Batı medeniyetinin üretmiş olduğu değerlerin zindeliğini jenealojik yöntem ile test etme, böylelikle de dekadansın varmış olduğu derinliği tespit etme teşebbüsü, Derrida'nın yapısökümünde, başka bir isim ve problematik altında kendine has özellikleri ile yeni bir tatbik sahası bulur. Derrida'nın ilgisini çeken bir diğer önemli boyut da bir filozof olarak Nietzsche'nin stilistik özgünlüğüdür. Sistematik felsefeyi samimiyet yoksunluğu olarak görüp kapalı bir felsefi dizge oluşturmaktansa asistematik, parçalı, ağırlıklı olarak fragmanlar ve aforizmalardan oluşan bir yazım stiline yönelen Nietzsche, stil konusundaki sorgulamalarında Derrida'ya esin kaynağı olmuş gibi görünüyor. Derrida, 1967 tarihli *De la grammatologie*'de Heidegger'inkine alternatif bir Nietzsche okuması yapma çabasına girişirken, 1973'teki bir konferansta sunulan bir metnin yayımlanmış hali olan *Éperons: Les styles de Nietzsche*[7] başlıklı çalışmasında ise, Nietzsche'nin kadınlara karşı var olduğu iddia edilen önyargılarını yapısökümüne tabi tutar. Heidegger'in Nietzsche felsefesinin Batı metafiziğinin varmış olduğu nihai kapanış noktası olduğu yönündeki yorumuna karşı çıkan Derrida'nın bakışına göre Nietzsche, felsefi metinlerinin özgün stilistik özellikleri itibariyle bu metafizik geleneğin dışında yer alır.[8] Özce ifade edilirse, yorum, perspektif, değerlendirme, fark gibi kavramlara başvurmak suretiyle, Batı felsefesi geleneğinin hâkim eğilimi olan *logos* ve hakikate tabi bir felsefe yapma biçiminden sıyrılıp "kendi" yazı anlayışını geliştirmesi Nietzsche'yi bu ayrıcalıklı statüye kavuşturur.[9]

* * *

Foucault ve Derrida'nın Nietzsche yorumlarına kısaca değindikten sonra bu çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden Deleuze'ün Nietzsche alımlamasına geçebiliriz. Her iki Fransız filozofun da Nietzsche'de her şeyden önce yöntemsel ve biçimsel felsefi inceliklerle donanmış bir rehber görmüş olmaları dönemin Fransız Nietzsche okumalarının geneline yayılabilecek türden dik-

6 Jacques Le Rider, *Nietzsche en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, s. 221.
7 Jacques Derrida, *Epérons: Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2010.
8 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967, s. 31-33.
9 *Age.*, s. 33.

kate değer bir ortaklıktır. Antik Yunan rasyonalizminin Sokrates figürü ile ortaya çıkışından bu yana, özü itibariyle bir bütün arz ettiğini düşündüğü Batı medeniyetine zemin teşkil eden değerlerin değerini sorgulamayı, bu vesileyle de söz konusu değerleri aşmak marifetiyle yaşamın yüceltilmesine olanak tanıyacak yeni bir değer silsilesinin yaratımını "geleceğin filozoflarının" önüne pratik bir proje olarak koyan Nietzscheci jenealoji ve Alman filozofun genel olarak felsefi ifadeye getirdiği "olağanüstü yenilikler"[10] Deleuze'ün de dikkatini erken bir dönemden itibaren çekmiş görünüyor. Hatta, Nietzsche felsefesinin özellikle jenealoji kavramı merkezli alımlanmasına Deleuze'ün öncülük ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Deleuze'ün 1962'de yayımlanan *Nietzsche et la philosophie* eseri bu konuda bir başlangıç noktası niteliğindedir. Daha önceki dönemlere ait çalışmalarda jenealoji terimi kendi başına yöntemsel veyahut kavramsal açıdan sıkı bir analize tabi tutulmuş değildir.[11]

Deleuze'ün Nietzsche'ye duyduğu felsefi ilgi kendisini özellikle 1960'lı yılların ilk yarısında farklı girişimler üzerinden ifade etmiştir. Felsefe tarihi okumaları çerçevesinde Spinoza, Leibniz, Hume, Kant ve Bergson gibi temel filozoflar üzerine çalışmalar yürüten Deleuze, Nietzsche üzerine ilki yukarıda adı geçen 1962 tarihli *Nietzsche et la philosophie*, ikincisi de 1965 çıkışlı *Nietzsche* olmak üzere iki ayrı kitap yayımlamış, böylelikle de 1960'lı yılların başından itibaren, Husserl ve Heideggerci fenomenoloji ile Marksist felsefe türevlerinin arasında sıkışmış durumdaki Fransız felsefe dünyasına alternatif bir felsefi referans göstermiş, yaşanacak olan "Nietzsche'ye geri dönüşü"[12] tetikleyici bir katkı sunmuştur. Birincisi ikincisine göre daha kapsamlı olan bu iki yapıt Nietzsche çalışmaları alanında günümüzde de dikkatle okunan ve yeni baskıları yapılan önemli eserlerdir.

Deleuze'ün Nietzsche üzerine olan çalışmaları bu iki kitap ile sınırlı değildir. 1964 yılının 4-8 Temmuz tarihleri arasında, K. Löwith, J. Wahl, G. Marcel, G. Colli, M. Montinari, M. Foucault, G. Vattimo, P. Klossowski, J. Beaufret gibi dönemin önemli felsefecilerinin katıldığı, oldukça verimli tartışmaların yaşandığı ve Nietzsche çalışmaları açısından tarihi bir nitelikte olan Royaumont kolokyumunu düzenleyen de Deleuze'den başkası değildir.

10 Bkz. Deleuze'ün Foucault ile birlikte yazdığı "Nietzsche'nin Toplu Felsefi Eserlerine Genel Giriş" : Michel Foucault, Gilles Deleuze, "Introduction générale aux œuvres philosophiques complètes de F. Nietzsche", *Dits et écrits, cilt I*, s. 590.

11 Bkz. Emmanuel Salanskis, *Nietzsche*, Paris, Les belles lettres, 2015, s. 207.

12 Michel Foucault, *Dits et écrits, cilt I*, s. 589.

Deleuze'ün yaşamının daha önceki ve sonraki dönemlerinde bu türden başka bir organizasyon teşebbüsü söz konusu olmamıştır.[13] Bu kolokyumun önemi, dönemin önde gelen felsefi figürleri aracılığıyla Nietzsche'nin eserlerinin yeniden okunmasına ve görünürlük kazanmasına vesile olmasında yatar. Örneğin Foucault'nun Nietzsche'ye olan ilgisinin başlangıcında yer almak anlamında Royaumont kolokyumu çok önemli bir kilometre taşı niteliğindedir. Bu ortak ilginin devamını ifade eder şekilde Foucault-Deleuze ikilisi, 1967'de Nietzsche'nin toplu eserlerinin yeni Fransızca edisyonu için ortak bir önsöz kaleme almıştır. Foucault örneğinde olduğu gibi, aralarında S. Kofman, J. Granier, P. Valadier gibi önemli akademik yorumcuların da yer aldığı daha sonradan gelecek olan neslin Nietzsche'ye yönelmesinde de Royaumont kolokyumu belirleyici bir rol oynamıştır. Deleuze'ün kendisinin "*Conclusions: sur la volonté de puissance et l'éternel retour*" (Sonuçlar: Güç İstenci ve Bengi Dönüş Üzerine) başlıklı sentezleyici bir sunum ile katkıda bulunduğu kolokyumun sunumları, Deleuze tarafından basıma hazır hale getirilip 1967 yılında *Cahiers de Royaumont. Nietzsche* başlığı altında *Les éditions de minuit* tarafından yayımlanmıştır.[14]

Deleuze'ün sadece üç yıl ara ile Nietzsche üzerine iki kitap yayımlamış olması dikkat çekicidir. Kapsam ve içeriksel zenginlik olarak birincisi ikincisini aşan iki çalışma da münhasıran Nietzsche'ye adanmıştır. Böyle bir durumda, Deleuze'ün ne türden bir gereklilikten yola çıkarak ikinci eseri kaleme aldığı sorusu geçerli bir soru olarak akla geliyor. Çünkü ikincisi birincisine ek olarak yeni bir açılım sağlamak bir yana özet bir şekilde *Nietzsche et la philosophie*'de dile getirilenleri yeniden ifade ediyor. İkinci Nietzsche kitabının yayımlanmasındaki amacı acaba tam da burada mı aramalı? Başka bir biçimde sorarsak, acaba Deleuze Nietzsche başlıklı ikinci çalışmasını yayımlarken, daha derin ve ince analizler barındıran *Nietzsche et la philosophie*'nin bir nevi daha kolay okunur özetini okuyucuya sunmak gibi bir gayeye mi sahipti? Evet, bu ihtimal dahilinde olan bir seçenektir ve felsefe tarihinde bu türden örneklere rastlamak mümkündür.

Ancak mevzubahis durumu açıklamamızı sağlayan ve kendi içinde bir tutarlılık sahibi olan başka bir seçenekten söz etmek de gene benzer biçimde mümkündür. Deleuze'ün *Nietzsche et la philosophie* ile Nietzsche'ye yeniden dönüşü başlatan mühim bir adım attığını yukarıda belirttik. Bu eser ile

13 Bkz. Deleuze, *L'Île déserte*, Paris, Les éditions de Minuit, 2002, s. 163.
14 Bkz. *Cahiers de Royamont. Nietzsche*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967.

Deleuze okuyuculara, Heidegger'in kendisinden bir yıl önce 1961 yılında[15] Almanya'da yaptığına benzer şekilde filozofun temel kavramları üzerinden giderek derli toplu bir Nietzsche okuması yapma imkânı sunan bir kitap hediye etmiştir. Ancak Nietzsche çalışmaları alanında o dönemde yaşanan birtakım gelişmeler kitabının bugün de devam eden bazı eleştirilere maruz kalmasına yol açmıştır. Bu yeni koşullar altında Deleuze'ün *Nietzsche et la philosophie*'den sonra aynı filozof üzerine ikinci bir kitap yazma gereği içine düşmüş olabileceği bizce mümkün olan seçeneklerden biridir.

1960'lı yılların başında Nietzsche çalışmalarında kaydedilen ilerleme bizlere Nietzsche'nin kız kardeşinin filozofun eserleri üzerinde girişmiş olduğu tahrifatı göstermiş ve bu vesileyle de yeni bir Nietzsche sunmuştur. İki İtalyan araştırmacı G. Colli ve M. Montinari tarafından 1961'den itibaren Weimar'daki Nietzsche arşivinde yapılan araştırmaların ilk önemli bulgularından biri Nietzsche'nin eserlerinin yeni bir toplu baskıya ihtiyaç duyduğudur.[16] Nietzsche'nin yayımlanmamış notlarının tamamen keyfi bir seçkisinden, bilinçli bir şekilde Nazizme felsefi ve ideolojik temel teşkil edecek uygunluğa sokulmak üzere kırpılmalara ve eklemelere maruz kalmış fragmanlarından oluşan *Güç İstenci* (*Der Wille zur Macht*) isimli o güne değin Nietzsche'ye atfedilen, hatta filozofun temel eseri diye sunulan kitabın aslında var olmadığının ortaya çıkışı, Colli ve Montinari'nin itinalı çalışmalarının ilk yenilik getirici neticelerinden biridir. Nietzsche'nin notları arasında bu başlıklı bir esere dair bir proje söz konusu olsa da, bu proje 1888 yılından itibaren, yani Nietzsche'nin 1889 yılı ocak ayında felsefi faaliyetlerine son verecek olan hastalığından bir süre önce terk edilmiştir. Buna rağmen, Nietzsche'nin ölümünden sonra eserlerinin sorumluluğunu üzerine alan kız kardeşi Elisabeth Förster, Nietzsche'nin öğrencisi Peter Gast'ın da yardımıyla, Nietzsche'nin felsefesinin sistematik bir sunumunu barındıran ana eseri olduğu iddiası eşliğinde Güç İstenci başlığı altında yayımlatır. Her farklı baskısında fragman sayısı artan bu hayalî eserde çok sayıda farklı türden tahrifatlar mevcuttur. Colli ve Montinari'nin filolojik çalışmalarının bir neticesi olarak bu gerçeğin ortaya çıkmasından önce Güç İstenci isimli "eser" akademik çalışmalara değin sıklıkla bir referans olarak kullanılıyordu. Ne

15 Heidegger'in 1936 ile 1942 yılları arasında Nietzsche üzerine verdiği dersler 1961 yılında iki cilt halinde yayımlanmıştır. Biz bu metnin Fransızca tercümesini kullandık. Bkz. Martin Heidegger, *Nietzsche*, çev. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

16 Bkz. Mazzino Montinari, *"La volonté de puissance" n'existe pas*, çev. Patricia Farazzi, Michel Valensi, Paris, Éditions de l'Éclat, 1997, s. 25.

yazık ki, muhtemelen sadece ekonomik sebeplere dayalı olarak, günümüzde dahi söz konusu hayalî kitabın yeni baskıları, İngilizce, Fransızca, Almanca gibi dillerin yanı sıra Türkçede de yayımlanmaktadır. Ancak tuhaf olan bu durum gene de Colli ve Montinari tarafından hazırlanan Nietzsche'nin toplu eserleri edisyonunun standart olarak kabul görmesinin önüne geçememiştir.

Deleuze, Colli ve Montinari'yi 1964'te kolokyum için Fransa'ya davet ederken, ikilinin Nietzsche'nin külliyatı üzerinde giriştiği devasa çalışmadan haberdar görünüyor. İki yıl öncesinde Nietzsche üzerine önemli bir kitap yayımlamış bir filozofun bu türden bir haberdarlık ve merak içinde olması şaşırtıcı bir durum teşkil etmez. Colli ve Montinari'nin yaptığı sunumun başlığı da bu konuda fikir vericidir: "Nietzsche'nin Metinlerinin Durumu".[17] Kolokyumun düzenlendiği yıl Nietzsche'nin eserlerinin yeni toplu baskısının İtalyanca versiyonunun ilk cildini çıkaran Colli ve Montinari, bu sunumda üç yıldır yürütmekte oldukları özenli çalışmaların bir nevi bilançosunu sunar ve böylelikle de Nietzsche çalışmaları alanında yaşanacak olan altüst oluşun ilk adımını atmış olur. Deleuze'ün Colli-Montinari ikilisinin çalışmalarına olan ilgisinin en somut kanıtlarından bir diğeri de, söz konusu yeni toplu eser basımının Fransızca versiyonunun sorumluluğunu M. de Gandillac ile birlikte almayı kabul etmesidir. Büyük Fransız yayınevi Gallimard tarafından ilk cildi 1967, sonuncusu ise 1997 yılında yayımlanacak olan Nietzsche'nin toplu felsefi eserleri 18 ciltten oluşuyor.

Burada, yukarıda sormuş olduğumuz soruya cevaben aklımıza gelen olasılığı şöyle ifade edebiliriz: Acaba Deleuze, Colli-Montinari ikilisi ile giriştiği felsefi içerikli yoğun temasın kendisine sunduğu yeni Nietzsche algısından yola çıkarak mı kolokyumdan hemen sonraki yıl, yani 1965 yılında Nietzsche başlıklı yeni çalışmasını yayımlamaya karar verdi? Nietzsche çalışmaları alanında yaşanan önemli filolojik gelişmeler acaba Nietzsche'yi felsefesinde önemli bir yere koyan, sonrasında Nietzsche'nin Fransızca toplu eserlerinin yeni baskısını hazırlamak gibi çok önemli bir sorumluluğu alacak olan Deleuze'ü bu türden bir gerekliliğe itmiş olabilir mi?

Şöyle ki, *Nietzsche et la philosophie* adlı çalışmasında Deleuze, aslında var olmayan hayalî bir Nietzsche kitabına sürekli biçimde gönderimde bulunuyor. O dönemdeki yaygın yanılgıya kapılıp, söz konusu metne Nietzsche'nin temel eseriymişçesine merkezi bir rol atfetmiş görünüyor. Colli ve Montinari

17 Bkz. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, "Etat des textes de Nietzsche", *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, s. 127-140.

sayesinde, *Güç İstenci*'nin meşruiyetinin kalmaması Deleuze'ü kendi dünyasındaki Nietzsche'yi yeniden gözden geçirmeye itmişe benziyor. Deleuze, 1965'teki çalışmasında Colli-Montinari'nin getirdiği yeniliklere özellikle yer vermek suretiyle bu konudaki duyarlılığını gösteriyor. Daha önceki üç toplu basımın yetersizliğini vurgulayan Deleuze, Elisabeth Förster'in oynadığı tahrif edici rolden bahseder ve yakında çıkacak olan Colli-Montinari basımının var olan boşluğu dolduracağını yazar.[18]

Konuya dair benzer bir vurgu ve hassasiyet, Deleuze ve Foucault'nun, Colli-Montinari edisyonunun Fransızca baskısının ilk cildi vesilesiyle 1967 yılında yazdıkları "Nietzsche'nin Toplu Eserlerine Giriş" başlıklı metinde de söz konusu olacaktır. Deleuze ve Foucault, Güç İstenci başlıklı bir kitabın mevcut haliyle Nietzsche'ye ait bir kitaptan ziyade, filozofun kız kardeşi tarafından keyfi bir biçimde hazırlanmış kurmaca bir metin olduğunun, bunun neticesinde de Nietzsche'nin olduğunun tam tersine Yahudi düşmanı ve Nazizmin öncüsü bir "anti-Nietzsche" yaratıldığının altını özenle çizme ihtiyacı hissederler.[19]

Elimizdeki somut veriler ışığında, Deleuze'ün Nietzsche çalışmaları alanında yaşanan filolojik sıçramanın bilincinde olduğuna dair bir açıklığa varmış bulunuyoruz. Ancak farkında olunan ve alenen ifade edilen bu yeni durum Deleuze'deki Nietzsche'nin evriminde ne türden bir değişime yol açmış olabilir? Yukarıda sormuş olduğumuz soruyu yeniden sorarsak; Deleuze'ü ikinci Nietzsche kitabını yazmaya iten sebebi kısmen veya tamamen burada bulmak mümkün müdür? Derli toplu bir şekilde ifade edersek, Deleuze'ün konuya yaklaşırken göstermiş olduğu incelikli yaklaşım, Colli ve Montinari ile girişmiş olduğu yakın münasebet, kendi hayatında bir istisna teşkil edecek şekilde organizasyonunu üstlendiği Royaumont kolokyumunda Colli ve Montinari'nin yaptığı sunumun özgün içeriği, Nietzsche eserlerinin yeni standart basımının sorumluluğunu almış olması, Nietzsche üzerine olan ikinci kitabını bu kolokyumdan hemen sonraki yıl yayımlaması, kitabın içeriğinde *Güç İstenci*'ne dair ortaya çıkan çarpıcı gerçeğin altı çizilerek vurgulanması, bu soruya olumlu cevap vermek için bize yeterli gerekçeleri sunar.

Öte yandan, *Nietzsche et la philosophie* ve *Nietzsche* metinleri arasında yapılacak içeriksel bir karşılaştırma konuya dair bize çok ciddi bir ipucu

18 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, s. 50.

19 Michel Foucault, Gilles Deleuze, "Introduction générale aux œuvres philosophiques complètes de F. Nietzsche", *Dits et écrits, Cilt I*, s. 589.

sunmaz. İki kitap arasındaki fark niteliksel olmaktan ziyade niceliksel bir boyut arz eder. Birinci kitap orta boy olup 232 sayfadan oluşurken, ikincisi cep kitabı boyutunda olup 105 sayfadan oluşmaktadır. Deleuze, ilk kitapta ortaya koyduğu Nietzsche yorumunu bu kez ayrıntıya girmeden sadece ana hatlar üzerinden giderek savunmaya devam eder. İkinci metinde, birinci metinden farklı olarak, Nietzsche'nin eserlerinden alınmış bazı pasajların tematik bir tasnife tabi tutulmuş bir halde kitabın sonuna, kitap metninin yarısını teşkil edecek şekilde, "Metin Seçkisi" ara başlığı altında yerleştirildiğini görüyoruz. Diğer iki yenilik ise, birincisinden farklı olarak, ikinci kitapta "Nietzsche'nin Temel Eserleri Sözlükçesi" ve "Eserleri" alt başlıklı iki bölümün yer almasıdır.

Ancak, Nietzsche'nin *Güç İstenci* başlıklı bir kitabının gerçekte bulunmadığını öğrenmiş olması, bir referans olarak bu kurmaca kitabın Deleuze nazarında sahip olduğu merkezîliği büyük oranda yitirmesine sebep olmuş görünüyor. *Nietzsche et la philosophie*'de *Güç İstenci* sıklıkla alıntılanıp referans olarak gösterilirken *Nietzsche*'de bundan mümkün mertebe imtina edildiğine tanıklık ediyoruz. Örneğin, "Metin Seçkisi" ara başlıklı bölümde, Nietzsche'nin farklı metinlerinden toplamda 34 pasaja yer verilirken, *Güç İstenci*'nden alınan metin sayısı yalnızca dört adet ile sınırlı kalmıştır. Bu *Nietzsche et la philosophie*'dekine göre oldukça belirgin bir düşüşü ifade eder. Çünkü *Nietzsche et la philosophie*'de *Güç İstenci* en çok atıf yapılan birkaç metinden biridir. Gene de Deleuze'ün olanca farkındalık ve hassasiyetine, Alman filozofun toplu eserlerinin standart basımının sorumluluğunu üstlenmiş olduğu gerçeğine rağmen hâlâ düşük bir seviyede de olsa *Güç İstenci*'ni referans olarak kullanmakta ısrar ediyor oluşu biraz tuhaf görünüyor. Bunun sebebini nerede aramalı? Akla en yatkın ihtimal, Deleuze'ün Nietzsche'nin yayımlanmamış defterlerine erişebilmesini sağlayan tek kanalın, tahrifata maruz kalmış, bir kurmacanın ürünü olsa da, gene bu hayali kitap olmasıdır. Çünkü 1965 yılı itibariyle toplu eserlerin yeni baskısı henüz başlangıç aşamasındadır ve Fransızca ilk cildi ancak 1967 yılında yayımlanacaktır. Deleuze'ün, Heidegger örneğinde olduğu gibi Nietzsche'nin defterlerinde bulunan, niceliksel olarak filozofun kaleminden çıkanların yarısına yakın bir kısmına tekabül eden bu felsefi malzemeye birincil derecede önem atfettiğini biliyoruz.[20] Hal böyle olunca, Deleuze'ün, birinci kitabında yoğun olarak istifade ettiği bu düşünsel malzemeyi, üzerinde gezinen tahrifat gölgesine

20 Bkz. *age*., s. 590.

rağmen, söz konusu tahrifatın varmış olduğu derinlik henüz tüm açıklığıyla ortaya çıkmamışken, topyekûn kaybetmek istemediği kanaatindeyiz. Unutmamalıyız ki, Deleuze Alman diline hakim değildi. Bu durum onun, Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanan fragmanlarının Colli-Montinari basımından önceki Fransızcaya çevrilmemiş Almanca basımlarına erişebilmesinin önünde bir engel teşkil ediyordu. Hal böyle olunca da, Deleuze'ün elinde, *Güç İstenci* dışında bir alternatif kalmıyordu.

* * *

Nietzsche'nin felsefeye, aforizma ve şiir gibi iki ifade vasıtası sunduğunu belirleyen Deleuze için bu iki biçim felsefe anlayışımız ile düşünür ve düşünceye dair imajımızda yenilik anlamına gelir.[21] Nietzsche'nin, "çekiçle" icra edilen eleştirel bir faaliyet olarak gördüğü felsefe bundan böyle değerler ve anlam problematiğine doğru bir kayış gösterir. Filozofu tanımlayan şey, evrensel, objektif birtakım mantık ilkeleri ile donatılmış halde zamansal ve mekânsal özellikleri aşan bir Hakikatin bilgisi peşinde koşması değil, bir soy kütüğü araştırmacısı olmasıdır. Deleuze'e göre, Nietzsche'nin jenealoji ile kastettiği, bir yandan kökenlerin değeri iken diğer yandan da değerlerin kökenidir.[22] Nietzsche, klasik felsefenin bilme-Hakikat ikilisinin yerine, "yorumlama" (*interpréter*) ve değerlendirmeyi (*évaluer*) koyarken, aslında aynı anda anlam ve değer kavramlarını birer felsefi problem olarak ortaya sürüp felsefi çabanın yeni faaliyet alanını işaret eder. Deleuze bu temel yorumlarında Nietzsche düşüncesine olan hakimiyetini gösterip filozofun metinlerine olan sadakatinden kopmamaya özen gösterir. Gerçekten de, Nietzsche'nin felsefe yapma edimine getirdiği yenilik, Deleuze'ün de belirttiği gibi felsefi ifadenin biçimine dair olmanın yanında elbette ki, felsefenin meşguliyet sahasının kendisine dairdir. Bu konuya vurguda bulunan çok sayıda pasaj Nietzsche'de mevcuttur. Örneğin, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin hemen başlarında bu büyük tektonik kırılma, değerler sorununun hakikat sorunundan daha temel olduğu ifadesinde vücut buluyor.[23] Nietzscheci bakış açısına göre, hakikat sorusu ancak değerler sorusu cevaplandırıldıktan sonra ciddiyet kazanabilecek

21 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, s. 17.

22 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, s. 2.

23 Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §1; çev. Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2000. Aksi belirtilmediği sürece Nietzsche'nin eserlerine yapılan atıflarda Colli-Montinari basımının Fransızca çevirisi dikkate alınmıştır. Bkz. *Œuvres philosophiques complètes*, 18 volumes, Paris, Gallimard, 1968-1997.

türdendir. Nietzsche böylelikle Batı felsefesi geleneğinin felsefenin tanımına dahil edecek kadar kendisine merkez aldığı Hakikat kavramının felsefi meşruiyetini yitirdiğini savunur. Filozoflar hiçbir sorgulamaya maruz bırakmaksızın Hakikati felsefi arayışlarının yöneldiği istikamet olarak almış, doğru (hakiki) ve yanlış düalitesinin mutlaklığını sorgulamaya yeltenmemişlerdir. Neden ne pahasına olursa olsun Hakikatin peşindeyizdir? Neden yanlıştan ziyade doğru? Bu sorular felsefenin iki bin yılı aşan "radikal" sorgulama serüveninin nedense gözünden kaçmıştır. Felsefi şüphenin menzilinde yer almasına rağmen, Hakikat kavramı hiç sorgulanmaksızın ikonlaştırılmış bir halde felsefenin mutlak ve sarsılmaz "inanç öğeleri" arasına dâhil edilmiştir.[24] Nietzsche, Deleuze'ün de haklı olarak belirttiği gibi, felsefeyi tam da ihmal edilen, geleneksel olarak ışık imgesi üzerinden tasvir edilen bilginin uzağında, karanlıkta kalan bu çatlaktan yola çıkarak başka bir biçimde, farklı bir meşguliyet sahası tasavvuru ile yeniden başlatmaya teşebbüs eder.

Deleuze'ün Nietzsche felsefesine dair temel tespitlerinden biri, modern felsefenin büyük oranda Nietzsche'den beslenmiş, hala da beslenmekte olduğudur.[25] Bu anlamda, Alman filozof, Batı felsefesi tarihinde metafiziğin aşılması gibi özel bir anı temsil eder.[26] Bu noktayı merkezimize alıp düşünürsek, Deleuze'ün, dönemdaşı olan Fransız filozoflar, Foucault ve Derrida ile mutabık bir şekilde, Heideggerci okumanın sunduğu ve Nietzsche'nin "Batı metafiziğinin son temsilcisi" olduğu yönündeki yoruma karşı bir hat geliştirmeye çalıştığını görürüz. Heidegger, Nietzsche'nin iki temel nosyonu olan güç istenci ve bengi dönüşü odak noktası olarak almak suretiyle, akademik Nietzsche uzmanları arasında çokça eleştirilen kendi özgün yorumunu geliştirir. *Varlık ve Zaman*'ın yazarına göre, güç istenci, Batı felsefesi tarihinin genelinde olduğu gibi, asıl Varlık sorusunu teğet geçer şekilde, varolanları müşterek kılan varlığın ne olduğu sorusuna bir cevap teşkil eder. Güç istenci "varolanın özü" iken, bengi dönüş ise, varolanların varlığının işleyiş biçimini, modalitesini temsil eder.[27]

Deleuze de, Heidegger gibi, güç istencinin bengi dönüş ile birlikte Nietzsche felsefesinin iki temel kavramı olduğunu savunur.[28] Fakat bu kav-

24 *Agy*.
25 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, s. 1.
26 *Age*., s. 223.
27 Heidegger, *Nietzsche I*, s. 232.
28 Gilles Deleuze, "Conclusions. Sur la volonté de puissance et l'éternel retour", *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, s. 275.

ramların Nietzsche ve Avrupa felsefesindeki anlam ve işlevine dair Deleuze, Heidegger'den oldukça farklı bir yorum geliştirir. Heidegger için ontik anlamdaki varlık sorusuna Batı felsefesi tarihinde verilen son cevap oluşu itibariyle Nietzsche'yi son metafizikçi kılan güç istenci kavramı, Deleuze'de bunun tam tersine metafiziğin mezar kazıcısı olarak alınır. Deleuze öncelikle okuyucusunu güç istenci kavramını güç arayışı, iktidar, tahakküm peşinde koşma türünden anlamlarda almaması gerektiği konusunda uyarır.[29] Gücü bu biçimde isteyenler, tahakküm kurma çabasında olanlar, yalnızca zayıflar, köle ruhlulardır; onlar güç istencini bu şekilde algılarlar.[30] Deleuze'e göre, Nietzsche'nin güç istencinden kastettiği şey, bu türden bir baskın çıkma, zapt etme halinden ziyade, değerler ve anlam seviyesinde gerçekleşen bir "yaratma", "verme" edimini imler.[31]

Nietzsche'yi istenç konusundaki fikirlerinde Schopenhauer'den farklı kılan nokta da burada gizlidir. Nietzsche istencin çokluğunu vurgularken, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın yazarı, onun tekliğini savunmuştur.[32] Anlam, değer veya güç istenci çerçevesinde olsun Nietzsche'nin pozisyonu daima çokçudur ve bu çokçuluğu dikkate almadan Nietzsche felsefesini anlamak mümkün değildir.[33] Güç istencinin, metafizik varlık tanımının dışında kalmasına vesile olan bir başka yönü de "plastik"[34] bir yapıya sahip olması, durağanlığa imkân tanımayan, her seferinde kendisini yeniden biçimlendiren bir oluş durum(suzluğ)unda olmasıdır. Metafizik yüklü bir arka planla dünyaya yönelen, özne ve nesne gibi durağanlık kategorileri, her fiilin arkasında bir fail aramak gibi gramatikal tasarımlar (alışkanlıklar) olmaksızın gerçekliği anlamlandıramayan diskursif dilin güç istencini ifade etmesi mümkün görünmüyor. Bütün değer atfetmelerimizin ve yaratılacak yeni değerlerin gizli plastik ilkesi olan güç istencine ilişkin olarak Deleuze'ün altını çizdiği ve kendi kişisel yorumunu ele veren asıl önemli husus ise güç istencinin, mevcut kuvvetlerin ve bu kuvvetlerin sahip olduğu niteliklerin ortaya çıkmasına kaynaklık eden "diferansiyel" yani fark koyucu, farkı işaret eden öğe olduğu şeklindeki görüşüdür.[35] Güç istenci

29 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, s. 24 ve 41.
30 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, s. 11. Ayrıca bkz. Gilles Deleuze, "Conclusions. Sur la volonté de puissance et l'éternel retour", s. 278.
31 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, s. 24.
32 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, s. 8.
33 *Age*., s. 4.
34 *Age*., s. 57.
35 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, s. 24.

bağlamında fark kavramını özellikle ön plana çıkaran bir başka pasajı, *Nietzsche et la philosophie*'de buluruz. Burada Deleuze, kuvvetin özünün diğer kuvvetlerle arasındaki nicelik farkı olduğunu ve bu farkın da kendisini kuvvetin niteliği olarak ifade ettiğini yazar. Netice olarak, güç istenci bir yandan birbiriyle ilişki halindeki kuvvetler arasındaki niceliksel farkların, diğer yandan da bu ilişki halinden ileri gelen niteliksel farkların kaynağında yer alan öğedir.[36]

Deleuze'ün güç istencini özellikle vurgulu, hatta zorlama bir şekilde spesifik olarak "fark", "farklılık" kavramları üzerinden yorumlama teşebbüsü, Nietzsche felsefesinin diğer kilit düşüncesi olan bengi dönüş söz konusu olduğunda kendisini bir kez daha gösterir. Deleuze'e göre, güç istenci kuvvetlerin, kuvvetler arasındaki farkların ve onların yeniden üretiminin ilkesi iken, bengi dönüş ise onların sentezidir.[37] Başka bir deyişle bengi dönüş, güç istencinin aracı ve ifadesi;[38] kendi ilkesini istençte bulan en yüksek güç ve olumlayıcı sentezdir.[39] Nietzsche'deki tam biçimiyle, aynının bengi (ebedi) dönüşü (*Ewige Wiederkunft des Gleichen*) diye adlandırılan düşünce üzerinden kastedilen, aynının veya özdeşin değil farkın, farklı olanın kendisini tekrar etmesidir.[40] Deleuze'ün yorumuna göre bengi dönüş, "çokluk ve oluşa" dair olup bir "farklılıklar dünyasına" işaret eder ve herhangi bir aynı, aynıya dönüş, aynının dönüşü veya döngüsellik barındırmaz;[41] herhangi bir varlıktan, birlikten ve kimlikten yoksun dünyanın yasası olan bengi dönüşün gerçek sebebi, eşit olmayan ve farklı olanda gizlidir.[42]

Bengi dönüşe dair Deleuze'ün ilgiyle üzerinde durduğu bir diğer nokta da bengi dönüşün seçici bir düşünce olduğudur. Güç istenci ilkesi yalnızca olumlanmış olanı bengi dönüş sentezi üzerinden geri getirir.[43] Bengi dönüş düşüncesinin seçicilik fonksiyonu iki farklı biçime sahiptir. Bu düşünce, bir yandan istencin ahlaktan arındırılmış bir şekilde otonomisini sağlar ve kişiyi, yaşamı tüm içeriği ile, deneyimler arasında herhangi bir niteliksel ayrım gözetmeksizin sonsuza dek kendisini tekrar edecek şekilde yeniden ve yeniden yaşamak isteyip istemediği şeklindeki varoluşsal soru ile karşı karşıya

36 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, s. 56.
37 *Age*., s. 56.
38 Gilles Deleuze, "Conclusions. Sur la volonté de puissance et l'éternel retour", s. 285.
39 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, s. 225.
40 *Age*., s. 55.
41 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, s. 36-37; *L'Île déserte*, s. 171-173.
42 *Age*., s. 41; ve *L'Île déserte*, s. 173.
43 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, s. 226.

bırakır.[44] İstenci zayıf olanlar bu soruya "evet" cevabı veremeyeceklerdir; böylelikle, bengi dönüşün seçicilik özelliğinin ilk biçimi gerçekleşmiş olur. İkinci biçime göre ise, yalnızca olumlama, olumlanabilir olan ve neşenin, yaratımın kısacası aktif güçlerin bengi dönüşü mümkündür.[45] Olumsuzlanabilir her şey, bütün olumsuzlamalar ve olumsuzlayanlar bengi dönüşün hareketi ile dışarıda bırakılır. Reaktif, nihilist, dekadan olanın, hınç ve vicdan azabına düşenlerin, başka bir deyişle, negatif öğelerin bengi dönüşü bu düşüncenin seçici özelliğinden dolayı mümkün değildir.[46]

Böylelikle Deleuze, Nietzsche'nin felsefi evreninin merkezinde olduğunu, bu evrenin geri kalanının da etrafında döndüğünü düşündüğü kimi kilit kavramlar üzerinden giderek Nietzsche'yi anlamaya ve anlatmaya girişir. Kavramsal tercihleri genellikle isabetlidir. Şöyle ki, güç istenci, bengi dönüş, jenealoji, trajik gibi kavramlar Nietzsche'nin felsefi projesinde anlamlı bir yerde durur, onun düşüncesinin temel yapı taşlarını oluştururlar. Seçilen kavramların yerindeliği, Deleuze'ün okunması oldukça keyifli felsefe tarihi yazım biçimi ile birleşince, onun kaleminden çıkan Nietzsche metinleri okuyucuyu derhâl kendisine çeker ve nihayetinde bir tokluk hissine vardırır. Deleuze'ün Nietzsche okuması felsefi maharetinin bir ürünü olarak yerinde ve yetkin yorumlara gebedir. Ancak bu olumlu izlenime ek olarak, daha dikkatli bir analiz, Deleuze'ün, kendisine ait global felsefi projeye yönelik olarak Nietzsche'yi bir nevi stratejik müttefikliğe zorladığı düşüncesini doğurur.

Fransız filozofun, Batı felsefesini kökten bir sorgulamaya tabi tutan, onu rasyonalizmin homojenleştiren tiranlığından, iyi-kötü, görünüş-gerçek gibi mutlak metafizik düalitelere hapseden dilinden, oluşu, duyulur olanı reddeden, yalnızca akılla ulaşılan aşkın mutlak Hakikati ve Bir'i yücelten, bedeni, yaşamın çoklu dilini ve devinimi hor gören anlayışından kurtarmaya çalışan; felsefeyi açıklama ve hakikat peşinde koşan risklerden uzak bir katiyetler alanı olmaktan kurtarıp yeni deneyimlere, tehlikeye, tesadüfe ve orijinal olana, şiirsel, parçalı, asistematik bir dil aracılığıyla açmaya "teşebbüs eden" (*versuchen*), felsefeyi sistemlerin dogmatizminden kurtarıp risk almaya yönelten Nietzsche'yi kendi içsel felsefi problematiği ile arz ettiği kimi yakınlıklar üzerinden potansiyel bir esin kaynağı, referans veya kılavuz olarak görmesi şaşırtıcı değildir. Nietzsche'nin felsefeyi yeni bir sorunsal etrafında,

44 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, s. 37-38.
45 *Age*., s. 38.
46 *Age*., s. 40.

idealizmin kusursuzluk arayışının uzağında "Dünyaya sadık kalarak"[47] inşa etme girişimi, Nietzsche ve Deleuze arasında bu türden bir fikirsel alışverişi mümkün kılan geçişken bir doğal zemin oluşturur. Deleuze'ü Nietzsche'ye çeken şüphesiz, bu zeminin varlığıdır.

Ancak Deleuze'ün Nietzsche yorumunda dikkati çeken ve bizim itirazımıza temel teşkil eden nokta, Fransız filozofun Nietzsche'yi zorlama bir şekilde yukarıda adını andığımız stratejik ittifak çerçevesinde Hegel'in diyalektiğinin karşısında konumlandırmaya çalışmasıdır. Bu karşıtlığın en açık ifadelerini *Nietzsche et la philosophie*'nin başlarında ve sonuç bölümünde buluruz. Deleuze, 1960'larda Nietzsche'nin düşüncesine dair içine düşülen kimi yanlış yorumlardan bahsedip bunlardan birinin Nietzsche ve Hegel arasında bir uzlaşma aramak türünden "yersiz" bir kalkışma olduğunu ileri sürer. Deleuze'e göre, Nietzsche'nin felsefesi "mutlak bir anti-diyalektik" teşkil eder ve diyalektikte kendisine son bir sığınak arayan bütün kandırmacaları ortaya koyar. Böylelikle, felsefeye yeni bir biçim vermeye, onu ezen yüklerden felsefeyi kurtarmaya yönelir.[48] İkinci Dünya Savaşının ardından aşinalık kazanılan düşünce biçimlerinin bir değişim sürecine girdiğini düşünen Deleuze'e göre, bir yandan, diyalektik düşüncenin yapısalcılık lehine hakimiyetini kaybetmesi söz konusu iken, diğer yandan da Freud ve Nietzsche'den beslenen ve mevcut haliyle dünyayı "bilmek" ile onu "dönüştürmek" arasındaki diyalektik karşıtlığı "yorumlamak" ile aşan ikinci bir alternatif düşünce biçimi dolaşımdadır.[49] Sonuç olarak, Deleuze'ün bakış açısından çokçuluk, diyalektiğin tek gerçek ve sert düşmanı olduğu için, Nietzsche'nin felsefesinin sıkı bir anti-diyalektik nitelik barındırmasını ciddiye almak gerekir.[50] Kime karşı durduğunu keşfetmezsek, Nietzsche felsefesinin bütünü soyut ve anlaşılmaz kalır; Anti-Hegelcilik Nietzsche'nin eserini boydan boya kateder.[51]

Foucault ve Derrida örneklerinde olduğu gibi, Deleuze de Nietzsche metinlerini akademik kıstaslara uygun birer yoruma tabi tutmaktan ziyade –ki bu türden bir iddiası yoktur– son kertede onu kendi felsefi problematiğine giden yolda bir nevi düşünsel destek olarak almayı, Nietzsche'den bir Hegel karşıtı yaratmayı uygun bulur. Bunu yaparken, Deleuze Nietzsche'yi kabaca

47 Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "Prologue de Zarathoustra", § 3; çev. G.- A. Goldschmidt, Paris, Livre de poche, 1972.
48 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, s. 223.
49 Gilles Deleuze, *L'Île déserte*, s. 179.
50 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, s. 9.
51 *Age.*, s. 9.

şu şekilde yorumlar: Şeyler ve eylemler yorumdan ibarettirler; o halde, yorumlamak yorumları yorumlamaktır, dolayısıyla da yorumlamak şeyleri ve yaşamı değiştirmektir. Hal böyleyken, Nietzsche'de öne çıkan Devlet veya toplumdan ziyade yaratımdır, nihai noktayı sanat ve yaratım teşkil eder.[52] Deleuze'ün yorumu bu kadarıyla Nietzsche'nin düşüncesine büyük oranda sadıktır. Nietzsche'nin metinlerinde Deleuze'ün yorumlarını destekleyecek çok sayıda cümle bulmak mümkündür. Felsefeyi yaşamdan kopuk bütüncül argümanların saydam açıklama kültüründen ve tarihsel, rasyonel bakış açısından kurtarıp yaşamı evetleyen ve yücelten yorumların perspektivizmine açmak Nietzsche'nin felsefesinin özelliklerinden biridir. Sistem kurma iddiasındaki felsefelere olan haşin muhalefetini de dikkate aldığımızda, Nietzsche'yi Hegel'in karşısında konumlandırmak zor değildir. Fakat buradan, Deleuze'ün varsaydığı gibi, Nietzsche'nin felsefesini temelde bir Hegel karşıtlığı ruhu içinde inşa ettiğini çıkarmak mümkün değildir.

Eğer kendimizi zorlayıp metinlerine sadık kalmak kaydıyla Nietzsche'ye felsefi bir karşıt ararsak varacağımız isim Hegel'den çok Sokrates veya öğrencisi Platon olacaktır. Çünkü Nietzsche'ye göre, Hegel'in önemli temsilcileri arasında yer aldığı, yaşamı aklın diktatörlüğüne teslim eden, böylelikle felsefeyi yaşamın, ona dair olanın karşısına yerleştiren metafizik geleneğin tarihsel başlangıcı tam olarak bu ikilide saklıdır. Nietzsche, mutlak kavramsal düaliteler ile düşünmek biçiminde tanımladığı metafiziğin başlangıcını Sokrates figüründe bulur. Deleuze de bu Nietzscheci tespitin bilincindedir.[53] Nietzsche'nin bakış açısına göre Sokrates, Batı tarihinin genelinde iz bırakan "yaşama ve sanata dair mevcut büyük yanlış anlamanın"[54] kaynağındaki isim olup "insanlık tarihinin en derin sapkınlık anını"[55] temsil eder. Ahlaki değerlerin mutlak hakimiyetinin ve "ne pahasına olursa olsun rasyonalite"[56] anlayışının başlangıcında yer alan figür de gene Nietzsche'nin "Atina büyücüsü"[57] dediği Sokrates'tir.[58] Sokratesçiliğin Euripides aracılığı ile trajediyi öldürmesinden bu yana, "her tarafta varlığını derinden hissettiğimiz muazzam bir boşluk kazınmaktadır".[59]

52 Gilles Deleuze, *L'Île déserte*, s. 179.
53 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, s. 21.
54 Nietzsche, *Fragments posthumes XIV*, 14 [22].
55 Nietzsche, *Fragments posthumes XIV*, 14 [111].
56 Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, §11; *Le cas Wagner* / *Crépuscule des idoles*, (çev. E. Blondel, *Le Cas Wagner* için, P. Wotling *Crépuscule des idoles* için), Paris, Flammarion, 2005.
57 Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 340; (çev. P. Wotling), Paris, Flammarion, 2007.
58 Bkz. Nietzsche, *Fragments posthumes XIII*, 9 [159].
59 Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, §11.

Nietzsche'nin Sokrates'e atfettiği bu tarihsel kırılma bazen onun öğrencisi Platon üzerinden ifade edilir. O sebeptendir ki, "Sokrates öncesi/sonrası" ve "Platon öncesi/sonrası" tanımlamaları birbirinin yerine kullanılmaya müsaade eder bir içeriğe sahiptirler. Platon, Nietzsche felsefesinde, içinde yaşadığımız oluş dünyasının değillemesi niteliğindeki ideal, ebedi, durağan formlar dünyası tasarımı ile idealizmin kurucusu olarak kendisine yer bulur. Bu haliyle, Thales'ten Sokrates'e kadarki Yunan felsefesi geleneğinde Platon, benzeri olmayan bir yenilik durumu anlamına gelir.[60] Nietzsche'nin "halka yönelik Platonculuk"[61] diye betimlediği Hristiyanlığa giden yolda Platon "köprü" vazifesi görmüştür.[62] Platon'un felsefe tarihinde yol açmış olduğu bu büyük dönüşümü dikkate alan Nietzsche, Batı felsefesinin bir tür özeti olarak aldığı Platon felsefesi karşısında kendi felsefesini "tersyüz edilmiş Platonculuk" [63] ifadesi üzerinden tarif eder.

Nietzsche metinleri üzerinde alıntılar eşliğinde yürüttüğümüz bu analiz bize, Nietzsche felsefesinin, idealizm, rasyonalizm, metafizik, dekadans, nihilizm gibi farklı kavramlar ile bütüncül bir biçimde tanımladığı Avrupa felsefe geleneğini, Hegel'den ziyade Sokrates ve Platon figürleri üzerinden somut kıldığını gösteriyor. Buradan yola çıkarak, Deleuze'ün Nietzsche yorumuna getirilebilecek ana eleştirinin bu gerçeği görmezden gelmiş olması olduğunu söyleyebiliriz. Deleuze'ün ısrarlı bir şekilde, kendi Nietzsche yorumunun merkezini işgal eder bir halde, Hegel veya Hegelcilik ile Nietzsche arasında ikincisinin felsefesi için temel nitelikte olan bir düşünsel gerilim arama teşebbüsü gerekli olan referans desteğini Nietzsche külliyatında bulamamak gibi bir problemle karşı karşıyadır. Deleuze'ün dostu Michel Foucault, 1970 yılında Collège de France'da verdiği açılış dersinde dönemin Fransa'sındaki felsefi durumu şöyle özetler: "Bizim bütün dönemimiz, mantık veya epistemoloji; Marx veya Nietzsche yoluyla olsun, Hegel'den kaçmaya çalışmaktadır."[64] Diyebiliriz ki, bahsi geçen "Hegel'den kaçma çalışmaları", Deleuze'ün Nietzsche yorumunun ana tonunun oluşmasında belirleyici olmuştur.

60 Nietzsche, *Ecrits posthumes 1870-1873*, "La philosophie à l'époque tragique des Grecs", s. 217.
61 Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, "Préface".
62 Nietzsche, *Fragments posthumes XIV*, 24 [1]8.
63 Nietzsche, *Fragments posthumes de La naissance de la tragédie*, 7 [156].
64 Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, s. 4.

Deleuze ve Foucault Arasındaki Kopuş

MATHIAS SCHÖNHER

Giriş

Deleuze 1990'da kaleme aldığı bir yazıda, siyasi görüşlerini desteklediği Foucault'nun "çok sayıda temaya dair değerlendirmelerine" artık katılmadığı bir dönüm noktasından bahseder.[1] Bu dönüm noktası, Deleuze ve Foucault'nun "Yeni Filozoflar" tartışmasında ve Croissant Vakasında fikir ayrılığına düştüğü 1977 yılı olsa gerek. 1977, Alman Güzü ve İtalyan otonomların güçlü protesto ve direniş hareketinin yanı sıra Paris üniversitelerinde ve Fransız entelektüelleri arasında da şiddetli çekişmelere sahne olmuştu. Örneğin, Badiou bir müdahale tugayıyla Deleuze'ün bir dersini basmış, Baudrillard *Oublier Foucault* [Foucault'yu Unutmak] adlı polemik yazısıyla Foucault'nun iktidar ve arzu kavrayışına açıktan açığa saldırmıştı. Fransa'da Mayıs 68, benzer bir dizi ayaklanmadan sonra yavaş yavaş sönümlenmeye başlamış, 1977'de kendini hissettirmeye başlayan ve daha sonra François Mitterand'ın cumhurbaşkanlığına damgasını vuracak olan toplumsal gericilik atmosferinde arkaplana itilmiştir. Deleuze pazarlamaya yüklenen yeni anlam ve önemin bu dönüşümün önemli bir unsuru olduğunu tespit etmişti. Pazarlama medya manzarasında kökten değişikliklere yol açarak kamunun felsefe ve sanatla ilişki kurma biçimine derinden etki ediyordu.

Deleuze ve Foucault arasındaki kopuş yetmişli yılların sonlarındaki toplumsal-siyasal dönüşüm bağlamında ele alınmalıdır. Deleuze'e göre bu kopuşa yol açan olay Yeni Filozoflar tartışmasıdır çünkü Foucault bu tartışmada Yeni Filozoflarla ağızbirliği etmiş ve felsefenin yaratıcı düşüncesini zararlı olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Dolayısıyla, Deleuze'ün tarihsel durumla

1 James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, New York: Simon and Schuster, 1993, s. 437.

felsefi düşünce arasındaki bağlantıya dair izahını Foucault'nun paylaşmaması bu kopuşun tek nedeni olmalıdır. 1977'de buhranlı bir dönemden geçen Foucault'nun aksine Deleuze'ün hayatında bu kopuşun ruhsal durumuyla ya da kişisel hayat şartlarıyla ilişkili olduğuna işaret eden tek bir emare yok. Deleuze 1984'te Foucault'nun ölümünden sonra aralarındaki farkları uzlaştırmaya çalışmış ama bu girişimi ikisi arasındaki kopuşun derinliğini iyice öne çıkarmıştır.

Foucault ve Deleuze'ün 1962'de başlayan dostluğu, Nietzsche'nin düşüncesini geliştirerek devam ettirme arzusundan besleniyordu. Foucault *Nietzsche ve Felsefe* kitabıyla Deleuze'den haberdar olmuş, ikili daha sonra Nietzsche'nin Toplu Eserlerinin Fransızca edisyonunda birlikte çalışmıştı. Yolları ayrıldıktan sonra ikisi de çalışmalarında Nietzsche'ye giderek daha az atıfta bulunur. Yine de Nietzsche, son yıllarında bireylerin hüküm süren iktidar ilişkilerinden bağımsızlaşmasının koşullarını yeniden tanımlamaya yönelen Foucault'nun eleştirel teoriyi yeniden canlandırma projesinin en uzak çıkış noktası olmaya devam etmiştir. Foucault'nun bu çalışma dahilinde Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* sorusuna verdiği yanıtı ele almış olması anlamlıdır. Deleuze ise seksenli yıllarda, öncelikle Francis Bacon'ın tabloları ve sinema filmleri üzerine çalışmalarıyla yaratıcılık sorununa yönelmiştir. Guattari'yle birlikte yazdığı son kitabı *Felsefe Nedir?*'de felsefeyi yaratıcı düşünce olarak tanımlamıştır. Bir Nietzsche halefi sayılan Deleuze, dünyanın değişmez bir temeli olduğu varsayımını reddederek onun Platon'da olduğu gibi hareket eden bir sonsuzluk imgesi olmadığını, aksine sonsuzlukla herhangi bir ilişkisi olmayan bir hareket-imge olduğunu savunmuştur.

Deleuze ve Foucault'nun düşüncesi, birlikte çalıştıkları dönemde bile birbirinden oldukça farklıydı. Toplumu düzenleyen ve deneyimlerimizi şekillendiren iktidar dolaşıklığının nasıl yapılandığını ve ondan kaçmanın ya da ona karşı koymanın yollarını bulmaya çalıştıkları 1972 tarihli "Entelektüeller ve İktidar" başlıklı söyleşide bu farklılık net bir şekilde öne çıkar. Deleuze bu tartışmada, teori ve pratiğin çok sayıda geçiş noktası üzerinden birbirine dolandığını savunurken Foucault teorinin de bir pratik biçimi olduğunu söyler. Deleuze'e göre teori doğası gereği iktidar düzenlemelerinden kaçınır, Foucault ise teorinin iktidara karşı mücadelenin bir biçimi olduğunu savunur.[2] 1971'de Foucault'nun girişimiyle başlatılan, daha sonra Deleuze'ün de dahil

2 Krş. Gilles Deleuze, "Intellectuals and Power," *Desert Islands and Other Texts*, New York: Semiotexte, 2004, s. 206–13 içinde s. 206–8.

olduğu *Groupe d'information sur les prisons* [Hapishane Haber Alma Grubu] bu tartışmanın esas zeminini oluşturur. Çalışma grubunun amacı Fransız hapishanelerindeki koşulları kamuya duyurmak ve onlarla mücadele ederek mahkumları desteklemekti. Foucault'nun da dediği gibi, entelektüelin görevi hüküm süren sosyopolitik yapıların gerçek halini gözler önüne sermek değil, iktidara zarar vermek ve belirli durumlarda yasaklar ve kısıtlamalar, gözetim ve denetime karşı savunmaya geçmek için ondan faydalanmaktır.

İktidarın Diğer Yüzü

Hapishanenin Doğuşu 1975'te, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi *Bilme İstenci* 1976'da yayımlandı. *Bilme İstenci* olumlu eleştiriler almıştı ama kitabın kendi çevresinde doğru kavranmadığını gören Foucault akabinde entelektüel bir kriz yaşadı, 1977'nin başında tekrar Deleuze'e başvurdu. Eski yoldaşı *Hapishanenin Doğuşu* ve *Bilme İstenci*'ne dair ayrıntılı notlar kaleme aldı. "Arzu ve Haz" adıyla bilinen bu notlarda Deleuze, Foucault'nun onu, tam da ikisinin farklı konumlar almasına neden olan farklardan kaynaklandığını düşündüğü problemlerle karşı karşıya bıraktığını yazar. Foucault'nun bu problemleri görmesi için tartışmasını bu farkları açıkça gösteren bir açmazla sonlandırır. Rivayete göre Foucault, "Arzu ve Haz"ı okuduktan kısa bir süre sonra Deleuze'le bütün ilişkisini kesmeye karar verir.[3]

Deleuze'ün notlarında ayrıntılı olarak ele aldığı bu iki kitapta Foucault iktidarı hiçbir kısıtlamayla karşılaşmadan her yere yayılan bir üretici güç olarak ele alır. İktidar şeyleri ve şeylerin bilgisini üretir, bireyleri ve bireylerin bilmesini biçimlendirir. Foucault için iktidar, üzerine dispozitiflerin kazılı olduğu bir ağı boydan boya kat eden bir örgütlenme stratejisidir. İktidarın birbirine bağladığı bu yapılar tekil bireylere ve onlarla birlikte toplumun tamamına –şeylere, tekil bedenlere, bilgiye olduğu kadar devletin iktidar aygıtına, yasalarına ve kurumlarına da– nüfuz ederek örgütlenme stratejisini her alana dayatırlar. "İktidar belirli bir toplumdaki karmaşık stratejik duruma verilen addır."[4] Bununla birlikte, iktidarın dolaşıklığında iktidara karşı koyan direnme noktaları ortaya çıkar. Bu direnme noktaları "iktidar ilişkilerinin öteki yüzünü, iktidarın yok edilemez zıddını" oluştururlar.[5]

3 Krş. James Miller, *age.*, s. 297.
4 Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1*, New York: Pantheon Books, 1978, s. 93.
5 *Age.*, s. 96. "Direnişler az sayıda ayrışık ilkeye bağlı değildir."

Deleuze "Arzu ve Haz"da iktidar ağının yanı sıra bir başka düzlemin de varsayılmasının gerekli olduğunu savunduktan hemen sonra Foucault'nun bilgi, haz ve iktidar kavrayışı üzerine notlarına noktayı koyar. "Bu noktada duracağım çünkü burası birbirinden çok farklı düzlemlerin harekete geçeceği nokta."[6] Deleuze Foucault'nun önce iktidar ağının üzerine kurulduğu alanın temellerini oluşturan yeni bir düzlem daha tasarlaması gerektiğini düşünür. Direnme noktaları Foucault için iktidarın diğer yüzünü teşkil eder, Deleuze ise bu noktaların iktidar ilişkilerinin etkili olduğu sosyopolitik alandan doğası gereği ayrı olan bir ilk düzleme işaret ettiğini düşünür. Çünkü iktidarın stratejisinden kaçınmayı başaran direnme noktalarını açıklamanın tek yolu, onları koordine olmamış bir iktidarın ilişkileri, etkisiz güçler arasındaki ilişkiler olarak kavramaktır.[7] Deleuze, hem siyaset ve ekonomiye hem de bireylerin deneyimlerine hükmeden çeşitli iktidar dispozitiflerine direnme noktalarının nasıl oluşacağını sorgular. Bir başka deyişle, iktidar kimin kendi örgütlenme stratejilerine karşı çıkmasına izin verir? Foucault, diğer her birey gibi toplumun bilgisini veya hakikatini belirleyen dispozitiflere tabi olan entelektüelleri zikreder.[8] Ama bu entelektüelin iktidar ağında kaçacak durumda olduğu varsayımının gerekçesi nedir; nihayetinde, siyasal işlevi bilgi ve iktidarı birbirine bağlamak olan entelektüel mükemmel bir iktidar aracı değil midir?

Deleuze, toplumsal düzeni şekillendiren faktörlerin iktidarın örgütlenme stratejisine tabi olduğu konusunda Foucault'yla hemfikirdir. Ancak ondan farklı olarak iktidar kavramının sınırlı bir üretici gücü belirttiğini savunur. İktidar topluma nüfuz eden değişim hareketlerinin istikrarını sağlar ama tümüyle yeni bir şey ortaya koyamaz. Deleuze'e göre toplum katı bir iktidar mimarisinden çok iktidarın dolaşıklıklarının bir arada tutarak baskıladığı çeşitli hareketlerin birbirinin içine geçtiği bir alandır. "Toplumsal bir alan kendini

6 Gilles Deleuze, "Desire and Pleasure" *Two Regimes of Madness*, New York: Semiotexte, 2006, s. 122-134 içinde s. 133.

7 İlk düzlem bir güçler diyagramı oluşturan mikroskobik düzlemdir, ikinci düzlem ise iktidar ağını oluşturan makroskobik düzlem. "Her durumda, mikro ve makro arasında özsel ve zorunlu bir fark, bir ayrışıklık oluşur. Ancak bu ayrışıklık ikisinin içkinliğini kesinlikle ortadan kaldırmaz. Ama ben aslında şunu sormak istiyorum: Bu özsel ve zorunlu fark hâlâ dispozitiflerden bahsetmeyi mümkün kılar mı?" (Gilles Deleuze, agy., s. 129) Deleuze iki düzlemin de nüfuz ettiği düzenlemeyi bir iktidar dispozitifi olarak tanımlamak istemez çünkü iktidar dispozitifi bu iki düzlemin sadece birine, sadece kısıtlı üretici gücü tanıyan düzleme nüfuz eder.

8 Krş. Michel Foucault, "Truth and Power," *Power/Knowledge*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon Books, 1980, s. 109–33içinde 126–33.

çelişkileri üzerinden tanımlamaz."[9] Toplumsal bir alan her şeyden önce yenileme ve değişim hareketleri üzerinden tanımlanmalıdır, hüküm süren iktidar ilişkileri ya da bu ilişkilere karşı ortaya çıkan direnme üzerinden değil.

İktidar dispozitifleri toplumun tarihsel durumunu şekillendirir ama Deleuze'e göre bunu yapabilmek için, yaratıcı güçlerden çıkan yenileme hareketlerini bastırmaları gerekir. Deleuze bu noktada tam da Foucault'da eksik olduğunu düşündüğü ilk düzlemi varsaymaktadır. İktidar ilişkileri her zaman temeldeki güç etkileşimlerinin sonucudur, onları etkili iktidar ilişkileri olarak yürürlüğe koyar ve orada sabitler. Güçler arasındaki yeni ilişkilerden tamamen yeni bir şeyin ortaya çıkması ancak bu güçler düzeyinde mümkündür. Üretilen yeni şey sosyopolitik alanda, verili tarihsel durumda bir bağıntı bulduğunda iktidar ilişkileri de değişebilir.[10] Buna mukabil, entelektüelin, daha doğrusu filozofun veya sanatçının ödevi doğrudan direnme üretmek değildir.[11] Çünkü Deleuze'e göre filozofun iktidar mekanizmalarını kendilerine karşı çevirmeye herhangi bir bireyden daha yetkin olduğunu, iktidarı safdışı bırakabileceğini düşünen kişi yanılmaktadır. Deleuze kapitalizmin, devlet ve dinin, kanıların ve medyanın aksine, felsefenin iktidar olmadığını düşünür. Felsefe bu güçlerle birebir savaşta galip gelemez, bu nedenle gizli bir yerde minör bir mücadele yürütür.[12] Sosyopolitik ilişkileri değiştirmenin başlangıç noktası görevi görebilecek yeni üretimler için temeldeki güçleri yoğunlaştırır.

Yaygın görüşün aksine, *Bilme İstenci*, Foucault'nun 1977'de yayımlanan Amerikan edisyonuna önsöz yazdığı *Anti-Ödipus*'a yönelik keskin bir eleştiri içermez.[13] Foucault'ya göre cinsellik, haz ve bu ikisinin bilgisinin yayılımı bireysel öznelliğimizin şekillenmesini düzenler**.** Cinsellik ve haz iktidarın ör-

9 Gilles Deleuze, agy., s. 127.

10 Deleuze ve Guattari 1984'te şöyle yazar: "Mayıs 68 bir kriz sonucunda ortaya çıkmadığı gibi, bir krize verilen bir tepki de değildi. Aslında tam tersi doğrudur. Mevcut kriz, Fransa'daki krizin çıkmazları, Fransız toplumunun Mayıs 68'i özümseme yetersizliğinin doğrudan sonucudur." Gilles Deleuze, "May '68 Did Not Take Place", *Two Regimes of Madness*, çev. Ames Hodges ve Michael Taormina, New York: Semiotexte, 2006, s. 233-236, içinde s. 234.

11 Deleuze Foucault'nun probleminin iktidar ilişkilerinin örgütlenmesinin nasıl olup da toplumun kemikleşmesine yol açmadığı ve bu örgütlenmeye karşı direnmenin olanakları olduğunu beyan etmiştir. Buna karşın, kendi problemi yenilenme ve kaçış hareketlerinin nasıl olup da toplumun çözülmesine yol açmadığı ve hüküm süren ilişkilerin örgütlenmelerini nasıl koruduğudur. Krş. Gilles Deleuze "Foucault and Prison", *Two Regimes of Madness*, *age.*, s. 272-281 içinde s. 280.

12 Krş. Gilles Deleuze, *Negotiations,* İng. çev. Martin Joughin, New York: Columbia University Press, 1995,

13 Krş. François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari, Biographie croisée*, Paris: La Découverte 2007, s. 376.

gütlenme stratejisiyle iç içe geçip çoğalır ve örgütlenme stratejisinin önceliği cinselliği ve hazzı bastırmak değildir. "Haz ve iktidar birbirini iptal etmez, biri diğerine karşı çıkmaz; aksine birbirlerini izler, iç içe geçer ve birbirlerini kışkırtırlar."[14] Deleuze'e göre güçler arasındaki ilişki iktidar ilişkilerinden, Guattari'yle birlikte arzu adını verdikleri şey de hazdan farklıdır. Haz arzuyu tekil bedenlere bağlar ve onu deneyimin belirli bir öznesinin hazzına dönüştürür. Arzuyu bastırır ama aynı zamanda, hazzı duyumsayan tekil özne açısından kurucudur.

Hazla birlikte iktidarın örgütlenme stratejisi de bedenin içinde nüfuz eder.[15]

Vasatlık ve Felsefe

Deleuze ve Foucault'nun 1977'de karşıt kutuplarda konumlandığı tartışmanın merkezinde André Glucksmann ve Bernard-Henri Lévy'nin başını çektiği Yeni Filozoflar vardı. Yeni Filozoflar, Fransa'daki medya ortamının derin bir değişimden geçtiği bir dönemde ortaya çıkmıştı. 1975'te yayın hayatına başlayan ve 1976'da Foucault'nun konuk olduğu *Apostrophes* programı bu tartışmada önemli bir rol oynar. Bu televizyon programı felsefe ve edebiyat tartışmalarını derinden etkilemiş, medyayla ilişki kurmayı bilen, medyanın ilgisini çekmek isteyen yeni yazar neslini öne çıkarmıştır. Deleuze'ün de vurguladığı üzere, Yeni Filozoflar medyanın ilgisini çekmek için Mayıs 68'in yenilik hareketlerini fantazi olarak görüp küçümsemiş, toplumu toptan değiştirmeyi hedefleyen her felsefi düşünceyi kınamıştır.[16] Günümüze kadar gerçekleşmiş her devrimde ne kadar çok kan aktığına dikkat çekerek Fransız toplumunun gerici dönüşümünü haklı göstermeye çalıştılar. Bu gerici dönüşüm kapsamında Eğitim Bakanı René Haby'nin hayata geçirdiği eğitim sistemi reformları kapsamında liselerde zorunlu felsefe dersi süresi büyük oranda azaltılmış, 1968'de deneysel bir akademik merkez olarak kurulan ve Deleuze'ün 1970'te ders vermeye başladığı Paris VIII 1980'de Vincennes'den şehir merkezinin uzağındaki Saint-Denis'ye nakledilmişti.

14 Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I*, s. 48.

15 Deleuze birbirinden farklı iki düzlemin ilkini arzu ve haz bağlamında organsız beden olarak tasvir eder. Bu düzlem, "her seferinde organsız bedeni katmanlaştırarak arzuya başka tür bir düzlem dayatan bütün örgütlenme katmanlarına" direnir. Gilles Deleuze, "Desire and Pleasure", s. 122-134 içinde s. 130.

16 Krş. "Yine mi Mayıs 68! Sağcısı da solcusu da burada 'benzersiz' bir devrimin söz konusu olduğunda hemfikirdir. Yani koca bir sıfırın", André Glucksmann, *The Master Thinkers* (New York: Harper and Row, 1980), 68.

Foucault bu dönemde Glucksmann'ın en saygın destekçisi oldu. *La Cuisinière et le Mangeur d'Hommes* kitabını yayımlayan yazarı destekledi, 1977'de *Usta Düşünürler* kitabına dair olumlu bir eleştiri yazısı kaleme aldı. Bu eleştiriden sadece bir ay sonra Deleuze Yeni Filozofları kıyasıya eleştirdiği kısa risalesini dolaşıma soktu. Medyaya başvurmak istemediğinden, metni kendisi kitapçılarda ücretsiz dağıtılmak üzere bastırmıştı. Deleuze bu incelemesinde, pazarlamanın giderek daha da önem kazanmasıyla gazeteciliğin geçirdiği dönüşümü inceler. Televizyon ve radyo programlarına katılım, tartışmalar ve söyleşiler genelde bu programlarda ele alınan kitaplardan daha önemli görülmektedir. Özellikle görsel ve işitsel medya gazeteciliğe, anketlerle kanaatleri denetim altında tutma, çeşitli olayların önemini belirleme, hatta bizzat münferit olaylar üretme gücü vermiştir. Deleuze yeni bir düşünce türünden, "söyleşi-düşüncesi, sohbet düşüncesi, hızlı-düşünce"den bahseder.[17] Yeni Filozofların medyanın gücünden faydalanmak suretiyle düşüncenin medyaya tabi kılınmasına yardımcı olduklarını görmüştü. Düşünceyi söyleşi formuna uyacak şekilde kısaltıyor, yaratıcı düşünceyi gördükleri her yerde üzerine çullanarak yükselmesini engelliyorlardı. "Bu yeni pazarlama atılımı her düşüncenin medyaya tabi kılınmasını temsil eder. Aynı zamanda medyaya asgari düzeyde entelektüel güvenirlik sağlar ki, bu medyaların da değişmesini sağlayacak olan yaratıcı girişimler gönül rahatlığıyla bastırılabilsin."[18]

Foucault *Usta Düşünürler* hakkındaki yazısında Glucksmann'ı, düşünceyi ne başka bir düşünceyle çürütmek ne de çelişkilere bulaştırmak istediği için över. Çünkü ona göre Glucksmann düşünceyi "onu taklit eden gerçeklikle yüz yüze getirmeyi, düşünceyi tam da tiksindiği, temize çıkardığı ve gerekçelendirdiği kana bulaştırmayı" amaçlar.[19] Glucksmann aslında düşünceyi, özellikle de felsefeyi tarihsel olaylarla doğrudan temas ettirmektedir. Marksizmde ideolojinin ve ona karşılık gelen bilinç biçimlerinin toplumsal ilişkilerde temellendirilmesini basitleştirerek tersine çevirir. Foucault'dan ilhamla belirli bir toplum yapısı dayatan ve çeşitli iktidar mekanizmalarıyla bireyleri bu yapıya bağlı kılan "yasaya dönüştürülmüş metin stratejisi"nden

17 Gilles Deleuze, "On the New Philosophers (Plus a More General Problem)", *Two Regimes of Madness* New York: Semiotexte, 2006, s. 139-47 içinde s. 143.

18 Gilles Deleuze, agy., s. 147.

19 Michel Foucault, "La grande colère des faits", *Dits et écrits, tome 3,* Paris: Gallimard, 1994), s. 277-81 içinde s. 279.

bahseder.[20] Ancak Foucault'nun aksine iktidar mekanizmalarını devlet aygıtıyla bir tutar. Ona göre Fichte, Hegel, Marx ve Nietzsche 19. yüzyılda Alman ulus-devletinin esas-metnini yazmıştır. Bu filozoflar, Nazilere zemin açan stratejiyi adım adım geliştirmiş, bir Alman devleti kurulması için bastırmış, Alman toplumuna kendi devrimini yapma yükümlülüğü yüklemiş, "20. yüzyılın büyük soykırımının başlatılması için zaruri olan" bilgi araçlarını, gerekli "düşünsel aygıtı" sağlamışlardır".[21] Glucksmann'a göre bu filozofların totaliter düşünceleri Nazilere direniş gösterilmemesinin esas sorumlusudur.

Yeni Filozoflar liberal demokrasi idealine inanırlar. İfade özgürlüğünü, insan hakları için eylem yapma ya da greve gitme hakkını savunurlar.[22] Bu filozoflar, medyanın devlet aygıtının mekanizmalarına sığınmadan bilgiyi ve iktidarı bir araya getirdiği varsayımından yola çıktıklarından televizyon ve benzer medya aracılığıyla kitlelere ulaşan tartışma programlarına ve söyleşilere severek katılırlar. Çünkü medya artık devlet totalitesine değil, serbest piyasaya bağlıdır ve kamu görüşünü toplumun ilgisi ve ihtiyaçlarına göre şekillendirmektedir. Dolayısıyla, bir stratejist ya da usta düşünürden kaynaklanan herhangi bir felsefi tasavvura ya da siyasal diktaya karşı direnişi takviye etmek için görüşlerini açıklayan entelektüeller olmak isteyen Yeni Filozoflar için önemli bir rol oynamaktadır.

Foucault'dan Kopuş

İkisi de Klaus Croissant'ın Almanya Federal Cumhuriyetine iade edilmesine karşı çıkmasına rağmen Deleuze ve Foucault 1977'deki Croissant Vakasında ikinci kez açıkça karşı kutuplarda yer aldı. 1977'de Fransa'ya sığınan Croissant, RAF'ın önde gelen üyelerinden Andreas Baader'in avukatıydı. Deleuze, Guattari'yle birlikte Batı Almanya'nın baskıcı politikalarına işaret ettiği bir yazı kaleme alırken Foucault bu konuda hukuki argümanlar üzerinden görüş bildirmeyi tercih etti.[23] Foucault 1984'te, RAF'ın terör eylemlerinde akan

20 André Glucksmann, *age.*, s. 38. Glucksmann o zamana kadar "hep aynı yönde" kurulan "metin ve bölge" tekabüliyetini tersine çevirir: "Ülke neyse, metin de odur."

21 André Glucksmann, *age.*, s. 286.

22 Glucksmann'a göre bu modern iktidarların alameti farikasıdır: "Her yerde karşımıza çıkan (totaliter) devlet terörizminin olması veya olmaması değil, bu terörizme karşı mücadele verme koşulları – kişinin düşüncesini açıklama, greve gitme, eylem yapma, iktidar sahiplerinin mal varlığı hakkında bilgi edinme, kolonyal ya da emperyalist bir savaşı durdurma ya da gizlice başlamasına engel olma", *age.*, s. 268.

23 Krş. Gilles Deleuze, "Europe the Wrong Way", *Two Regimes of Madness*, s. 148- 50. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Va-t-on extrader Klaus Croissant?", *Dits et écrits, tome 3*, Paris: Gallimard, 1994, s. 361- 65.

kanı sineye çekmek istemediği için bu tartışmadan sonra Deleuze'le artık görüşmediğini açıkladı.[24] Deleuze'ün 1977'de Guattari'yle birlikte kaleme aldığı makalede terörizmi desteklediğine dair tek bir beyanı yoktur ama devrimci hareket süreçlerinde kapitalist sistemin ürettiği şiddet ve kanlı eşitsizliklere cevaben kaçınılmaz olarak şiddete, hatta teröre başvurma sorusunun öne çıktığını vurgular.[25]

Foucault 1978 sonbaharında İtalyan gazete *Corriere della sera* için İslam Devrimi hakkında haber yapmak amacıyla iki kez İran'a gitti. Haberciliği, Glucksmann ve başkalarıyla birlikte üzerinde çalıştığı araştırmacı röportajlar serisinin bir parçasıydı. İran seyahatinde halkı harekete geçiren tasavvur ve fikirlerle sosyopolitik faktörler arasındaki ilişkiyi araştırmayı amaçlıyordu. Foucault Croissant Vakasından farklı olarak bu halk devrimi girişimini peşinen reddetmemişti çünkü İran'da bütün bir ulusun hüküm süren iktidar yapılarına karşı ayaklandığı izlenimini edinmişti. RAF iktidarın alaşağı edilmesini dikta eder ve toplumdan kurban vermesini talep ederken, İran'da bir halk kendi arzusuyla artık müsamaha edemediği bir iktidar aygıtına karşı mücadele vermektedir. Foucault bu devrimi "büyük bir siyasal grev" olarak görür ve şu tespitte bulunur: "Halkın bir bütün olarak ayaklanması iç savaş olasılığını ortadan kaldırmıştır."[26] Foucault yazılarında İslamcı yönetimi desteklediğini beyan etmez ama herhangi bir siyasal programın hayata geçirilmesini talep etmeyen ayaklanmayı açıkça destekler. "Tam da bir hükümet programı olmadığı ve sloganlar çok basit olduğundan, net, inatçı, neredeyse oybirliği içinde bir irade ortaya konulabiliyor."[27] Foucault, iktidar ilişkilerini kendi seçtikleri bilgiye, İslam inancına tekabül edecek şekilde kendi eliyle şekillendiren bir topluluğu bütün varlığıyla desteklemektedir.

İslam devrimi İran halkına yeni bir özgürlük ortamı getirmedi. Foucault röportajlarına gelen eleştiriler üzerine, ister dini bir lider olsun, ister Şah taraftarı ya da bir başkası, devrimi talep eden ve "tek bir ölümün, çığlığın, ayaklanmanın", "genelin taleplerine kıyasla hiçbir önemi olmadığını" sa-

24 Krş. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Londra: Faber and Faber, 1993, s. 260.
25 Krş. Gilles Deleuze, "Europe the Wrong Way", s. 148.
26 Michel Foucault, "A Revolt with Bare Hands", Janet Afary ve Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, s. 210-13 içinde s. 211.
27 Agy. s. 212

vunan her stratejiste karşı olduğunu açıkladı.[28] Foucault Yeni Filozoflarla uyum içinde sadece kapsamlı bir stratejinin hayata geçirilmesine karşı sesini yükseltmekle kalmadı, bir yandan da tıpkı onlar gibi felsefenin, kendini iktidar karşıtı mücadeleyi içeren bir praksis olarak görmediği her seferde totaliter bir düşünce olarak reddedilmesi gerektiğini savundu. Çünkü o zaman felsefe direnişe hizmet etmiyor, aksine kendiyle birlikte musibet getiriyordu. Bir filozof düşüncesinin taleplerini ve tasavvurlarını, yarattığı bilginin enstrümanlarını bizzat sınamalıdır. Fikirlerinin etkilerini kendi yaşantısında uygulamaya koymalı, böylelikle fikirlerinin belirli noktalarda iktidarın dolaşıklığından kaçınmaya yardımcı olup olmadığını görmelidir.

1984 tarihli *Aydınlanma Nedir?* yazısında Foucault, eleştirel düşünür olarak izlediği yoldaki tutumunu netleştirir ve şunu vurgular: "Başka bir toplum, başka bir düşünce tarzı, başka bir kültür veya başka bir dünya görüşüne dair kapsamlı programlar üreterek mevcut sistemden kurtulma iddiası gerçekte en zararlı geleneklerin devam ettirilmesiyle sonuçlanır."[29] Filozofların kibri, ona inananlar açısından çok zararlı sonuçları olan içi boş bir özgürlük hayaline yol açar. Foucault'ya göre düşünce düzeyinde ve toplumsal düzeyde bir köklü değişimin sorumluluğunu sadece bu değişim pratikle sınandığında elde edilen sonuçların hesabını verebilecek olanlar üstlenmelidir. Foucault aynı yıl verdiği bir söyleşide "felsefe ve siyasetin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu" vurgular ve bu bağlamda "filozofun hükümdarın danışmanı, öğretmeni ve ruhani kılavuzu olduğu" antik Yunan'ı işaret eder.[30]

Foucault Yeni Filozofları ve her tür yaratıcı düşünceyi kınamalarını desteklemiştir. Bu entelektüellerle uyum içinde, taleplerinin ve tasavvurlarının pratik bir sınamadaki sonuçlarının sorumluluğunu üstlenmeyen her felsefeyi reddedişi muhtemelen Deleuze'ün ondan uzaklaşmasının esas nedenidir: Foucault, Deleuze'ün geliştirmeye çalıştığı türden yaratıcı felsefi düşünceyi, kapsamlı bir farklı düşünme tarzı olduğu için reddeder. Deleuze'e göre felsefenin görevi toplumumuzu ve kişisel deneyimlerimizi şekillendiren hareketlere, yaratıcı güçlerden çıkan yenileme hareketleriyle karşı çıkmaktır. *Felsefe*

28 Michel Foucault, "Useless to Revolt?", *Essential Works of Foucault, Volume 3, Power*, New York: The New Press, 2001, s. 449-53 içinde s. 453.

29 Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *Essential Works of Foucault, Volume 1, Ethics, Subjectivity and Truth*, New York: The New Press, 1997, s. 303–19 içinde s. 316.

30 Michel Foucault, "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom", *Essential Works of Foucault, Volume 1, Ethics, Subjectivity and Truth*, New York: The New Press, 1997, s. 281-301 içinde s. 293.

Nedir?'de şöyle yazar: "Devrimin 'filozofların suçu' olduğunu söylemek yanlış değildir (bununla birlikte, devrime öncülük edenler filozoflar değildir)."[31] Filozof temel güçleri yoğunlaştırarak tarihsel ilişkilerdeki değişimin başlangıç noktasını oluşturabilir ama sosyopolitik dönüşüm için bir reçete sunamaz. Filozof olarak filozof bir politik aktivist, bir güç stratejisti, bir ruhani kılavuz değil, bir yaratıcıdır.

Foucault *Bilme İstenci*'nin yayımlanmasından sonra başka pek çok görüşünün yanı sıra, iktidarın dolaşıklığından kaynaklanan dağınık direnme noktalarına dair kavrayışında da bir değişikliğe gitti. Deleuze'ün iktidarın öteki yüzünün etkisiz güçlerin arasındaki ilişkilerden neşet eden temel bir düzlem olduğu anlayışına katılmıyordu ama Foucault'nun 1977'den sonra aldığı konumu Yeni Filozofların konumlanışından ayıran çok büyük farklar söz konusuydu. Örneğin Glucksmann iktidar mekanizmalarını, toplumun her bir köşesine nüfuz eden iktidarın kaynağı olan devlet aygıtıyla bir tutar. Dolayısıyla toplumun özgürlüğü için verilecek mücadelenin devletin bütüncüllüğünü hedef alması gerektiğini vurgular ve özgür ifadenin ve serbest piyasanın iktidar mekanizmalarına karşı direniş olarak göründüğü bir mücadeleden bahseder. Foucault'ya göreyse bir toplum içinde etkili olan çeşitli iktidar mekanizmaları devletin tahakküm aygıtından türetilemez çünkü iktidarın örgütlenme stratejisi devlet aygıtına da hâkimdir.

Foucault *Bilme İstenci*'nden sonra dağınık direnme noktaları kavrayışını değiştirmiştir ama bu direnme noktalarının da iktidar ilişkileri tarafından düzenlenmiş toplumsal alana ait olduğunu savunmaya devam eder. Foucault 1977'de toplumun bünyesinde, sınıflarda, gruplarda ve bizzat bireylerde, tam da bu iktidar ilişkilerinin öteki yüzünü teşkil eden ve her zaman iktidar ilişkilerinden şöyle ya da böyle kaçan bir şey olduğunu söyler.[32] Bu "şey"i verili bir özgürlük imkânı olarak niteler. Tahakküm aygıtına karşı kendiliğinden harekete geçen ve bu direnişi bir stratejiye bağlı kılarak onu zayıflatacak bir programın hayata geçirilmesi gibi bir derdi olmayan İran halkı böyle bir imkânı ele geçirmiş gibi görünmektedir. Ölümünden önceki yıllarda Foucault özgürlük imkânını giderek daha açık bir biçimde tekil öznelerin bireysel özgürlüğüne bağlamaya başladı. Bu maksatla, iktidar ilişkileri ve tahakküm

31 Gilles Deleuze & Felix Guattari, *What is Philosophy?,* New York: Columbia University Press, 1994, s. 100.

32 Michel Foucault, "Power and Strategies", *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books, 1980), 134-145 içinde s. 138.

durumları arasında bir ayrıma gitti. İktidar ilişkileri bir toplumdaki bireyler veya gruplar arasındaki etkileşim veya iletişim düzenini tesis eder: "Eğer toplumsal alanın bütününde iktidar ilişkileri yürürlükteyse bunun nedeni özgürlüğün her yerde olmasıdır."[33] Ancak bu özgürlük, iktidar ilişkileri tahakküm durumuna dönüşerek katılaştığında kısıtlanır. Toplumsal alanın sağladığı özgürlük imkânlarının hangi koşullar altında bireye sunulduğunu incelemek için Foucault liberal yönetim biçimini ve piyasanın ve diğer toplumsal ilişkilerin kendi kendini denetleme serbestliğini de incelemiştir.[34]

Yazıya Dökülmemiş bir Öğreti

Foucault'nun 1984'te ölümünden sonra Deleuze eski arkadaşı ve meslektaşının düşüncesini bir kez daha ayrıntılı bir şekilde incelemeye aldı. "Michel Foucault'nun Ana Kavramları" başlıklı makalesini genişletip iki yıl sonra monografi olarak yayımladı. Deleuze bu monografide Foucault'nun düşüncesini kendi düşüncesiyle uzlaştırmayı denedi ve iktidarın öteki yüzünü, Foucault'nun *Bilme İstenci*'nde bahsettiği, kendisinin de "Arzu ve Haz"da tasavvur ettiği güç ilişkileri üzerinden yorumladı. Foucault'da iktidar ilişkileri düzlemine eklenen bir ilk düzlem daha vardır, bu düzlemde, Deleuze'ün ifadesiyle, "tarihi kopyalayan daimi bir oluş" söz konusudur.[35]

Deleuze "Arzu ve Haz"da Foucault'nun konumuna dair görüşlerini bir açmazla sonlandırırken, Foucault'nun ölümünden sonra bir çıkış yolu işaret eder ve Foucault'nun kitaplarında çeşitli tarihi durumları analiz ettiğini ve bu durumlara özgü araçlar ürettiğini belirtir. Ancak, Deleuze'ün 1988 tarihli ders notlarından oluşan *Dispozitif Nedir?*'de net bir şekilde ortaya koyduğu üzere, bu Foucault'nun metinlerinin sadece yarısı için geçerlidir: "Kesinliğe ulaşmak adına, şeyleri birbirine karıştırmamak için okurlarına güvenir, düşüncesinin diğer yarısını açık bir şekilde ifade etmez." Foucault bu diğer yarıyı "sadece söyleşilerde açıkça ifade eder."[36] Deleuze'ün işaret ettiği çıkar yol ise yazılmamış bir öğretiyi kabul etmekten ibaret gibidir. Aslında böyle bir varsayım, Foucault'nun söyleşilerde ona büyük bir anlam yükle-

33 Michel Foucault, "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom", s. 292.

34 Krş. Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics, Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008, s. 266.

35 Gilles Deleuze, "Michel Foucault's Main Concepts", *Two Regimes of Madness*, New York: Semiotexte, 2006, 241-60 içinde s. 253.

36 Gilles Deleuze, "What is a *Dispositif*?", *Two Regimes of Madness*, New York: Semiotexte, 2006, s. 338-48 içinde s. 347. Deleuze'e göre Foucault'nun kitapları "bizi bir geleceğe, bir oluşa yönlendiren söyleşilerden ayrı tutulamaz".

mesinden bağımsız olarak, Deleuze için kabul edilemez çünkü Deleuze'e göre Foucault'nun çalışmalarının kağıda dökülmemiş yarısı, temeldeki güç etkileşimlerine erişim sağlayan şey olsa gerek. Foucault'nun kitaplarına dahil etmediği şey, toplumun ve deneyimlerimizin dönüşümü için başlangıç noktalarını öne çıkararak yaratıcı düşüncesiyle tarihi duruma karşı çıkan felsefeden başka bir şey değildir. Deleuze'ün Foucault'nun düşüncesiyle hesaplaşırken karşılaştığı problemleri çözmesinin tek yolu, kendi felsefesinin, Foucault'nun da söyleşilerde işaret ettiği ve iktidar ağının hakim olduğu alanın temelini oluşturduğunu düşündüğü düzlemin ana hatlarını çıkardığını varsaymaktır.

Felsefe Nedir?'in "Geofelsefe" başlıklı bölümünün sonunda, Foucault'da sosyopolitik alanın yanı sıra doğası gereği farklı olan ve daimi bir güç oluşumunun gerçekleştiği bir düzlem bulunduğu açıklanır.[37] Verili tarihsel durumla felsefi düşünce arasındaki bağlantıya odaklanan bu bölüm, Deleuze'ün düşüncesinin ilerlediği istikameti belirler. Bu bölümde Guattari'yle birlikte sadece devrim ve felsefe arasındaki bağlantıyı değil, toplumu düzenleyen ve deneyimlerimizi şekillendiren faktörleri de ele alır: devlet ve serbest piyasa, düşünce özgürlüğü ve yeni iletişim biçimleri. Deleuze ve Guattari bu bölümde şu kati tespitte bulunur: "Eksikliğini çektiğimiz şey iletişim değil, aksine iletişim fazlası söz konusu; eksikliğini çektiğimiz şey yaratım."[38] Felsefe yaratımla kamu görüşüne değil, hüküm süren iktidar ilişkilerine karşı yürütülen minör mücadeleyi sürdüren henüz tanınmayan kişilere hitap eder. *Felsefe Nedir?*'in kısa metni, piyasa mantığına uygun söyleşi-düşüncesinin müdahalesinden mümkün olduğu sürece kaçma yolunda bir girişim olarak görülmelidir. Deleuze, Foucault bağlamı dışında da felsefenin en az ihtiyaç duyduğu şeyin söyleşi ya da halka açık konuşma olduğunu her fırsatta vurgular çünkü bunlar pazarlamaya hizmet etmektedir. Deleuze 1985'te verdiği bir söyleşide, bu tür konuşmaların her zaman yazarın narsisizmini de beslediğini işaret ettikten sonra söyleşiye şu sözlerle noktayı koyar: "Evet, söyleşi burada sonlanıyor."[39]

Çeviren: Şeyda Öztürk

37 Krş. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *What is Philosophy?*, s. 112-113.
38 Gilles Deleuze & Felix Guattari, *age.*, s. 108.
39 Gilles Deleuze, "Mediators", *Negotiations,* New York: Columbia University Press, 1995, s. 121-134 içinde s. 134

Elizabeth Grosz, Judith Butler: Farklı Felsefeler, Farklı Kuir Kuramlar

ZEYNEP DİREK

Bu yazının amacı Judith Butler'ın kuir kuramı ile Elizabeth Grosz'un Deleuzecü kuir kuramını karşılaştırmakla sınırlı. Grosz, Deleuzecü kuir kuramın tek temsilcisi değildir ve Deleuzecü kuir kuram da tek değildir. Deleuzecü kuir deyince kavramsal bazı yaklaşımların ve tavırların ortaklığından bahsetmek yerinde olacaktır. Bunlar Deleuze ve Guattari'nin *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ilk cildi *Anti-Oedipus*'ta arzunun toplumsal normlarla karşılaşmadan bağımsız bir ifadesinin olamayacağına ilişkin psikanalitik teze itirazlarına yaslanırlar. *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ikinci cildi *Bin Yayla*'da arzunun eksiklik değil, olumluluk olarak kavranması ve bunun düzlemini oluşturan vitalist doğa kavrayışı, kadın oluş, azınlık oluş gibi farka ilişkin kavramlar bu eseri cinsiyet farklılığı düşünürlerinin ilham kaynaklarından biri haline getirmiştir. Bu söylediklerimin çok genel ve yetersiz olduğunun farkındayım. Fakat bu yazının amacı Deleuze ve Guattari'yi tartışmak değil. Bir tek Deleuzecü kuir kuramcının, Elizabeth Grosz'un tezlerini, Judith Butler'ın kuir kuramına ilişkin görüşlerle karşı karşıya getirmek suretiyle yorumlama işi sınırlarını belirledi bu çalışmanın. Burada yapacağım karşılaştırmanın tek bir kuir kuram olmadığını ve kuirin felsefi sorunlarının felsefenin tanıdık tartışmalarından ayrılmadığını anlamamızı sağlayacağını umuyorum.

Butler'ın ve Grosz'un ortak yanı, eleştirellikleri, yani ikiye bölünmüş cinsiyete ve heteroseksüelliği zorunlu kılan normatif ideolojiye itiraz etmeleridir. Karşılaştırmamız, cinsiyet farklılığı, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, kimlik,

beden, oluş, iktidar ve direniş gibi temel bazı kavramları düşünme biçimlerimizi gündeme getirecek. Kuir terimini ele aldığımız iki filozofun nasıl farklı temellendirdiklerini görmemize olanak tanıyacak. Geniş bir biçimde tanımladığımızda, kuir cinsel nesne (cinsel partner) seçiminin insanın cinsel kimliğini belirlememesidir; cinsellik aynı kalan bir tözün değişmeyen bir işlevi veya sıfatı değildir. Kendi olma süreci cinsel bir süreç olsa bile, şöyle veya böyle belirlenmiş veya kodlanmış haliyle cinselliğin kendiliğin özsel bir parçası olduğu öne sürülemez. Kuir özcü bir kimlik modeline itiraz eder; insanın cinsiyetli oluşunu karşılaşmalara dayalı dinamik bir süreç olarak yeniden düşünür. Bu anlamda, kuir sosyolojinin ontolojisiyle ve felsefi arka planıyla ilgili bir tezdir.

Butler'ın kuir kuramı uyarınca cinsiyet farklılığı biyolojik bir belirlenim değildir. Fiziksel veya anatomik özellikler göz önüne alınarak bir cinsiyet kategorisi içerisine yerleştirilme olgusu veya cinsel yönelimin nesnesini bir cinsel tipte buluyor olması, cinsiyetin kendiliğin değişmez özünün bir ögesi olduğunu göstermez. Butler'ın *Toplumsal Cinsiyet Belası*'nda (1990) yaptığı özcülük eleştirisi cinsiyet farklılığının bir toplumsal inşadan ibaret olduğunu ortaya koyar; cinsiyet farklılığını da tıpkı ırk ve sınıf gibi söylemin bir ürünü olarak ele alır. Cinsiyetin toplumsal bir inşa olduğunu öne süren paradigmanın genel kabulü şudur: Söylem, adlandırma sayesinde, insanları veya bedenleri belli kategorilerin altına koymakla kalmaz, bu kategorilerin var ettiği gruplar arasında hiyerarşik iktidar ilişkileri kurar ve bedenleri belli bir biçimde davranmaya, birtakım rolleri oynamaya, belli bir biçimde düşünmeye ve konuşmaya zorlar. Onun sayesinde bedenler dünyada belli bir biçimde maddeleşir, davranır, belirir, olurlar. Diyebiliriz ki, toplumsal cinsiyet iktidar ilişkilerinin kurulması ve sürdürülmesiyle ilgili bir kavram olduğu kadar, belirişi mümkün kılan normativiteyle ilgili, ontolojik, fenomenolojik bir kavramdır.

Lacan'ın simgesel, imgesel ve gerçek ayrımına dayanan modeli kullanılarak da söylemin bedeni cinsiyetli bir varlık olarak nasıl kurduğu anlatılabilir. Gerçekle ilişki imgesel ve simgesel yoluyla kurulur. Ne cinsiyet ne de toplumsal cinsiyet bulunur gerçekte; sembolik ve imgesel süreçler gerçeği cinsiyet bakımından ikiye bölünmüş olarak inşa ederler. Butler, *Toplumsal Cinsiyet Belası*'nda biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında bir ayrım yapılmasını eleştirir çünkü tıpkı toplumsal cinsiyet gibi cinsiyet de söylem tarafından inşa edilmiştir ve kategorileştirmenin, toplumsal adlandırmanın

kendisi iktidarın bir ifadesidir.[1] İnsanlar söylemin dayattığı şekilde eyleyerek ve onun normlarını icra ederek tabi olur, yani öznenin sahip olduğu otoriteye ve güce sahip olur ve iktidarın bir parçası veya aracı haline gelirler. Fakat Butler'a göre yasa üretmeyi hedeflediğinin karşıtını da üretir ve iktidarı toplumsal cinsiyet normlarını farklı biçimlerde icra ederek altüst etmek mümkündür.[2]

Butler'ın düşüncesi üzerinde hem Michel Foucault'nun hem de Louis Athusser'in etkisi vardır. Foucault'ya göre iktidar tepeden aşağıya doğru işlemez, her yerdedir. Althusser'e göre, adlandırma, çağırma (*interpellation*) gerçekte önceden beri varolan bir özneye hitap etmez, onu varoluşa çağırır, sokar. Eşcinselliği ele alalım, adın takılmasından önce yalnızca sodomi davranışı vardır, eşcinseli bir tip, tür olarak mevcut kılan adlandırmadır. Aynı şey cinsiyet farklılığı için de geçerlidir. Bazı davranışları kadın davranışı olarak adlandırırız ve bu şekilde adlandırılana mesafe almak, ondan ayrılmak, onu yadsımak için erkek kategorisi çıkar ortaya. Kadın olarak adlandırılarak var edilen bedenlere yasak bir erkeklik alanı, erkek olarak var edilen bedenlere de yasak bir kadınlık alanı oluşur böylece.[3] Bu yasaklar kadın ve erkek varlıklarını düzenleyici ve kurucu bir biçimde işler. Bununla beraber, eşcinselliğin yasaklanması heteroseksüel seçimi kurucu olduğu gibi eşcinsel arzuyu da doğurur. Arzunun dildeki ifadesi yasa ile yasakla karşılamaktan kaçınamaz. Bu yasanın insanı yasaklanamayan yönelime ittiği düşünülebilir. Fakat yasa ile aynı karşılaşma yasaklanana arzuyu da oluşturabilir çünkü keşfedilememesi, bilinmemesi gereken bir hazzın varlığına işaret eder. Bunu daha ileri götürüp psikanalizle ilişkilendirebiliriz: Lacan'ın yaklaşımına göre, imkânsızlık, engel ve açmaz arzunun hareketini başlatıcı bir rol oynar. Hatta arzu, paradoksal bir biçimde, sürmek için bilinçdışı stratejilerle kendisini sabote eder. Bu olumsuzluk arzuya özgü diyalektiğinin esasına aittir.

Butler'ın düşündüğü gibi, cinsel kimlikler söylemin sonuçları ise, onların söylemden bağımsız olarak gerçek olduklarını yadsımış oluruz. Bununla beraber, cinsel kimlikler söylemle kurulmuş gerçekliğin parçasıdır elbette, zira toplumsal gerçekliğimiz budur. Günlük hayatımızda kimimiz ıstırap verici kimimiz de ayrıcalıklı bir biçimde bu kategoriler, normlar, yapılarla karşıla-

1 Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge 1990.
2 Zeynep Direk, "Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi", *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, derleyen Zeynep Direk, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 67-84.
3 Butler, *age.*, s. 22.

şırız ve onlarla bir biçimde pazarlık etmek zorunda kalırız. Toplumsal cinsiyetin ve cinsiyetin gerçek olmadığını söylemek yok olduğunu öne sürmek anlamına gelmez. Butler bunların varlığını açıklamaya çalışıyor: Bunların gerçeklikleri sembolik ve imgesel olarak kurulmuştur demek istiyor.

Claire Colebrook ve Elizabeth Grosz gibi Deleuzecü feministler için ise kuir kuramın başlangıç noktası cinsiyet farklılığıdır. Cinsiyet farklılığını biyolojik bir *belirlenim* olarak görmezler. Onlar da hem özcülüğü hem de özcü bir biçimde kavranan cinselliğin, insanın kendiliğinin özsel bir parçası olduğunu reddederler. Deleuzecü düşünürler, Butler'ın toplumsal inşadan bağımsız olarak ulaşılamayacağını iddia ettiği gerçeğin hakkını ararlar. Örneğin Grosz biyolojik farklılıkları toplumsal olarak inşa edilmiş olarak düşünmeyi doğru bulmaz. "Cinsiyet Farklılığının Doğası" adlı yazısında cinsiyet farklılığının başka tüm farklılıklardan daha önemli, daha temel olduğunu ileri sürer. Bunun anlamı şudur: Cinsiyet farklılığı indirgenebilir değildir, ırk ve sınıf farkları gibi bir fark değildir. Başka tüm farkların ortaya çıkmasının zemini ve motorudur. Grosz, Darwin'in evrim kuramını Luce Irigaray'ın cinsiyet farklılığı sorusunun önceliği tartışmasının ufkunda yeniden yorumlar. Darwin'e göre evrim cinsiyet farklılığını üretmiştir. Doğal seçilim (çevreye uyum sağlayan özelliklere sahip türlerin var kalması) ve cinsel seçilim (cinsel olarak çekici özelliklere sahip bireylerin soyunu devam ettirmesi) evrimin birbiriyle ilişkili fakat ayrı olarak düşünülmesi gereken iki ilkesidir. Bazen cinsel seçilim ilkesi doğal seçilime ters bir biçimde de işleyebilir. Bir hayvanın dikkat çekici renkleri olması, onun cinsel partnerler tarafından beğenilmesini kolaylaştırır ama predatörler tarafından kolay fark edilmesine de yol açar. Cinsel seçilim süreci doğal seçilim süreciyle birlikte işleyerek cinsiyet farklılığını üretmiş ve cinsiyet farklılığı sayesinde yaşam kendisini daha da farklılaştırmış ve zenginleştirmiştir.[4] Fakat cinsel seçilim doğal seçilime indirgenemez çünkü o kendi mantığına göre işler. En cazip olan her zaman doğal seçilim bakımından hayatta kalmaya en uygun olan değildir. Bugün de sıfır beden kadınlar daha cazip bulunuyor ama cinsel seçilim uğruna doğal varlıklarını harap eden kişiler de olabiliyor bunlar.

Grosz'un bize göstermek istediği şey kültürümüze hakim olan ikiye bölünmüş cinsiyetin 'kültürel zorunluluklar haline gelmiş biyolojik olumsallıklar'[5] olduğudur. Eğer ikili cinsiyet doğadaki bir olumsallığın zorunluluğa

4 Grosz, "The Nature of Sexual Difference: Irigaray and Darwin", s. 87.
5 Agy., s. 73.

dönüşmesi ise, hayatı başka türlü de olabilir. Doğada cinsiyetin ikiyle sınırlanmasının bir zorunluluğu yoktur, kültürel olarak bunun zorunlu kılındığı bir sürecin içinden geçtiğimiz halde, doğa ile kültür ilişkisini yeniden düşünmek suretiyle bu kültürel zorunluluğun yarattığı sınırlama aşılabilir. Butler'ın cinsel spektrumu genişletmek için önerdiği çözüm cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ikiliğini iptal etmektir; cinsiyeti toplumsal cinsiyetin bir varsayımı olarak yeniden tanımlamaktır. Buna karşın, Grosz doğayı yeniden vitalist bir tarzda, sürekli bir evrim içerisinde düşünmek suretiyle cinsel spektrumu genişletmeyi hedefler. Ona göre, cinsel ve bedensel farklılıkları, durmak bilmez değişkenliği içerisindeki yaşamı olumlayan yeni bir doğa kavrayışına ihtiyacımız vardır.[6]

Grosz'a göre cinsiyet farklılığına dayanan farklılaşma sembolik veya imgeselin düzlemlerinde değil gerçeğin düzleminde işler. Butler'ın kuramı sembolik ve imgesel olandan bağımsız olarak gerçeğe erişimin imkanını yadsır. Grosz ise farklılığı sosyal ontolojinin değil, bir doğa ontolojisinin kavramı olarak tartışmanın yeni araçlarını ortaya koymanın peşindedir. Grosz'un çerçevesinde gerçek, yani doğanın ta kendisi, bireyi ve toplumsal düzeni önceler. Fakat bu biyolojik belirlenimcilik veya özcülük değildir; doğa evrim halindedir, sürekli bir biçimde değişmektedir ve iki cinsiyete bölünme ortaya çıkabilecek sonuçlardan yalnızca birisidir. Dahası, doğada cinsiyet farklılığı ikiyle sınırlı değildir, cinsiyet farklılığına dayalı farklılaşma devam etmektedir. Grosz'un kuir kuramı vitalisttir; bilfiil verili olan yaşamdan yola çıkar ancak yaşam sadece bilfiil imkanları değil birçok virtüel imkanı da içinde barındırır. Grosz kuir'i yaşam kavramından türetmeye çalışmaktadır ve bu sebeple Deleuzecü olarak tanımlar kendisini. Burada yaşam kavramı kişi kavramını önceler; kişinin veya toplumsal, insani dünyanın norm veya değerleriyle denetleyemeyeceği bir çoğulluğu içinde barındırır. Butler'ın gerçeği bir başlangıç noktası olarak almayı reddetmesinin sebebi onun belirleyici olduğu varsayımıdır. Buna karşın, Deleuze'e göre ne doğa ne de kültür belirleyicidir. Butler'ın kuir felsefesi, belki kültür tarafından dönüştürülen statik bir doğa anlayışını varsayıyor. Belki de, Butler'ın cinsiyet farklılığına dayanan bir kuir kuramı oluşturmaktan kaçınmasına yol açan şey, doğanın, statik bir biçimde düşünülsün veya düşünülmesin, imgesel ve simgesel olanın dolayımından bağımsız olarak konuşulabilir olduğuna inanmamasıdır.

6 Agy., s. 77.

Grosz'un maddeci kuir kuramı, Spinoza'nın monist ontolojisine ve Deleuze'un deneyci, transandantal felsefeye karşı çıkan içkinlik anlayışına dayanır. Böylece Grosz söylemin, adlandırmanın ve anlamın kuruculuğuna dayanan yaklaşımlardan uzaklaşır ve Deleuze aracılığıyla bedeni kuir kurama yeni bir biçimde sokmanın yolunu arar. Yine Deleuzecü bir kuir kuramcı olan Claire Colebrook da, Grosz gibi, temsil ve toplumsal inşa kavramına dayanan açıklamalara karşı çıkar. Colebrook vitalist bir inşa ve maddeci bir beden kavrayışı önermektedir. Varlık oluşlardan ibarettir ve etkin doğanın etkisindeki her şey akış ve oluş içerisindedir. Bu anlayış, varlık ile oluşu birbirine karşıt kavramlar gibi ele alan Platonculuğa bir itirazdır. Deleuze'e göre imgeler varlığı aslına uygun veya uygun olmayan bir biçimde kopyalamazlar; yaşam imgelerin sonu gelmez oluş sürecidir; düşüncenin işleviyse hatırlamak değil yaratmaktır. Beden düşüncenin içerisindeki göstergeler arasında bir gösterge değildir, düşüncenin yeridir.[7] Temsilini harekete geçirendir beden. Beden ideal bir varlık değilse nasıl gerçek olur; hatta cinsiyetli olarak gerçek olur? Özne nedir? Doğa ve kültür nasıl etkileşir? Doğanın gerçeği kültürde nasıl anlamlı olur?

Claire Colebrook "Radikal Temsilden Bedensel Oluşlara: Lloyd, Grosz ve Gatens" adı metninde Avusturalyalı feministler ile Judith Butler'ın toplumsal cinsiyet kavramına dayanan kuir felsefesi arasındaki farkı tartışır. Colebrook da kendisini Grosz gibi "Deleuzecü feminist" olarak tanımlamaktadır. Ona göre Grosz ile Butler arasındaki fark, toplumsal cinsiyet ve kendini cinsel olarak ifade etme kavramlarına dayanarak açıklanabilir. Butler cinsiyetin tıpkı bir aksiyom gibi koyutlanmış, doğruluğu kabul edilmiş bir varsayım olduğunu, toplumsal cinsiyetin de bunu kültürel olarak ifade ettiğini iddia etmektedir. Colebrook'a göre Grosz buna karşı çıkarak cinsiyetin kendinden kaynaklanan bir biçimde ve kendi içinde zaten bir ifade olduğunu ileri sürmektedir. Butler cinsiyeti zaten çoktan toplumsal cinsiyet tarafından yorumlanmış olarak tarif ederken Grosz cinsel bedeni kendini ifade eden, kendini harekete geçiren bir oluş olarak betimlemektedir. Grosz'un beden mefhumu, oluşunun temsilini/oluşu içerisindeki temsilleri sınırlandıran bir beden değildir, aksine temsili oluşunu kendisi harekete geçirir, hareket ettirir. İşte bu beden mefhumu, Butler'ın zemin veya köken ile anlam ifade etme arasında

7 Colebrook, "From Radical Representations to Corporeal Becomings: The Feminist Philosophy of Llyod, Grosz, and Gatens", s. 82.

bulduğu radikal ayrılığı sorgulamamıza yardım eder.[8] Oluşunun (ki buna anlam ifade ediş de dahildir) dışında, sanki sessiz ve atıl bir doğa olabilirmiş gibi konuşamayız.

Peki Butler da böyle bir doğanın aslında var olmadığını, koyutlandığını söylemiyor mu? O halde Deleuzecü kuir ile Butlercı kuir arasındaki fark, Butler'ın bedenin doğadaki ve kültürdeki oluş sürecinden yola çıkarak konuşmayı reddetmesi ve sembolik ve imgesel süreçlerden bedene gitmesi, düşüncenin ise kültürel ve sembolik olanı doğalcı bir zeminde yeniden düşünmeye meyletmesi değil mi? Bu felsefi konumlar arasındaki fark, köken ve yön kavrayışına ilişkin değil mi? Butler'a göre daha geniş bir cinsel spektruma yer açabilmek için sembolik yerler ve dil gerekir, oysa ki Grosz cinsiyet farklılıklarının sembolik temsil olmadan da var olduğunu ve olmaya devam edeceğini söylüyor. Grosz'a göre, konuşma veya anlamlandırma bir şeyi varlığa getirmez; 'gösterilen' (hakkında konuşulan, şu veya bu söylenen, şu veya bu şekilde anlamlandırılan), bu konuşma ve anlamlandırma sayesinde bilinir hale gelse de bu konuşmaya veya anlamlandırmaya malzeme olmadan önce de vardır.[9] Önceden beri oluş içinde olan, sembolik, temsilleri de oluşuna katarak mümkün bir ifadesine ulaşır.

Klasik fenomenoloji deneyimleyen ve deneyimlerini yaşayan bir ego koyutladığı halde, Butler öznenin iktidar tarafından inşa edilmiş olduğunu savunur. Deleuze ne fenomenolojinin ego kuramını ne de Butler'ın özneliği toplumsal olarak inşa edilmiş kabul eden yaklaşımını benimser. Kimliği, oluşu olumlayan bir biçimde, dinamik bir tözün ifadesi olarak düşünür. Kimlik ne statik ne de insanın kendisi için apaçık bir şeydir. Bunun sebebi onun olumlamadan ibaret olmasıdır. Cinsiyetli olmak bedenin oluş halidir; cinsiyet kimliği de bu oluşun yorumlanarak olumlanmasıdır. Cinsiyetli özne oluşun olumlu bir ifadesidir.[10] Kendisinde özsel bir şey olmayan beden böylece kendisini özselleştirir ve düşünce de bedenin kendisini gerçekleştirmesi haline gelir. Beden bu sayede kendisini anlamlı kılar, anlaşılır bir beden haline gelir.[11] O halde toplumsal cinsiyet cinsiyetten bağımsız olamaz ve insanlar bedenlerinin farklılaşmasına bağlı bir biçimde birbirinden farklıdır. Kadınların ve erkeklerin zihinleri de bedenleri gibi farklı olabilir. Beden her

8 Agy., s. 84.
9 Agy, s. 84.
10 Agy, s. 88.
11 Agy, s. 86.

zaman çoğullukların bütünlüğüyle dinamik bir biçimde ilişkilidir. Oluşun olumlu bir biçimde anlaşılması zemininde Deleuzecü feministler bedenli oluştan ve maddesellikten söz ederler.

Butler da Grosz da cinselliğin sınırlanamaz çeşitliliğine inanırlar ve bu çeşitliliğin kültürel temsiline olanak yaratılması için çaba harcarlar. İki düşünürün ayrıldıkları nokta bu çeşitliliğin varlığını nasıl anlamamız gerektiğiyle ilgilidir. Bu anlamanın modeli biyolojik mi olmalı yoksa dilsel mi; bilimsel mi olmalı yoksa kültürel mi? Grosz'a göre cinsiyet farklılığı gerçektir ve kültürel olarak inşa edilmiş değildir. Daha doğrusu, bedensel olarak yaşanan, verilen bir şey olduğu kadar yaratılan ve icat edilen bir farklılıktır.[12] Bedenin yaratılması ve icat edilmesinden dem vururken doğalın kültüre girmesinden, kültür tarafından dönüştürülmesinden söz ediyoruz. O halde cinsiyet farklılığını doğru anlamak, doğayı sınırlandırılmamış bir çeşitlilik imkânını gerçekleştirme süreci olarak anlamaktır.

Grosz, Irigaray gibi, biyolojik farkın tinselleştiğini öne sürmüştür. Kültür ile doğa arasındaki ilişkiyi bir karşıtlık gibi ele almaz. Kültür doğanın daha karmaşık bir ifadesidir, doğanın çoğulluğunun imgesel ve sembolik düzeyde birçok ifadesi mümkündür; kültür bunlardan bazılarının başat hale gelmesidir. Bu görüş, Butler'ınkinden felsefi arka planı bakımından çok farklıdır. Judith Butler, başka terimlerle konuşuyor olsa da, Hegel gibi düşünür. Hegel gerçeği, doğada ve tinsel dünyada Ideanın diyalektik bir biçimde açılması veya somutlaşması olarak anlar. Butler da Hegel gibi, gerçeği, kişinin edimlerine dayanarak anlayamayacağımızı söyler; sembolik bir koyutlama gibi düşünür. Sorun sadece sembolik ile gerçek, dil/toplumsal cinsiyet ile doğa/cinsiyet arasındaki karşıtlık değildir; ikinci terimin hep birincisinin işleyiş mantığının sonucunda ortaya çıkması, onun bir koyutu olmasıdır. Deleuzecü feminizm de göstergelerin aynalardan ibaret olmadığını, gerçeği yaratabileceklerini, üretken, kurucu ve meydana getirici olabileceklerini kabul eder. Fakat, gösterilen gösterenden radikal bir biçimde başka olabilir, bir varolanın biliniş biçimi onun oluşundan farklı olabilir. Böyle bir farkın ortaya çıktığı yerde oluşun kendisini ifade etmesinin yollarını açık tutmak gerekir.

Butler da Grosz gibi, farkın ve durağan olmayışın değişimin motoru olduğuna inanır, fakat cinsiyet farklılığının temel bir farklılık olduğunu red-

12 Grosz, "The Nature of Sexual Difference: Irigaray and Darwin", s. 73.

deder. Butler cinsiyet farklılığına böyle bir önem atfedilmesini eleştirir zira bedenin maddeselliği ile bedenin temsili arasında bir fark olduğunu reddetmektedir.[13] Böyle bir farkın düşünülebilmesinin veya bilinebilmesinin felsefi bir zemini yoktur. Colebrook'a göre Butler cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın esaslı bir ayrım olduğunu kabul etmese bile aslında buradaki ikiliği yoğunlaştırmaktadır.[14] Colebrook onu madde ile temsil arasındaki ikiliğe takılıp kalmakla suçlar; bu da, Batı düşüncesinde dişi/erkek, doğa/kültür kadar tipik bir ikiliktir.

Butler'ın iktidarı anlayışı Deleuzecü feminizmin gücü anlayışıyla karşılaştırılabilir. Butler, Foucault gibi, gücün iktidar olarak, söylemsel bir biçimde yadsıma, boyun eğdirme ve dışlama olarak tecelli edişiyle ilgilenir. Özne iktidarın bir etkisi ve aracıdır. O halde direniş de iktidarın alt üst edilmesi, işleyişinin, etkisinin bozulmasıdır. Grosz ise gücün içkinliğe ait olduğunu öne sürer. İktidar bir sistemin dayatılması değil, bir etkiler çoğulluğunun ortaya çıkmasıdır. Peki kimlik politikasına nasıl bakılmalıdır? Kimlik politikası iktidarla mücadele etmenin bir yolu olabilir mi? Derrida gibi, Butler da kimlik politikalarına karşıdır. Kimlik özdeşleştirir, denetler, birleştirir ve böylelikle iktidarın işleyişinin bir aracı olur. Bununla birlikte, kimlik politikası olmadan tanınma da yoktur. Hegelci olduğu için Butler özneliğin tanınmaya dayandığını ileri sürer; ancak bir farkın tanınması anlamında bir özneliğin inşası melankoliye mahkumdur. Kimlik her zaman eksik kalsa da, geçici de olsa, bir kimliği üstlenmenin direnen bir failin meydana gelmesine yardımcı olabileceğini kabul eder. Tanınmayarak hiç varolmamaktansa tahakküm altında direnmeyi yeğler. Oysa Colebrook direniş siyasetinin tanınmaya dayandığı varsayımını sorunsallaştırır. Oluşların bir araya gelmesi, kesişmesi, iç içe geçmesi, birbirine eklemlenmesi bir azınlık oluşu örgütleyebilir, politikanın amacı azınlığın tanınmak suretiyle çoğunlukla uzlaşması değildir.[15] Çoğulluğun varlığı onun tanınmasına (kabulüne) dayanmaz, çoğul oluşlara dayanır.

13 Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, 1993.
14 Colebrook, "From Radical Representations to Corporeal Becomings: The Feminist Philosophy of Llyod, Grosz, and Gatens", s. 78.
15 Colebrook, "Queer Vitalism", *New Formations*, S.1, Mart 2010, s. 77-92.

Kaynakça

Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge 1990.

Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, 1993.

Claire Colebrook, "From Radical Representations to Corporeal Becomings: The Feminist Philosophy of Llyod, Grosz, and Gatens", *Hypatia* C. 15 S. 2, Bahar 2000, s. 76-93.

Claire Colebrook, "Queer Vitalism", *New Formations*, S.1, Mart 2010, s. 77-92.

Zeynep Direk (der.), *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane (çev.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

Gilles Deleuze & Felix Guattari, *A Thousand Plateus: Capitalism and Schizophrenia*, Brian Massumi (çev), University of Minnesota Press, 1987.

Elizabeth Grosz, "The Nature of Sexual Difference: Irigaray and Darwin", *Angelaki*, C. 17, S. 2, Haziran 2012, s. 69-93.

Katve Kaisa Kontturi & Milla Tiainen, "Feminism, Art, Deleuze, and Darwin: An Interview with Elizabeth Grosz", *Nora Nordic Journal of Women's Studies*, C. 15, S. 4, November 2007, s. 246-256.

Yarabıçak:
"Merkezî Havlayanlara"[1] Karşı *"Aşağı Doğru Tırmananlar"*[2]

LEVENT ŞENTÜRK

"Ömrünü mutfak ve tuvalet arasına döşenmiş bir boru gibi geçirenler yaşadıkları hayata ne ad verirler?"
Yarabıçak, s. 139.

"Marighella'nın, buluşmalara tam vaktinde gelen, her yüzü hatırlayan, yazılı evrak kullanmadan haberleşen, konuşulanları unutmayan, hızlı karar veren, namluya sürülmüş mermiyle yaşayan, sürekli gözü kapıda, pencerede olan... diye tarif ettiklerine benziyordu."
Yarabıçak, s. 85.

"...sahip olma gibi şifasız bir hastalığa tutulmuş, bir türlü iyileşemiyor. Oysa sahip olmak için harcadığı çaba yerine zanaatkârlığı ve zarafeti tercih edebilir, iyileşebilir" (...) "ufkunuz yoksullukla, paylaşmakla sınırlı; esas sorunun yoksunluk olduğu aklınıza bile gelmiyor, yoksun insan ne kendini, ne kullandığı aracı, ne de ilişkilerini yaratabilir."
Yarabıçak, s. 104, 105.

1 *Yarabıçak*'taki bir alıntıya gönderme: "Stanislaw J. Lec, 'Başkentte köpekler bile daha merkezi havlar!' der"(s. 70). Bkz. Lec S. J., *Hayır – Aforizmalar*, çev. M. Aşçı, S. Eroğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1990.

2 *Yarabıçak*'ta s. 45-8'de anlatılan, bir Orta Avrupa şehrinde üniversiteyi terk eden felsefe profesörünün evsizliği seçişinin hikâyesine gönderme ve s. 49'da yankılanan fısıltı: "Bazı insanlar aşağı doğru tırmanmayı seçer..."

Yerleştikçe, ihlali daha çok düşünürüz; yerleşik-olmayanın belli bir şeyi ihlal etmeye odaklanması gerekmez. İhlali yerleşikler takar kafasına; her ânı bir şeyleri ihlal etme üzerine kurulu olanlar zaten özgürdür. *Yarabıçak*: "Kendi düşen ağlamaz"; kurulu düzeni, farkında olmadan, bir ucundan inşa etmeye devam ederiz.

Yarabıçak: Şiir hariç, yetişkinlerin edimsel dünyası, ya *yaranın* ya *bıçağın* dünyasıdır. Yetişkinler, *yarabıçağı* düşlemsel olarak bilir. Çünkü pratik yaşamlarında hangisinin fail, hangisinin maktul olduğu birbirine karışan müphem bir imge yer bulamaz. Çizilmiş, şüpheye yer bırakmayan bir dünyadır bu.

> "Hem yarayım hem bıçak
> Tokat benim, yanak da!
> Çark benim, çarka gerilmiş beden de!
> Kurban benim, cellat da!"*

diye seslenen gamlı, varoluş karşısında dehşete düşen "bilge" kişi bir yetişkindir. *Yarabıçak* böyle kederli ve –Nietzscheci bir ifadeyle– olumsuzun sözleriyle değil de bir çocuğun sözleriyle dile geldiğinde anlamını bulmuş olur. Hem neşeli, hem şizofrenik, hem kodlanmamış hem de unutkan; korkusuz, ölüm nedir bilmeyen çocuksal bir aktif gücün atılımı ve yaratıcılığıdır *Yarabıçak*.

Bir çocuğa bu imgeyi verin, bakın şairinizi ne kılığa sokar; imgeleminin kahkahalı ve şakrak utanmazlığıyla, nasıl yerden yere vurur gamlı, tövbekâr, mütefekkir şairi; yetişkinlerin saygınlık haritasından siler onu.

Yarabıçak kitabı provokatiftir; kendi alanım olan mimarlığı düşündüğümde akademik hayatını "düz bir gelişim çizgisi" üzerinde geçireceğini varsayan öğrencilerin teorik derslerinde okutacağım sarsıcı, altüst edici boyutları olan bir kitap. Yerleşik hayatın üretim ilişkileri, değerleri, inançları, ahlakı, alışkanlıkları, dilleri, kodları, yazarın her sayfada hedef tahtasındadır; içinde öznelliğini üreteceği kodların kendine verilmesini bekleyen tasarım öğrencisi için bu kitap sert bir köksüzleşme talimidir.

Yarabıçak, sadece öykülerken değil; alıntılarken, fısıldarken, parantezler açarken, sorular sorarken, aktarırken de derinlikler yakalar. Banka soyan devrimcinin öyküsü (kitapta yazarın alt-benliklerinden biri) bunlardan en geniş olanıdır. Devrimci gencin yersizyurtsuzluğu da, ideolojik bağlanımı-

* J. Starobinski'den alıntı, *Yarabıçak*'tan (Ömer Faruk, İstanbul: İthaki, 2014).

nın körlüğü de eleştirilir; örgüte bağlanımı bunca kökten, polisten kaçışı bunca kesin olmasa, onu mezarlıklarda, metruk evlerde, bekâr odalarında, ucuz otellerde, Perili Köşk'ün teras katında hangi güç yatırabilirdi, bilinmez; bu nedenle *causa sui* bir göçebeden ziyade, kaderinde göçebelik olan bir tür tragedya kişisi gibidir.

Yarabıçak, kuramsal metinlerle bağ kurarken ve "çekiçle felsefe yaparken" nice vadilerin arasından geçer. Sözgelimi: Michel Maffesoli'nin *Göçebelik Üzerine*'sinden alıntılar yaparken,[3] Benjamin'den "bir şehirde yolunu bulamamak çok da bir şey anlatmaz. Fakat bir şehirde yolunu kaybetmek tıpkı bir ormanda yolunu kaybetmek gibi eksiksiz bir eğitim ister. Bir tek yaşamı belirsiz kabul edip öyle yaşamayı bilecek bir kendilik bu iradeyi gösterebilir" diye aktarırken (s. 41); "Venedik'te (kaçak) âşıklar suda (gondola, hareket edene, belirsizliğe biner, tesadüfü arar) yaşar; İstanbul'da âşıklar Boğaz kıyısında oturur, hareket etmez, belirlenmişe razı olur, suyu seyreder" (s. 42) derken; "Boğaz'ın köprüaltı hayatları yoktur, dip akıntıları vardır" diye eklerken; "göçebelik, başıbozukluk, macera, yaşama zevki, düş, asilik, aşk... yeni bir toplumsallığın güvenilir yapıştırıcılarıdır" (s. 42) derken...

Tanrıtanımazlığın çarpıcı manifestosuna, aynı eskatolojik şiddetle cevap verirken ve şöyle derken: "İtaatleri mabetlerinin çokluğu ve büyüklüğü ile ölçülür" (s. 43); özneyi "ifade eden, dönüştüren, varlığını dünyaya yansıtan, dünyayı kendi varlığının ifadesi olarak dönüştüren, kendi varlığını başkasının eline teslim etmeyen, ona sahip çıkan" diye tanımlarken; J. Kovel'in *Tarih ve Tin*'ini anımsatırken (2000. İstanbul: Ayrıntı Yayınları); gerçek mi kurmaca mı olduğu belirsiz Abdûlgaffar El Hayatî'nin "Boşluktan daha derin (= yoğun) başka ne var?" sözünü ve kitaba yayılan tüm sözlerini boş sayfaya kaydederken; Oruç Aruoba'nın efsanevi *Yürüme* kitabından alıntılar yaparken; harita ve krokiden söz ederken (s. 54); evcil ve vahşi karşıtlığını (birey-kişi, kopya-tip, taklit-figür) dile getirirken (s. 55) düşüncenin tekinsiz coğrafyasında arı gibi dolaşır ve hepsinden özgül bir nektar üretir...

Melih Cevdet Anday'ın *Raziye* romanındaki karakter, devrimci gencin sevgilisi haline getirilir. Bununla da kalmaz, anlatıdaki devrimci, romandaki devrimcinin yerine geçer; iki hikâye birbirine eklemlenir. Hayatı kaymış münevver eleştirmen karakterinin argümanlarının, *Raziye*'deki çiftlik sahibi dayıyı eleştirmek için kullanılması bir başka katlanma noktasıdır. Bir

3 Maffesoli, *Göçebelik Üzerine – İnisiyatik Başıboşluk*, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam 2011.

noktada ana karakter diğerine *Raziye* romanını tavsiye eder; böylece anlatıda karmaşık bir katmanlaşma daha kendini gösterir.

Kitap herhangi bir sayfasından kolayca bu yeraltı sularına uç veren patikalarla okuru içine alır ama patikalar her seferinde başka görkemli oluşumları okurun önüne serdiği için, okur kaybolmak üzere yoluna devam eder.

Yarabıçak, esin kaynaklarını kaynakçasında paylaşmakla yetinmez; göndermelerini sayfası sayfasına serimler; ki okur metinlerarası bağlamı (yaylaları) ayrıntılarıyla yeniden oluşturabilsin. Bir yazarı sadece yazdıklarından değil, işaret ettiklerinden de var edebiliriz.

Öyle bir yazar düşünelim ki, tek sayfa yazmamış olsun; sadece okudukları var. Onun, altını çizdiği metinlerden müteşekkil, gayrimaddi bir pastiş olduğunu varsayabiliriz elbette; ama onun göçebe bir yok-kimlik olmadığını, dilsiz bir dilin sahibi, yokluğuyla minör bir edebiyat üretmiş bir yazar olmadığını söyleyebilir miydik? Böyle bir yazar, yaptıklarıyla değil de hiç yapamadığı şeyle, yazmayışıyla bir rizom oluşturmaz mıydı?

Yarabıçak'ta metin içindeki alıntılar tırnak içinde verilir, hangi kitaptan olduğu ve sayfası verilmez; bu da okuru keşfe teşvik eder; akademik referans alışkanlıklarının dışında bir tavırdır bu.

> *Yarabıçak* anlatmıyor, *ihlal ediyor*. Çingenelerle benzerlik yakalamak veya yazma etkinliği vasıtasıyla taklit etme değil, ama bağlantı kurma, deneyimleme sorunu bu; ifadenin biçiminin bozulduğu, sayfa düzeninin dahi kaçıp gittiği, ama öte yandan karakterlerin ağzından zaman zaman başka şahsiyetlerin sesinin işitildiği, gerilla gibi düzensiz ya da başka bir düzende dövüşen, samimi olmakla birlikte gerçeğin bir kısmını belki hâlâ saklayan, hatta söylenenlerin ne kadar gerçek olduğunun artık önemsiz olduğu, çünkü doğruyu söylemenin artık hiçbir öneminin kalmadığı, kendi gerçekliğini yaratan, ihlalkâr, Çingene bir üslup. (Fahrettin Ege, "İhlale davetiye: *Yarabıçak")*

Yarabıçak'a dair yukarıdaki alıntıyı, ifadelerini genişletmek için epigraf haline getirdim. Kitabı okurken ve sonrasında, kitabın ihlallerini, Çingene-oluş ufkunu, kitabın tasarımını, karakterlerini ya da Deleuze düşüncesinin kimi kavramlarıyla ilişkilerini ele alarak genişletmeler yapmayı deneyeceğim.

Kitabın ihlale yaklaşımı, kurulu düzenle ilgili. (Argın'ın önsözünde karşılığını "ihtilal değil ihlal" diye bulan yaklaşım.) Metin "ihtilal"dense, devrimsel bir "an"dansa ve bu "an"ın aşındırılma sürecindense, "ihlal"in mikro

topografyasını ve sürekliliğini önerir. Kitabın varlığıyla hangi ihlalleri gerçekleştirdiği sorusuna çelişkili yanıtlar bulunabilir.

Sözgelimi, kitabın "mevcut piyasadaki kitaplardan biri olarak" hiçbir şeyi ihlal etmediği gibi bir kontratak da gelebilir; diğer taraftan, metinde aranacak ihlalin boyutlarını bir iç yolculuk, yazarın kendiyle ve benliğinin katmanlarıyla şifreli bir hesaplaşma gibi okumak da mümkün olabilir. Kitap, okurun önünde gitgide açılan derinlikleri sayesinde tutkulu okurlarına ulaşmış olabilir; kitap hakkındaki yazılar bu okurların erken yankısı gibi görülebilir. Bu derinliklere ikna olmayan ya da kolay yelken indirmeyen okur için ne yapılabilir? Bu okurlar için kitap ne söylüyor? Pençe savuran, tıslayan, yazarını kanlı yiyen okurla ne yapılacak?

Kitap Çingene-oluşu kimlik verilerinin tamamından kapsamlı bir uzaklaşma gibi sorunlaştırmakta, sadece devletsizliğin bir biçimi olarak değil, beden ve neşe açısından da Çingeneliği öykülerken okuru kışkırtmaktadır. Çingeneliğin boyutlarını adım adım haritada gösterirken, ortalama, kiç Çingene imgesini zorlayan girişimlerde bulunur. Her ne kadar bu imgeyi kökünden değiştirmektense meşrulaştırmayı amaçlasa da, Çingeneliğe ilişkin değinileri, okurun kendi hayatıyla ilgili bir tartışma başlatması için yeterli olur. Bu tartışmayı Çingenelik etrafında değil, çok daha başka kaynaklar ve metaforlar etrafında yapmayı mümkün kılacak metinsel katmanların eksik kaldığını düşünebilecek bir okur grubu da mevcut olabilir. Bu tür okur, Çingeneliğe önyargılı da olabilir ya da burada kendi özgürleşme perspektifine yanıt bulamadığından yakınabilir.

Çingenelik meselesini azınlıklar, göçebelik kavramı ve Türkiye'deki reel-politik açısından gündeme getirmek önemlidir. Çingeneler görünmez bir azınlıktır, her kanattan politikacıların kimlikleri mezhebe ve etnik mensubiyete indirgeyen yararcı yaklaşımında adları geçmez. Onlar kimsenin oy deposu olmamıştır. Yazarın dramatik biçimde değindiği gibi, soykırımlarını bile kaydetmemiş, unutmuşlardır. Çingeneliği edebiyat bağlamında bile araçsallaştırmak olası gözükmüyor.

Bir başka konu, sayfa düzeni, kitabın parçacıl, hatta paramparça kurgusuna işaret eder. Kitap bir tür manüskri, bitmemiş bir taslak, geliştirilmeyi bekleyen bir dosya *gibi* (ABÇ: Altını Ben Çizdim) okurun önüne getirilmiştir. Ancak bu bitmemişlik, yolda olma, tamamlanmama ve okurun müdahalesiyle şekillenecek olma hali üzerine bir grafik tasarım girişimi mevcut değil. Bu da kitabın niyetiyle bütünleşemeyen bir boyuta işaret etmektedir.

Kitabın yazar tarafından yapılan tasarımında (bölümlerin sıralaması), metin katmanlarına zaman zaman ayrı birer katman olarak derkenarlar, alıntılar, sorular, tartışmalar ve dipnotlar eklenmesi, başka yapıtlara dair değiniler ve anlatımlar eklenmesi, kitabı "deneme"ye veya "türü saptanamayan bir varlığa" dönüştürür (Web versiyonu düşünüldüğünde, hiperlinklerle donanmış bir metin söz konusu.)

Okurun kendi dipnotlarını, kendi itirazlarını, derkenarlarını; kendi çatışmalarını, hatta yeni karakterleri, anı ve olayları eklemleyebileceği boşluklu bir kitap fikri de geliştirilebilirdi. Tamamlanmamışlık/oluşum/yolda olma halinin sürdürüleceği bir grafik tasarımı olsaydı *Yarabıçak*'ın, yazar kitabı baştan sona dağıtmayı iyice abartabilecek ve kendi dışına doğru daha çok kaçabilecekti; böylece çok daha enerjik ve heyecanlı bir kitaplaşma süreci yaşanabilecekti iddiasındayım.

Bu durumda kitaba daha görsel girdiler yapılabilirdi; sözgelimi, çizgili bir felsefe-animasyonuna doğru gidebilirdi; daha karanlık ama daha pop bir karışım haline gelebilirdi kitap. Bu yazarın eğilip bükülmeden anlatan dobra üslubuna da uyardı. Ama bunun tam tersine doğru da gidebilirdi; sözün ve sayfa düzeninin çığırından çıktığı, görselsiz, tipografik bir süreksizleştirme de yapılabilirdi. Her katmanı başka bir fontla ve başka sayfa düzeniyle kurmak, kitabın bireysel bir ansiklopedinin giriş cildi olduğunu açıkça gösterebilir, etkisini arttırabilirdi.

Bildik bir yazı karakteri ve geleneksel, sürekli sayfa akışı tercih edilmiş. Böylesine ekli-büklü bir kitabı yassı, sürekli bir yapıya sahipmiş gibi göstermek potansiyelleri örtebilir. Katmanların her sayfada tek tek hissedileceği kasıtlı bozuşturmalar, ayak izleri, adım sesleri, devrimcinin kaçışı, bedenlerin kösnül birleşmeleri, bilgece çıkışlar, karakterlerin kapışmaları, bulanık alemler, vb. kitabın tasarımına dahil değil gibidir. Farklı akışlara sahip uzlaşmaz metin türleri bir aradadır kitapta; bunu emek yoluyla yansıtmak gerekirdi. Bu, kitabın yanlış alımlanmasına, sıradanlık etkisine yol açmakta.

Diğer yandan, kitabın paramparçalılığının alttan alta bütünleşmeye yönelmesini bazı okurlar, "yenilikçi bir yapı kurma arzusuna rağmen, bir bütüncüllük ve egemenlik dayatması" gibi okuyabilir. Kitap bu nedenle, "yolda olmaya değil, yolun sonunu ilk adımdan görmeye" yönelen bir metin gibi algılanma tehlikesi yaşar.

Metnin kendini çelmeleyişi, kendi öznelliğinden de vazgeçmeyi isteyişi takdire şayandır. Yolda olmanın kendinden başka anlamı yoksa, göçebeleş-

me menzilsizlikle mühürlüyse, dahası bütün menzilleri anlamsızlaştırıyorsa, boşluk başlıca metinsel malzemeyse, kitap tasarımı önemli hale gelmekte, diye iddia ediyorum.

Kitap tasarımı konusuna bir başka yaklaşım: Uzayda bir yapı inşa edilecekse, yerçekimini temel alan bir inşa tektoniği kullanılamaz. Kıvrım mimarlığı bu nedenle ilk olarak uzay teknolojileri için kullanılmıştır. Hafif, katlanabilir, uzaya gittiğinde açılıp mekânlaşabilir, kendini oluşturan yapı deneyleri, kıvrım mimarlığının bu nedenle öncelleridir: Başka koşullar için *başka* bir inşai paradigmaya mecbur kalınmıştır. Ancak bu eşikten sonra *dünyaya da* uyarlanabileceği görülmüştür.

Yarabıçak, *uzayda* inşa edeceği yapıyı, yeryüzü koşullarında, *yerçekimi* kurallarına göre inşa etmeye çalışır gibidir. Yani uzaysal bir düşünceyi (Deleuze düşüncesini) dünya koşullarında imal etmeye çalışan bir hali vardır. Temel sorunu budur; konvansiyonel araçlarla, konvansiyon zorlanamaz; konvansiyonel olmayan, otonomik araçlarla gelenek zorlanır, değiştirilir, sarsılır, yerinden edilir; göçebeleşilir.

Karakterlerden hareketle kitabın ana kaygıları üzerine düşünmek mümkündür. Devrimci, soyguncu, redaktör, kontrbasçı genç ve otuz sene sonraki hali esas karakter gibi görünür; onun sofra arkadaşı, akıl hocası, çatıştığı dostu, işvereni, esas karakterin yaşamında belirleyici roller üstlenir; diğer taraftan, çalgıcı genç, Gülbahar hanım ve devrimci gencin hayali sevgilisi "Raziye" bir üçgen oluşturur.

Onların yaşantılarının, kitabın düşünsel bağlamını kuran yazarla bağları güçlüdür. Ama gerçekle ilgileri okunaksız ve güvenilmezdir; yazarın kişisel tarihiyle çarpıtılmış bağlar kuran anamorfik görüntüler olmanın ötesine gitmezler. Yazarın bu karakterleri imgelemesi, bizi geçmişe gönderdiğini söylerken bugünü anlatmayı güvence altına almak için bir kılıf da olabilir. Rakıyı Karanfille İçen Adam ve Banka Soyan ("Kamulaştıran") Devrimci, 1980'lerde değil, bugün yüzleşiyor olabilir.

Karakterlere mesafe alındığını okur kuvvetle hisseder. Metin karakterlerle bütünleşmez, onlarla alay ettiği olur. Örgüt üyesi genç, kendini kitaplardaki ve filmlerdeki karakterler gibi hayal eder, onlara öykünür. Solla, bedensizlik ve hazzın yasaklanışı bağlamında hesaplaşılır.

Fahrettin Ege'nin yukarıda alıntı yaptığım makalesi (*Mesele*, Ağustos 2015) *Yarabıçak*'ı değerlendiren dört yazıdan biridir. Bu yazı, Deleuzecü kavramların geniş bir aktarımına başvurur. Bu anlaşılır bir nedene da-

yanır: *Yarabıçak*'ın yazarının Deleuze düşüncesine dair kapsamlı ilgisine. Kitapta bu ilginin doğrudan ifade edildiği bölümler bile vardır. Deleuzecü kavramlar *Yarabıçak*'ta geçer, işlenir, dönüştürülür, yinelenir. Kitap özcülüğe, devlet tahakkümüne ve her türden bağlayıcı güç fikrine kökten bir itirazla kaleme alınmıştır. Ama bazı okurlara cinsiyetçi ve özcü gelebilecek sayfaları da olabilir.

Yarabıçak'ı provokatif kılan sorularıdır. Bir kitabı provokatif kılanın ne olduğu üzerine de tartışmak gerek: Bana göre bir kitap, bir bütün olarak provokatif olabilir.

Provokatif bir kitap, çatıştığı ideolojiler karşısında aldığı tutumla, değindiği konulara değinme şekliyle birilerini kızdıran metin midir? Bu kadarını, istemeden de olsa her metin yapabilir. Salt içerik üzerinden provoke etmekte zorluk yoktur; söyleyeceğiniz "her" şey, teknik olarak, "birilerini" kızdıracaktır; bütün dijital sosyal medya bunun sansasyonel değeri üzerinde yükselmektedir günümüzde. *Troll* faşizmi için bu kadarı bile gerekmez, doğrudan salyalı bir hücuma uğrarsınız.

Sanat (*Yarabıçak* bağlamında edebiyat veya geniş anlamıyla yazı, deneme) söz konusuysa, provokasyon içerikle sınırlı kalmaz. *Yarabıçak* içeriğiyle minör edebiyatla bağ kuruyor; tasarımı ve kurgusu bakımından bu arzuyu beslemek gerekir; deneyselliğin bu arzuya katkı getirmesi mümkündür.

Yarabıçak üzerine yazılmış dört yazı var. (Fahrettin Ege: "İhlale Davetiye: *Yarabıçak*"; Ertekin Akpınar: "Yarabıçak: Bellek, İhlal ve İnfaz!"; Cemal Yardımcı: "Daha Çok İhlal" ve Hakan Atalay: "Abdalca bir Hayat: Yarabıçak"). Benim okuduğum başka bir *Yarabıçak*'tı. Kitabın açtığı yataklardan ileriye doğru perspektifler almayı değil, bu yataklardan kesitler alarak başka olasılıklara bakmayı denedim.

Yarabıçak, iddia edilenlerden başka, dilin ve düşünmenin rasyonel sınırları içinde hareket etmiştir. Radikal veya irrasyonel bir zeminde konumlanmaz. Türlerin sınırlarında gezinen, herhangi bir türe kolayca dahil edilemeyecek derecede müphem bir yapıt olduğu yorumu zorlama kaçabilir bu yüzden. Kitabın anlatı, şiir, dipnot, soru/fısıltı, alıntı, derkenar, film anlatımı, epigraf, kurmaca epigraf, kaynakça, notlar gibi farklı metin biçimlerini kullandığı gerçektir; bu biçimsel tercihin metnin rizomlaşmasına veya göçebeleşmesine katkısı olması beklenebilir. Bölümlerin birbirine doğru aktıkları, aynı kaygıları paylaştıkları söylenmelidir elbette; farklı formlarına rağmen geçişkenliklerin titizce kurgulandığı da görülmekte.

Yazarı bu sözcüğü hiç kullanmasa da, bu türlerin kolajlandığını söylemekte sakınca yok: Edebiyatta kolajın olumsuz çağrışımları vardır nedense; mimarlık veya görsel sanatlar açısından kolajın böyle bir tınısı yoktur. *Yarabıçak*'taki kolajın fazla temkinli oluşu tartışılmalıdır esas; aklın sınırlarına doğru uç veren bir kolaj olmayışını sorunlaştırmak ve eli yükseltmesini talep etmek gerekir. *Yarabıçak*'taki kolaj, zaman zaman parçaları birbirine didaktik şekilde bağlamaya ve sözü dağıtmaktansa toplamaya hizmet edebilmekte. Sanattaki anlamıyla kolajın, imgeyi dağıtıp beklenmedik, yaratıcı, kastedilmemiş anlamları inşa etmek gibi doğurgan bir işlevi vardı.

Yarabıçak, kimi metin türlerini eklemleyerek kesintili bir akış yaratmakta. Kitabı üst-metinler kolajı haline getiren süreklilik, serbest müstezat bir akademik metin de kuruyor olabilir. (Bilgi verici sohbet, hocanın öğrencisiyle sohbeti gibi.) Her sohbette olduğu gibi burada da uzlaşmazlık kendini gösterir; metin kavramları tedavüle soktuğunda, teorik bir doğrulamaya dönüşmekte, yoldan güvenli bir durağa geçmektedir sanki.

Kitabın kuramsal gücü, kimi eleştirel güzergâhlarda yakaladığı derinlik ve skorerlikte (devlet, iktidar, biyosiyaset) kendini gösterirken, başka alanlardaki beklenmedik görüş kaybı nedeniyle (erillik, madun, kuir) skorun aleyhine dönmesi mümkündür.

Düzen ve düzensizliğe dair betimlemelerde kendini gösteren bir duruma işaret edilebilir. "Hapı yutmuş ortalama insan yekûnu" diye adlandırılabilecek güruhun özellikleri sıralanır: Düzenli işi, ailesi, evliliği, çocukları, evi, arabası, yazlığı, sigortası olanlar. Askere gidenler, emir alanlar, emir verenler, emeklilik planı yapanlar (s. 46.) Arkasından, metin (dikotomiye başvurarak) bu sayılanların karşıtını, düzenin dışına atılmışları uzun uzadıya listeler: Fahişeler, katiller, hırsızlar, dolandırıcılar, evsizler, lgbti'ler, Çingeneler, kaçaklar, vb. Argın'ın sunuşundaki, "gölgeye dönüşen dışarlıklı uyarıcı" durumu burada kendini gösterebilir. Neyse ki metin bununla yetinmeyerek genç gerillanın kaçış çizgilerini, berduşluğu seçen üniversite profesörünün trajedisini derinlemesine çizer.

Kodlu dünya metinde bazen gayet şematiktir:

> "Riske girmeden, bilinmezi göze almadan, kaybolmaya cesaret etmeden yapılan her yolculuk kod'un organize ettiği faaliyettir; paketlenmiş gösteridir, hayatını seyirci olarak sürdürenlere dairdir."

Bir an bunun doğru olduğunu kabul edip teleolojilerden biri olan şu "kod"la ilişkilerin en mutlak biçimini düşünelim: En az riskli, en bilindik, en tanımlı, en organize, en paketlenmiş ve en çok seyirci kalmaya dair bir edim içinde bir insan tekini düşünelim: İhtimal bir bitkiyi veya kadavrayı canlandırabiliriz gözümüzde. İnsana dair şeylerin kesinliği; sıkı tanımlı yaşantıların müzakereden, gerilimlerden, çelişkilerden, kirlenmeden, olumsallıktan, rastlantıdan azadeliği; kodlanmış dünyanın steril laboratuvar koşulları... Bunlar kesinlenemez. Bu da, arabası, çocuğu, sigortası, sıradan bir işi olan ortalama, "içi geçmiş" insanın her an bu kodlarla müzakereli, gerilimli, uzlaşılı ve isyanlı, dinamik bir ilişki içinde (Aruoba'nın *Yürüme*'sindeki, zincirleri her yerden eşit gerili olduğu için dengede durmayı başaran ironik özgür insan imgesi) olduğunu gösterebilir:

> "Riske girmesek de risk içindeyiz; bilinmezi göze alsak da almasak da bilinmezle sarılıyız. Kaybolmaya cesaretimiz olmasa da kaybolmaya mahkûmuz; her yolculuk kodun başlattığı ama kendi içinde süratle çözünen bir faaliyetsizliğe döner; gösterileri kim paketlerse paketlesin, her paket yırtılıp tarumar olur, hayatı en uzak noktasından seyrettiğini sanan kişi bile kendini istemeden sahnenin ortasında en önemli rolde bulacaktır."

Bu tersine çevirmeyle, kitapta derin sözleri alıntılanan bilge *El Hayati* sahneye çıkar adeta. Metni sıradan bir kuramsal macera olmaktan, şeytani incillere merak saranların gönlünü eyleyecek ("Deleuze Aşağı Deleuze Yukarı" - *Urban neonu*) bir denemeye dönüşmekten alıkoyan güç.

Çingene ve *Gace*

> "Yaptığınız hatalar müesses nizamın kendisini tamir edip, varlığını tahkim etmesine yol açıyor. Daha güçlü bir müesses nizamın oluşmasına neden oluyorsunuz."
>
> *Yarabıçak*, s. 96.

> "Müesses nizam... kan ve acının gerekli olduğu konusunda ahaliyi ikna etmeyi becermiştir. Ahali bunu kabul etmiş, bu suça ortak olmuştur. Ya da sineye çekmiş, yasını tutmaktadır. ... Müesses nizam tek başına kan ve acıyla varlığını sürdüremez, ikna etmesi, onu süslemesi gerekir.

> Varlığını uzun süreli kılmak için, ahaliyi bir arada tutması, beraber şarkı söylenmesini sağlaması lazım. Şarkı bunun araçlarından biri. Mimari öyle. Beslenme öyle..."
>
> *Yarabıçak*, s. 97.

> " ...Devlet kurarsan, vatan diye çırpınırsan sahipleneceğin bir şey olur. En önemlisi düşmanın olur. Bu sefer de sahiplendiğin şeyi korumak için uğraşırsın. Bayrak dikmek gerekir, milli marşın olur. Üniforma giyer, ordu kurar, para bastırmak zorunda kalırsın. ...Bunlarla uğraşırken, kendini, bedenini unutursun. Müzik, dans aklına gelmez. Sevişmek devlet politikasının bir parçasına, üremeye dönüşür, ...Bedenini devlete devrederek araçlaşırsın..."
>
> *Yarabıçak*, s. 146-7.

> "Tarımın insanı toprağa bağladığını, hayvanları ehlileştirdiğini, verimi az canlı türlerini yok ettiğini, en önemlisi stok fazlası oluşturarak bir kişiyi diğerinden farklı kıldığını, bu fark üzerinden bütün devlet ve ordu mekanizmalarının kurulduğunu, dinin bu tahakkümün en önemli destekçisi olduğunu artık biliyoruz. Tarımla birlikte insanların da ehlileştiği, ehlileştirildikleri hayvanlara benzediği, böylece daha kolay boyun eğdiği biliniyor."
>
> *Yarabıçak*, s. 160-1.

Pratikte, söz edilen göçebeleşme olanağına kimler sahip? Konumunu terk etmeyi düşünebilecek, okumuş-yazmışlar mı? Olduğu yerde derin yolculuklara çıkmak, teolojidir; metnin sonlarında dervişler ve abdallar bağlamında Deleuzeyen anlam, metin tarafından zorlanır ama bana kalırsa bu uzak bir yorumdur.

Slavoj Žižek, *Sapığın İdeoloji Rehberi* adlı kurmaca-filmde *Titanik*'i ele alırken, "Hollywood Marksizmi" diye bir olguyu açıklar. Bu, Hollywood'un sınıfsal ilişkilerin tasvir ve temsilinde müracaat ettiği ikiyüzlü bir tekniktir. Hollywood prodüksiyonlarında alt sınıfların neşesi ve kendiliğindenliği, kostüm sanayisinin pahalı gerçekçiliğinin zaferidir. Zengin üst sınıflar, normal koşullarda yörelerinden geçmeyecekleri alt sınıfların yaşantılarını Hollywood Marksizmiyle deneyimler. Ama bu vampirce bir yakınlaşmadır; zengin ve mutsuz genç kadın, fakir ve yetenekli erkeğin hayvansı alt-sınıfsallığını

tüketene kadar devam eder; kadın eski neşesine kavuşur, geriye delikanlının donmuş ve okyanusun dibini boylayan cesedi kalır: Aşk, ölümsüzleşmiştir.

Yarabıçak'ta böyle olmaz: Devrimci kaçak gerillayla Raziye'nin hayaletinin muğlak sevişmesinde eşdeğer karakterler söz konusudur. Ama *Yarabıçak*'ta bir romandan yansıtılmış *Raziye* (gerilla gencin müphem sevgilisi) bedene kavuşamayıp hayalet düzeyinde kalır. (Elimizde, Gülbahar hanıma dair ifade edilmemiş bir kuşku vardır sadece: Yoksa *Raziye* o muydu?) Bu sevişme sahnesinde saf bedenselliği arayan bir yan vardır, stereotipik kadın-erkek imgelemini aşmaktadır (s. 110). Düşsel sevişme sahnesi, hazzın düşe karşı zaferi, bedenin ve tenselliğin rüyaya galip gelmesidir (s. 119-120). Bu nedenle seksüel olarak bütünleşen bedene açık bir övgüdür. Bu yüceliğiyle tenselliğini aşarak yarı-dinsel bir anlam kazanmaya doğru yol alır ve maddiliğini tamamen yitirir. Metafizik bir hal alan tensellik, yaşam boyu taşınan bir anıya dönüşür: "Büyük Öteki" mi? İdeolojinin saf nesnesi mi? Gerçek kadının gölgesi; hiçbir kadının karşılayamadığı kadınlık özü mü? *Yarabıçak*'ın kuramsal gediklerinden biri, kuir [*queer*] araçlara hiç başvurmamasıdır; oysa arada bir boy gösteren cinsiyet veya öz sorununa çare kuir kuramda yatıyor olabilir.

Şükrü Argın, kitaba yazdığı "Devlet ve İhlal" başlıklı olağanüstü sunuşta, Descartesçı kuşku (*dubito*) ve düşünce (*cogito*) arasındaki gelgitli, çetrefilli ilişkiyi (Ulus Baker'den alarak) yeniden formüle eder. Kuşku duyarak düşünceye varan birey, düşündüğü varsayımından kuşku duymayı sürdürerek düşünmeye devam edebilir; bu içsel gerektirmeye *involutio* denmektedir. Kişi bundan yorgun düştüğünde kanaat ve inanç tarafından sarmalanmakta ve tahakkümün alanına düşmektedir. Argın *Yarabıçak*'ın "göç-eylediğini" söyler (s. 22); söz oyunu değil; göç ve eylem, göçebe düşüncenin ima edilişi; düz anlamıyla yer değiştirmenin ötesini ima eden iç göç... Göçle eylem, eylemle göç aynı şeydir.

Argın'ın Platon'un mağarasıyla ilgili anlattığı paradoks dikkate değerdir: Mağarada, yüzleri mağaranın çıkışına değil, karşısındaki duvara dönük olanlar, dünyayı değil onun yansımasını izlerken dışarıdan gelen ve onlara dünyayı işaret eden "kurtarıcı"yı, yavaş yavaş, duvardaki görüntüye karışan gölgelerden biri olarak algılamaya başlar. Paradoksal gölge, "dışarıya bakın" der ama içeridekiler için duvardaki gölgelerden biridir ve bu yüzden etkili olamaz. Dışarıdan gelen, hızla içerinin gerçekliğince sarılır.

Argın, felsefe tarihinde "dışarıyı gösterenlerin" trajedisini böyle özetler; eninde sonunda gölgeler arasında yerlerini alıp normalleştirilirler. Bu şe-

mayı sürdürerek, *Yarabıçak*'ta duvarın dışını işaret eden gölgeler var mıdır? Argın'a göre, kitabın ana sorusu, "yersizyurtsuz bir medeniyet mümkün müdür?" sorusudur: "Başka bir ifadeyle, yerleşik olmayan, insanın içine yerleştiği, kurulduğu değil de tam tersine insanın içini yer edinmiş, insanın içine kurulmuş başka bir medeniyet mümkün müdür?"

Kitapta Çingenelerin böyle bir medeniyetin öncülü olabileceği iması var. Dönüp "yersizyurtsuzlaşmaya çalışan, sistemin ta kendisi değil midir bugün?" diye sorulabilir mi? Bu konuda çarpıcı bir makale, Eyal Weizman'ın *Duvargeçen*'idir. Weizman, İsrail ordusunun bazı özel birliklerinin antigerilla ve kent savaşlarında kullandığı "göçebe" taktikleri anlatmaktadır. Bu özel birliklere Deleuze ve Foucault da dahil olmak üzere kapsamlı bir felsefe eğitimi verilmiştir. Terörle mücadele yöntemleri, gittikçe geleneksel-olmayan, otonom, rizomatik öldürme yolları bulmaktadır. Tüketimcilik boyutunda eterleşmek isteyen sistemdir; insanların içine eterleşmeyi bir arzu olarak yerleştiren de sistemdir: Kapitalizmin Deleuze düşüncesine (de) "arkadan yaklaşmaya" çalıştığı göz ardı edebilir mi? Fordizmden, siparişe göre üretime, stoksuz üretime geçilmesi de bunun parçasıdır; Drone kargoculuğu, 3D-print sanayi, *download* edilebilir uygarlık, açık kaynaklılık gibi unsurlar da. "Çingeneleşme" ufkunu tüm bunlar daha şimdiden zorlamıyor mu?

Sistemin (ordunun, dijital sanayinin, vb.) hepimizden önce Çingeneleşeceği açıktır. Biyopolitika boyutundaki, gen teknolojisi ya da nano-teknoloji alanındaki gelişmeler: Ya metne medeniyetin geleceği ve kurtuluşu gibi görünen Çingeneleşme, sistemin de gelecek düşüyse, hatta şimdisiyse?

Göçebe düşünceyi cisimleştirecek ufku Çingeneleşmekle eşitlemek, iyi bir çıkış noktasıdır. Çingenenin piyasa değeri bu çıkış noktasını tehdit eder çünkü piyasa değerine sahip bir unsurla minör edebiyat nasıl yapılabilir? Çingene imgesi nicedir "mağaradaki duvarda bir imgeydi; sanki ilk kez duvara düşüyormuş gibi" cilalansa da durum değişmez. Maddesiz, yasasız, ülkesiz, halksız; kısacası kodsuz bir yaşam formu üzerine düşünülecekse, günümüzün sanal alemi de elverişli olabilir.

Çingeneliğe bakış, Çingeneliğin içinden gelebilir, gelecekse; *Yarabıçak* kitabı bu yüzden bir *gace*'dir. Abdal yahut Çingene üzerinden topyekun red yoluyla negatif imge yaratmak yerine minör politika yoluyla şunu da düşünmek olası: Çingenelik genetikse, "medeni"lerin, *gace*'lerin Çingeneleşme yolu kapalıdır; tabii *reenkarne* olmak dışında!

Kıvrıma dönersek, her kodun ilmeğinin bükülme yönünün tersini izleyerek kodu çözmek mümkünse, kodun yasakladığı yönde koddan zevk almak, mutlu olmak ve kodun ideolojisini bozmak mümkün olmalı. Çare, kentlileşmiş bireyin kodları ihlal edişinden duyduğu sapkın hazda değil midir? Çingenelik de bir toplumsallaşma formudur.

Abdallardan, üryanlardan ve sistemi reddeden dervişlerden söz eden metin, islâmın ve diğer tek tanrılı dinlerin ortak kabulünden söz etmez: Bedenin ve seküler hayatın değersizliği, öte dünyanın yüceltilmesi ilkesinden. Bedenin önemsizleştirilmesinin, dervişlerle müminleri birbirine bağlayan güçlü bir kod değeri vardır: Öte dünya bir kez daha meşrulaştırılmış olur.

Çingeneleşmenin *gace* tarafından yazılmasındakine benzer bir sorun, *Papalagi* (*Göğü Delen Adam*) adlı klasik edebiyat eserinde de vardır. *Papalagi*, Samoa'ya beyaz yelkenli gemisiyle göğü delip gelmiş tanrıdır başlangıçta; mutlak üstünlüğü temsil eder. Ancak Tuavii bu imgeyi tersyüz eder ve halkına dünyeviliğini ve bir halk olma onurunu geri verir. Papalagi, Tuavii ismindeki Papualı kabile reisinin yirminci yüzyılın Avrupası'nı ziyaretini takiben yazdıkları veya dikte ettikleridir. *Yarabıçak* Çingenelere *gace* olarak bakar; bu konuda sağlıklı gözlem yapmanın bir metodu da yoktur zaten. Ama kendi toplumsal konumuna da aynı alaycılıkla ve sorgulayıcılıkla yaklaşır.

Tuavii için, Papualı olmayan sefil beyaz Avrupalılar kadar gülünç, ahmak, acınası yaratıklar yoktur. Bunlara *Papalagi* adını takmışlardır; tıpkı Çingenelerin kendilerinden başkalarına *gace* adını takmaları gibi.

Tuavii, beyazların kentlerinden kıyafetlerine, zamansızlıklarından mesleklerine, doğayla ve tanrıyla ilişkilerinden basına ve ekonomiye kadar öyle alaycı eleştiriler yapar ki, Batılı kendini ilk kez Batılı-olmayan birinin gözünde gerçekten de sefil ve rezil bir yaratık olarak duyumsayıp ezilir.

Ancak metnin bir hilesi vardır: Gerçekte Tuavii içeriden biridir; Papualı olduğu doğrudur ama Batılı bir eğitim almıştır ve iyiden iyiye Hristiyanlaşmıştır; ancak bu sayededir ki, *Papalagi*'yi bu kadar içeriden eleştirebilmiştir. O kadar ki, kurmaca bir kişilik olma olasılığı da yüksektir; nihayetinde *Papalagi*'nin girişi ve sunuluşu tam bir Borges hikâyesidir.

Yarabıçak'ta *Papalagi* sorununa en çok yaklaşılan örnek, David Graeber'in "Gereksiz İşler Olgusu Üzerine" başlıklı makalesinden yapılan geniş alıntıdır (s. 151'deki 25. dipnot). Özetlemek gerekirse: Tarihsel olarak, büyük teknolojik gelişmeler, insana boş zaman olarak dönmez, yeni gereksiz işler çıkartılır, insanlar meşguliyet yoluyla kontrol edilirler. Boş zaman, hayaller, bedenle

barışma, sevişme ve düşünme için fırsattır ve bu egemen sınıfların engellemek istediği bir şeydir. "Cehennem, hayatının büyük kısmını hoşlanmadığı ve özel yeteneğinin olmadığı bir işte geçiren insanların meclisidir."

Eril Stereotipler

> "Raziye ise doğanın uzantısı, toprağın parçası, ağacın yaprağı, çiçeğin kokusudur. Düşünmenin, anlamın ve tahakküm mekanizmalarının dışında yaşayan hareketli bir Çingene kadındır. Bedeninin düşünce ve anlam tarafından parçalanmasına izin vermeyen, kendi bütünlüğünü koruyan; doğanın rüyası olan, bu yüzden rüya *da* görmeyen biridir."
> *Yarabıçak*, s. 126.

Yukarıdaki alıntıdaki kadın (*Raziye*), erkek düşleminin ürünüdür, eril kodlarla donatılmış imgedir. Kadın bu eril çerçevede mutlaka doğayla özdeştir, bedenselliğinde doğanın "akılsızlığı" saflaştırılır çünkü akıl erildir. Hemen arkasından gelen sayfada, bedenle doğanın özdeşliğini anlatan bir pasaj vardır. Bu pasaj, eski dillerin bedeni/deriyi bitki örtüsü için kullanılan kelimelerle özdeşleştirdiğinden bahseder: "İç ve dış ayrımı henüz oluşmamıştı, bedenin ruhu doğanın ve tanrıların ruhuyla iç içeydi, tinsellik bireysel değil kolektifti. Modernlikle birlikte... dokunmaktan giderek uzaklaşan tek tip beden devreye girdi." Metin "dünyanın bu doğal derisinin bozulmasından", "insanın derisiyle dünyanın derisi arasındaki doğrudan ilişki"nin koptuğundan, büyünün bozulduğundan söz ederek ilerler (s. 127). Sonra şu sözler gelir:

> "Benim her yerim yüzümdür" diyen Hintlinin sömürgeci Batı'yla karşılaşana dek yüzü ile bedeni ayrışmamıştı, ayrıca bir bedeni olduğunun farkında bile değildi. (Belki de) o zamana dek sırtıyla dokunuyor, ayak parmaklarıyla düşünüyor, göbeğiyle şaka yapıyor, elleriyle görüyordu." (s. 127-8)

Bu sözleri, cinsiyet rollerinin nasıl ayrıldığını anlatan pasaj izler; erkeğe verilen üstün ve kadına düşen ikincil roller betimlenir. Sonraki sayfada şu "fısıltı"lar gelir: "Parçalanmamış beden dolaysızdır." Metnin başlangıçları, geçmişteki ideal/cennetsi tekvinleri düşlemeye çalışması, kitabı modernist tarih anlatılarında zaman zaman karşılaşılan özcü izleklerle tehlikeli bir benzerliğe sürükler. Buradaki ideal Hintli, "vahşi öteki"dir, tıpkı "Raziye" gibi. Aç-

maz şurada kendini gösterir: Bedenimiz iki yüzyıl önce modernizm tarafından parçalandıysa, nasıl oluyor da parçalanmamış bedeni kavrayabiliyoruz? Yoksa bu sadece bir adlandırma mı? Dolaysızlık ve dolaylılık bir tür üst-kurmaca mı?

Kitabın açılış sahnesinde, bir Kumkapı gecesinin toplu dans ayinine dönüşmesi anlatılır. Sonra bu durum, sokaktaki tüm masalara yayılır. Ortalama ahlaki normları aşan kolektif ihlal nasıl olmuştur? Kumkapı sahnesi, toplumun muhafazakâr eğlenme kodlarının "içinden" ve ona karşı yazılmış bir öyküdür. Çok sonra (s. 145, 150) dansla dikkat dağıtmanın da mümkün olduğu anlatılır. Çingene kadınların cepçi erkekleriyle birlikte *gace*'ler (Çingene olmayanlar) için tezgâhladıkları bir soygun taktiğini öğrenir okur. Burada "kod"u (kafayı bulmuş adamları) çözen ve yeni bir "kod" yaratan (kadınlar dikkat dağıtır, erkekler cüzdanları çalar) iki "molar" yapı söz konusudur.

Masada dans etmek, erkeklerin kadınlara zaman zaman tanıdıkları, cinsel enerjilerini açık etme fırsatı olarak, eril bir formdur. Masaya çıkan kadınlar, bir "ihlal" gerçekleştirirler ama gayet kuir bir manada: Sadece erkeklere değil, kendi cinslerine de. Ya erkekler, onların bu sahnede neredeyse görünmez olduklarını düşünebiliriz. Tersini de düşünebildiğimiz bir esrime sahnesi bir sınıraşımı olurdu.

Ereksiyona dair, başka bir yerden aktarılan eğlenceli bir hikâye de vardır kitapta. Kadın yüzü görmeyen bir devrimci, hemşire kadın tarafından ameliyat öncesinde masaya yatırılır, kasıkları traş edilir; ereksiyon olmaya "zorlanır". Devrimci utanç içinde kalır; sonra anlaşılır ki, bu doktorla hemşirenin hakkında bahse girdiği bir kurgudur. Burada erkeklik meselesine dair "sert" bir alt metin vardır.

Tekrar Kumkapı'ya dönelim: Çingenelikle ilgili örtük sınıfsal bildirimlerden biri, Çingenelerin çalıp Türklerin ve Batılıların oynamasıdır; bu "kitabına uygun" bir esrime tiyatrosu kuran başka bir koddur. Formüle göre, alt sınıflar hep oynak, düzensiz, düzenbaz, güvenilmez, sınıfsız ve sınırsızdır: Siyah, Kürt, Çingene, kadın, Papualı, vb. olabilirler ama bu tanımı getiren şaşmaz biçimde Beyaz Erkektir. Çingene bu yanıyla klişe bir öge olarak kitaba sızma girişiminde bulunur.

Dansın ve müziğin sokağa yayılmasını Çingene çalgıcı "Hayatımda ilk kez görüyorum" sözüyle karşılar. Bu durum elbette "düşünülemez" değildir. Sırf artık birileri yasaklıyor diye, şenlik fikri düşünülemez hale gelmeyecektir.

Yarabıçak'ta cinselliğin konu edildiği bir başka bölüm, Michele ve Alex'in öyküsüdür (s. 49-51). Film anlatılırken, güçlü erkek/zayıf kadın klişesi devrededir.

Devrimci gencin Perili Köşk'te seviştiği hayalet, zihnindeki roman kahramanı Raziye ile, köşkün hayaletlerinden birinin karışımı da olabilir. Ama bu sevişme anısında kadının yüzü yoktur; saf beden ve dokunmadır (s. 134).

Bedenlerin Geleceği?

Bir an için, 2150'lerin insanını hayal etmeye çalışalım: Bugün için mutlak özgürlük denebilecek noktaya evrilmiş: Gayrimaddi, aylak, köksüz, neşeli ve mutlak şekilde özgür; sınırlardan kurtulmuş, kıvrak, konuşkan ve oyuncul. Ama bu bir menzil olamayacaktır; tıpkı bugünün geçmişin menzili olamadığı gibi. Hijyen, mülkiyet, gen, barınma, çevre, enerji gibi büyük sorunlar kimileri için tümüyle çözülmüş bile olsa, sistemin insanı evrilttiği bir yerdir bu menzil, bir serap. 2150'de insanların mekânın sabitliğinden kurtulacağını da varsayabiliriz. Bugünün binaları, kıpırtısız ve bedensel ritmlere yanıt üretemeyen malzeme ve sistemler olarak inşa ediliyor; yakın gelecekte bu değişecek gibi görünüyor.

Binaların (taşıyıcı sistem, kaplamalar ve donatılar olarak) su yatağı gibi gevşek ama istendiğinde de sert olabileceğini, kalp atışlarıyla ve kan dolaşımıyla rezonansa girebilen, salınabilen dijital varlıklara dönüşeceğini hayal edebiliriz. Bu biyopolitika açısından da makul bir menzil gibi görünüyor.

2150'de evinizde pencereden dışarıyı izliyorsunuz. Dışarıda rüzgâr var ve hemen önünüzde ağaçlar salınıyor. Gelecekteki evinizde, binanız sizin ağaca baktığınızı ve ağacın salınımını birlikte alımlayacak, ağaçla bedenin ritmlerini hesaplayarak size en uygun düşünsel ve düşsel konforu sunacak biçimde salınmaya başlayacak. Bu salınım, şayet istiyorsanız, deneyim olarak anında başkalarına çeşitli formlarda iletilebilecek. İstemiyorsanız, evinizin geri kalan bölümlerinde etkisiz kalacak. Rüzgârda ağacın salınması, evin iç duvarlarında tekrar-üretilmiş bir duyumsallık olacak. Rüzgârı hissetmek, sadece hava akımının bedendeki tensel ürpertisiyle sınırlı kalmayacak; malzemeler rüzgârsı ürpertinin birçok erotik biçimini üretip yüzeylerinden iletiyor olacaklar.

Aynı gelecekte, görsellik dokunmanın mutlak egemenliğine çoktan teslim olmuş olacak. Ağacın üzerinde dolaşan rüzgârın dinamiği, gündelik yaşamınızdaki en sıradan nesnelerin optimizasyonunu sağlayabilecek. Patafizik, geleceğin gerçek mimarisi haline gelecek. Kelebek etkisi, bir düşlem ve metafizik değil, ergonominin ana ilkesi olacak. Esenlik ve mutluluk biricik değer ama "iyi hesaplanmış" bilimsel değer halini alacak. Geleceğin mekânında, morfogenetik menzil, biçimle gözü büyülemek olmayacak. Esas menzil tenselliktir.

İpeğin havasal ve serin pürüzsüzlüğüne, insan teninin altında atan kalbin ve dolaşan kanın ılıklığının ritimleri karışacak; yeni morfogenetik ipek, insanileşerek erotizmini kat be kat arttırmış olacak. Kendi türüne dokunmaktan korktuğu ve insanın insana yabancılaştığı eleştirisinin altında yüzyıllarca ezildikten sonra, geleceğin teknolojisi, dünyadaki her şeyi insan dokunuşunun eşdeğerine dönüştürerek bu yükten kurtaracak. Bu sadece her yeni nesnenin tene insan-gibi dokunması anlamına gelmeyecek; insanın bedeni de kökten değişecek.

Her yeriyle gören, duyan, duyumsayan bir beden olacak bu; sömürgeci diskurda maduna atfedilenler, bu kez sistem tarafından bizzat uygulanacak. Bedenle duyumsamanın yeni pedagojisi, başlıca bilim, eğlence, oyun, eğitim ve faaliyet, hatta sermaye olacak. Yirmi ikinci yüzyıl, Lefebvreci bir yüzyıl olacak demektir bu.

Yeni süper-duyumsayan bedeninin bu yeni-Spinozacı yetilerini en iyi kullananlar, en büyük sosyal sermayenin sahipleri ve yeni ünlüleri, zenginleri olarak belirecek. Gelecekte organsız beden gerçek olacak; bedeninin her yanından istediği beden unsurlarını peydahlayabilen, tanrısal beden kurgusundan kurtulmuş "yeni ucube" gerçek olacak ama yalnız olmayacak.

Organsız bedenleşmiş olanlar, yeni koloniler oluşturacak. İnsan-olmanın tarihsel/antropometrik anlamıyla savaşan yeni elitlerdir bunlar. İnsanın tanrısal yüceliğini, güzelliğini ayaklar altına almakla suçlanıp en büyük nefretin hedefi olacaklar. Organsız bedenleşmiş yeni zümre, dev çene kemikleri, devasa gözler ve akla gelmedik başka yeni protezlerle ve organlarla ortalıkta küstahça gezinecek. Güzelliği tahrip, geleceğin üst-ucubesinin başlıca ahlaki başarısı olacak... Gelecekle ilgili şöyle bir olasılık da var: Neo-Spinozacı atılıma karşılık, bedenimizde öyle kökten neo-dijital köleleştirmeler yaşanacak ki, bunları bugün değil yaşamaya, duymaya dahi tahammül edemiyor olabiliriz. Bu köleleştirmeler tarihsel niteliği bakımından, tıpkı internet gibi geri dönülmez şekilde vuku bulacağı için, o koşullar altında bugünkü yaşam, esas köleliklerin daha gelmediği "özgür geçmiş" olarak anılacak. Gelecek yüzyıldakiler için belki de herkes bugün sandığından daha fazla Çingenedir.

*

Yarabıçak-Banka Soymuş Bir Devrimcinin Samimi İtirafları,
Ömer Faruk, İthaki Yayınları, 2014

geçen sayıdakiler

Annelik

Cogito / Sayı: 81

Cogito'dan / Annelik **Rüzgâr Gülü /** Mekânın Kabadayıları • Yavaş Yavaş Can Veren Üniversite • Kitap da Kitap? • Konferans Manifestosu • Son Gün **Yeni Perspektifler /** Süreyya Su: Modern Felsefenin Pragmatist Bir Eleştirisi **Dosya /** Çiğdem Yazıcı: Varlık, Varoluş, Söz ve Doğum • Nazile Kalaycı: *Erinysler*'den *Eumenidler*'e: *abject* olarak kadın • Aslı Özyar: Antik Çağlarda Annelik Üzerine Bazı Düşünceler • Tuba Demirci-Yılmaz: Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Modernleşmesinde Annelik Kurguları (1840-1950) • Ece Öztan: Annelik, Söylem ve Siyaset • Bilge Selçuk ile Söyleşi: Türkiye'de Ebeveynlik: Stella Ovadia - Bella Habip: İdeoloji, İnkâr ve Tahrip Olmuş Ara Alanların Üçgeninde Kadınlık ve Annelik • Melis Tanık Sivri: Anneler Sokağa Döküldüğünde: Cumartesi Anneleri • Ani Ceylan Öner: Dişi Bir İkarus: Kadınlık-Yazarlık-Annelik Arasında Sylvia Plath • Zeynep Direk • Karşılıksız Hayat • Jacqueline Schaeffer: Kadın Kanının Kırmızı İpliği • Nilüfer Erdem: Annelik ve Oyun • Elda Abreveya: Yüceltme Olarak Annelik • Aylin İlden Koçkar: Günümüzde Anne Olmak: Bağlanma Teorisi ve Kadının Çalışması Arasındaki Dengenin İncelenmesi • Nazan Maksudyan: Doğumhanede Zamansız Bir Gece • Nevin Eracar: Evden Taşan Çığlık **Geçen Sayıdakiler** • Felsefede Hayvan Sorusu • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Ulus Baker: (1960-2007) 1987 yılında Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü bitirdi. Aynı üniversitede yüksek lisansını tamamladı. ODTÜ'de ve İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde sinema tarihi ve sosyoloji dersleri verdi. Siyaset kuramı, sinema kuramı ve medya konularında çalıştı. *Birikim, Toplum ve Bilim, Virgül* dergileri için yazdı. Eserlerinden bazıları: *Aşındırma Denemeleri* (2000; Birikim Yayınları*), Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme* (2005; Paragraf Yayınları).

Can Batukan: 1978'de Ankara'da doğdu. Saint Joseph Fransız Lisesi'nden mezun olduktan sonra Bilgi Üniversitesi'nde matematik ve iktisat eğitiminin yanında edebiyat ve felsefe dersleri aldı. 2002 yılında Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans öğrenimine başladı. 2015'te "Heidegger ve Deleuze'de Hayvan Sorusu" başlıklı doktora tezini burada tamamladı. Şu sıralar "Anima-lizm" adlı ilk kitabını yazmaktadır.

Zeynep Direk: 1966'da doğdu, doktora derecesini 1998'de University of Memphis'ten aldı. Şu anda Koç Üniversitesi Felsefe Bölümünde ders vermektedir. Çağdaş Fransız felsefesi, etik, siyaset felsefesi ve feminizm üzerine yayınlar yapıyor. Makalelerinde feminizm dahilindeki tartışmaların yanı sıra Türkiye'nin güncel siyasal meselelerini de ele alıyor. Zeynep Direk, kısa bir süre önce *Blackwell Companion to Derrida*'nın editörlüğünü yaptı.

Mustafa Demirtaş: 1984, İzmir doğumlu. Lisans eğitimini 2007 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2010 yılında yüksek lisans derecesini aldı. Aynı yıl Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Doktora Programına kabul edildi. 2013 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Edebiyat sosyolojisi, felsefe ve toplumsal teori konularında çeşitli kitap ve dergilerde yayımlanan makaleleri ve çevirileri bulunmaktadır. *Göçebe Düşünmek* (Metis, 2014) kitabını Ahmet Murat Aytaç'la birlikte yayına hazırladı.

Fahrettin Ege: 1980 Ankara doğumlu. Çevirmen ve nöroloji doktoru. Deleuze ve Guattari'nin ortak eseri *Anti-Ödipus*'u Türkçe'ye çeviren grubun içinde yer aldı. Buchanan, Massumi, Widder ve Hughes'dan çeviriler yaptı. Felsefe ve siyaset bilimi dı-

şında tıbbi çevirileri, yurtiçi ve yurtdışı dergi ve kitaplarda yayınlanan makaleleri mevcuttur.

Henry Somers-Hall: Felsefe doktorasını Warwick Üniversitesinde tamamladı. Londra Royal Holloway'de felsefe dersi veriyor. Daniel Smith'le birlikte *The Cambridge Companion to Deleuze*'ün editörü; *Hegel, Deleuze and the Critique of Representation: Dialectics of Negation and Difference* (SUNY Press, 2012) ve *Deleuze's Difference and Repetition* (Edinburgh University Press, 2013) kitaplarının yazarı.

İlke Karadağ: 1981, Ankara doğumlu. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümünü bitirdikten sonra, Paris VIII Saint-Denis Üniversitesi Felsefe Bölümünde Deleuzecü felsefenin öznellik anlayışını ele alan yüksek lisans tezini tamamladı. Halen aynı üniversitede "Deleuze Felsefesinde Yaratıcılık Problemi" başlıklı doktora çalışmasını sürdürüyor. Deleuze'ün *Nietzsche* (Otonom Yayınları, 2006) adlı eserini Türkçeye çevirdi.

Tahir Karakaş: 2002 yılında ODTÜ Felsefe Bölümü'nden lisans, 2004'te Paris-Sorbonne (Paris IV) Üniversitesi'nden ise yüksek lisans derecesini aldı. Nietzsche ve William James üzerine hazırladığı doktora tezini 2012 yılında Université de Reims Champagne-Ardenne'de tamamladı. Doktora çalışması 2013 yılında *Nietzsche et William James: Réformer la philosophie* başlığı altında L'Harmattan yayınevi tarafından yayımlandı. William James'in *Pragmatizm* (İletişim, 2015) başlıklı eserini Türkçeye çevirdi. Tunceli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışıyor.

Todd May: 1955 New York doğumlu siyaset felsefecisi. Postyapısalcılık ve anarşizmi bir araya getirdiği 1994 tarihli *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* kitabıyla postyapısalcı anarşizmin gelişimine katkıda bulundu. Gilles Deleuze ve Michel Foucault gibi postyapısalcı filozoflar üzerine çalışıyor. Kitaplarından bazıları: *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (Pennsylvania University Press, 1994); *Reconsidering Difference* (Pennsylvania University Press, 1997); *Gilles Deleuze* (Cambridge University Press, 2005); *Philosophy of Foucault* (McGill-Queen's University Press, 2006); *A Significant Life: Human Meaning in a Silent Universe* (University of Chicago Press, 2015).

Paul Patton: Avustralya, New South Wales Üniversitesinde felsefe profesörü. Deleuze, Derrida ve Foucault ağırlıklı 20. yüzyıl Fransız felsefesi çalışıyor. Kitaplarından bazıları: *Deleuze and the Political* (Routledge, 2000); *Deleuzian Concepts: Philosophy, Colonization, Politics* (Stanford University Press, 2010).

Mathias Schönher: Viyana Üniversitesi'nde felsefe ve sanat tarihi eğitimi aldı. Doktora çalışmaları kapsamında iki yıl Paris I.'de araştırma yaptı. "Gilles Deleuze'ün Doğa Felsefesi" başlıklı doktora tezi için araştırmalarına Berlin'de devam ediyor. Çalışmalarından bazıları: "The Creation of the Concept Through Interaction of Philosophy with Science and Art" (*Deleuze Studies*, C. 7, S. 1, 2013 içinde); "The Friend as Conceptual Persona in Deleuze and Guattari" (*Rhizomes – Cultural Studies in Emerging Knowledge*, S. 20, 2010).

Emre Sünter: Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun olduktan sonra yüksek lisansını Paris Nanterre Üniversitesi Felsefe Bölümünde tamamladı. Yüksek lisans tezinde Foucault'nun arkeoloji yöntemiyle analitik dil felsefesi arasındaki

olası temasları inceledi. Çevirisini yaptığı Jean-François Lyotard'ın *Libidinal Ekonomi* kitabı Hil Yayınlarından yayınlandı (2012). *Toplumsal Yasalar* (Gabriel Tarde) ve *Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders* (Gilbert Simondon) çevirileri yakında Norgunk Yayınlarından çıkacak. Halen Montreal Üniversitesi İletişim Bölümünde biyoloji-sanat ilişkisi üzerine doktora çalışmalarını sürdürüyor.

Levent Şentürk: 1974, Eskişehir. 1999'da Esogü Mimarlık Bölümünden mezun oldu, 2000 yılından beri aynı kurumda çalışmaktadır. Lisansüstü öğrenimini MSGSÜ ve YTÜ'de tamamladı. 2000 yılından beri Esogü'de öğretim üyesidir. Mimarlık, mekan, kent ve sanat gibi konularda yayımlanmış kitapları vardır. *KaosQ+* ve *XXI* dergilerinin yayımlanmasına katkıda bulunmaktadır. *Kırtıpil*, *XXI*, *Betonart* dergilerinde yazmayı sürdürmektedir. 2015 yılında yayımlanan kitapları: *Kuir Mekan* (Kült Yayın); *Jan Svankmajer: Kara Grotesk* (Kült Yayın) [https://ogu.academia.edu/Levent-Şentürk]

Hakan Yücefer: 1980, İstanbul doğumlu. GSÜ felsefe bölümünü bitirdi, Paris 1 Üniversitesinde Aristoteles'in ruh anlayışı üzerine doktora tezi yazdı. Gilles Deleuze'ün *Bergsonculuk* (Otonom, 2006), *Kıvrım, Leibniz ve Barok* (Bağlam, 2006), *Issız Ada ve Diğer Metinler* (Ferhat Taylan ile, Bağlam, 2009) ve *Anlamın Mantığı* (Norgunk, 2015) kitaplarını çevirdi.

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Felsefe nedir?
Selahattin Hilav yanıtlıyor...

"Felsefe, yeni gerçeklere açık olan, onları irdeleyen ve eleştiren; her konuyu kökünden ele alarak aydınlığa kavuşturmak isteyen derinlemesine düşüncenin çabasıdır. Başka bir deyişle, varlığın tümü gibi, felsefenin bulguları ve açıklamaları da sürekli olarak ortaya çıkan, değişikliğe uğrayan, bir bölümü ortadan kalkan ve bir bölümü bir başka biçimde varlığını sürdüren şeylerdir. "

Yazar ve felsefeci Selahattin Hilav'ın, ilk baskısı 1970'te *100 Soruda Felsefe El Kitabı* adıyla çıkan *Felsefe El Kitabı*, "Felsefe Nedir?", "İlkçağda Felsefe", "Ortaçağda Felsefe", "Yeniçağda Felsefe" ve "Tarihsel Gerçeğimiz ve Felsefe" başlıkları altında bir çok önemli soruyu cevaplıyor.



Felsefe El Kitabı
Selahattin Hilav
Cogito, 262 s.

YapıKrediKültürSanatYayıncılık YKYHaber yapikrediyayinlari

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık