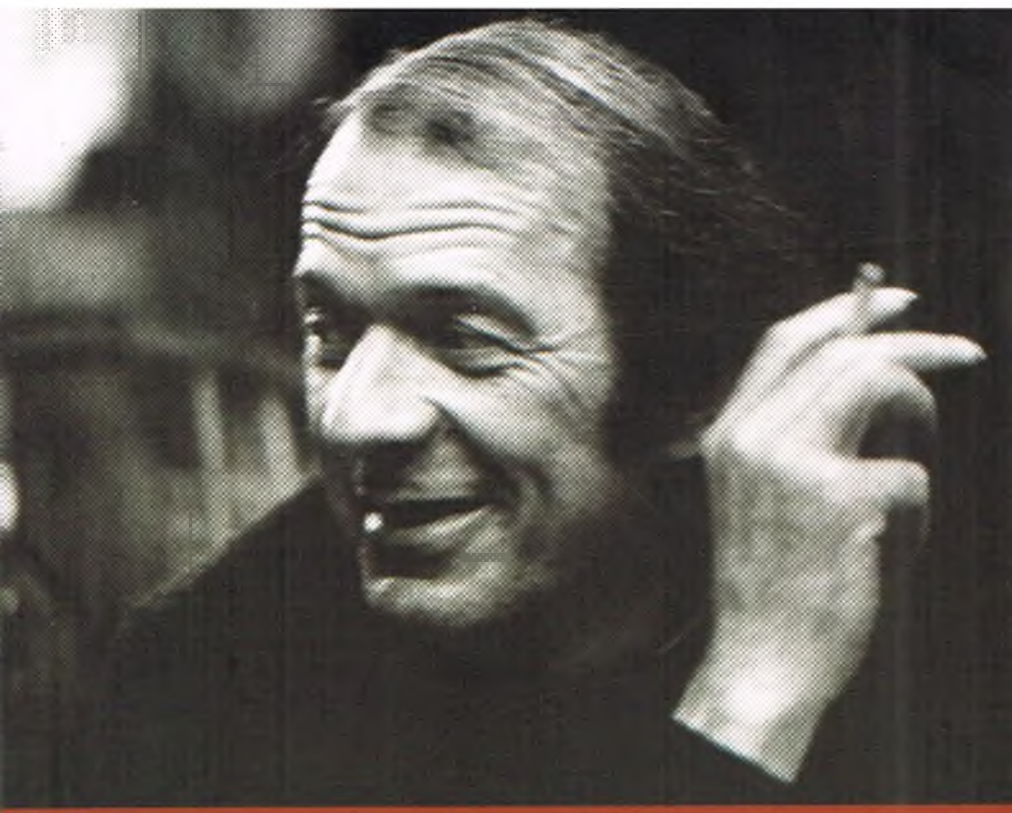


Sadık Erol Er

Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi

Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması

çizgi

Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi

Sadık Erol Er

çizgi

GILLES DELEUZE'ÜN FARK FELSEFESİ

(Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması)

Sadık Erol ER

Sadık Erol ER

1975 yılında Gaziantep'in İslâhiye ilçesinde doğdu. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü mezunu. Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. Doğu-Batı, Cogito, Kitaplık ve Özne gibi dergilerde makaleleri ve çevirileri yayımlandı. *Emil Cioran: Bir Alacakaranlık Düşünürü* Ara-Lık Yay. (Ank.-2006), *Hiçliğin Doruklarında Cioran* (Kenan Sarıalioğlu ile) Bilim Sanat Yay. (Ank.-2006) olmak üzere yayımlanmış iki kitabı bulunmaktadır.

GILLES DELEUZE'ÜN FARK FELSEFESİ

(Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması)

Sadık Erol ER

ÇİZGİ
KİTABEVİ

Çizgi Kitabevi Yayınları: 361

Felsefe

*

Genel Yayın Yönetmeni

Mahmut Arlı

*

©Çizgi Kitabevi

Şubat 2012

*

ISBN: 978-605-4451-91-3

Yayıncı Sertifika No:17536

*

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

- Cataloging in Publication Data(CIP) -

ER, Sadık Erol

Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi

(Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması)

*

ANAHTAR KAVRAMLAR

Aşkınlık-İçkinlik-Ontoloji-Olay Felsefesi

Transcendence-Immanence-Ontology-The Philosophy of Event

*

Baskı

Sebat Ofset

Matbaacılar Sitesi Yayın Cd. No: 2 KONYA
+90332 342 01 53 SN: 16198 B.T.: Şubat 2012

*

ÇİZGİ KİTABEVİ

Mimar Muzaffer Caddesi

Helvacıoğlu Apt. No:41/1 – KONYA

Tel: 0332 353 62 65 – 353 62 66

Faks: 0332 353 10 22

www.cizgikitabevi.com

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR 7
GİRİŞ 11
DELEUZE VE POSTYAPISALCI FELSEFENİN ÖN TEMELLERİ ... 11
BİRİNCİ BÖLÜM 48
FARK VE TEKRAR'DAN OLAY FELSEFESİNE [Metedolojik Bir Çerçeveleme] 49
1.1. AŞKINLIK VE TEMSİL FELSEFELERİNİN ELEŞTİRİSİ 51
1.1.1 Platon 51
1.1.2. Descartes 55
1.1.3. Kant 59
1.1.4. Hegel 66
1.2. AŞKIN AMPİRİZM 71
1.2.1. İçkinlik Düzlemi 79
1.2.2. Olay Felsefesi 86
1.2.2.1. Stoacılar 86
1.2.2.2. Leibniz 89
1.2.2.3. Whitehead 95
İKİNCİ BÖLÜM 99
BERGSON [Dünyaya Evet Demenin Cazibesi] 99
2.1. SEZGİ 104
2.2. SÜRE VE BELLEK 116
2.3. VİRTÜELİN FETHİ, ÇOKLUK VE FARK'I KAVRAMAK 131
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 145
NIETZSCHE [Varlığın Ontolojik Temelinden Olumlama Etiğine] 145
3.1. GÜÇ İSTENCİ 153
3.1.1. Aktif ve Reaktif Güçler 158
3.1.2. Güçler Mücadelesinin Öteki Yüzü: Köle-Efendi Diyalektiği ..162
3.2. EBEDİ DÖNÜŞ 174

3.3. NİHİLİZM 183
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM 192
SPINOZA [Tanrı Sarhoşu Filozof] 193
4.1. FARK VE TEKİLLİĞİN ONTOLOJİK OLANAĞI 193
4.1.1. Tekillik: Töz ve Gerçeklik Ayrımına Karşı Tekil Töz 196
4.2. GÜÇ 201
4.3. PARALELLİK 205
4.4. BEDENİN İMKÂNI 211
4.5. ORTAK NOSYONLAR VE AKIL 216
SONUÇ 220
KAYNAKLAR 234

KISALTMALAR

bkz.	:	bakınız
çev.	:	çeviren
der.	:	derleyen
ed.	:	editör
s.	:	sayfa
trans.	:	translator
vb.	:	ve benzeri
vd.	:	ve devamı
yay. haz.	:	yayına hazırlayan
yy.	:	yüzyıl

Kitaplar

AO	*Anti-Oedipus*
ASÜ	*Ahlakın Soykütüğü Üzerine*
ATP	*A Thousand Plateaus*
DR	*Difference and Repetition*
LS	*Logic of Sense*
NP	*Nietzsche and Philosophy*

ÖN SÖZ

Deleuze'ün *Kafka* eserinin daha ilk başlarında Kafka'nın metinlerine nüfuz edebilmek için bir yol soruşturması bağlamında ortaya koymuş olduğu "Kafka metinlerine nasıl girilir?" sorusunun bir benzerini Ali Akay 2006 yılında yapılan Gilles Deleuze Sergisinin açılış konuşmasında yapar ve "Deleuze düşüncesine giriş nereden olabilir? Ya da nereden başlanmalı?" sorularını sorar. Akay, onun düşüncesinin izini sürmede bu soruların önemini belirledikten sonra şu sonuca ulaşır: "Deleuze için başlangıç[lar] ve son[lar] değil, arada olma halleri vardır." Deleuze'ün argümanlarının gücünü sınamadan önce şimdilik bu cevabı vermekle yetinelim ve daha öte bir soru soralım: Deleuze neden önemlidir? Önemlidir; çünkü "Deleuze ritimdir, farktır, yaşamdır, özgürlüktür. Kitaplarında, ders notlarında hep bir heyecan vardır. Ben de böyle olabilirim" hissi yaratır; "bu sonsuzcasına akan nehirde sen de yerini alacaksın" der sanki...

Deleuze'ün özellikle günümüzde böyle bir çekim merkezi oluşturmasının başka bir sebebi de onun ilgilendiği filozofların yanı sıra bu filozofları fantastik ve ayrıksı bir okuma stratejisi ile yeniden inşa etme girişimi ya da "yeniden yerliyurtlulaştırma" çabasının getirmiş olduğu sarsıcı tuzakların çokluğudur. Felsefeyi bir harita okuma sanatına dönüştüren Deleuze bu bağlamda dikey düşüncenin mimarları sayılan Platon, Descartes, Kant ve Hegel'e doğrudan cephe almaktan çekinmez, çünkü bu filozofların düşüncelerini "fark ontolojisi" çerçevesinde hedef tahtasına oturturken, geleneksel felsefe kipinin hemen bütün kategorilerini yıkmayı "arzulayan bir makina"ya dönüşür. "Düzenin filozofu" Leibniz'den "devlet filozofu" Hegel'e kadar felsefe tarihine doğrudan bir "şantaj" içeren bu okuma sürecinde Deleuze'ün yedeğine aldığı filozoflara baktığımızda ilk göreceğimiz, Hegel'in de "ya Spinoza'cısınız ya da filozof değilsiniz" diyerek "iftiharla" andığı felsefe tarihinin

"kamburu" ve prematüre* filozofu Baruch Spinoza'dır. İkincisi Bergson'dur, çünkü Bergson, Hegel düşüncesini bertaraf edebilmek hatta Hegelci olumsuzlamaya karşı güçlü bir temel bulmak, dahası ontolojik fark kavramını, ontolojik hareketin alanı olarak süre kavramından açığa çıkarabilmek için Deleuze'ün uğraması gerektiği zorunlu bir istasyondur. Sonuncusu, aslında Deleuze denildiğinde ilk akla gelen Nietzsche'dir. Deleuze'e göre Nietzsche karşı kültürün şafağıdır. O, yaratıcı yasa koyucudur –dansçıdır. Son kertede ona göre Nietzsche'ye dönmek, dünyanın yeniden yorumlanmasına kapı aralamaktır.

Elinizdeki çalışmada, Deleuze'ün felsefe anlayışında merkezi unsur olan "fark" kavramından hareket ederek, Platon'dan bu yana Avrupa düşüncesini egemenliği altına almış "temsil felsefeleri"nin ayrıntılı bir eleştirisinin Bergson, Nietzsche ve Spinoza, felsefesindeki duruşlarına bir göz atıp, farklılıkların, yeniliklerin, sürprizlerin egemen olduğu istikrarsız ve dengeli olmayan bir dünyada varolmaya davetiye çıkaran bu çağrıların imkânlarını tartışacağız.

Çalışma süresi boyunca desteğini esirgemeyen ve yönlendirmeleriyle çalışmama zenginlik katan hocam Sayın Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ'a teşekkür ederim. Ayrıca akademik hayatımın her aşamasında desteğini aldığım hocam Sayın Yrd. Doç. Dr. Ali UTKU'ya ve bu kitabın oluşumunda değerli katkılarını benimle paylaşan Tuncay SAYGIN'a da teşekkür ederim. Son olarak sevgili eşim Zeynep ER'e özverisi ve desteği için sonsuz minnettarım.

Sadık Erol ER

Kilis 2012

---

* Bence, Spinoza, daha sonra gelecek olsaydı ve hatta bugün bile gelseydi erken olurdu; prematüre olurdu. Çünkü pek çok şey için çok geç ve Spinoza fazlasıyla erken gelmiş bir filozof. J. H. Randall, *The Career of Philosophy*, c. I. Columbia Univ. Press, New York, 1962, s. 702. (aktaran) Solmaz Zelyut, *Spinoza*, Dost Kitapevi Yay., Ankara, 2010. s. 24.

GİRİŞ

DELEUZE VE POSTYAPISALCI FELSEFENİN ÖN TEMELLERİ

Geride bırakılan yüzyılın felsefi mirasında Kıta Avrupası Felsefesi[1]'ndeki ayrıksı konumuyla belirleyici bir etkinliğe sahip olan postyapısalcı felsefe ve onun kilit aktörleri, meydan okuyucu katkılarıyla, mevcut Batı felsefesini dönüştürmek için ortaya koymuş oldukları projeleri çerçevesinde ele aldıkları problemlere, olaylara derin anlamlar içeren tavırlarıyla klasik felsefeye, ve hatta sanattan politikaya kadar genel anlamda modernliğin bizzat kendisine karşı eleştirel bir paradigma oluşturmaya çalışırlar. Batı felsefesini ele geçiren aşkın felsefelere

---

[1] Kıta Avrupası felsefesi, yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde, İngilizce konuşan dünyadaki akademik felsefeye hâkim olan "analitik felsefe"nin genellikle tam karşısında yer alan bir dizi düşünür ve felsefi yaklaşımı ifade eder. Bu anlamda Kıta Avrupası felsefesi, Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre, Gadamer, Habermas, Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard ve Baudrillard gibi düşünürleri içerir. O, Hegelci idalizm, Marksizm, Frankfurt Okulu'nun 'eleştirel teorisi', varoluşçuluk, hermeneutik, fenomenoloji, yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodernizm gibi düşünce akımlarını içine alır. [bkz., David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İst., 1998, s. 10.] Anglo-Amerikan ve Kıta farkı basit bir şekilde ifade etmek gerekirse coğrafiktir, "kıta" terimi, Avrupa Kıtası'nda meydana gelen çağdaş veya son felsefi olayları işaret eder. Fakat yıllar içinde bu fark, metafelsefi bir anlam kazanmaya başlar. Bugün Anglo-Amerikan felsefesi, bu bölüm üyelerinin büyük çoğunluğunun kendilerini analitik gelenek içinde çalışanlar olarak tanımlamasından dolayı analitik felsefe ile eşit sayılır. Diğer taraftan kıta sınıflandırması yalnız Avrupa filozoflarını değil aynı zamanda kendilerini kıta geleneği takipçileri olarak gören Anglo-Amerikan felsefesinin önemli bir azınlığını da içerir. Bu geleneklerden her biri kendine has bir mirasa sahiptir. Analitik filozoflar, Mill, Wittgenstein, Russel, Carnap, Frege, Quine gibi düşünürler tarafından miras bırakılan problemleri ele alırken, aksine kıta filozofları, Hegel, Bergson, Husserl, Heidegger, Foucault ve Derrida'nın mirasını devam ettirirler. [bkz., Andrew Cutrofello, *Continental Philosophy: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York, 2005 s. 1 vd.] Ayrıca farklı yorumlar için bkz., Simon Critchley, *Continental Philosophy*, Oxford Univ. Press., New York, 2001, s. 12-31., Simon Critchley-William R. Schroeder (Ed.), *A Companion to Continental Philosohpy*, Blackwell Publishing, 1999, s. 1-21. ve 455 vd., William McNeil-Karen S. Feldman (Ed.), *Continental Philosophy An Anthology*, Blackwell Pub., 1998, s. 1-5.

karşı top yekûn bir hesaplaşma sayılabilecek "kriz odaklı" bu okumaların stratejik hamleleri, modernliğin miladı olarak kabul edilen Kartezyen Cogito'ya, Fransız Devrimi ve Aydınlanma Rasyonalizm'i ile iyice belirginleşen "aklın buyurganlığı"na ve oradan da Kant'ın devasa felsefesinin devrimci manevralarına karşı, Nietzsche, Hegel ve Marx'tan devşirilen kavramları yeniden inşa ederek, yapıları söken/yıkan yepyeni bir felsefenin esaslı mevzilerini oluşturması bakımından haklı bir özgüllüğe sahiptir. Kriz dönemlerinden "kavramsal transplantasyonlarla" çıkış arayanların öznenin yüceliğine yönelik ajitasyonları ya da öznenin felsefi, tarihsel-politik kimliğini merkezsizleştirerek, ortaya çıkan boşluğu kavramlarla doldurma girişimi[2] birçokları tarafından kavram fetişizmini ya da hemen hemen hiç kimsenin anlamadığı Kafkaesk karanlık metinlerin doğuşunu meşrulaştırdığı şekliyle alımlansa da, bu yüzeysel okumalar pek de itibar görmemiştir. "Felsefenin en uzun yüzyılı" ve yeni polemiklerin doğuşuna sahne olan bu dönemde, modern felsefe geleneğinin sona erdiğini öne süren çok-boyutlu ve katmanlı referanslara yandaşlığın çoğunlukla postyapısalcılığın Fransız kanadından gelmesi pek de şaşırtıcı değildi. Bu noktadan bakıldığında, Michel Foucault, Gilles Deleuze-Felix Guattari, Jean Baudrillard, Jean François Lyotard, Jacques Derrida, Louis Althusser vd.'nin yazılarının, savaş sonrası ortaya çıkan varoluşçu, yapısalcı, postyapısalcı ve postmodern toplumsal, felsefi ve kültürel durumların haritasını yapan yeni perspektifleri dile getirdiğini ve yeni teorileşme, yazım, öznellik ve politika tarzları geliştirdiğini[3] görürüz. Ya da farklı bir yorumla savaş sonrası Avrupa düşüncesinde Fransa sahnesi için, fenemonoloji, Hegel, marksizm, psikanaliz ve yapısalcılığın yoğunlaştırdığı teorik atmos-

---

[2] Nitekim bu bağlamda Deleuze'ün "felsefe kavramlar oluşturmak, keşfetmek, üretmek sanatıdır" biçiminde değerlendirmesi, bu girişimde onun ne kadar büyük katkısının olduğunu ifade eder. Bkz., Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Felsefe Nedir?*, (Çev. Turhan Ilgaz), YKY., 3. baskı, İst., 1995, s. 12., Ayrıca bkz., Armağan Öztürk, "Bugüne Ağıt Nosyonu veya Yeni Zamanlarda Siyasal-Sosyal Kuram Üzerine Bir Tartışma", *Postyapısalcılık*, Der. Armağan Öztürk, Phoenix Yay., Ank., 2010, s. 250.

[3] Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yay., İst., 1998, s. 11.

ferden ve bunlar arası beyhude sentez çabalarından (uyumsuz flörtler) "kaçış çizgileri" arayanların, ayrıcalıklı bir alan olarak "okuma" edimi üzerine odaklanmış olması felsefe ve toplum teorisi alanında günceli belirleyen postmo-dern/postyapısalcı Fransız ajitasyonunun kaynağını oluşturuyor görünür.[4]

Bu bağlamda postyapısalcı görüntü, yapısalcılık ve özne karşıtı söylemler, Marx-Freud sentezi teşebbüslerinden memnun olmayanlar ve güçlü anti-Hegelcilik gibi çeşitli entelektüel, sosyal, politik ve kültürel faktörlerin yakınlaşmasıyla meydana gelir.[5] Dahası postyapısalcı felsefe salt bir felsefe konumu olmaktan öte dilbilimden yazın kuramına, sosyolojiden insanbilime, psikolojiden göstergebilime pek çok disiplinin bir araya geldiği ortak bir düşünme düzlemidir. Nitekim postyapısalcı felsefenin temel savunularından biri de başta felsefe olmak üzere disiplinler arasındaki sınırların çözüştürülüp yok edilerek, disiplinlerarası hatta disiplinlerötesi yeni bir söylem olanağını yaşama geçirmektir.[6] Özellikle üzerinde birçok yorumcunun mutabık kaldığı şekliyle postyapısalcılık, disiplinlerötesi bir söylemin olanaklılığı imkânında yapıların ortaya çıkışını (türeyişini), oluşunu veya kökenini açıklamaya çalışır. Öznenin yanı sıra sistemlerin, örneğin dilin, nasıl varlık kazandığı ve zaman içinde nasıl değişim geçirdiği açıklanmalıdır. Bu nedenle, Deleuze ve kuşağının diğer düşünürleri hem farklılığı hem de oluşu kavramsallaştırmaya çalıştılar. Başlıca hedefleri fenomenolojinin ve yapısalcılığın yakın tarihi akımları değildi yalnızca, Batı düşüncesinin tüm tarihini de hedeflemişlerdi.[7] Bu noktada Deleuze özelinde postyapısalcılığın önemli bir uğrak noktası Kant'tı, çünkü Deleuze göre Kant özellikle değerler sorununda

---

[4] Michael Hardt, *Felsefede Bir Çıraklık*, (Çev. İsmail Öğretir-Ali Utku), Birey Yay., İst. 2002, s. 7.

[5] John Protevi (ed.), *Dictionary of Continental Philosophy*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 1998, s. 462.

[6] Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, (Haz., A. Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal), Bilim ve Sanat Yay., Ank., 2002, s. 1167.

[7] Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, (Çev. Cem Soydemir), Bağımsız Kitaplar Yay., Ank., 2004, s. 11.

oldukça muhafazakâr kalarak[8], Nietzsche'yi "Kantçı Devrim"in dümen suyunda yazmaya[9] mahkûm etmiş ve Kant sonrası tartışmalar böylelikle Nietzsche üzerinden postyapısalcılığın içerisine doğrudan sızmıştı.

Ancak daha yakından baktığımızda bu bağlamda Vincent Descombes'un "babaların günahları oğulların başına kalır"[10] söylemini haklılaştıracak şekilde bütünüyle 20. Yüzyıl düşüncesini tayin edenlerin –özelde postyapısalcı felsefe– Descartes, Kant, Hegel, Marx ve Freud gibi aşkın varlık nosyonunu kutsayan filozofları hedef alarak, klasik ve modern felsefenin en temel vasfı olan her şeyi "yüce bir ilkeyle" açıklama düşüncesinin aşındırılması esnasında Nietzsche üzerinden doldurulan kavramsal şarjörlerini, her seferinde, yeniden ve defalarca Hegel'e boşalttıklarını görmekteyiz. Postyapısalcı felsefenin ortak ve nihai ilk düşmanı Hegel'in olumsuzlanarak felsefe tarihinden bir dizi operasyonla atılma girişimi sadece Deleuze[11]'ün değil birçok postyapısalcı düşünürün iştahını kabartmaktaydı. Maurice Merleau-Ponty'nin, "Hegel bir yüzyıldır felsefede yapılan önemli her şeyin kökenidir"[12] sözünün düşündürücülüğü bir yana Althusser'in ifadesiyle "yüzlerce kez küfür yemiş, üzerine toprak yığılmış bu ölü Tanrı"[13] mezarından niçin çıkarılıyordu? Elbette ki iade-i itibar için değil. ..

---

[8] Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Trans., Hugh Tomlinson, The Athlone Press, London, 1996, s. 5. [Bu kitap bundan sonra *NP* olarak anılacaktır.], Türkçesi için bkz., Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, (Çev. Ferhat Taylan), Norgunk Yay., İst., 2010.

[9] John T. Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche: A Study of His Metaethics and Epistemology* (Ann Arbor: University of Michigan Press., 1974, s. 98-126., Alıntılayan Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, (Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yay., Ank., 1998, s. 36.

[10] Vincent Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İst., 1993, s. 15.

[11] Deleuze, Hegel ve onun işbirlikçileri için şunları söyler: "Hepsinden öte en nefret ettiğim şey Hegelcilik ve diyalektikti.", Gilles Deleuze-Claire Parnet, *Diyaloglar*, (Çev. Ali Akay), Bağlam Yay., İst., 1990, s. 30., Hardt, *a.g.e.*, s. 14., Deleuze, *NP.*, özellikle "Against Hegelianism" bölümü s. 156-159.

[12] Jacques D'hondt, *Hegel ve Hegelcilik*, (Çev. Bayram Işık), İletişim Yay., İst., 1994, s. 9.

[13] Louis Althusser, *Althusser'den Önce Louis Althusser Felsefi ve Siyasal Yazılar 2*, (Çev. Z. Zühre İlkegelen), İthaki Yay., İst., 2006, s. 264.

Descombes'a göre Fransa'da felsefenin yakınlardaki evriminde 1945'ten sonra "üç H"* kuşağı olarak bilinen kuşaktan 1960'tan sonra üç "kuşku ustası" ** olarak bilinen kuşağa geçişi izleyebiliriz: Bu, Hegelciler ya da Husserlcilerin 1960'da birdenbire sahneden çekildikleri anlamına gelmiyor.[14] Yine Althusser'in yorumuyla Hegel'in son yirmi yıl içinde Fransız düşüncesinde yer almasının açık bir şekilde yorumlanmamış olması sorunu hafife alınamaz. 1930'a kadar, Fransız burjuva düşüncesi Hegel konusunda eşi görülmemiş bir aşağılamayı ve cehaleti inatla sürdürmüştür. Véra'nın bol bol aslının tam zıddı anlam üreten hatalarla bezenmiş eski çevirileri kütüphane raflarının derinliklerinde uyumaktadır. Sosyalistlerin ilgileri dışarıda tutulacak olursa, saygın Fransız felsefesinin Hegel'i sadece hakaretlerle andığı görülecektir. Hegel bir Alman'dı, Birinci Dünya Savaşı'nın pis Alman'ı.[15] Ancak özellikle 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Nietzscheci *eros* Hegelci *logos*'u tasfiye ederek geriletmeyi başarsa da, Hegel felsefesi bir "yer altı felsefesi" olarak Fransız postyapısalcıların söylemlerinde hatırı sayılır bir öneme sahipti. Norbert Guterman ve Henri Lefebvre gibi Fransız komünist entelektüellerin ilgisinin yanında, Merleau-Ponty'nin varoluşçuluktan, fenomenoloji ve Marksizm'e kadar hepsinin başlangıcı olarak Hegel'i işaret etmesi[16], J. P. Sartre'ın hem erken dönem eseri *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde hem de geç dönemindeki Marksist çalışmalarında Hegel'e sıkça müracaat etmesi, A. Kojéve ve J. Hyppolite'nin çeviri ve seminerleri, modern yaşamın üstesinden ancak Hegelci diyalektiğin gelebileceğine inanan A. Breton gibi Sürrealistler, G. Bataille, P. Klossowski, J. Lacan ve nihayetinde M. Foucault'dan J. Derrida ve Deleuze-Guattari'ye kadar uzanan postyapısalcı gelenek

---

* Üç H (Hegel, Husserl, Heidegger)

** Üç kuşku ustası (Marx, Nietzsche ve Freud)

[14] Descombes, *a.g.e.*, s. 15.

[15] Althusser, *a.g.e.*, s. 263-264.

[16] Bruce Baugh, "The Hegelian Legacy", *Twentieth-Century Philosophies*, Constantin V. Boundas (ed.), Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 2007, içinde s. 375 vd.

Hegel üzerinden yeni yorum ve okuma projeleri geliştirdiler.[17] Görüldüğü gibi çağdaş toplumsal ve felsefi alanlarda yeni alternatif okuma yöntem arayışlarının, teorik baskı ve arkitektonik yapılara karşı Hegel'i bir karşı söylem görerek, geniş müdahalelerini Nietzsche üzerinden devşirmesi postyapısalcı düşüncenin temel zeminini oluşturur. Yukarıda saydığımız düşünürlerin katkısıyla artık Hegel, postyapısalcı düşünce için felsefi bir spekülasyon, toplumsal teori ve pratiğin kaçınılmaz merkezi unsuru olarak teorik ufka hakim hale geldi.[18] Nitekim François Chatelet 1968'te her filozofun Hegel'le başlaması gerektiği görüşündeydi: [Hegel], hala merkezinde olduğumuz bir ufku, bir dili, bir kodu belirledi. Hegel, bu yüzden bizim Platon'umuzdur. Teorinin teorik olanaklarını –ideolojik ya da bilimsel, olumlu ya da olumsuz– sınırlandıran kişidir.[19] Hegel'i bu bağlamda doğrudan muhatap kabul eden postyapısalcılık –başta Deleuze– Hegelciliği temel bir sorun olarak değerlendirse de aslında onlar için acil ve çözülmesi gereken şey anti-Hegelcilik'tir. Zaten Deleuze'de, Hegel nezdinde diğer aşkın felsefelerin egemen geleneklerini bertaraf edebilmek için Spinoza, Hume, Nietzsche ve Bergson'u kullanacak ve böylelikle felsefeyi kendi karşıtından okumayı deneyecekti.[20]

Hegel'e ilerleyen bölümlerde zorunlu olarak sık sık müracaat edeceğiz; ancak tam bu noktada, postyapısalcı felsefenin diğer sorun alanlarının da kısaca çerçevelenmesi uygun olacaktır. Postyapısalcılığın ikinci eleştiri unsuru Martin Heidegger'in ifadesiyle "ileride her cephede varolacak özne-nesne ayrımının, varlığı unutmanın, doğa üzerindeki teknik tahakkümün modern

---

[17] Hegel'in postyapısalcı düşünceye etkisinin daha geniş tartışmaları için bkz., Stuard Barnett (ed.), *Hegel After Derrida*, Routledge, London, 1998, s. 145 vd., William Maker, *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, State Univ. New York Press., Albany 1994, s. 147 vd., Bruce Baugh, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, New York, 2003, özellikle s. 147-174.

[18] Hardt, *a.g.e.*, s. 14.

[19] *A.g.e.*, s. 14.

[20] Bkz., Philip Goodchild, *Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, (Çev. Rahmi G. Öğdül), Ayrıntı Yay., İst., 2005, s. 33 vd.

çağlardaki ustası"[21] olarak suçladığı Kartezyen özneye ve oradan dil eleştirisi ve yapısalcılığa kadar uzanır. Postyapısalcı birçok yorumcunun ortak okumalarından anlaşılacağı üzere öznenin fail, dünyanın ise pasifize edildiği Kartezyenci felsefe anlayışında *ego cogito* dünyayı özgürleştirmesinin ötesinde dünyaya vahşice el koyar.[22] Tözün özne olarak atandığı Kartezyen cogito[23] postyapısalcı aktörlere göre, ontolojik, epistemolojik ve estetik söylemlerin merkezinde yer almakla kalmaz, "modern düşüncenin üzerinde gezinen bir hayalet" ve Batı felsefesinin egemen bir "meta-anlatısı" olarak değerlendirilir. Kendisi bizzat temsil felsefesi olan bu yaklaşım, kendisinden sonra doğacak birçok temsil felsefelerine de esin kaynağı oluşturduğu için el birliği ile yıkılmalıdır. Nitekim bu çabayı Slavoj Zizék şöyle dillendirir: "Kartezyen özneyi bir kurgu, merkezsizleşmiş metinsel mekanizmaların bir etkisi olarak gören postmodern yapısökümcüler, burjuva öznesini temsil ettiğine inanan Marksistler ve bu öznenin *eril* bir cogito olduğuna inanan feministler de dâhil tüm güçler bu hayaletin şeytani etkisini bertaraf edebilmek için kutsal bir ittifak içindedirler."[24]

Tüm varlığı bir ve özdeş kılarak tekilliliği ve farklılığı yadsıyan Descartes'ın bu aşkın özne felsefesini Deleuze, tarih dışı, homojen ve rasyonel varlık anlayışına bağlı olarak, aşağıdan yukarıya doğru gittikçe yetkinleşen hiyerarşik bir yapı olmasından dolayı, yani varlık hiyerarşisini oluşturan düşünce tarzının "ağaç biçimli düşünce"ye zemin hazırladığı için sıklıkla eleştirir: Çünkü iktidar daima ağaç kılığındadır.[25] Deleuze'e göre "ağaç biçimli düşünce" modeli botanikten enformasyon bilimi ve teolojiye dek tüm Batı düşüncesini donatan epistemolojiyi tarif eder. Dahası ağaç biçimli düşünce merkezileşmiş, birleşik,

---

[21] Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, İst., 2008, s. 9.
[22] Megill, *a.g.e.*, s. 217.
[23] Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, (Çev. Ulus Baker), Kabalcı Yay., İst., 2007, s. 73.
[24] Slavoj Zizek, *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, (Çev. Şamil Can), Epos Yay., İst., 2005, s. 7-11.
[25] Deleuze-Parnet, *a.g.e.*, s. 44.

hiyerarşik olan ve kendi kendisine şeffaf, kendi kendisiyle özdeş, temsil eden bir özneye dayandırılmış büyük kavramsal sistemlerdir.[26] Bazı filozofların felsefi gövdesinde (ör. Platon, Kant, Hegel) öz, yasa, hakikat, hak ve adalet biçiminde serpilen dallar, Descartes'ta *cogito* şeklini alır. Tıpkı dikey düşüncelerde olduğu gibi Descartes'ın "ağaç biçimli" düşüncesi de klasik felsefe ve metafizik anlayışlara uygun olarak, farkı inkâr eder, farklılığı yadsır, her şeyi bir ve aynılaştıran yetkin bir noktaya yaslanır. Descartes'ın düalistik içerikten hareketle varlığı evrenselleştirerek, tekilliği, oluşu ve farklılığı dışarıda bırakan ağaç biçimli düşünce biçimi, Deleuze için, indirgemeci ve kraliyetçi bilim anlayışına zemin hazırlar.[27]

Descartes üzerinden Aydınlanma'ya bırakılan ve oradan da Kant'la birlikte felsefi olarak doruğa ulaşan, ancak inşası siyasal ve felsefi anlamda günümüze kadar devam bu yeni evrensel özne anlayışı, zaman zaman tehditkâr söylemlerle kriz dönemine girmiştir.[28] Bu krizi ilk kez teşhis eden ve onu güçlü ve fantastik yorumlarıyla olabildiğince derinleştiren Nietzsche, aşkın felsefelerin gardım düşürüp rasyonel aklı ve özneyi paramparça etmesiyle fenomenoloji, Heidegger, yapısalcılık ve son kertede postyapısalcılığa kadar uzanan felsefi sathın olgunlaşmasına imkân sağlar. Nitekim Deleuze, bir yığın kavram jargonunu borçlu olduğu selefi Nietzsche'yi şu şekilde selamlayacaktı: Nietzsche Sokrates'ten başlayıp, Hıristiyanlıkla devam eden ve kendisine uzanan çizgide oluşturulmuş olan akıl, iyi, hoşgörü vb. prensiplere dayalı öznenin, insan benliğine uygunluğunu

---

[26] Gilles Deleuze-Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, Trans., Brian Massumi, The Athlone Press., London, 2004, s. 18. [Bu kitap bundan sonra *ATP* olarak anılacaktır], Best-Kellner, *a.g.e.*, s. 126., Adrian Parr, (ed.), *The Deleuze Dictionary*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 2005, s. 13-14., Deleuze-Parnet, *a.g.e.*, s. 42-45., Aynı zamanda Deleuze, Descartes'ın mekanik Kartezyenciliğine karşı Leibniz'in labirentimsi ve iki katlı "barok" bir sonsuzluk önerisini öne çıkarır. Bkz., Deleuze-Parnet, *a.g.e.*, s. 41., Deleuze, *Kıvrım Leibniz ve Barok*, (Çev. Hakan Yücefer), Bağlam Yay., İst., 2006.

[27] Deleuze-Parnet, *a.g.e.*, s. 54-60.

[28] Tuncay Saygın, "Yapısalcılıktan Postyapısalcılığa", *Postyapısalcılık*, Der. Armağan Öztürk, içinde s. 9.

Kantçı eleştiriyi uç noktaya ulaştıran bir tarzla ahlakın soykütüğünü çıkararak önemli ölçüde kuşkulu hale getirdi.[29] Deleuze, neşe ile yâd ettiği Nietzsche'nin yanında bir başka selefi Hume'u da anar, çünkü insan öznesinin ve onun değişmez dış dünyasının bir kurmaca, hatta imgelemin bir kurmacası olduğu fikrini Hume'a borçlu olduğunu daha 28 yaşındayken kaleme aldığı *Amprizm ve Öznellik*'te itiraf eder.[30]

Öznenin mezarına ilk kazmayı vuran Nietzsche'nin, yıkıcı eleştirileri ile alışıldık düşünme ve yazma biçimlerine meydan okuyuşu doğrudan Husserl –fenomenolojik yöntem– ve Heidegger tarafından kabul görür. Nitekim Alman felsefeciler Husserl ve Heidegger, insan hayatının ne olduğuna dair önvarsayımları (örneğin "rasyonel hayvan" olarak insan) kolaylıkla kabul ettiğimizi öne sürmüşlerdi. Husserl ve Heidegger, *gerçekten* düşünmenin hayatı (bilen ve yargılayan "özne"ninki gibi) hâlihazırda belirlenmiş sabit bir bakış açısından belirlemek yerine, hayata zamanın ve oluşun akışında göründüğü şekliyle bakmayı gerektirdiği görüşünde diretmişlerdi.[31] Nitekim özellikle Heidegger'in batı metafiziğini aşma teşebbüsünde Husserlci teşhisten etkilenerek, metafiziksel temellere duyulan özlemleri defetmenin ontolojik düzeyde yeni felsefi istikametler seçmek suretiyle gerçekleşebileceğine inancı onu bir anlamda kendinden sonraki filozof ve felsefelerin merkezine taşıması için yeterli bir sebeptir. Aşağıda Giorgio Agamben'in "Absolute Immanence"[32] adlı makalesinde modern felsefenin haritasını çizdiği diyagramda görüldüğü gibi Heidegger'in bir örümcek gibi içkinlik ve aşkınlık arasındaki çaprazlığın tam kalbinde/merkezinde yer alması bir tesadüf değildir.

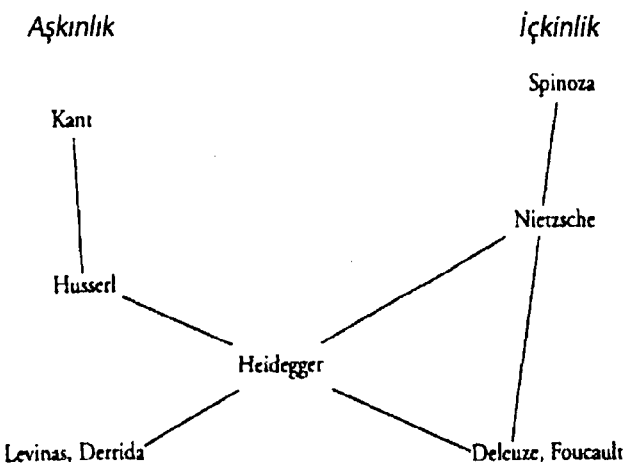
---

[29] Deleuze, *NP.*, s. 88-89.

[30] Bkz., Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, (Çev. Ece Erbay), Norgunk Yay., İst., 2008, s. 70-110.

[31] Goodchild, *a.g.e.*, s. 15.

[32] Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford Univ. Press., Stanford, 1999, s. 220-240., Alıntılayan John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy*, Continuum International Publishing, New York, 2006, s. 10., ayrıca bkz., Jean Khalfa (ed.), *Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum Books, London, 1999, içinde s. 151-169.



Şekil 1

Ancak şurası unutulmamalıdır ki, fenomenoloji ve Heidegger farklılık ve oluşu onaylasa da yine de bunları bir temel veya kuruluş içine yerleştirdiği için postyapılsalcıların ve Deleuze'ün eleştirilerini üzerine çeker. Bu bağlamda Deleuze fenomenolojiye ihtiyatla yaklaşır. Fenomenolojiye güvenilmemesi gerektiğinin altını özellikle çizen Deleuze, aynı zamanda kendi düşüncesinin seyrini inşa ederken fenomonolojiden "sevilen düşman" olarak bahseder. Fenomenoloji düşmandır, çünkü "kraliyetçi bilim"i yerleşik kılar; ama fenomenoloji sevilen bir disiplindir de, çünkü Deleuze'ün gerçekleştirdiği felsefi kavga alanını sınırlar. Bu yüzdendir ki fenomonolojik yöntemi kullananlar (Husserl, Heidegger, Ponty) Deleuzecü tiyatro sanatında şerefli bir yer tutarlar. Deleuze fenomonolojiyle kavga etmez, dahası onunla mücadele eder. Aslında bu mücadele fenomenolojinin

içkinliğin içerisine aşkınlığı sinsice sızdırmasına yöneliktir.[33] Heidegger bu bağlamda Deleuze'ün yazılarında hatırı sayılır derecede bir öneme sahiptir; çünkü ona göre Heidegger düşüncenin eski imajını dönüştürme rolüyle övgüyü hak eder.[34] Ancak yinede bu övgüye rağmen Deleuze için son tahlilde Heideggerci [V]arlık tıpkı Descartes, Kant ve Husserl'in özneleri ve Platon'un İdea'sı gibi Batı felsefesini kalbura çeviren majör bir söylem olduğundan dolayı terk edilmelidir.[35] Heidegger'in patikasına karşı "yayla"ları öne çıkaran Deleuze, *Bin Yayla* adlı eserinde bir dağ yapmıyor ama –Heidegger'inkilerin aksine her yere çıkan– bin yolun doğmasına ön ayak oluyor. Kusursuzluk derecesinde bir anti-sistem, bir yamalı bohça, mutlak bir dağınıklılık.[36]

Husserl ve Heidegger kaynaklı *a priori* verili kavramlardan ziyade deneyimin dinamizmine ve oluşa dikkat çeken bu felsefi uyarıyı, Sartre[37] gibi varoluşçuların yanında birçok yapısalcı ve

---

[33] Alain Beaulieu, "Edmund Husserl", Graham Jones-Jon Roffe (ed.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh Univ. Press., Edinburgh, 2009, içinde s. 261 vd.

[34] Constantin V. Boundas, "Martin Heidegger", Graham Jones-Jon Roffe (ed.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, içinde s. 321., Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Trans., Paul Patton, Columbia Univ. Press., New York, 1994, s. xvi-xvii. [Bu kitap bundan sonra *DR* olarak anılacaktır.]

[35] Goodchild, *a.g.e.*, s. 46., Deleuze, Heidegger'i Oedipuslaşan felsefe tarihinin baskıcı bir figürü olarak görür ve şunları söyler: felsefe tarihi daima felsefede iktidarın ve düşüncenin casusu oldu. Baskıcı rolünü yüklendi: Platon'u, Descartes'ı, Kant ve Heidegger'i, şunun bunun onlar üzerine çıkan kitaplarını okumadan, nasıl düşünebilirsiniz?, Deleuze-Parnet, *a.g.e.*, s. 29.

[36] C. Descamps, D. Eribon, R. Maggiori, "Bin Yayla' Üzerine", (Çev. Kadri Mustafa Oraǧlı), Toplumbilim Dergisi, *Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı 5, İst., 1996, içinde s. 98., Deleuze bir başka yerde şunları söyleyecektir: Sen Heideggerci değilsin. Orman ve ağaçlardan çok "otu" seversin. Bkz., Deleuze-Parnet, *a.g.e.*, s. 40-41 vd.

[37] Sartre, tüm varoluşçu düşünürler gibi Husserl'in fenomenolojik yöntem aracılığıyla oluşturduğu öz felsefesine, daha çok bir varoluş felsefesi oluşturmak amacıyla yönelir. Çünkü onun amacı, herhangi bir hadiseyi dıştan objektif ve bilimsel bir şekilde anlatmak değil, onun ferd için taşıdığı anlamı ortaya koymaktır. Başka bir ifadeyle tümel açıklama ve izahlara girmektense, yaşanan olayların bizzat onları yaşayan suje açısından tasvirini yapmaya çalışan fenomenoloji bu yüzden Sartre'a sağlam bir metot temeli oluşturur. Aynı zamanda Fransız felsefesinin "baba figürü" olarak değerlendirilen Sartre'a Deleuze büyük saygı duyar. Deleuze için Sartre savaş sonrası Fransız düşüncesinin ortaçağ karanlığında parlayan bir yıldız gibidir.

postyapısalcı düşünür değişik formlarda alımlarlar. Bu bağlamda Deleuze'ün fenomenolojiyi radikalleştirdiğini ve ortaya koymuş olduğu *simulakra* projesiyle Nietzsche'yi ısrarla takip etmeyi sürdürdüğünü görürüz. *Logic of Sense* (Anlamın Mantığı) kitabında "Platon'culuğun ters yüz edilmesi ne anlama geliyor?[38] sorusu, *simulakra* teorisine ipucunu oluşturması açısından oldukça dikkate değerdir. Deleuze'e göre *simulakra* Platon'culuğun tersyüz edilmesidir ve yine ona göre bu aslında Nietzsche felsefesinin görevi olmaktan ziyade felsefenin geleceğinin görevidir.[39] Başka bir yorumla Deleuze, Platon'culuğu, reddederek, görmezlikten gelerek ya da yapıçözüme uğratarak değil, fantasmalar ya da erotik *simulakrum*lar olarak işaretlerin oyununu, ideal olana katılımın üstüne yerleştirerek tersine çevirir.[40] Bu formülle Deleuze bize şunu söylemektedir: "Görüntülerin dünyasının ve tözlerin dünyasının yıkılması." Bunun çıkış noktasını Hegel'e kadar uzatmak mümkündür, hatta bu, Kant'a kadar götürülebilir.[41] Deleuze için fenomenler bir dünyanın görünüşleridir, ama *simulakra* "arkalarında" hiçbir köken veya temel bulunmayan kendi başlarına görünüşlerdir. Fenomenoloji, ısrarla dünyaya değişmez kavramlar ve mantık çerçevesinde değil, ama durmaksızın değişen görünüşleri çerçevesinde bakmamız gerektiğini öne sürer. Oysa Deleuze, bu görünüşler (im-

---

Özelde Sartre'ın ve varoluşçuların katkıları, tekil düşüncenin olumunda büyük bir aşamayı göstermesi bakımından önemlidir. Bkz., Gilles Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, (Çev. Hakan Yücefer-Ferhat Taylan), Bağlam Yay., İst., 2009, s. 124-126., Deleuze-Parnet, *a.g.e.*, s. 27-28., Deleuze, *Müzakereler*, s. 36., Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), Alan Yay., İst., 1986, s. 21., Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Bağlam Yay., İst., 1996, s. 33-38., J. P. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, (Çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Esen), İthaki Yay., İst., 2009.

[38] Gilles Deleuze, *Logic of Sense*, Trans., Charles Stivale-Mark Lester, Columbia Univ. Press., New York, 1990, s. 253. [Bu kitap bundan sonra *LS* olarak anılacaktır.]

[39] Deleuze, *LS.*, s. 253., Deleuze, *DR.*, s. 66-69., Michel Foucault'nun bu konudaki eleştirileri için bkz., Michel Foucault, "Theatrum Philosophicum", Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi*, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yay., İst., 2004, içinde s. 202-229.

[40] Goodchild, *a.g.e.*, s. 26.

[41] Deleuze, *LS.*, s. 253-254., Akay, *Tekil Düşünce*, s. 85.

geler veya simulakra) kavramını uzlaşımsal felsefi yuvasının ötesine taşır. Deleuze, dünyanın görünüşünü yargılamadan veya önvarsayımlardan bağımsız olarak kabul etmeyi gerçekten istiyorsak, o zaman görünüşlere bir dünyanın görünüşleri olarak bakmamamız gerektiğinde diretmişti; deneyimleyen zihin veya öznenin bir temeli olmaması gibi temelsiz bir görünüşler "yığını"ndan başka bir şey yoktur. *Simulakra* temelsiz veya nedensiz görünüşler veya imgelerdir.[42]

Deleuze'ün ortaya koyduğu *simulakra* teorisini kitabımızın birinci bölümünde ve Nietzsche kısmında enine boyuna tartışacağız ancak postyapısalcılığın ve Deleuze'ün bir diğer sorunlu alanı Marx ve Freud'a yeri gelmişken değinmek, gerek yapısalcılığı gerekse de postyapısalcılığın yapısalcılık eleştirilerini yorumlamada iyi bir çıkış noktası oluşturması açısından oldukça önemlidir. Postyapısalcı felsefeye zemin hazırlayan ilk "büyük ikili" Hegel ve Nietzsche olsa da Marx ve Freud görmezden gelinemez. Marx'la birlikte siyasi/tarihsel ontolojinin merkezine özne olarak atanan işçi sınıfı, Marx'ın Hegel'den devşirdiği ya da Hegelci tinin idealist diyalektiğinin iş ya da emeğin materyalist diyalektiğiyle yer değiştirerek, "ayakları üstüne oturtması" sonucu sahneye çıktığı öteden beri bilinen bir konudur. Hegel'den farklı şekilde birden fazla efendi ve kölenin mevcutluğuna inanan ve bu çerçevede sosyal ve entelektüel eleştiri yoluyla politik devrimlere yol açan bu yeni özne anlayışı, Kıta Avrupası felsefesinde bir dizi önemli katkıyla yer yer yeniden revize edilerek canlılığını günümüze kadar korumayı başarmıştır. Bu katkılar, Marx'ın kendisinin düşüncelerinden, entelektüel ve ideolojik bir sistem olarak tarihsel materyalizmle onun kendi adını taşıyan Marksizm'den başlayıp, Marksçı düşüncenin, Frankfurt Okulu ve Habermas'ın "Batı Marksizmi"de dâhil olmak üzere, Gramsci, Karl Korsch, Althusser, Sartre vd. gibi çeşitli eleştirel yenilenmelere dek uzanır. Nihayet Marksizm, "anlatıların ölümünü" ilan eden Lyotard ve başka birçok post-

---

[42] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 15-16.

modernist filozofların doğrudan ilk hedefi olarak, varoluşunu bir şekilde "yeraltında" sürdürür.[43] Marksizm'in "başarısızlığını/çöküşünü" ima eden birçok yorumcu ellerindeki neşterlerle devasa "bir entelektüel kadavra"yı kesip biçerken, yeniden inşa ettikleri stratejileri çerçevesinde klasik Marksizm'den koparak, Marx'a farklı bir yolla bağlanmanın yollarını ararlar. Bu bağlamda postyapısalcı siyasal düşünce, özellikle Marksist projenin "çöküşüyle" birlikte, mevcut olan ile olabilecek dünya arasındaki gerilimi ifade eden alternatif bir siyasal müdahale vizyonu sunar.[44] Bu vizyonun temel metodolojisi, makro-siyasetlerin yerlerini mikro-siyasetlere bırakmasıdır.

1970'lerin ortalarına doğru "çöküşe giren" Marksizm'in teorik ve politik alanda yeniden üretilerek, Marx isminin tekrar yaygınlaşmasının getirmiş olduğu "Marksçı devrimden veya Marx'tan arta kalan nedir? gibi kışkırtıcı sorular birçok yazarın olduğu gibi Deleuze'ün de öncelikli bir sorunudur.[45] Her şeyden önce Deleuze ve Guattari, Marx'ı "majör" veya doktrinden ziyade "minör" bir çizginin doğuşuna kaynaklık eden bir figür olarak okurlar.[46] Major politika, özdeş ve eşdeğer yurttaşlar kabulüne denk düşen modern demokrasidir. Oysa minör politika 'halk eksiktir' koşuluyla başlar. Temsil değil yaratılış alanıdır. Bu noktada minörlüğün, tikelliğin gücü Marksçı anlamda kendi figürünü ya da evrensel bilincini proleteryada bulur.[47] Ancak bu ayrıksı okuma stratejisi ya da Deleuze'ün ölümünden önceki tamamlanmamış son kitabının, *Marx'ın İhtişamı* (*Grandeur de Marx*) olarak adlandırılması yönündeki yorumu, kendi korpusu-

---

[43] West, *a.g.e.*, s. 66.

[44] Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, (Çev. Rahmi G. Öğdül), Ayrıntı Yay., İst., 2000, s. 14.

[45] Isabelle Garo, "Deleuze, Marx and Revolution: What It Means to 'Remain Marxist'", Jacques Bidet-Stathis Kouvelakis (ed.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Hotei Publishing, Leiden, 2008., s. 605 vd.

[46] Bkz., Ian Buchanan-Nicholas Thoburn, (ed.), *Deleuze and Politics*, Edinburgh Univ. Press., Edinburgh, 2008, s. 1-12., Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx ve Politika*, (Çev. Ali Utku-Mukadder Erkan), Otonom Yay., İst., 2009, s. 31-89.

[47] Deleuze-Guattari, *ATP.*, s. 521., Thoburn, *a.g.e.*, s. 26.

na uygun daha radikal bir soruyu akla getirir: Deleuze, Marx'm "azametini nasıl yazacaktı?[48] Birçok yerde kendisini Marksist ilan eden Deleuze,[49] elbette ki tıpkı bıyıklı bir Mona Lisa gibi, *felsefi biçimde* sakallı bir Hegel, *felsefi biçimde* sakalsız ve bıyıksız bir Marx tasarlayacaktı.[50] Çünkü ona göre felsefe kendini yeniden üretmeli; felsefe tarihi ise sanatta yapılan kolajlar gibi işlem görmeliydi.[51] Deleuze'ün Marx'la arasındaki kurulacak ilişki ve buradan doğacak yeni güç çizgileri ya da "virtüel Marx'a" bağlanma/yankılanma en belirgin biçimde kendini *Kapitalizm ve Şizofreni* özellikle *Anti-Oedipus*[52] metninde net bir şekilde açığa vurur. Nitekim Éric Alliez'in yorumuyla Deleuze'ün felsefesinin tümü... 'Kapitalizm ve Şizofreni' başlığı altına girer. Ve kapitalizmin çılgın konfigürasyonuna yönelik bu tür bir ilginin özel ismi kesinlikle Marx'tır.[53] Böylece *Anti-Oedipus*'ta en çok atıf yapılan ikinci düşünür olan Marx, Deleuze felsefesini baştan aşağı kat eden güçlü bir sese dönüşür.

Deleuze ve Guattari'nin temel hedefi modernliğin arzuyu bastıran ve devrimci hareketlere bile musallat olan faşist öznellikleri dallandırıp budaklandıran söylemleri ve kurumlarının kışkırtıcı eleştirisidir. Onlar birer politik militandırlar ve arzunun özgürleştirilmesi yoluyla radikal bir değişimi hızlandırmaya bakan arzu mikropolitikasının belki de en gayretkeş yandaşlarıdırlar.[54] Komünist Parti'ye hiçbir zaman üye olmasa da Deleu-

---

[48] Thoburn, *a.g.e.*, s. 15.

[49] Sanıyorum ki, Felix Guattari ve ben Marksist kaldık, belki iki farklı şekilde, ama her ikimizde. Şu var ki, kapitalizmin ve gelişimlerinin çözümlemesine odaklanmayan bir siyaset felsefesine inanmıyoruz. Marx'ta bizi en çok ilgilendiren, kendi sınırlarını ileri götürmeyi sürdüren ve onlarla hep daha büyük ölçekte karşılaşan içkin sistem olarak kapitalizm çözümlemesidir, çünkü sınır bizzat Kapital'dir. Gilles Deleuze, *Müzakereler*, (Çev. İnci Uysal), Norgunk Yay., İst., 2006, s. 191. Thoburn, *a.g.e.*, s. 17.

[50] Deleuze, *DR.*, s. xxi.

[51] *A.g.e.*, s. xxi., Akay, *Tekil Düşünce*, s. 84., Thoburn, *a.g.e.*, 1. dipnot ve s. 16-17.

[52] Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Anti-Oedipus*, Trans., Robert Hurley-Mark Seem-Helen R. Lane, University of Minnesota Press., Minneapolis, 1990. [Bu kitap bundan sonra *AO* olarak anılacaktır.]

[53] Thoburn, *a.g.e.*, s. 16.

[54] Best-Kellner, *a.g.e.*, s. 101.

ze'ün *A Thousand Plateaus*'taki "politika varlıktan önce gelir"[55] ifadesi bu savı destekler niteliktedir. Çünkü Deleuze ve Guattari'nin monist düşüncesinde "yaşam" ilksel biçimlere ya da özdeşliklere sahip değildir, sürekli bir konfigürasyon ve değişim sürecidir; burada politika, bir bileşim sanatıdır, yaşamın çeşitlenmesini ve yaratılmasını olumlayan sanat –"çizgiselliğe ve özdeşliğe, yani majör ya da molar süreçlere karşı, "moleküler" ya da "minör" süreçleri ortaya koyar.[56] Ancak Deleuze ve Guattari bu noktada Marx'la aynı düşünse de ortaya koymuş oldukları yöntem, klasik Marksizm'den oldukça farklıdır. Klasik Marksizm, icat edilen yeni kavramlarla "çökertilerek", ayrıksı strateji, yorum ve algı biçimleri oluşturmanın gerekliliği ima edilir.[57] Bu yüzden Deleuze "altyapı" ve "üstyapı" arasındaki vulger bir Marksist ayrımla ilgilenmez; aksine Marx'ı yaşam üretimi –politikaya, ekonomiye, fikirlere, kültüre, arzuya vb. ilişkin bütün süreçlerin, akışların ve kısıtlamaların düzlemi olan bir üretim- alanına dalarken izler. Ya da başka bir ifadeyle sınıflar, parti, ideoloji ve yabancılaşma gibi klasik Marksist kategoriler, üretim, kayıt ve tüketimin makinasal süreçleri açısından açıklanır.[58] Bu bir anlamda yersizyurtsuzlaştırılan Marksizm'in yeniden yerliyurtlulaştırılma projesidir. Bu o derecedir ki Donzolet, Deleuze'ün eserlerini –en azından *Anti-Oedipus*'ta– bir tür "hiper Marksizm" olarak adlandırır: Marx'ın *sonrasından* çok *yoğunlaştırılması*.[59]

Son tahlilde Deleuze'ün eserleri pek çok tarzda politikayı ortodoksiden ve dogmadan uzak, radikal biçimde yeniden dü-

---

[55] Deleuze-Guattari, *ATP.*, s. 225.

[56] Thoburn, *a.g.e.*, s. 23., Eduardo Pellejero, "Minör Marxism: An Approach to a New Political Praxis", Dhruv Jain (ed.), *Deleuze and Marx*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 2009, s. 102 vd.

[57] Benzer eleştiriyi Foucault'da da görürüz. Foucault, Marksizm'i "sudaki balık gibi ondokuzuncu yüzyıl düşüncesi içerisinde varolan bir şey olarak tanımlar." Bkz., M. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), İmge Yay., Ank., 1994, s. 343-344.

[58] Goodchild, *a.g.e.*, s. 95., Descombes, *a.g.e.*, s. 171.

[59] Thoburn, *a.g.e.*, s. 33.

şünme ve kendine özgü bir tarzda "Ne yapılacak?" sorusuna hitap etme yönünde benzer bir arzuya atfedilebilir. Ancak Deleuze, Marksizm'le bağlantıları koparmaktan çok oldukça nüanslı bir ilişki aracılığıyla çalıştı: Eserleri açısından, ölümüne kadar kendini bir [birçok sorunlar barındırsa da][60] Marksist olarak tanımlamaya devam etmesine yetecek kadar önemli bir ilişki.

Ancak bu mikro siyaset felsefesinde sadece başlı başına Marx yeterli derecede iş görmez, bu yüzdendir ki Deleuze ve partneri Guattari'yi de içine alacak şekilde birçok postyapısalcı düşünür "Marx-Freud" sentezinden[61] hareketle [genellikle de onları aşarak] kapitalist teknolojinin, geçmişe dönük olarak doğa, tarih ve toplum alanlarıyla birlikte var olmasını sağlamak üzere tasarlandığı bir makinalar dünyasını olumlayıcı[62] tavır takınırlar. Böylece kendi Marksist teorilerini, üretim tarzlarından ziyade libidinal "toplumsal makinalar"dan söz edecek şekilde Nietzscheci ve Freudcu bir bağlam içine oturturlar.[63] Bu aşamada Freud, Deleuze ve Guattari için vazgeçilmez bir karşı referans sahasıdır.

1960'larda Fransa'nın Freud ilgisi büyük ölçüde Lacan'ın öğretisinden dahası onun psikanaliz ve Freud üzerine seminerlerinin birçok taraftar bulmasından dolayı çarpıcı bir biçimde artmıştı. 1966'da Lacan'ın *Écrits*[64] kitabının yayımlanışıyla ilgi

---

[60] Deleuze her ne kadar birçok yerde Marksist kaldığını itiraf etse de Marksizm'in "molar"laştırıcı kimliğinden rahatsızlık duyacaktır. Bkz., Deleuze-Parnet, *a.g.e.*, s. 30.

[61] Marx'ın ve Freud'un kavrayışlarını en bilinen birleştirme girişimleri, muhtemelen *Eros ve Uygarlık*'ta Herbert Marcuse'ünki ve *Bedensel Boşalmanın İşlevi*'nde Wilhelm Reich'ınkidir –her ikisi de *Anti-Oedipus*'ta öncüller olarak ele alınır. Aslında Marcuse'ün (alt başlığına uygun olarak) "Freud Üzerine Felsefi Soruşturma"sı (Marx'tan türetilen) artı-üretim ve (Weber'den türetilen) tahakküm toplumsal-tarihsel nosyonlarını Freud'un bastırma modeline aşılar, böylelikle Freud'un (*Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda çok özlü bir biçimde ifade edilen) bastırmanın tarihine ilişkin görüşünü dönüştürür., Eugene Holland, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş*, (Çev. Ali Utku-Mukadder Erkan), Otonom Yay., İst., 2006, s. 26.

[62] Goodchild, *a.g.e.*, s. 290-291.

[63] Best-Kellner, *a.g.e.*, s. 114., Holland, *a.g.e.*, s. 25.

[64] Jacques Lacan, *Écrits*, Trans., Bruce Fink, New York, 2006.

iki katına çıkmış ve on yılın sonunda "psikanalist kültür" Fransa'da gerçekten şekillenmişti.[65] Özellikle 68 Mayısı olaylarının olduğu dönemde insanların kendini ifade etme, arzu ve cinsellik sorunlarına ilgisinin yanında özgürleşmiş bir siyasetin ancak özgürleşmiş insanlararası ilişkiler yoluyla ortaya çıkabileceğine yönelik inanç, Lacancı Psikanaliz'i[66] tartışmaların merkezine taşırken, aslında Freud dolaylı olarak Fransa sahnesinde rol alıyordu.

Deleuze ve Guattari birçok noktada Freud'un görüşlerine itiraz ederek, anti-Freud veya "tersine çevrilmiş Freud"un mirasından kendilerince kullanışlı kavramları devşirip, özgün bir teknik yaratırlar: Freudcu psikanalize karşı şizoanaliz.[67] Bilindiği gibi Guattari, Lacan'ın yanında eğitim almış ve oradaki tecrübelerinden hareketle, psikanalizin "kurumsal analiz" olarak nasıl kapitalizme hizmet ettiğini yakından gözlemlemişti. Bu yüzden Guattari'nin psikanalize saldırısı, bir bakıma onu reforma uğratıcı ya da ona içeriden yeni bir yön kazandırıcı bir çaba olarak görülebilir.[68] Oedipus kompleksinden, haz ilkesi ve fallus imgesine kadar birçok Freudcu kavramın yerinden edilmesi ve psikanalizden ziyade psişik ve toplumsal devrimin anahtarı olarak bir "cinsel devrim" öneren Wilhelm Reich'in[69] takip

---

[65] Ronald Bogue, "Sigmund Freud", Graham Jones-Jon Roffe (ed.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, içinde s. 219.

[66] Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev. Abdulbaki Güçlü), Bilim ve Sanat Yay., Ank., 1997, s. 15-16., Ayrıca bkz., Louis Althusser, "Freud and Lacan", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londra: New Left Books, 1971, içinde., s. 130-150. , Türkçesi için bkz., Louis Althusser, "Freud ve Lacan", (Çev. Selahattin Hilav); Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İst., 1996, içinde, s. 183-206.

[67] Guattari, Freud'un şizofrenlerden pek haz etmediğini, onlar hakkında hoş olmayan, korkunç şeyler söylediğini ifade eder. Deleuze'ün bu konuda Freud'a atfen yorumu daha ilginçtir: Bize hiç şizofren görüp görmediğimiz soruldu, asıl bizim psikanalistlere hiç sabuklama dinleyip dinlemediklerini sormamız gerekir. Sabuklama, dünyasal-tarihseldir, hiç de ailesel değil. Deleuze, *Müzakereler*, s. 24, 29.

[68] Goodchild, *a.g.e.*, s. 198.

[69] Deleuze ve Guattari, Reich'i "materyalist psikiyatrinin gerçek kurucusu" olarak düşünürler: "Reich, arzu ve toplumsal alan arasındaki ilişki sorununu ilk kez ortaya çıkaran kişidir. Reich faşizm sorununu, özellikle bir ideoloji ya da aldanma meselesi olmaktan çok, aslında kitleler tarafından nasıl arzulandığı açısından

edilmesinde Guattari'nin bu çabası büyük rol oynar. İşte bundan dolayı şizoanaliz, bir indirgemeler sistemi olarak gördükleri psikanalizin karşıtıdır. Çünkü Deleuze ve Guattari'ye göre bilinçdışı içinde aileden kişiliklerin, düşsel olarak değil gerçekten toplumsal öznelleşmeleri üreten bir fabrika gibi özel bir şekilde sahnelendiği bir tiyatro sunumu olarak işlemez. Çılgınlık aileyle ilgili değil, dünya tarihiyle ilgilidir: siyasi ve tarihsel olarak çılgınlaşılır, ama öznel ve özel olarak değil. ... bilinçdışı bir tiyatro değil, bir fabrika, bir üretim makinasıdır; bilinçdışı anne-baba için coşmaz, daima toplumsal bir alan için coşar.[70] Bu bağlamda Lacan'ın evrensel bir geçiş olarak gördüğü Oedipus evresi, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unda kapitalist konjonktürle ilişkilendirilir. Çünkü kapitalizm, aileyi, özellikle de çekirdek aileyi, kodsuzlaştırdığı akışları kodlamak için işlevsel bir aygıt olarak kullanır. Aile bu yeni taktik yapısıyla tüm sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanı kuşatan bir görünümle yeniden karşımıza çıkar. Dolayısıyla toplumsal ilişkilerin içe kapalı bir örneği olarak ailede anne *Yeryüzü*, baba *Kapital*, çocuk ise *İşçi* değeri bulur.[71] Bu yorum Oedipus'un sahneye çıkışını selamlamasının yanında Oedipus'un toplumsallaştırılmasıdır. Çünkü Psikanalizin en büyük eksikliği bu noktada nevrozda takılıp kalması ve Oedipus'u bir aile sorunu olarak ele aldığından, toplumsal alanı, şizofreniyi, bilinçdışının üretimini göz ardı etmesidir. Yani Psikanaliz toplumsal alanı görmezden gelerek aileye, kastrasyona (iğdiş edilme korkusu), yaşamı sus-

---

ortaya koymuştur; çünkü [Reich'a göre] kitleler aldatılmadı, faşizmi arzuladılar ve açıklanması gereken de budur. Hatta psişik bastırmaya toplumsal baskı-bastırmaya karşı özerklik veren ve çok az üstünlük tanıyan bir açıklama, bir toplumsal baskı-bastırma savunucusu olma riskini göze alır. Deleuze ve Guattari'nin Reich'da takdir ettikleri şey, yalnızca toplumsal baskının psişik bastırma üzerindeki açıklayıcı üstünlüğü değil, Reich'ın, libido ya da cinsellik ve cinselliğin bastırılması keşfine ihanetinden dolayı Freud'u eleştirmesidir de". Holland, *a.g.e.*, s. 28-29., Deleuze-Guattari, *AO.*, s. 113-122.

[70] Anne Sauvagnargues, *Deleuze ve Sanat*, (Çev. Nurten Sarıca), Deki Yay., Ank., 2010, s. 103.

[71] Onur Kartal, "Şizofreni Deneyimi ve Göçebe Yaşam Biçimleri Üzerinden Bir Devrimci-Oluş İmkanının İzini Sürmek", Armağan Öztürk (der.), *Postyapısalcılık*, Phoenix Yay., Ank., 2010, içinde s. 134-135., Deleuze-Guattari, *AO.*, s. 264.

turmaya yönelen kapitalist paranoya çizgileri sunarken, şizo analiz devrimci kaçış çizgileri sunar. Son olarak Lacan'a itirazla Deleuze ve Guattari şizoanaliz ile imgesel ve simgeselin karşısına gerçeği, toplumsal alan üzerine sabuklamayı koyar.

Deleuze ve Guattari için sorun Freud'a ve Marx'a dönmek değildir, yapmak istedikleri bir anlamda kodlardan kaçıp kurtulan bir şeyi oldurma tarzıdır: akışlar, etkin devrimci kaçış çizgileri, kültüre karşı koyan mutlak kod çözme çizgileri veya gösteren emperyalizminin altını oyma. Bu anlamda "protesto eden bilinçdışlarına" seslendiklerini ifade ederken, müttefik arayışında olduklarını söylerler. En iyi müttefikleri şüphesiz şizofrenlerdir çünkü şizofren, kodları çözülmüş, yersizyurtsuzlaştırılmış biridir. Sürecin politik yankılanması daha ilginçtir: Devrimcinin şizofren olduğunu söylemiyoruz. Bir tek devrimci etkinliğin, şizofreni üretimine dönmesini önleyebileceği bir şizo kod çözme ve yersizyurtsuzlaştırma süreci olduğunu söylüyoruz. Bir yandan kapitalizmle psikanaliz arasındaki, diğer yandan devrimci hareketlerle şizoanaliz arasındaki sıkı ilişkiyle ilgili bir sorun ortaya koyuyoruz. ... sabuklama dikkate alındığında iki kutup söz konusu, bir faşist paronayak kutup ve bir şizodevrimci kutup. Bizi ilgilendiren şu: Despotik gösterenin tersine devrimci yarılma.[72].

Bir başka Freud eleştirisi, Deleuze ve Guattari'nin metinlerinde gezinen ve birçok kavramsal şebekenin merkezinde yer alan "arzu"nun sorgulanması esnasında da kendini gösterir. Her şeyi psikanalitik yöntemle açıklayabileceğine inanan Freud'un bu baskıcı yönü arzunun devrimci karakterini baskı altına alır ve bu yönüyle psikanaliz modern devletin bekçi köpeği rolünü üstlenir.[73] Başka bir yönüyle psikanaliz, konuşan her hastayı başka bir dile çevirirken, sürekli özneleştirerek ilerler ve açıkça

---

[72] Deleuze, *Müzakereler*, s. 32-33.

[73] Sarup, *a.g.e.*, s. 139., Arzunun bastırılması sürecinde Oedipus'un rolü büyüktür: Oedipus, hiçbir şekilde bizzat bilinçdışının bir oluşumu değil, tamamıyla arzu makinaları üzerindeki bir bastırma aygıtıdır., Deleuze, *Müzakereler*, s. 26.

sözcükler ve yorumlara indirgenen hasta psikanalistin libido akışına boyun eğmek zorunda olacağı için iktidara yenilmesi kaçınılmazdır.[74] Arzunun özgürleştirilmesi hususunda Deleuze ve Guattari ise, özellikle bir cinsel enerji etkinliği olan arzuyu tüm toplumsal, politik ve psikolojik süreçlere uygularlar. Marksist üretim, arzu üzerinde yeniden yer-yurt edinir. Arzu, ne biyolojik bir itki, ne metafizik bir enerji ne de simgesel bir yapıdır. Dahası arzu üretkendir ve onun eksikliğini duyduğu hiçbir şey yoktur. Eksik, psikanalizin bir uydurmasıdır. Yani geleneksel psikanaliz içinde arzu eksik olana, Kanun'a, yani yasak olana bağlanır.[75] Deleuze ve Guattari'ye göre eksik olan bir arzu söz konusu olamaz. Çünkü arzu bir içkinlik düzlemidir ve düzen kurucusudur. Bu yaklaşım aynı zamanda arzulama makinalarını* imler; çünkü arzu ilişkileri düzenlenirken, bu ilişkiler daima gerçekten geçmektedir ve gerçeğin eksik bir yönü yoktur. Çünkü içkin arzu ilişkileri tarafından devamlı doldurulup, boşaltılıp, tekrar doldurulur. ... o yüzden arzulanan makinalar her yerdedir: Her yerde işliyor, bazen sürekli olarak, bazen aralıklı. Soluklanıyor, ısıtıyor, yiyor. Dışkılıyor ve düzüyor.[76]

Bu noktada Deleuze, Antonin Artaud'tan devraldığı "organsız beden" kavramıyla psikanaliz karşıtı eleştirilerini tek noktada toplar. Artaud'un "Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin" adlı şiirindeki "Beden bedendir. Tektir. Organa ihtiyaç yoktur. Beden asla bir organizma değildir. Organizmalar bedenin düşmanıdır. ... ağız yok, dil yok, dişler yok, gırtlak yok, karın yok,

---

[74] Sarup, *a.g.e.*, s. 135-150.

[75] Akay, *Tekil Düşünce*, s. 64-65.

* Arzulama Makinaları, kavramının Türkçeye çevirisinde çeşitli ihtilaflar göze çarpmaktadır. Genellikle İngilizce'den yapılan çevirilerde bu kavram (desiring machines) "arzulayan makinalar" olarak çevrilmektedir. Biz bu kavramı "arzulama makinaları" olarak kullanmayı uygun gördük. Çünkü "arzulayan makinalar" bir özne kuramını akla getirir. Ancak Deleuze'de arzulayanların çıkış kaynağı özneler değil, nesnelerdir. Ve sonradan bu eylem karşılıklı olarak gelişir. Kavramın Türkçeleştirilmesi hususunda başka bir öneri için bkz., Ali Akay, *Postmodernizmin ABC*'si, Say Yay., İst., 2010, s. 65 vd.

[76] *A.g.e.*, s. 65.

anüs yok. Kendimi ben yeniden yaratacağım"[77] ifadeleri Deleuze'ün kendi kavramını olgunlaştırması açısından büyük önem taşır. "Organizmalar bedenin düşmanlarıdır" derken Artaud, işlevleri ve konumları önceden belirlenmiş organlardan oluşan bir organizmayı kasteder ve yine o, organizmanın yaşam değil, aksine yaşamın hapishanesi olduğunu vurgular. Ancak belki de Deleuze ve Guattari'nin anlaşılması en zor olan bu kavrama yükledikleri rol, aslında bağlayıcı sentez görevini üstlenen arzulama makinalarının daha ötesinde ayırıcı bir sentez görevidir. Ancak Deleuze'ün bu kavrama olan ilgisi Guattari ile karşılaşmadan önce kaleme aldığı *Anlamın Mantığı*'nda yer yer rahatlıkla görülebilir. Bu kitapta Deleuze organsız beden'i kısmi nesneler ve organsız bedeni daima içine düşülme tehlikesi bulunan, ancak düşüncenin metafiziksel yüzeyi üzerine 'projeksiyon'u güvenle düşünülebilecek bir vahşi alan olan şizofrenik derinliklerin iki unsuru şeklinde tanımlar.[78] Guattari ile birlikte kaleme aldıkları *ATP*'nin farklı yerlerinde organsız beden kavramı oldukça özel bir yazgıya kavuşur: "organsız beden", burada, oluş-kavram ya da arzuların oluş-düşünce olarak isimlendirebileceğimiz anlayışlarına eşlik eder. Böylece organsız beden salt yoğunlukların, özgür, fizik-öncesi ve dirim-öncesi tekilliklerin aktığı "arzunun içkinlik alanı, arzuya özgü dayanıklılık düzlemi" olarak tasvir edilir.[79] "Organsız Beden Kendini Nasıl Meydana Getirir?" bölümündeki açıklama ise belki de en dikkat çekici olandır: Bir yumurta[80] gerçekten de organları bulunmayan, sadece eksenler ve vektörlerle, değişim dereceleri ve eşiklerle, yer değiştirmeler ve göçlerle belirlenmiş yoğun bir oluş

---

[77] Antonin Artaud, *Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin*, (Çev. Esra Özdoğan), Sel Yay., İst., 2002, s. 43., Sauvagnargues, *a.g.e.*, s. 70.

[78] Ronald Bogue, *Deleuze&Guattari*, (Çev. İsmail Öğretir-Ali Utku), Birey Yay., İst., 2002, s. 123., Deleuze, *LS.*, s. 193., Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 32-34.

[79] Deleuze-Guattari *ATP.*, s. 49, 173., Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 123.

[80] Deleuze, henüz organ biçiminde sağlamlaşmamış, birçok başkalaşım gücü olan bu dokunun inorganik bir canlılığını göstermek için her zaman yumurta örneğini kullanır. Bkz., Deleuze-Guattari, *ATP.*, s. 165, 181-184., Gilles Deleuze, *İki Delilik Rejimi*, (Çev. Mahir Ender Keskin), Bağlam Yay., İst., 2009, s. 29., Sauvagnargues, *a.g.e.*, s. 72., Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 126.

alanıdır. Organsız beden, organlara değil, organizma adını verdiğimiz organların örgütlenmesine karşı çıkıyor; belirli organların zamansal ve geçici mevcudiyetiyle tanımlanan organsız beden, organizmayı diyagonal kateden yoğun bir dirimsellik dalgası olarak her türlü hiyerarşik organik belirlenimi fesheder. ... böylece organsız beden "kendisi yoğun, yayılmayan bir spatium'da (yer-alan), fakat şu ya da bu derecede –üretilmiş yoğunluklara karşılık gelen derecede– uzamı işgal edecek maddeye dönüşür. Yoğun ve biçimlenmemiş maddedir, katmanlaşmamıştır, yoğun matrixtir, yoğunluk=0.[81]

Burada tashih edilmesi gereken husus organsız bedenin organlardan yoksun bir beden olmadığıdır. Daha çok organik belirlemelerinin ötesinde bir beden, belirlenmemiş organlardan oluşan bir beden, farklılaşma yolunda bir beden söz konusudur. Başka bir yorumla organizmalar bedenin düşmanlarıdırlar ve organsız bedenler ise organlara karşı değildirler, sadece organizma denen organlar düzenine karşıdırlar.[82] Yani organsız beden organizmayı reddediyor ve tanımıyor, organların genişleyen örgütlenmesini reddediyor, fakat yoğunlukta tüm organları kendine mal eden yoğun bir rahmi biçimlendiriyor.[83] Çünkü Deleuze'e göre organizma, bedeni bedensel olarak tanımlanmış bir düzen içinde, yaşamı ele geçiren organik bir kararlılıkla hapseden bir biçimdir.[84] Bu yorumdan da çıkarılabileceği üzere Deleuze için organsız bedenler inorganik bir yaşamı gösteriler, bu aynı zamanda henüz bir organizma olarak gerçekleşmemiş bireyleşme gücünü temsil eder. Yoğun farklılaşma gücünü canlandırarak, bedeni güç ilişkisi üzerinden yeniden üreten organsız beden Spinoza'nın içkin tözüne ve arzulama makinaları onun nihai sıfatlarına benzer. Bununla beraber sonuçta organsız beden, arzulama makinalarının parçaları olduğu bütün değil,

---

[81] Deleuze-Guattari, *ATP.*, s. 165-169., Deleuze-Guattari, *AO.*, s. 359, 376., Deleuze, *İki Delilik Rejimi*, s. 25-30., Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 123., Slavoj Zizék, *Organs Without Bodies: Deleuze and Consequences*, Routledge, 2004, s. 220 vd.,
[82] Sauvagnargues, *a.g.e.*, s. 72., Deleuze-Guattari, *ATP.*, s. 175-176.
[83] Deleuze, *İki Delilik Rejimi*, s. 29.
[84] Sauvagnargues, *a.g.e.*, s. 70.

arzulama makinalarının yanı sıra üretilen ekstra bir parçadır. Bütünleştirici bir perspektiften ele alındığında, bütün, organize üretim sistemidir, organsız beden ve organlar-kısmi nesnelerin birlikte karşı çıktıkları organizma olarak bedenin karşılığıdır. Bütün, yalnızca bir molar, kitlesel organizasyon düzeyinde var olurken, arzulama makinaları ve organsız beden moleküler düzeyde işlev görür.[85]

Postyapısalcılığın ve özelde Deleuze'ün itiraz ettiği bir diğer husus ise yapısalcılığın getirmiş olduğu yaklaşımlara yöneliktir. Bilindiği gibi yapısalcılık akımı çoğunlukla Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan, Louis Althusser ile özdeşleştirilen bir akım olmakla birlikte, çıkış noktası daha çok Ferdinand de Saussure'ün dili bir göstergeler sistemi olarak analiz eden yapısal dilbilim yaklaşımı olduğu ifade edilir. Temel amacı bir dili meydana getiren karmakarışık konuşma edimleri yığınına bir düzen getirmek[86] olan Saussure, bunu yapabilmek için dil (langue) ile söz (parole) arasına ayrım koyar. Dil, bir dil sistemine verilen addır. Söz ise dilin somut kullanımı, yani dilin belirli bir konuşucu tarafından belirli bir andaki uygulanmasıdır. Bu sayısız söz'ler bir dil sistemine uyarlar. O halde somut ve bireysel olan söz'ün arkasında, onu belirleyen soyut ve toplumsal bir sistem (yapı), dil vardır. Bu amaçla o dildeki kavramları *gösterilen* (ağaç), *gösteren* (a-ğ-a-ç) bunlara ilişkin bütünlüğe de *gösterge* diyerek, dilsel analizin bunlara ilişkin bir kod çözme etkinliği olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Saussure'e göre *göstereni* *gösterilen*le birleştiren bağ nedensizdir ve bu birleşmeden oluşan *gösterge* de doğal olarak nedensiz olacaktır. Dilin kendisinden kaynaklı bir tür içkin anlamdan söz edemeyiz çünkü *gösteren* onu kullanan dilsel topluluğun dayatması dışında tamamıyla keyfidir.[87] Yani bu ilişkide dil, sadece bir göstergeler dizgesidir ve sesler ancak

---

[85] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 124., Deleuze-Guattari, *ATP.*, s. 376, 386.
[86] Rosalind Coward-John Ellis, *Dil ve Maddecilik*, (Çev. Esen Tarım), İletişim Yay., İst., 1985, s. 27.
[87] Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, (Çev. Berke Vardar), Multilingual Yay., İst., 1998, s. 108.

bir gösterge dizgesinin parçası olarak anlam ifade ederler.[88] Saussure'ün ikinci önemli adımı ise dile "artzamanlı" [diyakronik] bir yaklaşımdan ziyade, "eşzamanlı" [senkronik] bir yaklaşımda ısrar etmesidir.[89] Çünkü dilin evrensel bir "dil durumu" yani eşzamanlı bir yapısı vardır ve buna uygun olarak analiz edilmelidir.

Antropolojiden, Marksizm, psikanaliz vb. birçok alanda teorik olarak uygulanma imkânı bulan Saussurecü dil anlayışı, özneyi yerinden ederek yerine yapıyı koyar. Birey doğumundan bile önce "her zaman/zaten" doğduğu yapıya tabi kılınmıştır. Yapı, içerdiği öznenin yaşantısını da önceden belirler. Her zaman bir şeye tabi kaldığı için, özne simgesel bir sistemin aşkın (transcendental) kaynağı olamaz. O, bu yapı içinde farklılıkların ve onların düzenlemelerinin özgül bir sisteminde inşa edilerek merkezsizleşmiştir.[90] Derrida'dan Deleuze'e kadar birçok postyapısalcı düşünür, "gösteren sürekli olarak gösterilenin altında kayar ve böylece anlam hiçbir zaman kendisiyle özdeş olamaz" yaklaşımını öne çıkararak, 'okuma edimi' kavramının yanında saf tutarlar çünkü yine bu düşünürlere göre anlam yalnızca okuma edimiyle varolur. Bu tutum sadece yerleşik özneyi aşındırmakla kalmaz aynı zamanda *özne*nin yerine *yapı*yı yerleştiren yapısalcıların despotik üst kodlayıcı diline karşı da bir meydan okumadır.

Bu bağlamda Deleuze ve Guattari, Saussurecü dilbilimin baştan sona despotik temsil içinde temellendiğini iddia ederler. Çünkü Marx ve Freud gibi Saussure'de düşüncede yeni iktidar aygıtları ve ergin hâkim dili kuran baskıcı bir kodlama biçimi geliştirmiştir.[91] Bu bağlamda birçok kişinin kaydettiği gibi, Saussurecü gösterge teorisinde gösteren etkin bir biçimde gösterilene egemendir. O yüzden Deleuze ve Guattari'nin gösterenle

---

[88] Jonathan Culler, *Saussure*, (Çev. Nihal Akbulut), Afa Yay., İst., 1985, s. 20, Saussure, *a.g.e.*, 48.
[89] Bkz., Saussure, *a.g.e.*, s. 201.
[90] Coward-Ellis, *a.g.e.*, s. 13.
[91] Deleuze-Parnet, *a.g.e.*, s. 30.

işi yoktur.[92] Çünkü yazı makinasıyla ortaya çıktığı şekliyle Gösterenin emperyalizmi, gösteren ile gösterilen arasındaki özel ve zorlayıcı karşıtlığın yakasını bırakmaz o zaman her şey hukuken yazıyla ilgili olur. Bu, despotik üst kodlama yasasının ta kendisidir.[93] Deleuze ve Guattari buradan hareketle eleştirilerini daha da marjinalleştirerek, "despotik dil"i benimseyen Saussure'ün ardıllarını hedef alırlar ve kendi tarihsel-toplumsal ve ekonomik eleştirilerini olgunlaştırırlar. Onlara göre gösterge teorilerinde despot işlev ima edildiğinden dolayı Saussure ve takipçilerinin göstereni egemen erk ve yasayla birleştirmesi şaşırtıcı değildir. Gösteren keyfi bir kendiliktir fakat aynı zamanda suskun sesin göklerden yankılandığı akustik imgedir, sistem boyunca, içinde aşkınlığın işlediği, karşı çıktığı, seçtiği, birleştirdiği eklemlenmemiş maddi akımın kendisinden doğduğu bir aşkınlık: gösteren.[94]

Deleuze ve Guattari'ye göre bir aşkınlık olarak gösterenin egemenliği kendisini psikanaliz ve kapitalizm eleştirilerinde ortaya koyar. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi psikanaliz, kapitalizmin baskıcı yönünü onaylayan ve ona hizmet eden bir görünüm sergiler. Çünkü psikanaliz, temsil ve modern özne gibi kavramları kodlayarak aşkın gösterenin tiranlığını yapar. Ve bu anlamda yaygın eleştiriyle temsiliyeti ve özneyi kurumsallaştıran psikanaliz böylece bir devlet dinine, terapist ise bir devlet rahibine dönüşür.[95] Deleuze ve Guattari ise modernliğin "kodlarını düzene sokan" ve göçebe arzulama makinalar halinde yeniden oluşturulan "şizo özneler" yaratabilmek için "arzulayan üretim"in önündeki tüm teorik ve kurumsal engelleri alt üst etmeye girişirler. Çokkatlılık, merkezsizlik ve çoğulluk etrafında örgütlenen şizo özneler bu hamleyle kapitalizmin despotik üst kodlayıcı dilini ve modern ikili karşıtlıkları yararak, temsili

---

[92] Bkz., Deleuze, *Müzakereler*, s. 30.
[93] *A.g.e.*, s. 30.
[94] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 132.
[95] Best-Kellner, *a.g.e.*, s. 111.

düşünce tarzlarından ve tekilliği dışlayan totalleştirici pratiklerden yeni kaçış çizgileri oluşturur.[96]

Buraya kadar Postyapısalcı felsefenin öndayanaklarını, sorun alanlarını, müdahalelerini ve alternatif stratejilerini Deleuze özelinde kısaca çerçevelemeye çalıştık. Hegel felsefesinin terk edilerek, Nietzscheci fark fikrinin iyice sahiplenildiği bu yapısalcılık sonrası dönemde mevcut Batı felsefesinin ya da metafiziğinin temsile ve özdeşliğe yaslanan kekeme jargonu[97] içkinlik düzleminde yeniden üretilerek dolaşıma sokulur. "Aşkın göstereni" bertaraf eden söylemlerden (Derrida, Deleuze), "öznenin ölümünü" (Foucault) ilan eden yorumlara ve oradan da kaynağını Nietzsche'de bulan "aşırı yorum" (Derrida) stratejilerinden tarihin, felsefenin dahası "anlatıların ölümüne" (Lyotard), "simülasyona" (Baudrillard) ve "çokluk/farklılık" (Deleuze) ve "başkalık deneyimine" (Levinas) kadar postyapısalcı figürlerin bütünü; Platon, Descartes, Kant ve Hegel felsefelerine çıkarma yaparken, gizli ajandalarında yer alan felsefenin temsil ve özdeşlik "yük"ünden kurtulmayı amaçlıyorlardı. Bu düşünürlere göre genelde Nietzsche ve Bergson gibi olumlayıcı iki usta aktörün farklı kisvelerle geri dönüşü, batıyı ele geçiren eskatolojik tıkanıklığı açmada emsalsiz bir rol model oluşturur; çünkü onlar tarihte farklı olanı dışlayan, susturan ve hatta kapatan egemen siyasal-toplumsal-felsefi formları "çekiç darbeleriyle" aşındırarak, bir anlamda sistematik ve indirgemeci teori-pratiklerde ciddi gedikler açmışlardı. Son tahlilde bu saptamalardan hareketle diyebiliriz ki postyapısalcı düşünce genel olarak Hegelci olumsuzlamanın olumsuzlamasını değil, ayrıksılığı yani tekilliği doğrulamak ve olumlamak üzerine odaklanır: Varlıkların karşıtlarının birliği ve çatışması yerine, varlıkların olumlu ayrıksılığı. Diyalektik sav, karşısav ve bireşim (sentez) olmak üzere üç devinimli bir oluşma yasası yerine, çokluk ve çokluğun hâkim olduğu ayrışıkların oluşturduğu bir oluş, bir düzenleme. Ne bilinç temeli üzerine oturtulmuş görüngübilim

---

[96] Akay, *Tekil Düşünce*, s. 68., Deleuze-Guattari, *AO.*, s. 184-192.
[97] West, *a.g.e.*, s. 261., Akay, *Postmodernizmin ABC'si*, s. 122.

(fenomenoloji) ne de maddesel çelişki yineleme ve farklılık düşüncesinin tekilliği.[98]

Bu çalışmada özellikle Guattari ile karşılaşmadan önce Deleuze'ün kariyerinde önemli bir aşamaya işaret eden Hume, Kant, Platon, Hegel ve "fark ontolojisinin kutsal üçlüsü Spinoza, Nietzsche ve Bergson"[99] gibi felsefi düşüncenin majör filozoflarına getirdiği özgün yorumlar temelinde ayrıksı bir felsefe tarihçisi kimliğiyle sorunlaştırdığı kavramların ve filozofların izi sürülecektir.

Bu bağlamda birinci bölümde, Deleuze felsefesinin kendine has karakteristik özelliği olan "kavram yaratma" stilinin getirmiş olduğu zenginlik/zorluk içerisinden özellikle klasik felsefi terminolojiye az çok sadık kaldığı süreci ima eden kavramlardan bazılarını öne çıkaracağız. Deleuze, 1953 yılında yayımlanan *Ampirizm ve Öznellik*'ten 1972 yılında Guattari ile birlikte kaleme aldığı *Anti-Oedipus*'a kadar ki geçen süre içerisinde giderek, öz, töz felsefelerine karşı 'haline gelişler'in, 'oluşlar'ın vurgulandığı, 'aşkınlık' kavramına karşı 'içkinlik'in yeniden tanımlandığı[100], 'fark ve tekrar'ın stratejik konsepte sahip olduğu felsefe yordamıyla baskın düşünce hatlarının dışında konumlanmış ve buradan hareketle de birlik, hiyerarşi, özdeşlik ve temsile duyulan modern inançları parçalamayı kendisine amaç edinmiştir. Çünkü ona göre felsefenin ilk ilkesi, Tümellerin hiçbir şey açıklamadıkları, bizatihi kendilerinin açıklanmak zorunda olduklarıydı.[101] Bu yönden bakıldığında Deleuze, Nietzscheci bir misyon taşır, zaten yaygın yorumcuların ortak

---

[98] Akay, *Tekil Düşünce*, s. 15.

[99] Todd May, *Gilles Deleuze*: *An Introduction*, Cambridge Univ. Press., 2006, s. 26., May'e göre Deleuze için Spinoza "oğul", Bergson "baba" ve "kutsal ruh" Nietzsche'dir. *A.g.e.*, s. 25-27.

[100] Melih Başaran, "Deleuze Felsefesinin Özgüllüğü", Zeynep Direk-Refik Güremen (Der.), *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Epos Yay., İst., 2004, içinde, s. 49.

[101] Deleuze-Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 16., Stephen J. Arnott, "Tekbencilik ve Deleuze Etiğinde Topluluk Olanağı", Barış Başaran (Yay. Haz.), *Gilles Deleuze'de Denetim ve Toplum*, Bağlam Yay., İst., 2005, içinde s. 7., Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, (Çev. Ayşe Meral), Kabalcı Yay., İst., 2004, s. 24., Deleuze, *Müzakereler*, s. 164.

kanısı da onun Nietzsche'nin Vantrilok'u (karından konuşmak) olduğudur.[102] Ancak daha yakından baktığımızda bu dönemde Deleuze'ün her zaman olumlu karşılamasa da felsefeye "felsefe tarihçiliği" ile başladığını görmekteyiz: Az çok felsefe tarihiyle canı çıkarılmış bir nesle, son nesillerden birine aitim. Felsefe tarihi, felsefe üzerinde açıkça baskıcı bir işleve sahiptir, tam anlamıyla felsefi Oedipus'tur.[103] Hume incelemesinden, doktora tezi olan *Expressionism in Philosophy: Spinoza*[104]'ya kadar geçen bu süreç, pek çok kişi tarafından Deleuze'ün "çıraklık" dönemi olarak görülür. Ancak ilk kitapları Deleuze'ün felsefe tarihçiliğini öne çıkarsa da onların aynı zamanda özgün birer felsefe kitabı olduğu göz ardı edilemez. Nihayet hemen akabinde gelen *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı* eserleri her ne kadar felsefe tarihçiliğinin devamı olarak okunsa da bunlar kendi felsefesini geliştirdiği özgün felsefe yapıtlarıdır ve bu anlamıyla Deleuze'ün ilk eserleri "yerinde müdahalelerdir", felsefe tarihinin gövdesinde ameliyatlar yapar.[105] Bu iki kült yapıtın diğer bir özelliği ise Deleuze'ün, bu kitaplarında çokluğun dilini tamamen terk etmemesine rağmen, iki paralel kavramın, *fark* (Fark ve Tekrar) ve *olay*'ın (Anlamın Mantığı) ön plana çıkmasıdır.[106]

Nitekim kavramlar için ayrı bir gökyüzünün olmadığına işaret ederek, kavramın yaratımına ve üretimine vurgu yapan Deleuze'ü ilk bölümümüzde kavramları üzerinden çerçevelerken, özellikle fark ve tekrar ve olay felsefesi çatısı altında bir dizi kavrama değinip, bunların onun felsefesinde ne gibi bir yer işgal ettiğini haritalandırmaya çalışacağız.

---

[102] Melih Başaran, "Filozof ve Vantrilok", Toplumbilim Dergisi, *Gilles Deleuze Özel Sayısı*, İst., Sayı 5, 1996, içinde s. 34.
[103] Deleuze, *Müzakereler*, s. 14., Deleuze-Parnet, *a.g.e.*, s. 30.
[104] Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Trans., Martin Joughin, Cambridge, Mass., 1990.
[105] Hardt, *a.g.e.*, s. 27.
[106] Gary Gutting, *French Philosophy In The Twentieth Century*, Cambridge Univ. Press., 2001, s. 334.

İkinci bölümde ele alacağımız Bergson, Deleuze için her şeyden önce önünde açık bulduğu zengin bir kavramsal alet kutusu, kendi problemlerini çözmek için kullanabileceği elinin altındaki bir nesnedir.[107] Bundan dolayı Deleuze'ün Bergson ilgisinin erken yazılarından geç dönem eserlerine kadar devam ettiğini görürüz. Çünkü Deleuze'e göre "aşkınlık" tuzağına düşmeyen ve içkinliği içkinlik olarak düşünen ikinci filozof Spinoza'dan sonra Bergson'dur.[108] Özellikle fark felsefesini temellendirirken, Hegelci olumsuzlamaya karşı radikal bir referans olarak Bergson felsefesinin süre, sezgi, hareket, bellek, *elan vital* (yaşamsal atılım), virtüel vd. gibi kilit kavramlarından çokluk ontolojisi ya da ontolojik bir fark alanı yaratmaya çalışan Deleuze, aslında Bergson'u kullanarak geleneksel ontolojik yapıları ters yüz etmeyi amaçlar.[109]

Deleuze'ün Bergson'u felsefenin yerleşik ve totalleştirici yapılarına karşı okuma ve üretme stratejisi büyük bir filozofa hayranlığın ötesindedir. "Bergson'a Dönüş: Amerikan Baskısı İçin Önsöz"[110] de işaret ettiği gibi toplumun, bilimin ve yaşamın dönüşümü ile ilgili olarak Bergson, uğranması gereken zorunlu bir istasyondur. Deleuze'e göre Bergson'a dönüş üç temel karaktere dayanır: sezgi, bilim ve metafizik, çokluklar. Bergson'la yeniden buluşmanın vazgeçilmez yönelişini bu üç yönü izlemenin gerekliliğine bağlayan Deleuze, fark felsefesine en büyük katkıyı Bergson düşüncesinin yaptığını sıklıkla dillendirerek, metodolojik ve ontolojik düzeyde işleyen bu iki problemin [doğa farkları problemi/farkın doğası problemi] Bergson'da bir biriyle geçişken ve bağlantılı olduğunun altını çizer.[111]

Deleuze'ün okumasında Bergson'un farkı, esas olarak neliğe ya da gerçek varlıktaki statik bir ayrıma gönderme yapmaz;

---

[107] Hakan Yücefer, "Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş", Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, (Çev. Hakan Yücefer), Otonom Yay., İst., 2006, içinde s. 7.
[108] Deleuze-Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 49-50., Yücefer, *a.g.m.*, s. 9.
[109] Hardt, *a.g.e.*, s. 36., Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 27.
[110] Gilles Deleuze, "Bergson'a Dönüş: Amerikan Baskısı İçin Önsöz", Deleuze, *İki Delilik Rejimi*, içinde s. 345-348.
[111] Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, s. 52.

aksine fark, varlığın gerçek dinamiğine işaret eder –varlığı temellendiren harekettir. Bu yüzden Bergson'un farkı öncelikle uzamsal değil zamansal varlık boyutuyla ilgilidir. Öyleyse Deleuze'ün Bergson'un fark kavramını incelerken yüklendiği görev iki katmanlıdır. İlkin Bergson'un ontolojik geleneği eleştirisini, yanlış bir fark kavramı olarak Hegel'in diyalektiğinin ve onun olumsuz varlık mantığının zayıflığını gösterirken kullanmalıdır. Bu saldırı Hegel mantığının iki temel uğrağına karşı yöneltilmiştir: Varlığın belirlenimi ve Bir Çok'un diyalektiği. İkincisi, Deleuze, Bergson'un fark içinde varlığın olumlu hareketini dikkatle işlemeli ve bu hareketin ontoloji için geçerli bir alternatifi nasıl sağladığını göstermelidir.[112] Bu bağlamda Deleuze'ün Bergsonculuğu, Varlığı statik değil, dinamik kavramlarla ele almaya dayanır. Varlık, öncelikle töz değil oluş, form değil hareket, özdeşlik değil farktır.[113]

Sonuç olarak Deleuze'ün Bergson yorumu, olumsuz ontoloji eleştirisi sunar ve buradan hareketle Deleuze, etkin ve içsel bir nedensellik nosyonuna dayalı mutlak anlamda olumlu bir varlık hareketi önermekle kalmaz, Hegelci olumsuz belirlenimin karşısına Bergson'da bulduğu fark hareketini, yine Hegelci Bir ve Çok'un diyalektik birliğine karşı, nasıl oluşun çok türlülüğünü çıkarttığını bu bölümde tartışacağız.[114] İkinci olarak bu saptamanın Descartes, Kant ve Hegel gibi sistemci ve aşkın felsefelere köklü bir eleştiri ve meydan okuma olmasının yanında onların hangi noktada aşıldığının ipuçlarını göstermeye çalışacağız.

Üçüncü bölümde ele alacağımız Nietzsche'nin 1960'lardan sonra maskeler halinde Kıta Avrupa'sı felsefesine geri dönüşünde önemli bir uğrak noktası olan Parisli entelektüel çevreler, Nietzsche'nin kendi ruhsal soyunun Ren'in batısında ikamet

---

[112] Hardt, *a.g.e.*, s. 31-32.
[113] Yücefer, *a.g.m.*, s. 42.
[114] *A.g.m.*, s. 20., Deleuze, "Bergson'da Farkın Kavranışı" *Issız Ada ve Diğer Metinler*, içinde s. 53 vd.

ettiğini hissetmesini haklılaştıracak şekilde metinlerini cesur ve coşkulu okumalara tabii tuttular. Marksist, varoluşçu ve fenomenolojik biçimlerin yanı sıra dilbilimde Ferdinand de Sassure'den esinlenen Claude Lévi Strauss, Jacques Lacan ve Louis Althusser gibi yapısalcılar, Freud ve Marx'm yapısalcı anlamda keşfi ve Heidegger'in Nietzsche'yi yeniden ele geçirmesiyle birlikte beliren postyapısalcılar[115] için Nietzscheci korpus daima önemli bir referans noktası olarak kabul edildi. Georges Bataille'ın şaşırtıcı ve etkili *Nietzsche Üzerine*[116] eserinde on beş yıl sonra Heidegger'in 1961'de yayımlanan iki ciltlik *Nietzsche* eserinin getirdiği yorum zenginliği Fransız çevrelerde "yeni Nietzsche" tartışmalarını tetikleyen bir unsur oldu. Bu tartışmalar ekseninde 1962 yılında ortaya konulan Gilles Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe*'si ve bunu takiben Foucault, Blanchot, Sarah Kofman, Bernard Pautruat, Derrida gibi düşünürlerin yorumları "sahih Nietzsche" arayışlarına zenginlik kattı.

Deleuze, Nietzsche'yi "karşı kültürün şafağı olarak kodlarken"[117] 1970'li yıllarda Nietzsche düşüncesinin bolca tartışılmasına ve revaçta olmasına biraz da şaşırarak şunları söyler: "Nasıl oluyor da daha önceki nesillerin onda bulamadıklarını şimdiki (70'li yıllar) gençlik, genç nesiller, şairler, Nietzsche'de bulabiliyorlar?"[118] Nietzsche üzerine yapılan ve onun yazılarının eğretilemeli niteliği, üslubu, ironisi ve maskeleri üzerinde duran bu çalışmaların birçoğu özellikle Heidegger'in yorumunun bir çürütülmesi olarak görülebilir.[119] Bu perspektifte her

---

[115] Alan D. Schrift, "Nietzsche's French Legacy" *The Cambridge Companion to Nietzsche* içinde, edt. Bern Magnus and Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge Univ. Press 1996), s. 323-55.

[116] Georges Bataille, *Nietzsche Üzerine*, (Çev. Mukadder Yakupoğlu), Kabalcı Yay., İst., 1998.

[117] Gilles Deleuze, "Nomad Thought", *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation* içinde, ed. David B. Allison, Dell Publishing co., Inc., New York 1979. s. 142. Türkçesi için bkz., Gilles Deleuze, "Göçebe Düşünce", (Çev. Aslı Kayhan), Toplumbilim Dergisi, Sayı 5, 1996, içinde, s. 63-67.

[118] Deleuze, alıntılayan Ali Akay, *Tekil Düşünce*, s. 97.

[119] Erns Behler, "Yirminci Yüzyılda Nietzsche", (Çev. Kemal Atakay), "Nietzsche: Kayıp Bir Kıta" içinde, *Cogito* Dergisi, Y.K.Y., Sayı:25, Kış 2001., s. 47.

şeyden önce Deleuze, bakış açısını Hegelci diyalektik ve Nietzscheci soykütük arasında bir uzlaşma bulma yönünde yanlış yola sevk edilmiş bir çaba olarak kabul ettiği şeye yöneltir. Ona göre Hegel düşüncesinin daima birleştirici bir senteze yöneldiği yerde, Nietzsche, aksine çeşitlilik içinde çokluk ve sevinci olumluyor görünür.[120]

Deleuze'ün Nietzsche incelemesinin acil ve merkezi unsuru, Platon ve Kant'a verdiği cevapların yanı sıra daha önce bahsettiğimiz gibi büyük oranda Hegelci varsayımların Nietzscheci söylem tarafından aşındırılması üzerine inşa edilir. Hatta bir keresinde bir yerde "düşmanların paradoksu" anlamına gelecek bu durumu şöyle dillendirmiştir: "Eğer temel kavramlarının "kime karşı" yöneltildiğini göremezsek, Nietzsche'nin eserinin tümünü yanlış anlarız. Hegelci temalar bu eserde savaşılan düşman olarak sunulmuştur, yani anti-Hegelcilik Nietzsche'nin eserine en başat durum olarak yayılır."[121] Nietzsche, Hegel'in ünlü "olumsuzlamanın olumsuzlanması" projesine karşı ciddi bir başkaldırıyla onun yerine bir "olumlama" felsefesi yerleştirmeyi hedeflerken bir yandan da Platonculuğu ve Kant'ın eleştirel felsefesini tahrip etmeyi amaçlar ve böylelikle post-Kantçı ve post-Hegelci bir döneme kapı aralar. Nietzsche düşüncesinin daha önce ifade ettiğimiz gibi Kant'ın başlattığı ancak tamamlayamadığı eleştirel felsefe ile birlikte anılması –post-Kant dönemi işaret etmesi–, Kant'ın değerleri eleştirel analizin dışında tutmasına bağlıdır. Buradan hareketle yani Kant'ın hakikat, iyilik ve güzellik'in değerini varsayması ve onları eleştirisi ile birlikte sorgulanmamış değerlere tümüyle boyun eğmesi[122] ve Hegel'in olumsuzlamanın olumsuzlanması anlayışına dayalı

---

[120] Deleuze, *NP.*, s. 197. Ayrıca Deleuze'ün Nietzsche'yi plüralist (çokluk) okumasının özgün yorumu için bkz., James J. Winchester, *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche After Heidegger, Deleuze, Derrida* içinde., Albany: State Univ. of New York Press., 1994. s. 71-86.

[121] Deleuze, alıntılayan Hardt, *a.g.e.*, s. 68.

[122] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 28.

olan "köle-efendi" diyalektiği, Nietzsche'yi soykütük kavramının yeniden tarif edilmesine götürür.

Bu çerçevede Deleuze için soykütük, hem kökenin değeri hem de değerlerin kökeni anlamına geldiği gibi, değerlerin mutlak karakterine olduğu kadar göreli ve yararcı karakterine de karşı çıkar. Başka bir ifadeyle, değerlerin ayrımsal öğesine işaret eder ki, zaten değerlerin kendi değeri de ondan türer. Daha genel anlamda düşündüğümüzde soykütük, "köken veya doğuş demek olduğu kadar kökendeki fark ve uzaklık da demektir. Soykütük, kökendeki soyluluk ve bayağılık, soyluluk ve aşağılık, soyluluk ve çöküş demektir."[123] Nietzsche'nin yaşamı incelemek için benimsediği bu "yorumlama" yöntemi Deleuze'e göre, bir görüngünün özünü ve anlamını belirlemeyi sürdürecek, ataları ya da gizlenmiş tarihsel kökenleri arama durumu değildir; onun yerine soykütüğün, eşzamanlı, topolojik ya da coğrafi bir yönelimi vardır.[124] Aslında Deleuze'ün Nietzsche incelemesinin hareket unsurunu bu kavramla başlatması, daha sonra inceleyeceği Nietzscheci kavramlar arası süreklilik haritasını çıkarmada kolaylık sağlar. Soykütüksel yorumlamanın bir görüngüde ürettiği anlam ve değerler aracılığıyla dışa vurulmuş varoluş tarzını tanılama çabası, elbette ki bu yorumlama biçiminde, yorumlayıcının varoluş tarzını dışa vurur, yani bir görüngü üzerinde etki yapma ve onu yorumlayıcının anlam ve değerleriyle donatma biçimini beraberinde getirir. Böylelikle Nietzsche'nin soykütük kullanımı, çok daha tarihsel odaklılık gösterir; hatta bazı durumlarda, bir görüngünün gizlenmiş özünün çoğunlukla, o görüngünün uğradığı geçmiş olaylar tarafından sağlanması sonucu, gizlenmiş bir gücün bir görüngü üzerinde bir tür aşkın bellek olarak iş görmesi nedeniyle Deleuze'ün Bergson incelemesiyle de uyum gösterir.[125] Sonuçta Deleuze için filozof bir soykütükçüdür. Filozof ne Kant tarzında

---

[123] Deleuze, *NP.*, s. 2-3.
[124] Goodchild, *a.g.e.*, s. 57.
[125] *A.g.e.*, s. 58.

bir mahkeme yargıcı, ne de yararcıların tarzında bir mekanikçidir.[126] Onun soykütük çözümlemesinde her bir fenomen bir "gösterge", bir "semptom"dur ve bu açıdan felsefe bütünüyle bir "semptomatoloji" ve "semiyolojidir".[127] Yani bir görüngüyü kavramak ve onu yeniden yorumlamak üzere yeni güç (force) düzenlemelerine izin vermek için Deleuze, Nietzsche'nin düşüncesini, yeni güç düzenlemelerinin bir görüngüyü ele geçirip yeniden yorumlanabilmesi amacıyla, yapısalcı kuşağa daha uygun olarak, eşzamanlı bir yöne doğru yeniden yönlendirir.[128] Ancak bu yönlendirmede yapısalcı okumalardan farklı olarak Deleuze'ün Nietzsche'sine göre anlam, keyfi gösterenler arasındaki farklı ilişkiler açısından değil, güçler, etkin ve tepkin arasındaki farklı ilişkiler açısından tanımlanır.

Nietzsche bölümünün sonunda, Deleuze'ün Kant ve Hegel'den hareketle Nietzscheci soykütüğe ve felsefenin devindirici güçlerine ve saldırı unsurlarına odaklanmasına eğileceğiz ve buradan hareketle Deleuze'e göre Nietzsche'nin yapmak istediği şeyi yani "onun temellendirdiği ve tasarladığı gibi bir değerler felsefesi, eleştirinin doğru uygulanmasının, bütüncül eleştirinin gerçekleştirilmesinin, yani "çekiç darbeleriyle" felsefe yapmanın tek yol"[129] olduğunun ne anlam taşıdığını incelemeye çalışacağız.

Dördüncü bölümde ele alınacak Spinoza, Deleuze'ün büyük ölçüde Duns Scotus-Nietzsce-Bergson'dan oluşan felsefi koordinatında başat bir tarihsel figürdür. Ancak Spinoza sadece Deleuze için değil, Althusser'den Negri ve Balibar vd. kadar 1960 sonrası siyaset-etik ve ontoloji teorilerinde oldukça önemli bir yer işgal eder. Bu düşünürler ve elbette ki Deleuze, Spinozacı düşünceyi [materyalist ontolojisini] Platon'un metafiziğine, Descartes'ın epistemolojisine, Hegel ve Kant'ın aşkın rasyonalizmine aynı zamanda Marx'ın ilkelerine ve bazı kav-

---

[126] Deleuze, *NP.*, s. 2.
[127] *A.g.e.*, s. 3.
[128] Goodchild, *a.g.e.*, s. 58.
[129] Deleuze, *NP.*, s. 1.

ramlarına karşı kullanarak yeni okuma denemeleri yaparlar.[130] Bu bağlamda Deleuze, Platon-Hıristiyanlık-Kant-Husserl çizgisinde yetkinleşen aşkmlık felsefelerini Spinoza'dan esinle temellendirdiği "içkinlik planı"yla vurmaya çalışır. Çünkü Deleuze göre Spinoza, Tanrı'yı ayrı bir dünya yaratmış dışsal bir varlık olarak görmeyi reddeder. Eğer Tanrı'yı bir dış yaratı olarak düşünseydik, o zaman Tanrıdan başka bir şey olurdu ve Tanrı mutlak töz olamazdı. Bu nedenle, Spinoza'ya göre Tanrı ifade edici bir tözden başka bir şey değildir ve töz de ifadesinden başka bir şey değildir. Tanrıyı göklerdeki bir baba figürü olarak düşünmemiz sınırlı imgelemimiz ve fikirlerimizden dolayıdır.[131] Deleuze, Spinoza'nın içkin felsefeyi ima eden bu boyutunda ısrar etmekle kalmaz, onu daha da öteye taşıyarak/üreterek, ontolojik spekülasyonun merkezini Hegelci olumsuzlamadan Spinozacı farka kaydırır.[132]

Deleuze Hegel'den ne kadar nefret ediyorsa Spinoza'ya o derece hayranlık duyar ve hatta ondan hiçbir zaman vazgeçemez. Çünkü Spinoza, Deleuze'e göre aşkınlığa hiç taviz vermeyen "filozofların prensi"dir: Spinoza filozofların İsa'sı ve en büyük filozoflar da, ancak ve yalnızca bu gizeme yaklaşan veya ondan uzaklaşan havarileridir. Spinoza, sonsuz filozof-halinegeliştir. O, "en iyi", yani en saf, kendini aşkına teslim etmeyen ve aşkını da yeniden vermeyen, en az yanılsama, kötü duygular ve hatalı algılamalar telkin eden içkinlik düzlemini göstermiş, çatmış, düşünmüştür.[133]

---

[130] Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 260-261.

[131] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 108.

[132] Hardt, *a.g.e.*, s. 181., Gillian Howie, *Deleuze and Spinoza : Aura of Expressionism*, Palgrave, New York, 2002, s. 10-15.

[133] Deleuze-Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 59., Bir başka yerde Deleuze, Spinoza için şunları söyler: Ve Spinoza, kartezyenizmin devamında ona en büyük yeri vermek kolay; fakat, yalnızca bu yer için her taraftan taşmaktadır Spinoza, mezarını bu kadar kuvvetli kaldıran canlı ölü yoktur ki aynı şekilde şöyle desin: Ben sizinkilerden değilim. Felsefe tarihi düzgüleri içinde en ciddi biçimde Spinoza üzerine çalıştım, ama o bana, ne zaman okusam sırtımdan beni iten bir rüzgâr etkisi, büyücünün çatalını size taktığı etkiyi yaptı. Spinoza, onu, ben dâhil, anlamaya başlayamadık. Deleuze-Parnet, *a.g.e.*, s. 31., Hardt, *a.g.e.*, s. 108.

Bir başka açıdan Bergson'un süre'si Deleuze'ün *çokluk ontolojisi*ni ve Nietzsche'nin ebedi dönüş'ü *çokluk etiği*ni ifade ederken, Spinoza, Deleuze'ün *çokluk politikası*nı biçimlendirmesine katkı sağlar. Deleuze'ün ayrıntılı Spinoza okuması çokluğun ontolojik ve etik kavrayışlarının ayrıca Spinozacı terimlerle de nasıl biçimleneceğini göstermiştir. Deleuze için buradaki anahtar, Spinoza'nın metafiziksel kategori olarak eski çağın doğal haklar kavrayışını yeniden tanımladığı güç kavramıdır.[134] Deleuze için Spinoza, Nietzsche'yi önceleyen filozof olarak, çözülmeyi bekleyen bir bilmecedir ve bu noktada Deleuze'ün Spinoza üzerine yorumları aslında onun Nietzsche ve Bergson'a kadar ilerleyen düşünce çizgisinin tüm evrimini özetlemesi bakımından oldukça dikkate değerdir. Çünkü yakından bakıldığında Deleuze'ün Spinoza'yı Nietzscheci bir gözle okuduğu görülecektir. Nietzsche'nin kendi felsefi yazılarında büyük ölçüde araştırdığı olumsuz bir güç istencinden, tümüyle olumlayıcı Spinozacı felsefeye dönmek[135], aslında Nietzsche ve Bergson düşüncelerine bir önhazırlıktır. Biz de özellikle Deleuze'ün Spinoza'sını değerlendirirken, bu çizgi boyunca ele alınan kavramların paralelliklerini açığa çıkararak, Deleuze'ün "çözülmesi gereken bir bilmece" olarak sunduğu Spinoza'yı ve onun Spizona üzerine yorumlarının izini sürüp, tanıklık yapmaya çalışacağız.

Sonuç bölümünde ise, incelediğimiz kavramlar ve filozoflar ekseninde Deleuze felsefesine genel bir bakış ve çalışmamızda ulaşılan hedeflerin bütünlüklü bir değerlendirmesi sunulacaktır.

---

[134] Gutting, *a.g.e.*, s. 341., Hardt, *a.g.e.*, s. 108.
[135] Goodchild, *a.g.e.*, s. 70.

BİRİNCİ BÖLÜM

FARK VE TEKRAR'DAN OLAY FELSEFESİNE [Metedolojik Bir Çerçeveleme]

Deleuze'ün en temel hedefinin, klasik ve modern felsefe anlayışlarının büyük ölçüde özdeşlik mantığı çerçevesinde inşa edilmiş olan karakteristik özelliklerine bağlı olarak, farklılık ve tekillikleri yadsıyan yanlarını deşifre etmek; bunun yerine, çağdaş Batı düşüncesinin genel taleplerine uygun bir şekilde, yaratıcılık, oluş, tekillik ve farklılık kavramlarını ikame eden bir felsefe anlayışı geliştirmek olduğu söylenebilir. Deleuze'ü bir farklılık, yaratıcılık ve oluş filozofu olmaya sevk eden de Batı düşünce biçimlerinin sahip oldukları total, evrensel ve aşkın yapılarıdır. Gerçekten de klasik veya modern felsefe, benimsemiş oldukları totallik ve evrensellik arayışının sonucunda oluşan aşkınlık darbeleriyle farklılık, yaratıcılık ve tekillik üzerinde baskıcı güç uygulayan bir yapıya sahip olup etik ve politik sonuçları olan bir bilgi-iktidar ilişkisini muhtevasında barındırırlar. Bundan dolayı Deleuze, gerek kendi felsefe anlayışını ortaya koyarken, gerekse Batı metafizik geleneğini eleştirirken, her ne türden olursa olsun, yaşamdan, oluştan pratik olandan bağımsız insanı aştığı düşünülen bir varlık ve hakikat fikrinin şiddetli bir eleştirmeni olmuştur.[136] Görevini bütünüyle tekilliklerin ayırt edilmesi, böylelikle oluşturulmuş ve düzenlenmiş dünyamızdan çıkıp bu dünyayı oluşturan farklılıkların düşünülmesi olarak tarif eden Deleuze için, hayatı bir bütün olarak düşünme gücüne en iyi karşılık gelen kavram *farklılık*tır. Hayat farklılıktır; farklı düşünme, farklı olma ve farklılıklar yaratma... Deleuze'ün projesi, büyük ölçüde gündelik işlevin ötesinde bir hayat gücünü -örneğin değişimin ve oluşun gücünü ve değerini- göstermeye yönelikti: önceden tasarlanan bir amaca *yönelik* bir oluş değil, ama bizatihi değişim için bir oluş.[137] Deleuze sabit

---

[136] Kasım Küçükalp, "Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı", *Kaygı* Dergisi, Sayı 12, Bursa, 2009, s. 132.

[137] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 24, 25, 54.

bir varlık fikrini sorgularken, aslında özne-nesne ilişkileri üzerine kurulu kuramları ortadan kaldırmayı amaçlar. Bu girişim, bilinen anlamda felsefe tarihi anlayışının yerle bir edilmesi anlamına geldiği gibi, Deleuzecü "Fark Felsefesi"nin can alıcı noktası olarak ta okunabilir.

Batı düşüncesinin bunca yıldır aşkınlığa bağımlı olarak iş gördüğünün altını çizen Deleuze, hakikati bir dışsal gerçekliğe bağlayan geleneksel aşkınlık kavramının felsefeden derhal atılması gerektiğini belirtir. Çünkü Deleuze'e göre aşkınlık, aşkın-olan veya dışarıdaki şeydir; dahası düşünme biçimimiz ve kurumlarımız daima bilebileceğimiz, açığa çıkarabileceğimiz veya yorumlayabileceğimizi hissedeceğimiz ve bize bir kuruluş verecek bir şeye, "dışsallık"a dayanmaktadır. Oysa Deleuze, nihai bir hakikate itaat etmeye çalıştığımız bir "bilgi etiği" olarak aşkınlığın tersine, kendi felsefesini bir *amor fati* [yazgını sev] etiği olarak tanımlar: *olana* sevgi (olanın ötesinde, dışında veya olana aşkın bir hakikat, gerekçelendirme veya bir kuruluş arayışı değil).[138] Hakikat, aşkınlığın en belirgin ve en genel biçimidir. Söylediğimiz ve yaptığımız şeyleri kendimiz ve dünyamız arasındaki ilişkilerin sonucu olarak görmek yerine, yorumlanmayı, açığa çıkarılmayı veya ifşa edilmeyi bekleyen bir anlam veya hakikat olduğunu tahayyül ederiz. Bu Deleuze'e göre yorumlama hastalığının bizzat kendisidir. Keşişleri (bizi hakikate ulaştıracak olanları) ve (arzularımızı terk edip kendimizi sözde daha yüksek ideallere tutsak ettiğimiz için) "çilecilik"i üreten tam da bu hakikat icadıdır. Daha da önemlisi bu süreç, bir bütün olarak nihilizme -görünüşlerin arkasında tahayyül ettiğimiz o daha yüksek, daha gerçek dünya kavranamaz olup çıktığında içine düşülen ümitsizlik/çaresizlik durumu olarak nihilizme- yol açar. Bu bağlamda Deleuze ve Guattari felsefe tarihini, düşünme için inşa edilen veya temel atılan "aşkınlık düzlemleri" ya da temsil felsefelerinin inşası olarak tanımlarlar.[139]

---

[138] *A.g.e.*, s. 99-100.

[139] *A.g.e.*, s. 100., Deleuze-Guattari *ATP.*, s. 20., Deleuze-Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 46.

1.1. AŞKINLIK VE TEMSİL FELSEFELERİNİN ELEŞTİRİSİ

1.1.1. Platon

1968 yılında yayımlanan *Difference and Repetition* (Fark ve Tekrar) kitabında Deleuze yeni bir fark kavramı ortaya koyduğu gibi radikal bir temsil eleştirisi geliştirir.[140] Bu girişimin odağında farkı özdeşliğin türevi yani iki özdeşlik arasındaki bir ilişki olarak değil de hiçbir dolayıma başvurmaksızın kendinde fark olarak kavramak yatar. Deleuzecü "fark" kavramı, bu yönüyle Kıta Avrupa felsefecilerinin hiçbirinde olmayan bir özgünlük taşır. Deleuze için fark, iki şeyin birbirine benzemezliği ile ilgili bir durum değildir; o, fark kavramını, Spinozist bir kozmik tözün durmaksızın bir "fark oluş" halinde oluşuna gönderme yaparak, "farklılaşa gelmek" olarak okur ve bu anlamda olmakta olan her şeyin aynı töz havuzundan türeyen ve geçici olarak türemiş kalan (çökelen) ve giderek aynı havuza katılacak ve ardından yeni türeyişlerle "olagelecek" yoğunluklar olarak kavrar. Varlıkları bu biçimde aynı okyanusta bir türeyip bir kaybolan dalgalar olarak düşünen Deleuze için bu "fark oluş" gerçekliğin sonsuz tarzlarını ortaya koyar. Bu tarzlar ileride vurgulayacağımız gibi aynı içkinlik düzleminde oluşan, karşılaşan ve birbirlerinden etkilenen "makinemsi" (machinic) bağlanışlar yaratırlar.[141] Deleuze özellikle Platon, Aristo, Descartes, Hegel ve Heidegger'in farkı ele alış biçimlerini detaylıca değerlendirir ve Platon'un simulakrayı bir modele bağımlı ve ikincil kıldığı, farkı temelde bir olumsuzlamaya endeksleyen düşünce istikametinin tam tersi yönünde bir manevrayla kendinde fark kavramını ortaya koyar. Bu anti-Platonik fark kavrayışı, özdeşliği kendinden her daim farklılaşan bir farka ardıl kılar ve soyutlamayı değil farklılaşmayı vurgulayan yeni bir İdealar kuramı

---

[140] Joe Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition: A Reader's Guide*, Continuum Pub., London, 2009, s. 10 vd.

[141] Çetin Balanuye, "Felsefe İçin Eski Ama Bakir(E) Bir Toprak: İçkinlik", *Virgül* Dergisi, Sayı: 111, İst., 2007, s. 64-67., Bkz., Deleuze-Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 39 vd., Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on Life*, Trans., Anne Boyman, Urzone Inc., New York, s. 25 vd.

tasarlar. Bu yeni anlayışa göre İdealar, modelden ziyade bir probleme işaret eder.[142]

Deleuze Bergson, Nietzsche ve Spinoza üzerinden kendi fark felsefesini oluştururken, öncelikle geleneksel aşkınlık felsefelerini itibarsızlaştırır. Çünkü Deleuze'e göre aşkınlık fikri, iç bütünlüğe sahip olduğu düşünülen kapalı bir sistem içerisinde, kapsanan her şeyin asimile edilmesidir. Ele alınan her şeyin özsel yapıları bağlamında tanımlanıp, sitem içerisine entegre edildiği söz konusu kapalı sistemler, Platon, Descartes ve Hegel felsefelerinde gözlemlenebileceği üzere, aşağıdan yukarıya doğru yetkinleşen hiyerarşik bir mahiyete sahiptirler. Deleuze için bunlar, rasyonalist temsil ve yorum şemaları yoluyla, arzulayan akışların sabitlenip istikrarlı hale getirildiği, böylelikle de yaratıcı enerjinin önüne set çekildiği baskıcı dayatmalarla eşanlamlıdır.[143] Deleuze'e göre aslında felsefenin aşkınsallığa bağlılığı daha önce vurguladığımız gibi Platon'la başlayan bir süreçtir. Bunun için Deleuze, Platonculuğu yıkmakla işe başlar: bunu ilk önce simulakrumlar saltanatını başlatarak ve hemen ardından görünüş ve öz karşıtlığının yerine edimsel yoğunluklar ve virtüel problemler karşıtlığını koyarak yapar. Bizzat kendinde fark olarak simülakrum, hiçbir özdeşliğe sahip değildir ve yalnızca kendisini gizleyerek ortaya çıkar. Deleuze, Platon'un aldatıcı simulakrumlarda korktuğu şey, hiçbir sabit özdeşliği olmayan, kendisinde sınırsız ve mantık dışı bir oluş boyutunun, içinde nesnelerin aynı anda hem daha sıcak hem daha soğuk, hem daha büyük, hem daha küçük, hem daha genç hem de daha yaşlı olduğu söylenebilecek bir boyutun açığa vurulduğu çelişik veya kisveli kendilikler olduğudur. Bu tür nesneler ideanın egemenliğinden kaçar ve sonuç olarak hem modelleri hem de kopyaları tehdit eder. Öyleyse Platonculuğu yıkmak için basitçe Platon'da gizli olanın açıkça gösterilmesi gerekir: "aslın kopya-

---

[142] Deleuze, *DR.*, s. 28-69., Gregory Flaxman, "Plato", Graham Jones-Jon Roffe (ed.). *Deleuze's Philosophical Lineage*, içinde, s. 8-26., Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 208-209.

[143] Küçükalp, *a.g.m.*, s. 133., James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh Univ. Press, 2003, s. 120 vd.

ya önceliğinin, modelin imgeye önceliğinin reddedilmesi" ve "simulakrumlar ve yansımalar saltanatının yüceltilmesi" gerekir.[144]

Platon *Devlet*'inde yönetenin/yöneticinin seçilmesinde insanların talebini karşılamada "hasımlar arasından bir seçim yapmak", yani "aynıları derecelendirmek" yöntemine başvurur. Plâtoncu terimlerle ifade edersek "idealar dünyasında; şeyler ile görüntüleri birbirinden ayırmak, gerçeği sahteden ayırarak seçmek" bizi aynılar arasından bir "temsiliyet" fikrine yöneltir. Herkesi yönetebilecek, bir "aynı", diğer "aynı"ları "temsil" eder. Dolayısıyla bu temsil fikrine bağlı olarak Platon'da "fark", hem kötü olarak nitelendirilir hem de "olumsuz" bir anlam taşır. Böylece Platon bir yandan "öz" ile "görünüş", "asıl" ile "kopya", "model" ile "görünüm" arasındaki ayrılığın tablosunu çizer, diğer taraftan asıl olanın kopyalanması ile "iyi" kopyalar oluştuğunu ya da asıl modelden uzaklaşan "bozulmuş" görüntülerin varolduğunu iddia eder. Platon için önemli olan iyi kopyalardır. Hâlbuki fotokopi ile çoğaltılan en basit bir metin bile orijinalinden farklılık arz eder.[145] Yani burada esas olan "aynılık" ve "olumsuzlama" kavramlarını barındıran "doğrusallık kavramı" değil, dinamik olan, yaratan ve aktive eden; "genellemeksizin yapılan tekrarlama" ve bu "tekrarlamadan oluşan fark"tır. "Farkı olumlamak", bu anlamda doğrusallığa karşı çıkmaktır. Yani "karmaşıklık" ve "kaos"a yönelmektir. Burada Deleuze'e göre devreye Nietzsche girer ve ortaya koyduğu "ebedi dönüş" kavramıyla artık ne başlangıç noktası kalmıştır ne de orijinal; görüntü asıl karakter halini almıştır.[146] "Şey"lerin "aynılığı" dağıtıldığı an, varlık, üzerine yüklenen ağırlıktan kurtulur ve hafifleyerek fark kavramı etrafında dönmeye başlar. Buradaki anlamıyla söz konusu olan görüntü; yani gerçeğin yerini alan kopya görüntü: simülakr'tır. Böylece görüntü, değe-

---

[144] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 79., Flaxman, *a.g.m.*, s. 209-211.

[145] Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, s. 150-153.

[146] Jeffrey A. Bell, *Philosophy At The Edge of Chaos: Gilles Deleuze and The Philosophy of Difference*, Univ. of Toronto Press, 2006, s. 63 vd., Aynı zamanda bkz., III. Bölüm: Nietzsche.

rini yitirmiş bir kopya kimliğinden farklı bir hale dönüşerek, farklılığı olumsuzlayan "hiyerarşiyi" silip, aynıların iyiden kötüye doğru doğrusal bir dizilişini, farklılıklarla, farkın olumlanmasıyla doğrusallıktan kurtarır.[147] Görüldüğü gibi Deleuze'ün Platonculuğu alt etme stratejisi, sanılabileceği gibi basitçe öz ve görünüş hiyerarşisini ters çevirmek değil, Platon'un metinlerinden hem modelleri hem de kopyaları, hem özü hem de görünüşü yıkan –simulakruma ait- kenarda kalmış bir kategoriyi çekip çıkartmaktır. Benzer şekilde onun Kant'ı dönüştürme taktiği, yetilerin, her bir yetinin bilinçdışı şartının açığa çıktığı ayırıcı bir kullanımını önermek ve duyulabilir bir yoğunluklar alanını ve ideal problemler alanını ortaya sermektir. Deleuze'ün Platon ve Kant temellüklerinin arkasında tek bir amaç vardır: Özdeşlik ve temsil felsefesinin yerine, simülakrumun hem fiziği hem de metafiziği olan bir fark felsefesini geçirmek.[148] Çünkü simülakrum, bir kendinde fark olduğu için hiçbir özdeşliğe sahip değildir ve yalnızca kendisini gizleyerek ortaya çıkar[149] Yani bir şey (edimsel olarak) ne ise, bu aynı zamanda onun (sanal olarak) olma gücüdür de. Simülasyonu önceleyen edimsel bir dünyaya sahip olduğumuzu düşünme eğilimindeyizdir, ama Deleuze'e göre "kökensel" bir simülasyon süreci vardır. Varlıklar veya şeyler kopyalama, taklit etme, görüntüleme ve simülasyon süreçlerinden ortaya çıkarlar. Her türlü benzersiz sanat yapıtı veya her insan bireyi simülasyondur: Genler farklılaşarak kopyalar ve tekrarlarken, sanat yapıtları dünya *olarak* değil ama dünyayı hem edimsel hem sanal olan imgeler aracılığıyla dönüştürerek tekil olurlar. Dolayısıyla, Deleuze dünyayı edimsel bir gerçeklik ile gerçek-olmayan sanal kopyasına bölmek yerine, bir simulakra dünyası öne sürer. Sonradan farklılaşan veya farklı uyarlamalarda kopyalanan bir "öz-

---

[147] Deleuze, *LS.*, "Plato and Simulacrum" s. 253-266., Ozan Durmaz, "Fark, Yineleme, Temsiliyet ve Anarşi", http://www.anarsi.info/index.php/metinler/36-anarsi/202-fark-yineleme-temsiliyet-ve-anarsi.

[148] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 78-79.

[149] *A.g.e.*, s. 88-89.

gün" hayat yoktur; hayatın her olayı zaten kendisinden başkadır; özgün değil, simülasyondur.[150]

Sonuç olarak Platonculuk, oluşun ve simülasyonun olumlanmasıyla alt edilebilir, artık sonradan olan veya bir simülasyon sürecinden geçen bir köken veya varlık yoktur. Plâtonculuğun tersine çevrilmesinde, oluşun (her türlü temel veya kuruluştan yoksun, olduğu haliyle oluş) içkinliğini kabul ederek varlığın temelini ortadan kaldırırız. Deleuze oluşun akışı ardında bulunduğu varsayılan gerçek dünyanın, varlığın değişmez dünyası olmadığında ısrar eder; oluşun akışından başka hiçbir şey "varolmakta" değildir. Bütün "varlıklar" da bir hayat-oluş akışındaki görece değişmez uğraklardır. Deleuze'e göre oluşu düşünmenin önündeki engel insancılık ve öznelciliktir. Bu yaklaşımların ikisi de oluş için bir temel koyutlar; ya olan bir dünyayı bilen olarak insan ya da oluşa temel teşkil eden bir özne. Bu bağlamda Deleuze'ün yapıtı insancılık karşıtıdır, ama amacı, ayrıcalıklı "insan" imgesini hayatın ortaya çıkışına ilişkin başka bir modelle –kültür, dil veya tarih gibi- değiştirmek değildir. Deleuze'ün temel teşkil eden kurucu bir varlık olarak insan fikrine karşı çıkması, oluşun daha genel anlamda bir olumlanışının parçasıdır.[151]

1.1.2. Descartes

Deleuze göre Platon'la birlikte en büyük aşkınlık düzlemi daha önce ifade ettiğimiz Descartes'ın Cogito'sudur. Deleuze, Descartes'ı sonuna kadar temellendirmeye bağlı kaldığı için eleştirir; çünkü Descartes "tüm kereler için bir kere"yi bulma ve temellendirme girişimiyle ve her şeyi evrensel bir form içerisinde düzene sokmak kaygısıyla, rasyonel ve aşkın bir varlık anlayışının evrensel bir form içerisinde ifade edilebilmesi için, bü-

---

[150] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 135., Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, s. 79-83.

[151] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 167-168., Bruce Baugh, "Real Essences without Essentialism", Keith Ansell Pearson (ed.), *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer*, Edinburgh Univ. Press, 2006, içinde, s. 31 vd.

tün farklılıkları kendi içerisinde eriten, böylelikle de ontolojik ve epistemolojik anlamda bir değer hiyerarşisinin tesisini mümkün kılan varsayımsal bir ilk ilkeye, dikey/ağaç biçimli düşünceye müracaat ederek, felsefede aşkınlık nosyonunu kutsayan önemli bir figürdür.[152] Başka bir yorumla Descartes, kuşkuculuğu ve güvensizliği ortadan kaldırmayı, düşünce ve eylem için yeni ve kesin bir temel, onun söyleyişiyle, kendisinden hareketle dünyayı yeniden organize ederek ona egemen olabileceğimiz bir "Arşimed noktası" tesis etmeyi dener.[153] Şüphe eden bir varlık olduğuna göre şüphe eden bir ben'in de varolduğuna ikna olan Descartes'ın geldiği nokta ise Kartezyen Cogito'nun ta kendisidir. Onunla birlikte bilme sürecinde etkin bir faili olan özne [*Cogito ergo sum*], kendini ondan tümüyle ayrı konumlandırmış nesne arasındaki mesafeyi asla kapatamayacaktır. Deleuze'e göre Descartes'ın düşünen tözü, bu noktada özne olarak belirlenir ve bu modern denen felsefenin bütününü damgalayacak keşiftir. Descartes ortaçağın "Tanrı-kul-özne" düalizmine kesin bir darbe indirerek, epistemolojik ve ontolojik alanda açığa çıkan ve âdem-i merkeziyetçi bir kimlikte sahne alan modern felsefenin karakteristik beni, bilincin soyut ve cisimleşmemiş öznesi[154] artık tüm felsefeye meydan okumaktaydı. Her ne kadar özne, felsefede "Tanrı'nın ölümü"nden sonra ortaya çıkan yepyeni bir kavram olsa da, aşkın ve fail özne Kartezyenizm'le tehdit edici bir boyuta gelir. Bunun için bu felsefe aşılmalı, başka bir ifadeyle elenmelidir. Bu felsefenin Deleuzecü açıdan elenmesinin gerekliliğini Colebrook şöyle ifade eder:

> Kuşku duyulamayan ve sorgulamanın ötesinde kalan şey öznedir; deneyimleyen veya kuşkuyu duyandır. Bu Descartes'ın ünlü "Cogito"suyla ifade edilir: "Düşünüyorum, öyleyse varım."

---

[152] Küçükalp, *a.g.m.*, s. 135.
[153] Christopher Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İst., 2001, s. 32-33.
[154] West, *a.g.e.*, s. 27.

> Her şeyden kuşku duyarken yine de düşünüyorumdur, dolayısıyla belli bir kesinlik temeli vardır: düşünen özne. Şimdi bu, tüm "aşkın" kuruluşların yıkılması ve yalnızca deneyim ile sınırlama gibi görülebilir. Yine de Deleuze'e göre özne bir diğer aşkınlık biçimidir. Artık dışsal kuruluşlara (Tanrı veya Hakikat gibi) sahip olamayız ama nihai bir kuruluş olarak kabul ettiğimiz bir "düşünce imgesi" yaratmışızdır.[155]

Deleuze bu noktada, Descartesçı temellendirmeye dolayısıyla da Descartes'a karşı köksapları önerir; yani ilk selde, fırtınada gidecek, geçici yaşamsal varoluşlar olarak köksapları.[156] Deleuze'e göre köksap, bir özneye ya da nesneye sabitlenebilen, ama buna karşın hiçbir birliği ve bütünlüğü olmayan bir çokluktur. Sabit bir düzeni ya da türdeşliği olmamasına karşın, köksapın herhangi bir noktası herhangi bir noktasıyla bağlantılı olabilir, daha doğrusu olmak zorundadır. Şu ya da bu noktadan kırılabilir ya da kopabilir, ancak eski bağlantılar yeniden sap verecek, ayrıca yeni bağlantılarda ortaya çıkacaktır. Bu anlamda köksapın bağlantılarının hep bir haritası olmasına karşın, yapısal ya da belli bir kökene bağlı bir oluşumu, oluşturulma mantığı yoktur.[157] Daha önce ifade ettiğimiz gibi, ikili kategorilerle ve seçimlerle işleyen ağaç biçimli düşünce doğrusal bağlarla

---

[155] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 102., Benzer şekilde Foucault'nun *magnum opusu* sayılan *Deliliğin Tarihi*'nde modern dünyada varolmayı düşünceye, yani akla indirgeyen Descartes'a yönelik sözleri oldukça dikkat çekicidir: Kartezyen kuşku girişimi deliliğin büyük fesadıdır. Descartes esas olarak gündüzün aydınlığını daha iyi görebilmek için gözlerini kapatmakta, kulaklarını tıkamaktadır; böylece gözlerini açınca yalnızca geceyi gören ve her şeyi görmediği için hayal kurduğunda gördüğünü sanan delinin göz kamaşmasına karşı kendini güvenceye almıştır. Descartes kapalı duyularının tekdüze aydınlığı içinde, mümkün her büyülenmeden kopmuştur ve eğer görürse gördüğünü gördüğünden emindir. Ancak gece olan bu ışıktan sarhoş olan bir delinin bakışları karşısında imgeler kendi kendilerini eleştirme yeteneğinden yoksun (çünkü deli onları *görmektedir*), ana varlıktan telafisiz bir şekilde kopuk olarak (çünkü deli *hiçbir* şey görmemektedir) yükselmekte ve çoğalmaktadır., Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Yay., Ankara 2000, s. 362.

[156] Başaran, "Filozof ve Vantrilok", s. 55., Damian Sutton&David Martin-Jones, *Deleuze Reframed*, I. B. Tauris Pub., London, 2008, s. 3-9.

[157] Ulaş vd., *a.g.e.*, s. 341., Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 231., Constantin Boundas (ed.), *The Deleuze Reader*, Columbia Univ. Press, New York, 1993, s. 27 vd.

bağlanmış hiyerarşik bir görünüm arz ederken, köksap, tüm üyeleri sonsuz bağla bağlı, "dir" yerine "ve" mantığını onaylayan bir kavramdır: Deleuze ise kendi programını açıkça –ve harfiyen- birçok kez söylemiştir: DİR'in yerine VE'nin getirilmesi; ya da aynı şey olan varlığın yerine oluşun getirilmesi. Bir VE mantığı yerleştirmek, ontolojiyi ters yüz etmek.[158] Deleuze'e göre yirminci yüzyıldaki birçok görüş, dahası deneyimin daima bir özneye verilmiş olduğu fenomenoloji akımına kadar yapılan açıklamalar, Descartes'a yaslanır. Çünkü ona göre öznellik, bildiğimiz her türlü hakikat, varlık veya dünyanın deneyimlenen bir dünya olduğu öne sürülerek kurulur; bu nedenle, doğrudan deneyimlenen şey dışında her şey kuşkuya veya sorgulamaya açıktır. Kuşku duyulmayan veya sorgulamanın ötesinde kalan şey öznedir, bu özne deneyimleyen veya kuşku duyandır. Bu ilke Deleuze göre sadece yirminci ve yirmi birinci yüzyıl kuramlarının çoğuna esin kaynağı oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda felsefenin ötesine geçerek popüler kültüre ve gündelik hayata taşınan bir ilke haline de dönüşmüştür.[159]

Bu bağlamda Deleuze bir kompozisyondan, botanik bir somutlaşmadan, özellikle güçlerin bir köksapından ve bitkiler gibi eyleyen tekilliklerin bir çalılık haline gelmesinden bahsederken, bütünüyle tahakkümle sonuçlanan dikey düşünme biçimlerini karşısına alan bir söylem geliştirmektedir. Bu söylem, dikey eksenli düşünceler karşısına, radikal anlamda yatay olarak nitelendirebileceğimiz bir düşünceyi yerleştirir. Çünkü ona göre düşüncedeki yataylık, düşünceye, şiir formunda olduğu gibi, yaratıcı bir yol bahşeder. Başka bir ifadeyle yatay felsefe, dikey felsefenin karşılaştırma yapmanın olanaksızlaştığı yitirilen ayrılıklar dünyasının yerine, radikal ayrılıkların hep gözlenebilir olduğu bir dünyanın kurulmasıdır. Dahası düşüncede yataylık,

---

[158] Deleuze-Guattari, *ATP.*, s. 28., Deleuze, *Müzakereler*, s. 54-55., François Zourabichvili, *Deleuze: Bir Olay Felsefesi*, (Çev. Aziz Ufuk Kılıç), Bağlam Yay., İst., 2008, s. 14., Parr, *The Deleuze Dictionary*, 231-234., John Rajchman, *The Deleuze Connections*, The Mit Press, Cambridge, London, 2000, s. 6.

[159] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 101-105.

varolan her şeyin aynı düzlemde yer aldığı, her şeyin aynı tekdüzelikte yaşandığı aynılıklar dünyasına götürmez.[160] Yani özne ile nesne, fail ile eylemi arasında bir ayrım yapabilmek mümkün değildir. Zaten farklılık ve tekilliğe odaklı Deleuzecü felsefe açısından, özne, aktör ve neden gibi kavramlar, bir gerçeklikten ziyade, metafiziksel düşüncenin kurgularına tekabül etmektedir.[161] Deleuze'ün bu öznesizleştirme projesiyle modern dünya ve araştırma yöntemleri için kutsal başvuru kaynağı aşkın nosyon ortadan kalkacak ve böylelikle nedensellik ve fail gibi modernist araçlar yok olacaktı.[162] Bu eleştiri çerçevesinde özne, yalnızca dilin, kültürün ya da bilinç dışının bir etkisi betimlenip bir köşeye atıldı ya da radikal ölçüde merkezsizleştirildi ve öznenin nedensel ya da yaratıcı bir etkililiği olabileceği reddedildi.[163]

1.1.3. Kant

Kant'ın kendinden sonra post-Kant olarak anılacak sürece katkısı bağlamında onunla irtibatlandırılan muhalif birçok eleştiri ve yorumun merkezi noktasının, yani Kant sonrası ortaya çıkan problemlerin bir bumerang gibi tekrar onun kendi metinlerinin çetin mimarisinde konumlanması bir anlamda tarihsel zorunluluktur. Bu bağlamda "Kant'a karşı veya Kant'tan yana felsefe yapılabilir, fakat Kant'sız felsefe yapılamaz"[164] ifadesi Deleuze-Kant ilişkisini özetlemesi bakımından oldukça önemlidir. Çünkü Spinoza, Nietzsche ve Bergson'un aksine Deleuze'ün felsefi mayasında doğrudan etkili olmayan, pek çok vesileyle "sevmediğini"[165] belirttiği Kant, Deleuze'ün "kavramlar

---

[160] Nami Başer, "Deleuze", Ahmet Cevizci (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*, 4. cilt, İst., 2006, içinde, s. 115.
[161] Küçükalp, *a.g.m.*, s. 139.
[162] Pauline Marie Rosennau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, (Çev. Tuncay Birkan), Ark Yay., Ank., 1998, s. 88.
[163] Best-Kellner, *a.g.e.*, s. 35.
[164] Taylan Altuğ, "Yargı ve Bilinç", Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, (Çev. Taylan Altuğ), Payel Yay., İst., 1995, içinde, s. 10.
[165] Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s. 15.

imalatı", belki de zanaatçılığına dayalı felsefesinde gündem belirleyecek kadar özel bir konuma sahiptir. Bu bağlamda *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* adlı kitabı muhatabıyla doğrudan bir hesaplaşmanın ötesinde "düşman üzerine yazılmış bir kitap" olarak değerlendirilir.[166] Ayrıca bu kitap, birçok yorumcuya göre Deleuze'ün en özgün "arkadan yaklaşma"*larından biri olarak kabul edilir; çünkü Deleuze bu monografisinde, Kant'ın aşkınsal hareketlerinin istikametlerini ortaya koymak yerine, Kant düşüncesinin içkinlik hatlarının bir haritasını çıkarır. Eşleştirme yapmak mümkünse eğer bu durum, Kant'ın fenomenler alanında iş görelim, noumenler alanına ilişkin bilgi değerindeki önermeler "diyalektik yanılsamalar" götürür saptamasıyla örtüşür.[167]

Deleuze için Kant'ın dehası aklın içkin bir eleştirisini sunmasında yatar; çünkü Kant'ın aşkınsal yanılsama kavramı kaynağını dış dünyadan değil, bizzat aklın kategorilerinin gayrimeşru kullanımından alır. Kant'a göre aşkınsal yanılsama, aklın kategorilerinin Tanrı, Ruh, Kozmos gibi deneyim alanına dâhil olmayan birimlere uygulanmaya çalışılmasından ileri gelir; ancak bu birimler aklın birtakım tasım dizilerinin boşluklarını doldurmak üzere ürettiği tamponlardan başka bir şey değildir. Yani Kantçı anlamda aklın meşru kullanımı içkin bir işleyişe bağlı kılınır. Ancak Deleuze'e göre Kant'ın bilinç için kurduğu bu içkinlik düzlemi en nihayetinde bu düzlemin dışarısında tasarlanan aşkın bir özneye endekslenir ve böylece aklın eleştirisi içkin bir istikametten uzaklaşır. Bu sebeple Deleuze, Kant'ın mümkün deneyimin koşullarını ortaya koymaya çalışan aşkınsal felsefesini gerçek deneyimin genetik koşullarını ortaya

---

[166] *A.g.e.*, s. 9., Deleuze, *Müzakereler*, s. 107-118.

* "Arkadan Yaklaşma" kavramı Deleuze'ün özgün ancak ihmal edilmiş kavramlarından biridir. Bu kavram için Deleuze şunları söyleyecektir: Felsefe Tarihini bir tür sodomi ya da günahsız doğum –ki bu da aynı anlama gelir- olarak kavramaktır: "Bir yazarın arkasına geçtiğimi ve kendisine ait olduğu halde canavarı andıran bir çocuk yaptırdığımı hayal ederdim. Onun çocuğu olması çok önemli, çünkü yazarın ona söylettiğim her şeyi gerçekten söylemesi gerekiyordu. Kant ve özellikle Bergson kitabım bu türün bir örneğidir." Deleuze, *Müzakereler*, s. 14.

[167] Başaran, "Deleuze Felsefesinin Özgüllüğü", s. 63.

koymaya çalışan bir düşünceye dönüştürmeye girişir. Kant'ın açtığı bu aklın içkin eleştiri istikameti, daha sonra Guattari ile birlikte kaleme alacakları *Anti-Oedipus* için en temel temalardan birini teşkil edecektir.

Deleuze göre Kant'tan itibaren felsefe, düşünülemez olanı düşünmek görevini üstlenecektir –düşüncenin dışında olanı düşünme işini bir kenara bırakacaktır.[168] Kant'ın aşkın felsefesine içkinlik düzleminden hareketle getirilen bu eleştiri, Deleuze'ün Kant'a itiraz ederken kullandığı kavram çantasındaki en güçlü alettir. Deleuze, "Transandental Estetik"[169]de Kant'ın duyulur dünyanın çeşitliliğinin ayrımına vardığını belirtmekle birlikte, bu çokluğu aynının yinelenmesi yoluyla tek tipleştirerek, *a priori* içsel zaman görüşüne geri çektiğini ileri sürer. Başka bir deyişle, Deleuze için, olanaklı bütün deneyimlerin koşulları hakkında *a priori* olarak bilinebilecek olan, kavramsal düşünebilirlik ile duyusal görü arasındaki ayrımı asla doyurucu bir biçimde açıklayamaz.[170] Kant'ın Transandantal İdealizmi'nde deneyim ancak "mekân", "zaman", "nedensellik" gibi aklın kategorilerince organize edildiği vakit anlam kazanmaktadır. Ne var ki Kant'a göre söz konusu kavramları deneyimin bağlamından çıkartıp almak ağırlığı olmayan, ölçülemeyen, ele avuca gelmeyen birtakım metafizik yapıntılara yol açacaktır.[171] Bir başka yönden Kant, yetileri uyum içinde bir araya getirme düşüncesiyle hareket etmesine karşın, Deleuze'e göre odaklanılması gereken asıl konu, Kant'ın yetilerin birbirinden ayrılmasını nasıl olanaklı hale getirdiğidir. Buna göre Kant, yetiler arasında uyum sağlamak bir yana, imgelem ile akıl arasındaki, anlama ile iç duyum arasındaki sonu gelmez kavgayı daha da

---

[168] Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s. 85.

[169] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay. İst., 1993, s. 51-65.

[170] Başer, "Deleuze", s. 113., Daniel W. Smith, "Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas", Keith Ansell Pearson (ed.), *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer*, s. 43 vd.

[171] Başer, "Deleuze", s. 117.

şiddetlendiren bir felsefe yapılandırmıştır.[172] Deleuze bu kavgayı bertaraf edebilmek için, yani yetilerin zamandaki peş peşe gelişleriyle ya da uzaydaki bitişiklikleriyle belirlenebilir olarak görülemeyeceğini tanıtlayabilmek için Hume'a başvurur. Hume'un özellikle "*A* ile *B*" arasındaki dışsal ve değişken bir ilişkinin yerine "*A*, *B*'dir" biçimindeki içsel ve özsel ilişkiyi esas alması, kuşkusuz Deleuze'ün Kant okumasında ayrıcalıklı bir öneme sahiptir. Başka bir yorumla ilişkileri kendi terimlerine dışsal olarak değerlendirerek "her şeyin bir nedeni olması gerektiğini" bildiren ilkeyi eleştiriye tabi tutan Hume için nedenselliğin mantıksal bir zorunluluğu yoktur; olsa olsa o, insani bir alışkanlıktır. Ona göre nedensellik, bana verili olan herhangi bir şeyden bana asla verilmemiş olan, hatta deneyimde verilmesi mümkün olmayan herhangi bir şeyin idesine geçmemi sağlar.[173] O, "mantıksal zorunluluk" şeklinde işlediği kabul edilen "nedensellik" ilkesinin, deneyimde verilmesi mümkün olmayan şeyleri ifade ettiği veya söz konusu dünyanın gözleminden türetilmediği için yıkılması gereken bir unsur olarak kabul eder. Yani *A* "her zaman" ve "zorunlu olarak" *B*'ye neden olmaz çünkü deneyimimiz bizde bir bekleme alışkanlığı meydana getirir ve biz de bu alışkanlığa göre hüküm veririz. Ya da başka bir ifadeyle "yarın", "her zaman", "zorunlu" gibi deyişler deneyimde verilmesi mümkün olmayan şeyleri ifade ederler: yarın bugün haline gelmeden, yarın olmaktan çıkmadan verili olamaz ve her deneyim olumsal bir tikelin deneyimidir. Başka türlü söylersek, verili olandan ya da verilebilir olandan fazlasını söylerim, kısacası *çıkarım yaparım ve inanırım*, beklerim, ...nın olmasını umarım.[174] Deleuze'ün bu türden bir felsefe hamlesi "olmak" eyleminin altını oyarak, daha da önemlisi onun yerine daha önce ifade ettiğimiz "ve, ve, ve..." biçiminde anlatılabilecek bir oluş dizisini yerleştirmesine zemin teşkil eder. Çünkü

---

[172] Ulaş vd., *a.g.e.*, s. 342.

[173] Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, s. 258., Deleuze, *Amprizm ve Öznellik*, s. 60-65., Deleuze, Hume'dan hareketle yani Hume'un epistemolojisi içinde, fark ve tekrara dayalı pratik bir ontoloji keşfeder. Goodchild, *a.g.e.*, s. 35-41.

[174] Deleuze, *Issız ada ve Diğer Metinler*, s. 258.

"ve"nin "dir" yerine geçirilişi, tek tek parçalarını aşan kapalı birliklerin tam tersine sistemlerin, birliklerin ve bütünlüklerin uçlarının açık olmasını sağlar.[175]

Bu bağlamda Deleuze'ün çoğul yetiler öğretisi, Kantçı zihinsel haritanın yıkımı için etkin bir aygıt olarak hizmet edebilir, fakat Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'daki stratejisi, Kantçı zihin şemasının içinde çalışmak ve düşünceyi idealar (Kant bunu bilişimden ayırmaya çalışır) ve duyu deneyiminin yoğunlukları (Kant bunun varlığını görmezden gelir, çünkü duyu deneyimini kavrayan yeti olan duyarlığı, Deleuze'e göre yalnızca *temsil edilebilir* deneyim biçimleri olan uzay ve zamanın a priori biçimleriyle şekillendiren pasif bir yeti olarak kavrar) açısından karakterize ederek "Kantçılığı yıkmak"tır.[176]

Deleuze'ün, simulakrumlar saltanatını başlatarak, görünüş ve öz karşıtlığının yerine edimsel yoğunluklar ve virtüel problemlerin karşıtlığını koyarak Platon'culuğu ve aynı zamanda bunun yanı sıra Descartesçı özneyi yıkma projesine daha önce değinmiştik. Ancak Kant söz konusu olunca, bu yıkma projesi diğerlerinden oldukça farklı bir biçimde işler. Bir taraftan Kant, Deleuze'e eleştirel bir simülakrumlar incelemesi için çerçeve sağlarken, diğer taraftan Deleuze'ün aşkınsal amprizmi, bütün Kantçı görkemli yapının tabanını aşındırır. Duyarlık artık sezgilerin pasif alıcısı olarak değil, yoğunlukları deneyimleyebilme yetisi olarak işler. Uzay ve zamanın *a priori* biçimi içindeki sezgileri sunmanın aksine, duyarlık *spatium*'un derinliği ve ebedi dönüşün salt ve boş zaman biçimi olarak uzay ve zamanın temelsiz şartlarıyla karşılaşır.[177] Bu yeni fark kavrayışı beraberinde yeni bir tekrar kavrayışını da getirecektir; zira farkı özdeşliğe indirgeyen en temel manevralardan biri tekrarın varsaydığı

---

[175] Ulaş vd., *a.g.e.*, s. 342., Rajchman, *a.g.e.*, s. 6-7., Jon Roffe, "Hume", Graham Jones-Jon Roffe, *Deleuze's Philosophical Lineage*, içinde, s. 76 vd., Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 120-122.

[176] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 82., James Williams, *Gilles Deleuze's Logic of Sense*, Edinburgh Univ. Press, 2008, s. 97 vd.

[177] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 91 vd., Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, s. 26.

zamansal dağılıma ilişkindir. Bu noktada Deleuze dairesel ve Kantçı olmak üzere iki farklı zaman kavrayışına eğilir. Deleuze'e göre dairesel zamanın işaret ettiği teleoloji ve Kantçı zamanın dönüşü olanaksız kılan doğrusal dağılımı yinelemeyi özdeşliğe mahkûm etmektedir. Buradan hareketle Deleuze'ün ifadesiyle "zamanı menteşelerinden söken"[178] Kant, antik felsefenin "zaman hareketin ölçüsüdür" odaklı çevrimsel/döngüsel algısının yerine temellerini *Saf Aklın Eleştirisi*'nde attığı düzleştirme operasyonuyla zamanı çizgiselleştirerek ilk büyük Kantçı "tersine çevirmeyi" gerçekleştirir. Bu operasyon Kant felsefesine iki şekilde yansır. İlki, zaman bir şeylere tâbîyken, Kant'la birlikte tâbî kılan, şekillendiren, işlev sahibi aşkın bir şeye dönüşür.[179] Böylelikle Descartes'ta düşüncenin ötekisi uzamken, Kant'da zaman, uzaya boyun eğmekten kurtulmuş, özneyi içeriden sınırlayan şey, öznenin içindeki yabancı haline gelmiştir. Böylelikle bilenin bilineni sentezlediği Kant sisteminde özne dışa bağımlı olmaktan çıkıp kendi içindeki zamana mahkûm olur.[180] Descartes'ın düalist töz anlayışına vurulan bu Kantçı darbe aynı zamanda Hegel'in yabancılaşma kuramını da muştular. Borges'in "zaman düz çizgi haline geldiğinde bu ne anlama gelir?", "Ve bir değişim olarak ne getirir?" sorularına da esaslı, ancak tartışmalı bir cevap olan ikinci tersine çevrilişten, başta Nietzsche ve Heidegger olmak üzere birçok filozof payına düşeni alacaktır.[181] Antikçağdan beri[182] dünyayı sınırlandıran bir çizgi olarak kabul gören çevrimsel zaman, Kant'la birlikte dün-

---

[178] Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s. 45-46., aynı zamanda bkz., Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s. 25-26.

[179] Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s. 61.

[180] *A.g.e.*, s. 12.

[181] Nietzsche, ilerleme, anlamlandırma ve amaçlılık taşıyan Kantçı zaman öğretisine karşı, Antikçağın çevrimsel/döngüsel zaman kavramını yeniden dirilten "ebedi dönüş" nosyonunu ortaya koymuştur. Heidegger ise, Kant'ın katedici zaman kavramından hareketle yine Kantçı bir fikri ölüme-yazgılı-varlık fikrini çekip alacaktır. Bkz., Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s. 50.

[182] Deleuze burada Antikçağın çevrimsel zaman anlayışına örnek olarak, Platon'un *Timaios* diyalogunda, halkalandırılan bir faaliyeti gerçekleştiren Demiurgos'un yayı üzerine sayfalara atıf yapar. Bkz., Platon, *Timaios*, (Çev. Lütfi Ay-Erol Güney), Sosyal Yay., İst., 2001.

yayı sınırlandırmayan hatta onu kateden ilerlemeci bir çizgisel zamana dönüşür.

Felsefe tarihini portre sanatına benzeten Deleuze için söz konusu olan "benzerini yapmak", filozofun dediğini yinelemek olmadığı için, felsefe tarihindeki bütün isimler, maskeler haline gelir, metinlerin ve düşünürlerin çifte okumalarını ve çoğul okumalarını üreten bir fark ve tekrar oyununa tabi kılınır. Böylece Deleuze Kantçı, Kant da Deleuzecü hale gelir.[183] Descombes'un Deleuze'ü Nietzsche esinli post-Kantçı ima eden bu ilginç yorumu bize farklı bir Kantçı alan açmada elverişli ipuçları sağlar. Deleuze'e göre Kant'ın başlangıçta bütüncül ve olumlayıcı olarak tasarladığı, fakat tamamlamayı başaramadığı eleştirel projeyi, Nietzsche bir yandan tashih ederek, diğer yandan tamamlayarak kurtarır. Aslında bütüncül eleştirinin başarılamamasının nedenleri bizzat transandantal metodun kendisinde yatar. Kant'ın duyulabilir ötesinde bir alan bulması yerleşik değerlerin eleştiriden korunabileceği bir alan açar ve Kantçı akıl projesi bir uzlaşım politikası doğurur: Tanrıya, devlete, ebeveynlerimize itaat etmeyi terk ettiğimizde akıl ortaya çıkar ve bizi uysal olmayı sürdürmeye ikna eder.[184] Kant'ın hayali, duyulur ve duyulurüstü dünya ayrımını yürürlükten kaldırmak değil, bu her iki dünyada kişiselin tekliğini güvenceye almaktır. Yasa koyucu ve özne, özne ve nesne, numen ve fenomen, rahip ve mümin aynı kişi. Bu düzenleme teolojik bir başarıdır.[185] Bu bağlamda Kant, Nietzscheci bir eleştiriyi ıskalar ve o, zayıf bir eleştiri kavrayışını varabildiği en uç noktaya götürmek dışında bir şey yapmaz:

> Kant eleştiriyi, bizzat bilgi ve hakikate değil de bunlara ilişkin iddialara yaslanan bir kuvvet yaptı, bizzat ahlaka değil. Böyle olunca da bütüncül eleştiri bir uzlaşma taktiğine dönüve-

---

[183] Ali Utku, "Deleuze'ün Nietzsche'si [Seyyar Savaş Makinasını Yeniden Örgütlemek]". Doğu Batı Dergisi, Sayı 25, Ank., 2003-4, s. 243., Deleuze-Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 55.

[184] Utku, *a.g.m.*, s. 249., Deleuze, *NP.*, s. 92.

[185] Deleuze, *NP.*, s. 92.

> riyor; savaşa gitmeden önce nüfuz alanları çoktan paylaşılmış. Üç ideal çarpıyor göze: ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umut etmeliyim? Bu üçünün de sınırları çiziliyor, kötüye kullanımlar ve ihlaller ifşa ediliyor ama her üçünün de eleştirilemez özelliği elmadaki kurtçuk misali Kantçılığın kalbinde yerleşik kalıyor.[186]

Sonuçta Kant hakikatin değerini asla sorgulamadığı, dahası hakikate boyun eğişimizin nedenlerini asla ele almadığı için herhangi bir filozof kadar dogmatiktir; çünkü Kant, Deleuze'e göre gerçek eleştiriyi getirmediği gibi eleştiriyi "değerler sorunu" olarak ta değerlerin kendisine yöneltmekte yetersiz kalmıştır.[187] Dolayısıyla eleştiri Kant'ta yürüyebileceği bir alan bulamamış ve orta yol bulmayla tükenmiştir. Bu bağlamda Marks ve Hegel'in durumu neyse, Kant ve Nietzsche'nin durumu da odur. Marks için nasıl diyalektiği ayaklar üzerinde durdurmak söz konusuysa, aynı şey Nietzsche'de eleştiri için geçerlidir. Başka bir yorumla Deleuze'e göre "aklı hem yargıç hem de suçlu yapan" ve gerçek anlamda "Nietzscheci eleştiriyi ıskalayan" Kant'ı bu dogmatiklikten yine Nietzsche'nin bizzat kendisi çekip alacaktır.[188]

1.1.4. Hegel

Hegel-Deleuze ilişkisi, eleştirel literatürde her geçen gün daha fazla dikkat çeken ilginç ve etkileyici bir felsefi problem olarak gündemde var olmaya devam etmektedir. Son dönemde birçok Deleuze yorumcusu, uzun süre ihmal edilen *Fark ve Tekrar*'dan hareketle elde edilen veriler çerçevesinde, onun düşüncesinin Hegelcilikten *tout court* (basit anlamıyla, tam manasıyla) radikal bir kopmaya işaret ettiği yönünde mutabıktır. Zaten Deleuze'ün hedef aldığı bir diğer aşkınlık düzleminin felsefe tarihine yönelik ilk incelemelerinden geç dönem eserle-

---

[186] *A.g.e.*, s. 88-90.
[187] *A.g.e.*, s. 1.
[188] *A.g.e.*, s. 87-89.

rine kadar "nefretle andığı" Hegelci aşkınlık fikri ile dönemin genelleşmiş anti-Hegelciliğinin olması pekte tesadüf değildir. Deleuze, anti-Hegelci sorunlardan kurtulmada ve post-Hegelci olmasa bile Hegel sorunundan ayrı, alternatif bir düşünce alanı açmada en ileriye giden kişi olmakla birlikte, Hegel'e yönelik nefretini ifade etmekten de çekinmeyecektir:

> Felsefe tarihinde birinin hain rolünü üstlenmesi gerekiyordu: Hegel. Çünkü yaşamı "yükleme", onu tüm bu yükler yüzünden kımıldayamaz hale getirme, devlet ya da dinle barıştırma, ona ölümü kazıma girişimi, yaşamı olumsuzun hâkimiyetine sokmaya yönelik korkunç girişim, hıncın ve vicdan azabının girişimi felsefi olarak Hegel'de vücut bulurlar. Hegel, olumsuzun ve çelişkinin diyalektiğiyle, doğal olarak hem sağda hem de solda bütün hainlik dillerine ilham verdi (teoloji, tinselcilik, teknokratlık, bürokrasi vb.)[189]

Deleuze'ün bütün okumalarında bu nefreti görmek mümkün, çünkü Hegel söz konusu olduğunda Deleuze'ün, Spinoza'ya gösterdiği esnekliği kaybettiğini görmek pek de şaşırtıcı değildir. Yani Spinoza ne kadar olumlanıyor ve içkinlik tarafına düşüyorsa, Hegel sürekli olarak reddedilen ve aşkınlık'a hizmet eden bir filozof olarak Deleuze'ün felsefe tarihçiliğinin iki uç noktasından negatifliği temsil ediyor. Deleuze, Chatelet'nin yapılması gerektiğini söylediği gibi titiz bir felsefi çürütmeyle Hegel ve diyalektik düşünceyi doğrudan karşısına almaya kalkışır; amacı Hegelciliğin kayda değer unsurlarını kurtarmak, "mistik kabuğundan rasyonel çekirdeğini" çıkarmak değil, daha çok gerçek bir özerkliği, tüm Hegelci sorunsaldan teorik bir ayrılmayı sağlayacak tarzda bütüncül bir eleştiriyi ve olumsuz diyalektik çerçevenin reddini dile getirmek için ona bağlanır.[190] Bu mücadelede Deleuze'ün düşüncesinin özellikle Kantçı anlamda "eleştirel" yöreye kararlı bir biçimde çıpa atmış olduğunu

---

[189] Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, s. 226., Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, s. 69 vd.
[190] Hardt, *a.g.e.*, s. 15.

anımsatmalıyız: deneyimin koşullarını uçtan uca sorgulamış, aradığını Kant'ta ve fenomenolojide bulamamış bir filozofun[191] yandaşlar olarak Bergson, Nietzsche ve Spinoza'yı seçmesi onun bu projeyi gerçekleştirmeye doğru birbirini izleyen adımlarına tesadüfî olmayan oldukça avantajlı imkânlar sunduğunu görürüz.

Deleuze'ün, dikey düşüncenin bir örneği olarak Hegelci diyalektik kavramına yönelik eleştirilerinin merkezinde de, diyalektiğin, söz konusu ön yargıları muhtevasında barındıran bir karaktere sahip olması ve son derece rasyonel bir varlık ve hakikat telakkisi doğrultusunda oluşturulan bir felsefe anlayışı yoluyla, farklılıkların birlik içerisinde eritildiği, böylelikle de yok sayıldığı bir mahiyete sahip olması bulunmaktadır. Deleuze'ün "fark felsefesi" açısından bakıldığında, çelişki yoluyla inşa edilmiş olan diyalektik kavramının, gerçek anlamda farklılık fenomenine nüfuz etmesi mümkün değildir.[192] Çünkü Deleuze'e göre diyalektik temsil edilemez olanı temsilin çalışmasıyla elde ettiğine inanır. "Birini diğerine geçirmek", diyalektik olmayan bir *oluş* kuramını gerektirir: bu kuramda mesele, birleştirmek değil; [çelişkidir] ayırt edilemez kılmaktır. "Temsiliyeti sonsuz kılmanın" iki tarzı vardır: farkı çelişkiye kadar götürmek (Hegel), ya da onu ta sonsuz-küçüklüğe kadar kovalamak (Leibniz). Deleuze sonsuz küçüklüklere göndermeden bütünüyle kurtulduğu zaman, katıksız bir *fark ilişkisini* göz önüne almaya götüren ikinci yolu seçer.[193] Çünkü Hegel'e göre, şeyin kendinden farklılaşmasının nedeni, önce kendi olmayan her şeyden farklılaşmasıdır, bu durumda Deleuze'e göre fark çelişmeye kadar gittiği için Hegelci çelişme diyalektiği, nüansın sebebi olan farkı, farkın kendisini elden kaçırır.[194]

---

[191] Zourabichvili, *a.g.e.*, s. 13.
[192] Küçükalp, *a.g.m.*, s. 137., Gregg Lambert, "Deleuze and 'Dialectic', (a.k.a. Marx and Hegel)", *Strategies*, Vol. 15, No 1, 2002, s. 73.
[193] Zourabichvili, *a.g.e.*, s. 78., Deleuze, *DR.*, Chapter IV'ün tamamı, s. 168-221.
[194] Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, s. 68-69.

Hareketi düşünceye sokmak isteyen ama temsiliyet düzeyinin ötesine geçemeyen Hegel'in "olumsuza" düşüncenin motoru rolünü bahşetmesi Deleuzecü anlamda Hegel felsefesinin olumsuzlanmasının temelini oluşturur. Çünkü Deleuze'e göre tekil düşünce, farklılığın kendisini düşünür; değişik ile değişken arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışır ve artık temsiliyet biçimine gerek kalmaz; çünkü temsiliyet biçimleri farklı olan şeyleri görünüşte aynı kılmaya doğru götürmektedir. Bunun içinde temsiliyet biçimleri Hegelci olumsuz oyununu oynar: Tıpkı çağdaş yaşantımızda en mekanik tekrarlarda (alışkanlıklarımızda) en tek biçimli gibi duran tiplerde bile bizim dışımızda ve bizde ufacık farklar yaptığımız gibi.[195]

Deleuze'ün materyalist postyapısalcılık felsefesine temel katkısı olan *Fark ve Tekrar*'ın amacı, "fark" kavramını, "özdeşlik"le ilişkisi içinde hakkı olan yere yeniden iade etmektir. Nietzsche'den aldığı argüman hatlarını genişleten ve bunları Platon'dan itibaren Batı metafizik geleneğinin çoğuna karşı kullanan Deleuze, tersini vurgulamaktansa, farkın ve çokkatlılığın birincil kategoriler olduğunu ve özdeşliğin ikincil ve onlara bağlı olduğunu vurgular. Fark ve çokkatlılık ontolojik olarak verili şeylerdir; daha sonra bunlar özdeşliğe yol açan (özellikle Hegelci "olumsuz olanın çalışması"nın da içinde yer aldığı) faaliyetlerle ihanete uğrar ve bozulur. Fark kategorisini hakkı olan öncelikli yere iade etmek için Deleuze'ün ortaya koymuş olduğu tekrar kavramı, özdeşliği ve eşitliği dışarıda bırakırken asıl anlamını çeşitliliğe olanak sağlayan materyalist fark ontolojisinde bulur: Çünkü artık burada tekrar edilen şey, aynı değil farklı olandır.[196] Bu bağlamda Deleuze'e göre Hegel'de dâhil olmak üzere pek çok filozof farkı kimliğe veya aynıya, benzere, karşıta, eşe bağlamakla hata yapıyorlardı:

> Farkı kavramın kimliği içine sokmuşlar, kavramsal bir farka ulaşmışlardı, fakat bir fark kavramına değil. Oysa farkı düşünmek için onu kimliğe bağlama eğilimindeyiz (kavram ya da özne açısından: örneğin özgül fark benzer bir kavram olarak bir

---

[195] Akay, *Tekil Düşünce*, s. 83.
[196] Holland, *a.g.e.*, s. 65.

> tarzı varsayıyor). Aynı şekilde farkı benzerliğe (algı açısından) ve karşıtlığa (yüklem açısından) eş olana (yargı açısından) bağlama eğilimine de sahibiz. Bu demek ki farkın kendisini düşünmüyoruz. Felsefe, Aristoteles ile kendinde farkın organik bir tasvirini yapabilir, hatta Leibniz ve Hegel ile cümbüşsel, sonsuz bir tasvirini yapabilir: fakat burada farkın kendisine ulaşmış olmayacak.[197]

Her ne kadar Hegelci diyalektik, valık-olmayanı, yani yadsımayı metafiziksel gelişmenin yaratıcı nosyonu olarak görmüş olsa da, varlık olmayanı, çelişmiş olduğu varlığa dışsal bir konuma taşımış olduğundan dolayı, metafizik düşünce geleneğinde karşımıza çıkan ve farklılığı dışsal bir konuma taşıyıp yadsıyan felsefeler arasında görülmek durumundadır.[198] Hegelci bir perspektiften bakıldığında, bir varlık, kendisine dışsal olan her şeyi yadsıdığından dolayı farklı olmak durumundadır.[199] Deleuze'e göre bu anlamıyla Hegelci aşkınlığın hatası, farklılık ve özdeşlik arasındaki ilişkiyi yanlış bir şekilde tersine çevirmesidir. Farklılık ve çeşitlenmenin farklılıktan soyutlanan özdeşlik noktalarından çok özdeşlik üzerinde temellendiğini düşünmesidir.[200] Ancak Deleuze, Hegelci olumsuzlamaya karşı ikinci bölümde tartışacağımız Bergsoncu "olumlu fark" kavramını çıkararak, Hegelci aşkınlığı aşmaya çalışır. Çünkü Deleuze'e göre düşünceyi her şeyden önce ilgilendiren şey, yaşama ve düşünme tarzlarının ayrı türdenliğidir ve bu noktada ise olumlamak daima fark çizmektir. Deleuze'ün *Bergsonculuk* kitabında çerçevesini çizdiği şekliyle Hegel'e karşı kullandığı Bergsoncu *fark*a göre, "neden, sürekli kendi etkisine bağlı olduğundan, varlığın hareketi içsel farkların bir gelişimidir. Bu yolla ontolojik hareket herhangi bir olumsuzlamalar oyunundan bağımsız bırakılır ve bunun yerine mutlak biçimde olumlu olarak, bir içsel farklılaşma olayı ortaya konulur."[201]

---

[197] Deleuze, *İki Delilik Rejimi*, s. 312.
[198] Küçükalp, *a.g.m.*, s. 137.
[199] Gutting, *a.g.e.*, s. 335., Bu bağlamda Hegelci Köle-Efendi diyalektiği Nietzsche bölümünde etraflıca tartışılacaktır. Bkz., III. Bölüm.
[200] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 105-106.
[201] Hardt, *a.g.e.*, s. 180.

1.2. AŞKIN AMPİRİZM

Alain Badiou *Deleuze: The Clamor of Being* adlı eserinde son yıllarda Atlantik'in bu yakasında Deleuze'ün Guattari ile birlikte yazılan son yapıtlarından ilk yapıtlarına doğru değişen ilgileri ima eden yorumlara atfen, onun düşüncesinin "çalılık"ı andıran veçhelerinden "ontolojik" görüşlerinin çıkarılıp gündeme alınmasına farklı bir yorum getirerek Fransa'da kopan heyecana ayrıksı bir katkı sağlar. Bu ilgi değişiminden hatırı sayılır bir şekilde bizzat kendisi de etkilenen Badiou'ya göre Deleuze'ün düşüncesini yöneten üç merkezi ilke vardır:

1. Bu felsefe "Bir" metafiziği etrafında örgütlenir.
2. Mülksüzleşme ve çileciliği gerektiren bir düşünce etiğini önerir.
3. Sistematik ve soyuttur.[202]

Badiou ve kanımızca Deleuze'ün diğer özgün yorumcularından Paul Patton ve John Rajchman bu üç ilke arasında diğer ikisinin kuruluşuna zemin hazırlayan birinci ilkeyi daha dikkate değer bulurlar. Bunlara göre *Fark ve Tekrar*'da Deleuze, Duns Scotus ile başlayan ve Spinoza'dan Nietzsche'ye geçen ve varlığı tekanlamlı olarak ele alan tarihsel bir soyun izini sürer. Yapıtının başından itibaren Deleuze, her türlü aşkınlığm felsefeye müdahale etmesini reddeder ve varlığın tekanlamlılığı bu reddetmeye uygun düşmektedir. Yalnızca tek bir tek-anlamlı varlık düzlemi olabilir. Deleuze'e göre, tek-anlamlılık kendisini aşkınlığın karşısına yerleştiren radikal bir felsefi olanaklılıktır:

> Felsefe ontolojiyle birleşir ama ontoloji de Varlık'ın tekanlamlılığıyla (Univocity of Being) birleşir. (...) Varlık'ın tekanlamlılığı tek ve aynı bir Varlık olduğu anlamına gelmez; tam tersi, varlıklar çoğul ve farklıdır, her zaman ayrıksı sentez tarafından üretilirler ve kendileri daima her an kopma ve ırak-

---

[202] Alain Badiou, *The Clamor of Being*, Trans., Louise Burchill, Univ. of Minnesota Press, 2000, s. 17.

> sama anındadırlar, *membra disjuncta*. Varlık'ın tekanlam-lılığı şu demektir: Varlık onu gösteren anlamdır ve bu anlamı söyleyen her şeyin tek ve aynı "anlam"ı vardır. Tek-anlamlılık bu yüzden, birbirinden son derece farklı şeylerin başına gelen bir olay olarak gerçekleşir, bütün olayların *Eventum tantum*'udur, bütün biçimlerin içinde birbirinden kopuk durduğu ama aynı zamanda ayrıksı durumlarının da rezonansa girip dallara ayrıldığı nihai biçimdir.[203]

Tersine Deleuze için aşkınlık iki anlamlıdır: olan bir varlığın -dış dünya- ve bilen veya temsil eden bir varlığın -zihin veya insan- koyutlanması. Ancak tek-anlamlılık hiçbir noktanın temel teşkil etmediği veya bilen öznenin olmadığı bir oluş düzlemi koyutlar: Çıkış noktamız kavrayan bir zihnin bilebildiği maddi dünya olamaz ve zihnin ayrı bir varlık tipi olduğunu varsayamayız; bu, *iki-anlamlılık* veya bir tözden daha fazlasının, tek bir varlığın "anlam"ından daha fazlasının koyutlanması olacaktır. İki-anlamlılık mantıksal ve etik bir sorundur.[204] Diğer taraftan Deleuze, yine *Fark ve Tekrar*'da, varlığın kendi başına fark olduğunu tekanlamlılık ile özdeşliğin yan yana gelemeyeceğini ve dahası temsil veya kimlik açısından tanımlama olmaksızın farkın belirlenmesi gerektiğini söylerken, aşkınlığa yol açacak her türlü hamleyi usta bir manevrayla reddeder: Fark müphemdir -o her şeydir ve hiçbir şeydir.[205] Fark asla kendi içinde değil, ancak "*bir kavrayış özdeşliğiyle, bir yargılanmış analojiyle, bir imgelenmiş karşıtlıkla, bir algılanmış benzerlikle ilişki içinde*" temsilin bir nesnesi olabilir ve ancak tanınabilir bir özdeşlik biçimindeki sağduyu aracılığıyla kavranabilir. Başka bir deyişle, kendinde fark sağduyunun tanımasından ve kavramların temsilinden zorunlu olarak kaçar. Eğer Deleuze'ün öne sürdüğü gibi varlık farksa, o zaman varlığın, tanıma ve temsil-

---

[203] Deleuze, *LS.*, s. 179.

[204] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 130., Ronald Bogue, *Deleuze's Way: Essays in Transverse Ethics and Aesthetics*, Ashgate Pub., Hampshire, 2007, s. 7-15.

[205] Deleuze, *DR.*, s. 36-40., Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, s. 55.

den başka araçlar vasıtasıyla düşünülmesi gerekir.[206] Bu kaçış manevrası Rajchman'ın görüşüne göre bir çokluk düşünürü olan Deleuze düşüncesinin itici kuvvetlerini yani deneyin desteklenmesini ve bu destekleme ile aşkın yol gösterici ya da değerlendirici ilke olmaksızın, çeşitli şeylerin birbirleriyle bağlanabildiği çok sayıda farklı ve önceden belirlenmemiş yolların olmasını gerektirir: Deleuze, aşkın bir öznellik ya da öznelerarasılıktan önce bir "aşkın ampirizm" görecektir; bu, ilk ya da aşkın öğeler olmaksızın ya da önce olan, öznel veya nesnel bir şeye aşkın olmayacak bir "saf içkinliği" varsayacak bir tür felsefi deneyciliktir.[207]

Bu bağlamda felsefeye özgün bir yaklaşım getiren "Aşkın Ampirizm" terimi, Deleuze'ün kariyerinin erken döneminden Guattari ile yaptığı geç çalışması *Fesefe Nedir?*'e kadar üzerinde çalıştığı kuram olmaktan öte meydan okuyucu bir kavramdır. Aşkın felsefelerin çoğunun, deneyimi, en alışıldık varlığı "özne"yi açıklayan bir tür aşkın kuruluşu vardır. Ama Deleuze tam da hayatı varlıktan çok oluş olarak düşünmeye çalıştığı için sürekli tek bir temelden veya kökenden özgürleşme çabasındadır. Bu sebeple aşkın ampirizm, kendisi dışında hiçbir temeli olmayan bir deneyimi, hayatı veya oluşu düşünmek için "ampirizm" kavramını -deneyim veya verilmişlik kavramını- kullanır.[208] Zourabichvili'nin yorumuyla bu kavram her tür dışsal dünyadan daha uzak bir dışarısı, dışsal olmayan bir dışarısını imler. Ayrıca Deleuze, "kavrama bir karşılaşmanın nesnesi olarak muamele ettiği" dolayısıyla kendini bir ampirist olarak ortaya koyarken, gönderme yaptığı ampirizim duyusal verilerin tamamen göreli dışsallığından çok daha kökten bir dışsallık

---

[206] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 81.

[207] Rajchman, *a.g.e.*, s. 17., Patrick Hayden, *Multiplicity and Becoming: The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*. Peter Lang Pub., New York, 1998, s. 26-35., Jean- Clet Martin, *Variations: The Philosophy of Gilles Deleuze*, Trans., Constantin V. Boundas-Susan Dyrkton, Edinburgh Univ. Press, 2010, s. 16 vd.

[208] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 97., Manuel DeLanda, "Immanence and Transcendence in the Genesis", Ian Buchanan (ed.), *A Deleuzian Century?*, Duke Univ. Press, London, 1999, içinde, s. 119-134.

kavrayan daha *üstün* ya da *transandantal* denilen bir ampirizmdir.[209] Ya da başka bir yorumla Deleuze düşüncesinin, genel olarak Batı düşüncesinin, Platonik aşkınlık anlatıları ile bir hesaplaşma olduğu söylenebilir; bu aynı zamanda metafizik aşma/yükselme anlatılarının eleştirisi olarak bir tür ampirik deneyciliktir. Çünkü Aşkın ampirizm, hayatın edimsel bir temel olmanın ötesinde şeylerin ve faillerin değil ama düşünme ve kaynaşmaların, olayların ve tepkilerin sanal çokluğunda direterek, düşünceyi her türlü nihai metafizik kuruluştan özgürleştirir.[210] Deleuze, bu hamleyle nesne ve özneyi birbirine bağıntılandırarak, özneyi sabit bir aşkın dışsallıktan ziyade bizzat şeylerin kendisine yöneltir. Çünkü dışsal olan, yanyanalık ve ayrılık mantığına göre hareket eder ve bu türdeşleştirici ve eş zamanlı bakış açısını tek bir bakış açısının koşuluna bağlı kılan temsil düzenidir. Deleuze bu sorunu Nietzscheci perspektivizmle aşmaya çalışır:

> Her görüş noktasının bizzat şeyin kendisi olması, ya da şeyin görüş noktasına ait olması gerekir. Dolayısıyla şeyin kesinlikle özdeş bir şey olmaması, hem görülen nesnenin hem de gören öznenin özdeşliğinin çözündüğü bir farkın içinde ayrılarak parçalanması gerekir.[211]

Deleuze'e göre Batı düşüncesi bir hiyerarşi oluşturabilmek için, varsayımsal bir ilk ilkeye başvurur: her birinin düzeyi onu bu ilkeden ayıran uzaklığın bir işlevidir. Böylece her felsefe, kendi yolunda, -özellikle Hegel'de baskın bir şekilde görüldüğü üzere- *Bir*in *Çok* üzerindeki önceliğini konutlar.[212] Deleuze'ün talep ettiği şey, bir evrensel açıklayıcı ya da yol gösterici olarak ilk ilkeden hiyerarşik biçimde açılan ve nihai olarak bir tür da-

---

[209] Zourabichvili, *a.g.e.*, s. 51., Levi R. Bryant, *Difference and Givennes: Deleuze's Transcendental Empiricism and Ontology of Immanence*, Nortwestern Univ. Press, Evanston, Illinois, 2008, s. 20 vd.
[210] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 121.
[211] Deleuze, *DR.*, s. 79., Zourabichvili, *a.g.e.*, s. 51-53.
[212] Descombes, *a.g.e.*, s. 149.

yandırıcı aşkınlığı gerektiren "dogmatik düşünce imgesi"nin aksine, Rajchman'a göre sonların bulunmadığı bir orta yerden köksap/rizomatik biçimde sürgünler ve bağlantılar halinde beliren bir ampirizm önermektedir: bir kemer oluşturucu yapıya indirgenemeyen her türden bağlantıya ve göçebe çiftleşmeye izin veren özgür bir çokluk. Böyle bir düşüncenin oluşması için, bir özneye bir şey isnat etmek üzerine kurulu geleneksel mantıktan tümüyle farklı olan bir mantığa gerek vardır. Bu, bir bağlaç [conjuction) ve bağlantı [connection] mantığını gerektirir. Bu yüzden Rajchman, daha önce aktardığımız gibi, Deleuze'ün "Dir/Dur" yerine "Ve" üzerinde odaklandığını iddia eder. Bu yorum Deleuze'ün hiç bir şekilde ontolojiyi reddetmediğini aksine onu kucakladığını görmemiz açısından oldukça önemlidir. Ancak yeri gelmişken şunu hemen belirtmeliyiz ki, Deleuze'ün ontolojisi, bir isnat mantığına dayanmaz. Aksine farkı içeren, bir bağlantı, bağlaç mantığına [logic of conjuction] dayanır.[213]

Deleuze yirmi sekiz yaşında yayımladığı ilk çalışması *Ampirizm ve Öznellik* ile özellikle Fransa'da yoğun bir şekilde çalışılan Heidegger ve Husserl'in çalışmalarının aksine yüzünü İngiliz ampirizmine ve bu geleneğin en önemli filozoflarından Hume'a döner. Çünkü daha önce vurguladığımız gibi Deleuze, Kıta Avrupası felsefelerinin egemen geleneklerinden kurtulmak için Hume'u kullanır ve bir anlamda Hume, Deleuze'ün Nietzsche, Spinoza ve Bergson incelemelerinin bir öndeyisini oluşturur. Deleuze bu kitabında felsefenin en önemli sorunsallarından birini, ampirizm ve rasyonalizm gelenekleri arasındaki ilişkiyi, tamamıyla faklı bir düzlemde kurgular. Deleuze'ün Hume'da özellikle dikkatini çeken birleştirici herhangi bir üst unsura dayanmadan ortaya konan kendilik ve öznellik anlayışıdır; diğer bir deyişle, Deleuze Hume'da aşkınsal mekanizmalara

---

[213] Todd May, "The Ontology and Politics of Gilles Deleuze", http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/v005/5.3may.html., Rajchman'ın aksine Zourabichvili, Deleuze'de ontolojinin olmadığını iddia eder. Bkz., Zourabichvili, *a.g.e.*, s. 12.

gerek duymadan ortaya konacak bir öznellik anlayışının izlerini sürer. Hume'un zihnin çalışma biçimlerini açıklarken ortaya koyduğu çağrışım (association) nosyonunun yanı sıra inanç, tutku ve ilişkilerin dışsallığı fikri sadece öznellik açısından değil, toplumsallık kavrayışı açısından da Deleuze'ün içkinlik felsefesinin önemli kaynaklarından bir olacaktır. Deleuze'e göre bilgi sadece başlangıç noktası olarak deneyime dayanmaz, tamamen deneyimden edinilen, bir anlamda edinilmiş deneyimlerin toplamı olarak tanımlanır ki, Deleuze bu saptamalardan hareketle kendi Hume okumasında iki önemli ampirizm eleştirisi geliştirir. Bunlardan ilki, geleneksel ampirizmin bilgi tanımına ilişkindir. Klasik Ampirizm, bilginin deneyimden türediği düşüncesine dayanır.[214] Ona göre, klasik ampirizmin hayati sorunu bilginin bir amaç olarak tanımlanmasıdır; çünkü bilgi bir pratik etkinliğe onu gerçekleştirmenin aracı olarak sıkıca bağlıdır. Ortaya çıkardığı eylemle ilişkisi dışında bilgi yoktur; deneyim dolayımı ile bilmek bastırılamaz biçimde eyleme sürükler ya da bilmek, ama bilinene ilişmeden eylemek olanaksızdır. Kuşkusuz bu ilişki bir öncelik-sonralık ya da temel ilişkisi değildir, dolayısıyla söylenmek istenen bilginin eylemin temeli, öncülü olduğu değil, basitçe birbirleri ile sıkıca ilişkili oldukları, sırası öngörülemez bir biçimde birbirlerini izledikleri, bilmenin bir tür eylem ya da eylemin bir tür bilgi olmasıdır. Bu noktada Deleuze'e göre Humecu ampirizmin yegâne temelini görürüz: Hume'da hiçbir şey aşkınsal değildir ve onun felsefesi temsilin sivri bir eleştirisidir. Hume ilişkilerin bir eleştirisini değil, temsillerin bir eleştirisini yapar, tam da ilişkileri ortaya koyamadıkları için.[215]

İkinci olarak, Deleuze'e göre, geleneksel ampirizm ilişkilerin rolünü görmez. Sadece deneyim üzerine inşa edilerek, gö-

---

[214] Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s. 114., Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, s. 256-257., Deleuze, *Pure Immanence*, s. 35-38., Bülent Tanju, "Mekan-Zaman ve Mimarlıklar", http://www.felsefeekibi.com/dergi13/s13_y3.html., s. 1.

[215] Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s. 11-17-18., Goodchild, *a.g.e.*, s. 33., Tanju, *a.g.m.*, s. 1.

rüngülerin ilişkisel yönlerini ihmal eder, daha doğrusu ilişkilerin görüngülere içkin olduklarını varsayar. Oysa ona göre, ampirizmin tek olası tanımı ilişkilerin görüngülere dışsal olduğu kabulü ile olanaklıdır. Başka bir ifade ile şeyler arasında kurulan ilişkiler şeylere içkin değildir, baştan onların içinde değil, aksine dışsaldırlar ve kendi mekânlarını işgal ederler. Dolayısıyla, Deleuze sadece deneyim tarafından tanımlanan değil, fakat ilişkiler tarafından tanımlanan bir ampirizm kavramsallaştırır. Çünkü ona göre deneyim tek başına tikel bağıntıları gözlememizi sağlasa da[216], ilişkilerin doğası görmezden gelinemez. Bu önermenin sonucu, dünyanın deneyimlenmesinin algılar arasında ilişkiler kurulduğu sürece anlamlı olduğu ve anlama eyleminin de tam bu farklı deneyimlerin, aralarında kurulan ilişkiler yolu ile karıştırılması/birleştirilmesi sürecinden ibaret olduğudur. Deneyimler ile aralarında kurulan ilişkilerin açıkça ayrıştırılması, aynı zamanda deneyimlerin kendileri ile öznel deneyim biçimleri arasındaki ayrımın kavramsallaştırılmasını sağlar. Çünkü Deleuze'e göre Deneyim felsefesi yalnızca bir töz felsefesi eleştirisi değil, aynı zamanda bir Doğa felsefesi eleştirisidir. Bu durumda, ide bir nesnenin temsili değil, bir izlenimidir.[217] Bu ayrım, verili olan tarafından kurulan özne, "Verili olanı nasıl aşabilir?" biçimde ifade edilebilecek klasik ampirist soruna farklı bir yanıt verilmesini sağlar: Özneyi kuran ilişkiler ile, verili olanın deneyimlenmesi ayrıştırılmıştır; bu kavramsallaştırma, bir yandan özneyi verili olana gömerek, konumlandırırken, öte yandan ikisi arasında bir ayrım oluşturur. Böylelikle ampirizmi, bilginin deneyimden türediği bir teori olarak tanımlamak imkânsız hale dönüşür. Onun yerine daha en baştan "veri" sözcüğünü kullanmak daha uygun olur ve Deleuze'e göre özne verinin içinde oluşur.[218] Çünkü veri, zihin, algılar topluluğu, kendinden başka bir şeyi dayanak olarak ileri

---

[216] Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s. 62., Tanju, *a.g.m.*, s. 1.
[217] *A.g.e.*, s. 90., Deleuze, *Pure Immanence*, 47-51., Roffe, *a.g.m.*, s. 74-77.
[218] Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s. 114., Tanju, *a.g.m.*, s. 1.

süremez.[219] Deneyim üzerine kurulmuş bilinçli insan öznesinin etkin ve imgelemsel yapıtından önce, verilerin zihne aktarılır aktarılmaz içinde kurdukları, sözcüklerin ve şeylerin dışında kalan edilgen ve bilinç dışı bir alan aramaya koyulan Deleuze, Hume'a başvurarak ilk önce, duyu izlenimlerinin akışı ancak, bir fark açığa çıkardığı zaman fark edilir hale gelir prensibine bağlı kalarak ampirizmin temel kategorisini fark'a indirger. Ona göre olası en küçük fark, niceliksel bir değişim değildir; -matematiksel ya da fiziksel de değildir- düşünceye girdiği ölçüde o, bir fikirdir. Bu yüzden duyu-deneyiminin "atom"u, zihinde varolan bir farktır.[220] Deleuze'ün ampirizmi bu anlamda nahif, atomlaşmış bir madde ya da deneyim kavramına değil; anlam, deneyim ve ilişkiler temeli olarak zamana bağlıdır.[221]

Böylece, verili olandan yükselerek, verili olanın aşkın bilgisine erişmek olarak betimlenebilecek klasik aşkınlaştırıcı yanıt, Deleuzecü operasyonla yassılaştırılarak bir yüzey üzerinde/içinde harekete dönüştürülür; özne ve ilişkileri içkinlik düzleminin dışında, yukarısında olmak yerine içinde konumlanır. Verili olan, özne ve aralarındaki ilişkiler, eşit önemde ve birbirlerinden ayrı kendilikler olarak aynı düzlem üzerinde yer alırlar. Bu kavramsallaştırma, öznenin ilişkisel niteliğini merkeze alır; özne ilişkiler kurma süreci içinde ve bu süreçle ortaya çıkar, ilişkilerle kurulur. Özne verili olan tarafından biçimlendirilmek yerine, verili olanla bir dizi üretici, yaratıcı karşılıklı ilişki içine girer ve içinde bulunduğu çevresini biçimlendirirken kendisi de biçimlenir. Her tür etkinlik, pratik ve yaratıcı, düşünen bir ima-

---

[219] *A.g.e.*, s. 91.

[220] Goodchild, *a.g.e.*, s. 39.

[221] *A.g.e.*, s. 39., "Burada zaman, şimdilerden oluşan boş bir çizgisel ardışıklık olarak ele alınmaz aksine anların ilişkilendirilme tarzı sayesinde öznel deneyimde kurulur. İkinci olarak, bu tür atomlar, bir grup olarak ya da toplu halde ortaya çıkarlar: İlişki ancak bir alışkanlık ya da tekrar temelinde olasıdır. Öznenin kökü, geleceğe dair bir beklenti oluşturmak üzere geçmişe ve şimdiye ait deneyim atomlarını birleştiren zaman anların sentezidir." Goodchild'in bu yorumundan da anlaşılacağı üzere Deleuze'e göre Hume, bu bağlamda Bergson'u önceleyen bir figür olarak karşımıza çıkar. Bkz., Goodchild, *a.g.e.*, s. 39, 48 vd., II. Bölüm (Bergson), s. 103 vd.

lattır; bağlamının sonucu olan ya da bağlamını önceleyen özne kavramı yerini yaratıcı bir ilişkisellik içinde imalatı ile kurulan özne kavramına bırakır.[222] Bu öznenin iş görebileceği tek alan ise Deleuze'e göre içkinlik düzlemidir.

1.2.1. İçkinlik Düzlemi

Deleuze'e göre felsefe, temellendirme girişimlerinden vazgeçtiğinde, aşkınlık, içkin bir hale dönüşür. Yaşamı boyunca bir içkinlik planı oluşturma veya bir içkinlik alanı çizmenin kaygısını taşıdığını ifade eden Deleuze, bunu *Müzakereler* adlı metninde şöyle ifade eder:

> İlgilendiğim tüm yazarlar bunu yapmışlardır. Soyut, hiçbir şeyi açıklamaz, kendisi açıklanmalıdır: Tümeller, aşkınlar, Bir, özne (ya da nesne), Us yoktur, yalnızca süreçler vardır, birleşme, özneleşme, rasyonelleşme süreçlerinden fazlası olmayan süreçler. Bu süreçler somut "çokluklar" içinde işlerler, içinde bir şeyin olup bittiği gerçek öğe, çokluktur. Çölü bir çöl olmaktan çıkarmadan çölde ikamet eden kabileler gibi, içkinlik alanını da çokluklar işgal eder. Ve içkinlik alanı kurulmuş olmalıdır, içkinlik bir konstrüktivizmdir, her tahsis edilebilir çokluk, planın bir bölgesi gibidir. Tüm süreçler, içkinlik planı üzerinde ve tahsis edilebilir bir çokluk içinde meydana gelir: Birleşmelerin, özneleşmelerin, rasyonelleşmelerin, merkezleşmelerin hiçbir ayrıcalığı yoktur, bunlar çoğu zaman, çokluğun büyümesini, çizgilerinin uzamasını ve gelişmesini, yeninin üretilmesini engelleyen çıkmazlar ya da kapatıp-kuşatmalardır.[223]

Deleuze'e göre bir şeyin özü asla başta değil, ortadadır, gelişiminin akışında belirlenebilir. İlk çağdan beri filozoflar, nesneleri aşkın olsa bile, kavramlarını yalnızca içkinlik sayesinde yaratmışlardır ve seyrek aralıklarla da olsa, kimi filozoflar egemen imgeyi alt üst etmeye başlamışlardı –Chrysippus ve olay, Lucretius ve simulakr, Spinoza ve karşılaşmalar, Hume ve du-

---

[222] Tanju, a.*g.m.*, s. 1.
[223] Deleuze, *Müzakereler*, s. 165.

rum. Ve bu altüst oluş belki de bizzat Platon'da, o büyük müphemde bile yazılıydı.[224]

Deleuze için transandantal alan, özne ve nesnenin bütün aşkınlık türlerinden sakındığından, saf bir içkinlik düzlemi olarak tanımlanmak durumundadır. Mutlak içkinlik kendinde olup, bir şeyde veya bir şey için değildir, o ne bir nesneye dayanır ne de bir özneye aittir. Tıpkı Spinoza'da olduğu gibi, içkinlik bir töze içkin olmayı ifade etmez, aksine töz ve modlar içkinlik içerisindedirler.[225] O halde bir içkinlik felsefesinin yapması gereken şey, sorgulanan nesnenin özdeşliğine peşinen hükmederek öze ilişkin sorulara ayrıcalık tanıyan, daima "Bu nedir?" diye soran özne-yüklem mantığının bizzat kendisini yeniden sorgulamak olmalıdır.[226] Çünkü Deleuze'e göre ne zaman ki, aşkınlık vardır, dikey Varlık, gökte ya da yerde imparator Devlet vardır, o zaman din vardır ve ne zaman ki, içkinlik vardır, o zaman, agon* ve rekabete arena olsa bile felsefe vardır.[227] Deleuze'e göre materyalist bir düzlem olan bu içkinlik alanı içerisinde artık aşkınlığın tahakkümü sona ermiştir. Colebrook'un yerinde tespitiyle içkinlik düzleminde özneler ve nesneler olmaksızın, içerisi ve dışarısı olmaksızın yalnızca deneyimin "olduğunu" söyleyebiliriz. Bu içkinlik düzlemidir, saf bir hayat akışı ve ayrı bir algılayan olmaksızın algılamadır. Deleuze iç (zihin veya özne) ve dış (dünya veya kesinlik) arasındaki ayrımın yapıldığı önvarsayılan alan olarak bir "içkinlik düzlemi"ne gönderme yapar. Özneler deneyimden hareketle biçimlenir. Algılama vardır ve bu algılamadan bir algılayan biçimlenir. Bu algılayan

---

[224] Zourabichvili, *a.g.e.*, s. 37-38.

[225] Küçükalp, *a.g.m.*, s. 138., Deleuze-Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 26, 49.

[226] Zourabichvili, *a.g.e.*, s. 29.

* Agon: 1. Yarışma: Antik tiyatroda, ozanları, oyuncular ve dithyrambos koroları ya da sanatçılar, ezgiciler, yazarlar ve oyuncular arasında yapılan ve değerlendirme ile sonuçlanan yarışmalar.
2. Çatışma: Antik Yunan komedyasında düşünceleri birbirine karşı olan iki oyun kişisinin tartışmaya girdiği bölüm. Yunan tragedyasında, savsöz ve karşı savsözün, öneri ve karşı önerinin, yanıt ve karşı yanıtın, atışma biçimi içinde yer olduğu söz kapışma sahnesi.

[227] Deleuze-Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 46.

daha sonra kendisinden, dış veya aşkın bir dünya ile ilişkili bir "Ben" olarak bir imge biçimlendirmeye yönelir. Deneyim için her türlü hakikat veya aşkınlık, her türlü kuruluş veya temel daima bir deneyim olayıdır. Sonradan bir dünyayı bilmesi gereken özneler olarak başlayamayız; deneyim vardır ve bu deneyimden kendimize ilişkin ayrı özneler olarak bir imge oluşturuyoruz. Öyleyse zihin öznesinden önce Deleuze'ün "larva özneler" olarak gönderme yaptığı şeyler vardır: henüz bir benlikte düzenlenmemiş algılar ve düşünceler çokluğu. Dış veya "aşkın" bir dünya kavramı bu içkinlikten üretilir ama bir özne tarafından üretilmez, edilgin olarak ürer.[228]

Çünkü Deleuze'e göre öncelikle, farklılık akışları vardır, bunlar herhangi bir düzenlenmiş maddeden veya ilişkiler sisteminden önce gelen kaos veya hayattır. Deleuze ve Guattari bunu "kaozmos" olarak adlandırır. Henüz bir "dünya değildir bu; ayrıca kaostan şekillenmiş bir bütün (kozmos) olarak algılanan hayat da değildir. İkincisi, bu farklılık akışından veya bu tekil kuvvetler veya yeğinliklerden belli organizmalar ayrışır. Deleuze ve Guattari felsefenin kaosa "tutarlılık kazandırdığını", aşkınlığı üreten içkin farklılığı düşünmemizi olanaklı kıldığını öne sürerler. Felsefenin düşündüğü şekliyle içkinlik düzlemi hayatın temeli veya kuruluşu değildir; içkinlik düzlemi her türlü temeli üreten şeyin düşüncesidir.[229] Henüz düşüncede eylemsizlik durumudur veya Heidegger'in vurguladığı gibi düşünceyi kışkırtan henüz düşünemediğimiz olgusunun ta kendisidir.[230] İçkinlik düzlemi, düşünülmüş ya da düşünülebilir bir kavram değil, ama düşüncenin imgesidir; düşünmenin, düşünceyi kullanmanın, düşünce içinde yol almanın ne anlama geldiğine ilişkin olarak düşüncenin kendisine verdiği bir imgedir.[231] Ya da

---

[228] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 104 vd.
[229] *A.g.e.*, s. 107 vd., Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 125-127., Bell, s. 185 vd.
[230] Goodchild, *a.g.e.*, s. 87., M. Heidegger, "The End of Philosophy and the Task of Thinking", *Basic Writings*, Trans., David Farrell Krell, Harper&Row Pub., 1977, içinde, s. 370 vd.
[231] Deleuze-Guattari, *Felefe Nedir?*, s. 40.

başka bir yerde daha anlaşılır kıldıkları şekliyle içkinlik düzlemi;

> Sanki aynı zamanda hem düşünülmesi gereken, hem de düşünülemeyen şeydir. Düşüncenin içindeki düşünce olmayan o olsa gerekir. O bütün düzlemlerin kaidesi, onu düşünmesini beceremeyen düşünülebilir her düzleme içkin kaidesidir. Düşüncedeki en mahrem olandır, bununla birlikte mutlak dışarısıdır. Bütün dış dünyalardan daha uzak bir dışarısı, çünkü bütün iç dünyalardan daha derin bir içerisidir: içkinliktir. İçkinlik düzlemi üzerinde o kadar düşünmek değil de onun orada, her düzlemde düşünülmemiş olarak durduğunu göstermek. Onu bu şekilde, düşüncenin dışarısı ve içerisi olarak, dış olmayan dışarısı veya iç olmayan içerisi olarak düşünmek. Düşünülemeyen yine de düşünülmesi gereken bir şey...[232]

Deleuze'e göre içkinlik'in tek gerçek felsefe olmasının nedeni yine aşkınlık mekanizmalarının hatalarından kaynaklanır. "Eğer" der Deleuze, "düşüncenin aşkın bir kuruluşu kabul etmesine izin verirsek –akıl, Tanrı, hakikat veya insan doğası gibi- o zaman düşünmeyi durdurmuş oluruz."[233] Oysa bu durum, bütün aşkın felsefelerin düştüğü hatayı özetlemesi için yeterlidir, çünkü özne veya nesne içkinlik düzleminin dışında konumlandırıldıkları takdirde, içkinliğin kendisine atfedildiği evrensel bir özne veya herhangi bir nesne olarak ele alınırlar. Bu ise içkinliğin bozulup, çarpıtılması ve aşkın olan içerisinde kuşatılması anlamına gelir. Oysa içkinlik, her şeyden üstün bir birlik anlamında Bir Şey veya şeylerin sentezini meydana getiren bir edim anlamında bir Özne ile ilişkili değildir. Deleuze'ün "bir içkinlik düzlemi" olarak adlandırdığı şekliyle, içkinlik yalnızca, kendinden başka herhangi bir şeye içkin olmama anlamıyla gerçekten içkinliktir. İçkinliğin söz konusu karakterinden ötürü Deleuze'e göre saf içkinlik, "Bir Yaşam" dır, "başka bir şey olamaz". Bu, onun yaşama içkin olduğu anlamına gelmez,

---

[232] *A.g.e.*, s. 59., Hayden, *a.g.e.*, s. 68 vd.
[233] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 109 vd.

fakat kendisinde bir yaşamdan başka hiçbir şeyin olmaması demektir. Bir yaşam, mutlak içkinlik anlamında içkinliğin içkinliğidir. Tamamıyla güçtür, tamamıyla neşedir.[234] Bu bağlamda ampirizm içkinliğe bir bağlanmadır. Deneyimi açıklamak için başvurduğumuz her fikir bizatihi deneyimin içindeki olaydır. İçkinlik ilkesi, deneyimi bir varlığın veya nihai bir öznenin deneyimi olarak görmememizi talep eder. Daha çok, her türlü varlığın veya fikrin sonuçta ortaya çıktığı bir deneyimler akışı veya çokluğu vardır. Bu nedenle Deleuze daha önce altını çizdiğimiz gibi kendi belirli ampirizm biçimini "radikal ampirizm", "üstün bir ampirizm" veya "aşkın bir ampirizm" olarak tanımlar. Aşkın ampirizm hiçbir temel, özne veya deneyimleyen varlık olmadığında diretir; yalnızca deneyim vardır. Nihayetinde, Deleuze ve Guattari kozmosun, kesişen hayat akışları "düzlemi" veya "planomenon" [olumsallık düzlemi] olduğunu öne sürerler; hayatın akışlarının arkasındaki itici güç de farklılıktır.[235]

Deleuze'ün bu süreçte en çok başvurduğu filozof elbette ki Spinoza'dır. Ona göre içkinliğin ancak kendine içkinlik olduğunu ve böylece sonsuzun devinimleriyle katedilen, yoğunlaştırıcı ordinatlarla dolu bir düzlem olduğunu tastamam bilen kişi Spinoza olmasının yanı sıra, belki de aşkınlıkla hiçbir uzlaşmaya girmeyen, onu her yerden kovup çıkaran tek filozof da odur: "Spinoza yegâne özgürlüğü içkinlikte bulmuştur. Felsefedeki felsefe-öncesi varsayımını kapattığı için felsefe tamamlanmıştır.[236] Bu bağlamda Deleuze'ün, varlığın olumluluğunu, varlığın tekilliği ve tek anlamlı ifadesiyle nitelendiren Spinozacı yaklaşıma atfetmiş olduğu değer de, saf bir içkinlik fikrine odaklı aşkın ampirizmi ile yakın bir bağlantıya sahiptir. Deleuze'e göre, Spinoza'nın, varlığın tekilliğini, ötekinden yani varolmayandan farkıyla değil, daha ziyade varlığın kendi içinde farklı

---

[234] Küçükalp, *a.g.m.*, s. 138., Deleuze, *Pure Immanence: Essays on Life*, s. 25-28.
[235] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 120 vd.
[236] Deleuze-Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 49.

olması gerçeğiyle tanımasından dolayı, Spinozacı anlamda varlık, farkı, herhangi bir dışsal gönderime müracaat etmeksizin muhtevasında barındırmaktadır. Salt varlıktan belirlenmiş varlığa ilerleyiş üzerine inşa edilmiş olan Hegelci diyalektik sistemin yıkıcı bir eleştirisi olan bu yaklaşım, gerçek anlamda farklılığın ve tekilliğin onaylanmasına giden yolda son derece önemli bir adımdır. Zira Deleuze'ün Spinoza felsefesinde bulguladığı üzere, kendi farkı için dışsal bir destek aramaya yönelmiş ve aynı şekilde kendi temeli için olumsuzlamaya müracaattan başka bir seçeneği olmayan varlık, hiç de gerçek anlamda varlık olmayıp, "varlığın saygınlığı kesinlikle onun gücü, onun içsel üretimidir, yani içinden kaynaklanan etkin nedensel soykütük" anlamında tekilliğine işaret eden olumlu farktır.[237]

Deleuze'ün Spinozacı yorumdan çıkardığı "felsefe-öncesi" kavramı, "felsefe kavram yaratma sanatıdır" ifadesinin çıkış noktasını oluşturduğu gibi birbirini bütünleyen bir aşamaya da işaret etmesi bakımından önemlidir. Deleuze'e göre eğer felsefe kavramların yaratılmasıyla başlıyorsa, içkinlik düzleminin felsefe-öncesi bir şey gibi düşünülmesi gerekir. Çünkü içkinlik düzlemi, bir kavramın başka kavramlara gönderebileceği tarzda değil de kavramların kendilerini "kavramsal-olmayan" bir anlayışa göndermeleri tarzında önvarsayılır. Bu bağlamda Descartes'da ilk kavram olarak Düşünüyorum'la varsayılmış öznel ve zımni bir anlayış söz konusuydu; Platon'da, her türlü güncel kavramı çifteleyen bir önceden düşünülmüş'ün gizil [virtüel] imgesiydi. Heidegger, bir varlık maddesinin, düşüncenin belli durumuyla bağlantı halindeki yakalanışını içerdiği anlaşılan "ön-kavramsal" bir anlayışa, "Varlığın pre-ontolojik anlayışı"na başvurur. Her türlü şıkta, felsefe, kavramların gelip dolduracakları devingen bir çölü andıran bir Bir-Bütün'ün gücünü, felsefe-öncesi, hatta felsefece-olmayan gibi koyar ortaya. Felsefe-öncesi, önceden varolan bir şeyi değil, ama felsefe onu varsay-

---

[237] Hardt, *a.g.e.*, s. 181., Küçükalp, *a.g.m.*, s. 139., Deleuze-Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 49-50.

makla birlikte, *felsefenin dışında varolmayan* bir şeyi anlatır. Bunlar onun iç koşullarıdır.[238] Yani içkinlik düzlemi felsefe-öncesidir ve henüz kavramlarla iş görmez, bir tür el yordamıyla ilerleyen deneylemeyi içerir ve izlediği yolda pek itiraf edilemeyen, fazla akılcı ve akla yakın olmayan araçlara başvurur. Bunlar, düş, sayrıksı süreç, ezoterik deneyler, esriklik ya da aşırılık türünden araçlardır.[239]

Ancak içkinlik düzlemi kaosun bir parçası gibidir ve elek görevi görür. Kaos kaoslaştırır ve sonsuzun içinde her türlü tutarlılığı bozar. Felsefeyse bu bağlamda içkinlik düzlemini varsayarak ya da onu çatarak iş görür: değişebilir eğrilikleri hiç bitmeyen bir değiş tokuş içinde kendi üzerine dönen sonsuz devinimleri koruyan, ama bir yandan da kendi kendiliklerini koruyan daha başkalarını hiç durmadan serbest bırakan, bu içkinlik düzlemidir. İçkinlik düzlemi, bir kaos kesiti gerçekleştirmekle, kavramların yaratılmasına seslenir.[240] Böylece bir içkinlik düzlemi Bir-Bütün'ü oluşturacak yerde, Deleuze'ün "ve mantığı" ekseninde Bir "e göre"ye dönüşür.

Sonuç olarak, tekil yaşamın olanaklılığının önkoşulu olan içkinlik düzlemi, saf bir yaşamı işaret etmesinin yanı sıra, nötr, iyinin ve kötünün ötesinde bir yaşamın arzulanmasına bağlı olarak arzu ontolojisinin kendisini oluşturur.[241] Bu bağlamda içkinlik düzlemi, Deleuze'ün aşkın varlık felsefelerinin çok ötesinde yaşamın bizzat kendisi ile irtibatlandırılan "ve, ve, ve..." şeklinde çalışan ve sadece bağlantıların, ilişkilerin, etkilemelerin ve oluşların egemen olduğu karmaşık bir ağ olarak iş görür. Burada artık içkinlik çoğulcu bir mutlak, tekil bir tümel ya da varoluşsal bir ontoloji sağlamakla kalmaz, "neyin", "ne zaman"ın, "nasıl"ın ve "niçin"in ayırtedilemez olduğu anlamına gelir.[242] Bu durumda ise farklılaşan olarak gösterilmek zorunda

---

[238] Deleuze-Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 49.
[239] *A.g.e.*, s. 44.
[240] *A.g.e.*, s. 45.
[241] Deleuze, *Pure Immanence: Essays on Life*, s. 29., Goodchild, *a.g.e.*, s. 113.
[242] Goodchild, *a.g.e.*, s. 118.

olan Deleuze'ün nihai farkı, anlamını içkinlik düzleminde bulan ve kendi içerisinde varolmaktan başka bir anlam taşımayan bir şeye dönüşür.[243]

1.2.2. Olay Felsefesi

1.2.2.1. Stoacılar

Fark ve Tekrar ve *Anlamın Mantığı* eserleri başta olmak üzere tüm kitaplarında olayın doğasını aradığını, zamanını bu olay mefhumu üzerine yazmakla geçirdiğini ifade eden[244] Deleuze'ün "olay felsefesi" teması büyük ölçüde Stoacılar'dan hareket ederek, Leibniz üzerinden ilerler ve nihayetinde Whitehead ile doruk noktasına ulaşır. Deleuze için her şeyden önce olay teması günümüzde felsefi kaygıların merkezindedir, en gözü pek ve en özgün girişimlere hayat vermektedir. Buna rağmen Deleuze'e göre olay fikrini ilk keşfedenler Stoacı filozoflar olmuştur. Bilindiği gibi Stoacılar'a göre dil ve düşünce, insanda *a priori* olan, doğuştan getirilmiş öğe ya da kapasiteler değillerdir. Konuşma ve düşünme yeteneği, insanda uzun bir dönemin ardından gelişen bir şeydir. İnsan zihni, doğuştan bir *tabula rasa*, baskı için iyi hazırlanmış ya da düzenlenmiş boş bir sayfa gibidir.[245] İnsan bilgisin mümkünlüğünü deneyime ve tecrübeye indirgemeleriyle Locke ve Hume'u önceleyen Stoacı Ampirizm'in Deleuze'ü ilgilendiren bir diğer önemli özelliği ise nesnel bir rasyonaliteyi ve akılla anlaşılabilir gerçekliği, ayrı bir idealar dünyasına değil de, maddi dünyaya yerleştirmeleridir. Böylece yalnızca tikellerin, bireysel varlıkların gerçek bir varoluşa sahip olduğunu savunan ve tümelleri salt öznel soyutlamalar olarak gören Stoacı diyalektik, şu halde, özellikle Platon'un aşkın tümel görüşünü reddeder.[246] Çünkü diyalektik söz konusu

---

[243] Deleuze, *DR.*, s. 56., Claire Colebrook, *Understanding Deleuze*, Allen-Unwin, 2002, s. 8-12.
[244] Deleuze, *Müzakereler*, s. 179.
[245] Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., 4. Baskı, Bursa, 2004, s. 457.
[246] *A.g.e.*, s. 459.

olduğunda ilk yeri izlenimlere, dil ve düşünceye ayıran Stoacılar Deleuze'e göre benzer objelerin görüngüleri arasındaki farkı, nesnelerin farkını, karmaşık bağların keşfini ve olaylar arasında kurulan bağdaşıklığı ifade etmeleriyle oldukça belirleyici bir yere sahiptirler.[247] Onlara göre dış dünya veya gerçek dünyada varolan şeyler, ancak tikel, duyusal varlıklardır. Tümeller, sadece insan zihninin ürünü olan kavramlardır ve hiçbir tümel kavramın dış dünyada herhangi bir karşılığı yoktur.[248]

Stoacılar olay felsefesini kurmak bir yana olaydan bir kavram ortaya çıkarıp, "nedensel ilişki ile ipleri koparark" meydan okuyucu bir yeniliğe imza atarlar. Artık sorun olayların aralarındaki dışavurumcu ilişkilerin hangileri olduğudur. Olaylar arasında dış ilişkilerin ve sessizliklerin varolduğu kabul edilir; bağlanmalar ve ayrılmalar vardır.[249] Bu bağlamda Deleuze için, salt olayı düşünmek, ona öncelikle metafiziğini vermek demektir; çünkü cisimler birbirleri için birer nedendir, "birileri diğerleri için." Ya da başka bir ifadeyle Stoacılar'a göre varolan her şey bir bedendir. Her beden, büyüyen bir bitki gibi, onu, kendi tamamlanmış biçimine taşıyan bir iç güce sahip dinamik bir kendiliktir. Böylece, Stoacılar için her beden kendi nedenidir ve tüm nedenler tek bir evren bedeninde uyum içindedir. Bedenler bir beden alanı oluştururlar ve bedenlerin dış yüzeyinde sık sık gezinen ve gerçek bir varlığa değil de minimum bir varlığa sahip yalnız nedenlerin sonuçları olan etkiler birer cisim değildirler, tam manasıyla birer "cisimsiz varlıklardır".[250] Bunlar nesneler veya nesnelerin durumları değil, birer olaydır. Stoacılara göre cisimlerde varolan, bedenlerin derinliklerinde varolan, karışımlardır; cisimler birbirleri içine girip yaşarlar, tıpkı denize dökülen bir şarabın denizde varolması gibi bir şeydir bu; bu bir olaydır. Hem de sözcüğün tam manasıyla tekil bir olaydır; çün-

---

[247] Deleuze, *LS.*, s. 21.

[248] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Cilt: 4, İstanbul Bilgi Üniv. Yay., İst., 2008, s. 229.

[249] Akay, *Tekil Düşünce*, s. 123., Deleuze, *LS.*, s. 183-184., Boundas (ed.), *The Deleuze Reader*, s. 43 vd.

[250] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 92-95., Arslan, *a.g.e.*, s. 265 vd.

kü her olay tekilliktir, her olay bir başka olaydır. Olayların bazı anlarda canlanması olayları birbirine benzer kılsa bile farklı olayların aynı çatı altında oturmasından başka bir anlama gelmez: büyümek, küçülmek, kızarmak, yeşermek, kesmek, kesilmek vs. hep başka bir cinstir; cisimsiz olaylardır ve bu karışımların yüzeydeki sonuçlarıdır.[251] Bu aynı zamanda olayı ve oluşu sürekli içerisinde bulunduran "mastar"lı okuma stratejisini beraberinde getirir. Çünkü Deleuze'e göre söz konusu olan hep "OLMAK" fiilidir. Bağlaçlar bile olmak fiiliyle ölçülür ve bağlaçları ve bağıntıları özgürleştiren aynı zamanda özdeşlikleri ve varlığı yıkarak, çeşitliliği ve çoklukları onaylayan "VE" mantığı, dilin egemen kullanımının aksine, yaratıcı kekemeliği ve bağıntısallığı öne almasıyla sürekli bir oluşa zemin teşkil eder. Çünkü olayın fiili şimdiki zamana değil, fiilin mastar halindeki çekimidir. Yani olay dile bir yön getirir ve olayın yönü hem yer değiştirmiş bir noktada bulunan şimdiki zaman ve mastar fiilin ebedi dönüşü olur.[252] Böylece olay süresiz bir zamanda, hiçbir şeyin olup bitmediği paradoksal olarak boş bir zamanda meydana gelir. Olay, katıksız değişim olmasına karşın, statiktir ve yalnızca sonradan –ya da, eğer uzunsa etkinleşme sırasındahenüz –değil ile daha- şimdidenin asla birbirinden kopmadıkları bitmek bilmez bir bekleyiş içinde algılanabilir. Olay olarak olay hiç durmadan başa gelir, bitmesi imkânsızdır. Varmak, ansallığına karşın hiç kesilmeyendir. Olayda zamanın farklı momentleri ardışık değil eşzamanlıdır.[253] Bu bağlamda Deleuze'e göre tekrar veya dönen tek şey farklılıktır; hayatın iki anı asla aynı olamaz. Zamanın akışından dolayı tekrarlanan her olay zorunlu olarak farklıdır. Hayatın gücü farklılık ve tekrardır veya farklı-

---

[251] Akay, *Tekil Düşünce*, s. 121., Stoacılar'a göre bir ağaç yeşerdiğinde ağacın "yeşerme"si, yalnızca ağacın varlığının hiçbir tarzına ya da iç nedensel gücüne katılmayan yüzeysel bir etkidir. O, ağacın bir varolma niteliği değil, ancak kısa ömürlü bir sıfat, geçici yüzeysel bir etki ya da cisimsizdir. Bu tür bir sıfat, bir şeyler durumundan çok bir olaydır. Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 93 vd.

[252] Akay, *Tekil Düşünce*, s. 122.

[253] Zourabichvili, *a.g.e.*, s. 110 vd.

lığın ebedi dönüşüdür. Hayatın her olayı hayatın bütününü dönüştürür ve bunu tekrar tekrar yapar.[254]

1.2.2.2. Leibniz

Deleuze'ün olay felsefesi ile ilişkilendirdiği bir diğer filozof Leibniz'dir, çünkü Leibniz Barok mimarinin kendine has özelliği olan "kıvrım"ı, Descartesçı doğrusal düzlem anlayışının karşısına çıkararak, olay felsefesine büyük katkıda bulunur. Aslında kıvrım mefhumunu Leibniz icat etmemişse de, kıvrımı sonsuzluğa taşıyarak onu "özgürleştiren" ilk filozof olduğu için Deleuze felsefesinde Leibniz hatırı sayılır bir yer işgal eder:

> Leibniz olmadan, kıvrım, daha sonra bunca yeni yol yaratmasına izin vermiş olan özerkliği elde edemeyecekti. Kısacası, kıvrımın barok içindeki yükselişini ya da özerkleşmesinin, farklı ritimlerde, tükenmişlikten uzak sanatsal, bilimsel ve felsefi sonuçları vardır, ve bu sonuçlar her zaman Leibnizci temalar barındırır.[255]

Çünkü Leibniz'e göre kıvrım, geçmişte olanların içeri çekilerek, yeniden canlanması olayıdır. Bu nedenle bu filozof için kıvrım bir olaylaşmadır ve olayın bir ilkesi vardır; yani olay bir kıvrım doğrusudur. Başka bir ifadeyle, meydana gelen her şeyin yeterli bir nedeni vardır; Leibniz bu ilkeyle, olmuş, olmakta olan ve olacak her şeyin ne ise ve nasılsa öyle olması için yeterli bir nedene sahip olduğunu düşünür. Bu eğik doğru olan olay, öznelerde iliştirilmiş bir şekilde durur. Leibniz'in yüklem adını verdiği şey, kesinlikle bir yüklem değildir, bir olaydır, "cesurca bir tavır almadır."[256]

---

[254] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 165 vd.

[255] Deleuze, *Müzakereler*, s. 178., Gilles Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, [Bu kitap bundan sonra *Kıvrım* olarak adlandırılacaktır.], (Çev. Hakan Yücefer), Bağlam Yay., İst., 2006, s. 7.

[256] Akay, *Tekil Düşünce*, s. 123., Deleuze, *Müzakereler*, s. 179., Daniel W. Smith, "G. W. F. Leibniz", Graham Jones-Jon Roffe (ed.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, içinde, s. 45-48.

Leibniz'deki önermeler üzerine kurulu olay temasından önce Deleuze'ün Leibnizci kıvrım'dan ne anladığını ve bu kıvrım kavramının kendi fark felsefesinde ne gibi bir yere sahip olduğuna bakmakta fayda var. Her şeyden önce Deleuze'e göre her yerde kıvrımlar mevcuttur. Kayalıklarda, ırmaklarda ve ormanlarda, organizmalarda, kafada ya da beyinde, ruhlarda ya da düşüncede, plastik sanatlarda vs. Ancak buna rağmen Deleuzecü açıdan kıvrım tümel bir kavrama işaret etmez. Çünkü düz çizgiler birbirine benzer, ama kıvrımlar çeşitlidir ve her kıvrım giderek farklılaşır. Aynı şekilde kıvrılmış iki şey, iki kaya yoktur ve tek bir şey için aynı kıvrım söz konusu değildir. Bu anlamıyla her yerde kıvrım vardır, ama varolan bu kıvrım tümel bir varlığı göstermez. Kıvrım bir "farklılaştırıcıdır", bir "diferansiyeldir." İki kavram vardır, tümeller ve tekillikler. Kıvrım kavramı her zaman bir tekildir ve ancak değişerek, çatallanarak, başkalaşarak ilerler.[257] Deleuze'e göre bu ilerleyiş bütün dünya için geçerlidir. Çünkü bütün dünya ancak onu ifade eden ruhun kıvrımlarında edimsel olarak varolan bir virtüellikten ibarettir, ruh, içsel kıvrım-açmalar oluşturarak içerdiği dünyanın bir temsilini elde eder. Virtüelden edimsel olana gider gibi bükülmeden öznedeki içermeye gideriz, bükülme kıvrımı tanımlarken, içerme ruhu ya da özneyi, yani kıvrımı kendinde katlayan şeyi, kıvrımın ereksel nedenini ve tamamlanmış edimini tamamlar.[258] Leibniz, bükülme noktasını "belirsiz işaret olarak" tanımlar. Aslında bu yorum yani bükülme noktasının koordinatlara gönderme yapmadan, ne aşağıda, ne sağda ne solda oluşu veya ne gerileme ne de ilerleme oluşu bize köksap anlayışını anımsatır. Deleuzecü köksap kavramında merkezin olmayışı, her yolun tüm diğer yollara bağlanabildiği; merkezi, çevresi, çıkışı olmayan potansiyel olarak sonsuz olan labirentsi özelliği, ağırlıksız, içbükey ve eğrilik merkezlerinin bükülme noktasının çevresinde salındığı bükülme kavramıyla benzer özellikler taşır. Deleuze

---

[257] Deleuze, *Müzakereler*, s. 175-176., Gilles Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, (Çev. Ulus Baker), Kabalcı Yay., İst., 2007, s. 78 vd.
[258] Deleuze, *Kıvrım*, s. 37.

için Leibnizci bu bükülme, çizginin ya da noktanın saf çizgi ya da nokta olayıdır, Virtüel olandır, kusursuz özelliktir.[259] Tıpkı Deleuze'ün Japon bir bilim adamına gönderme yaptığı gibi maddenin bu anlamda "origami"yi model alması, bize Ponty'nin "iç içe girme" veya Heidegger'in "katlanma" veya "kıvrım" kavramını hatırlatır.[260]

Daha önce eğik doğrunun öznelere iliştirildiğini ifade etmiş ve buradan hareketle Leibniz'in olayı öznenin yüklemi haline dönüştürdüğünün altını çizmiştik. Leibniz'e göre bu noktada karşımıza iki türlü önerme biçimi çıkar: Öz önermeleri ve varlık önermeleri. Öz önermesi 2x2'nin 4 olmasıdır. Varlık önermesi ise: Âdem günah işlemiştir. Bu çözümleme, içine yerleştirme işlemidir. Varlık önermesi, gerçek dünya ile ilgili bir şey hakkında olup olumsaldır; ama özsel önerme, mümkün olan bütün dünyalar için geçerli bir önerme olup zorunludur.[261] Leibniz'e göre varlık önermeleri sonsuza kadar sürerken, öz önermeleri sonludur. Çünkü Leibniz 4 rakamının 2 ve 2 de olduğunu ifade ederken, bu önermede olanaklılığın altını çizer. Ancak Leibniz'in varlık önermesine atfen bizzat kendi önermesini ele alalım: "SEZAR, RUBICON IRMAĞINI GEÇTİ" ya da "ÂDEM GÜNAH İŞLEMİŞTİR." Buradaki önermelerde Sezar'dan bahsedilirken varlık önermesindeki yüklem öznenin içerisinde yer alır. Yüklem öznededir, içerilmiştir; ancak buradaki Sezar tek başına bir özne değil, dünya ile iç içe geçen tekil kavramlardır. Burada bir kavramın bir başkasında nasıl içerileceği ele alınır ve Deleuze şu çıkarımda bulunur:

> Bu önerme doğru olduğuna göre, ister kabul edin ister kabul etmeyin, "Rubicon ırmağını geçmek" yükleminin –eğer önerme doğruysa, oysaki doğru: evet, bu yüklemin tam tamına

---

[259] *A.g.e.*, s. 24-25.
[260] *A.g.e.*, s. 12., Akay, *Tekil Düşünce*, s. 124.
[261] Akay, *Tekil Düşünce*, s. 124., Sebahattin Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, Çizgi Kitapevi Yay., Konya, 2006, s. 156 vd., Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s. 40-55.

> Sezar mefhumunun içinde önceden bulunması gerekir. Sezar'ın içinde değil, Sezar mefhumunun içinde... özne mefhumu bir özneye olup biten, bir öznenin başına gelmiş, gelecek her şeyi içerir –yani özne hakkında doğru olarak söylenebilecek her şeyi... "Âdem günah işledi"yse, o andaki günah Âdem mefhumuna dâhildir. Rubicon ırmağını geçmek Sezar mefhumuna aittir. Derim ki Leibniz burada ilk büyük kavramlarından birini ortaya atmaktadır –içerilme kavramını... bir şeye dair doğru olarak söylenen her şey o şeyin mefhumunda içerilir. İşte bu yeter nedenin ilk görünümü ya da geliştirilmesidir.[262]
>
> Yüklemi öznenin içine yerleştiren Leibniz'e göre yüklem bir fiile işaret eder ve Deleuzecü açıdan fiil ise daima bir olayı tanımlar: fiil=sonsuz olay/oluş. Ya da başka bir ifadeyle yüklem "yolculuğun yapılması"dır, bir edim bir hareket, bir değişimdir; yolculuk yapanın hali değil.[263]

Leibnizci açıdan olayın öznede içerilmesini ve özne mefhumunun dünyanın bütününü ifade ediyor olmasını Deleuze, Leibniz'in tekilliği ayakta tutması ve bireyin varlığını korumasına bağlar. Deleuze'e göre belki de Leibniz'in en orijinal tarafı buradadır: Töz ... (Leibniz'da töz ile özne arasında büyük bir fark yoktur)... evet töz bireyseldir: Sezar tözü, siz tözü, ben

---

[262] Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s. 30., Deleuze'e göre Antik Çağdan beri, şekillerin başına gelen olaylarla tanımlanır. Öte yandan olaylar da ilişki türleridir, varoluşla ve zamanla kurulan ilişkilerdir. Özne mefhumunda içerilen şey, her zaman, bir fiille belirtilen bir olayla ya da bir ekle belirtilen bir ilişkidir: yazıyorum, Almanya'ya gidiyorum, Rubicon'u geçiyorum... (eğer şeyler konuşabilseydi onlar da böyle diyecekti, örneğin altın şöyle derdi: kal potasına ve kezzaba direniyorum)., Deleuze, *Kıvrım*, s. 79.

[263] Deleuze, *Kıvrım*, s. 80., Bir başka yerde Deleuze şunları söyleyecektir: Yüklemin fiil olması, fiilin koşaca ve sıfata indirgenemez olması, Leibniz'in olay anlayışının temelidir. İlk kez Stoacılar olayı kavram mertebesine yükselmeye layık gördüler: olayı sıfat ya da nitelik değil önermenin öznesinin cisimsel olmayan yüklemi yaline getirdiler (yani "ağaç yeşildir" değil, "ağaç yeşerir"...). Stoacılar bundan şu sonuca varıyorlardı: önerme şeye ilişkin Aristotelesçi öz-ilinek ikileminin ötesinde olan bir "varolma tarzı"nı, bir "veçhe"yi dile getirmektedir; olmak fiilinin yerine "ardı sıra gelmek" fiilini, özün yerine tarzı geçirdiler. Ardından Leibniz ikinci büyük olay mantığını ortaya koydu: dünyanın kendisi de bir olaydır ve cisimsel olmayan (=virtüel) bir yüklem olan dünya her öznede bir zemin olarak içerilmelidir, her bir özne bu zeminden kendi görüş noktasına karşılık gelen arzları çıkarır. Deleuze, *Kıvrım*, s. 80-81.

tözü vs.[264] Deleuze'ün Leibnizci Töz'den kastı "monad"tır. Ancak Monad tekil olsa da Monad*lar* bir tane olamazlar. Onların sadece özü tektir. Bu da zaten Leibniz'e göre Tanrı'dır. Böylece Deleuze'e göre artık ilişki Töz ile yüklem arasındaki bağ değil, töz ile varlık biçimi arasındaki bağ haline dönüşür. Bu noktada Akay'ın yorumuna göre Leibniz, *maniyeristtir*, tarzcıdır, özentilidir; çünkü Leibniz için Tanrı monadı yaratmamıştır. O yalnızca Âdem'in günah işlediği dünyayı yaratmakla yetinmiştir. Böylece, Tanrı günah işleyen Âdem'i yaratmış olamaz. Dünya ise bireysel nosyonların dışında varolamaz, yani monadlar kıvrımların egemen olduğu labirentimsi dünyanın içindedir.[265] Monadlar'ın herbiri ise bütün dünyayı belli bir bakış açısından/perspektifden yansıtır. Deleuze'e göre Leibniz, bu saptamasıyla yüzyıllar sonra elini uzatacak bir filozofun adlandıracağı bir felsefenin temelini atmaktadır: Nietzscheci perspektivizm[266] Ancak bizi burada bir başka Leibnizci kavram dizisi karşılar: Olanaklılık. Leibniz'e göre olanaklı dünyalar içerisinde en mükemmeli Âdem'in günah işlediği yani içinde yaşağımız dünyadır. Dolayısıyla Leibnizci açıdan başka bir Âdem ve Âdem'in günah işlemediği başka bir dünya mevcut değil; çünkü böyle bir dünya yoktur, ama olanaklıdır. Ancak Leibniz'e göre bu durum karşıtlık ilişkisinden ziyade, Âdem'in günah işlediği dünya ile günah işlemediği dünya arasında *incompossible* "birlikte-olanaklı-olmayan" bir ilişki vardır. Şöyle ki Deleuze'e göre birlikte-olanaklı ve birlikte-olanaklı-olmayan yalnızca olası ve olası olmayana hükmeden özdeşlik ve çelişkiler mantığa indirgenemez. Her ne kadar Leibniz bu durumun doğuracağı sıkıntıyı tespit etmiş olsa da bu tanımlamaları sınırlı kullanışın-

---

[264] Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s. 34.

[265] Akay, *Tekil Düşünce*, s. 124.

[266] Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s. 36., Bu noktada Deleuze'ün Leibniz'den yapmış olduğu alıntı oldukça dikkat çekicidir: Her bireysel töz bütün bir dünya ve Tanrı'nın aynası gibidir; ya da her biri kendi tarzında bütün kainatı ifade etmektedir; biraz aynı kentin ona bakanların farklı konumlarına göre çeşitli biçimlerde tasavvur edilmesi, tasarlanması gibi. Böylece kâinat, bir nevi ne kadar töz varsa o kadar çoğalır ve Tanrı'nın yüceliği de ne kadar töz varsa o kadar artar. *A.g.e.*, s. 37.

dan dolayı pekte doyurucu sonuçlara ulaşamaz. Çünkü Leibniz'e göre, birlikte-olanaklı dünyalar olası en iyi dünya –yani içinde yaşadığımız dünya- ile karşılaştıklarında birlikte-olanaklı-olmayan dünyalar haline gelirler ve olası en iyi dünyadan uzaklaşırlar. Bu yüzden Leibniz ayrımın uzaklaşmasını olumsuz anlamda kullanmasından ötürü Deleuze'ün hedefi haline gelir. Deleuze'e göre bir olay felsefesi olumsuzlukla bağdaşmaz niteliktedir çünkü hayat önceden verili bir olanaklar kümesine ait düzenlenmiş dizilerin ilerlemesi değildir. Farklılığın dallanıp budaklanması olanağın genişlemesini sağlar; dolayısıyla hayatın "ereği" verili değildir; hayatın ulaşmaya çalıştığı bir amaç yoktur. Ama hayatta "içsel" veya üretken bir uğraş vardır: hayatın gücünü arttırmak, hayatın yapabileceklerini azami derecede arttırmak. Bu belli bir ereği doğuran her türlü olayla değil ama giderek daha fazla oluş dizisi veya "çizgisi" yaratılarak daha da çeşitlenen ereklerin yaratılmasıyla başarılır. Deleuze ve Guattari *ATP*'de hayatın "kaçış çizgileri" üretimine gönderme yapar; mutasyonların ve farklılıkların tarihin ilerlemesini üretmekle kalmayıp, kesilmeler, kopuşlar, yeni başlangıçlar ve "akıl almaz" doğumlar da ürettiği çizgilerdir bunlar. Bu üretim de bir *olaydır*.[267] Böylece Deleuze Leibnizci olumsuzlama problemini Nitzscheci olumlamaya müracaat ederek aşmaya çalışır. Her ne kadar Leibniz için bir birey belli tekilliklerden oluşsa ve bu tekillikler bireysellik öncesi ile ilişkilendirilse de olumsuzlama üzerine kurulu bu sistem son tahlilde farklılığın aynı ve özdeş olana (bu dünyaya) indirgenmesi anlamını taşır. Deleuze tam da bu noktada Nietzsche'yi devreye sokacaktır: Tanrı'nın öldüğü bir dünyada olası en iyi dünyayı seçecek bir Tanrı yokedilir. Bu hamle ayrımı ve uzaklaşmayı olumlama nesneleri haline getirmek olduğu gibi, farklılığın aynı ve özdeş olana indirgenmemesi anlamını taşıyacaktır.[268]

---

[267] Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 82 vd.

[268] Deleuze, *LS*., s. 171-176, Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 142-144., Smith, "G. W. F. Leibniz", s. 60 vd., Akay, *Tekil Düşünce*, s. 124-125.

1.2.2.3. Whitehead

Deleuze'ün olay felsefesi ile ilişkilendirdiği bir diğer filozof Whitehead'tır. Deleuze, Spinoza, Nietzsche ve Bergson hakkında güçlü eserler yazmasına rağmen, Whitehead hakkında ciddi denebilecek bir eser bırakmamışsa da onun özellikle *Fark ve Tekrar, Anlamın Mantığı* ve *Leibniz ve Barok* eserlerinde -olay felsefesi bağlamında- Whitehead'a büyük önem atfettiği gözlenir. Stoacılar ve Leibniz hattını oluşturan olay felsefelerinde Whitehead'ı büyük ölçüde Leibniz'le birlikte okuyan hatta onu Lebniz'in tamamlayıcısı olarak gören Deleuze için Whitehead, üçüncü büyük olay mantığını oluşturur.[269]

Whitehead'ın metafiziğinde öne çıkan "doğanın yaratıcı ilerlemesi" ve "geçmişin ölümsüzlüğü" temasını düşündüğümüzde onu Herakleitosçu *pante rai* "her şey akar" geleneğine dâhil etmemiz pekte yanlış olmayacaktır.[270] Varlığın gerçek yönünü ortaya koyan süreç kavramıyla –ki felsefesinin en önemli kavramlarından biridir- Whitehead, içinde bulunduğumuz dünyadaki her şeyin sürekli bir oluş halinde olduğunu ifade ederken, özellikle hayatın "hareket", "oluş" ve "dinamizm" yönüne vurgu yapar.[271] Whitehead'ın *Process And Reality* adlı eserinde vurguladığı gibi evrende her şey birbiriyle sürekli bir ilişki içerisinde olduğu için bütün var olanlar arasında, bir şeyin başka bir şeyden soyutlanamayacağı bir bağ bulunur.[272] Tıpkı Leibniz gibi Whitehead da özne (töz) ve yüklemden oluşan kategorik düşüncelere itiraz ederek, "yüklemi olaya" indirger ve ona göre nihayetinde her şey bir olaydır çünkü özne sürekli bir olay arama serüveni içerisindedir.[273] "Bir olay yalnızca 'bir adam ezildi' değildir: büyük piramit de bir olaydır, onun 1 saat, 30 dakika, 5 saniye... boyunca süresi, Doğa'nın bir geçişi ya da

---

[269] Deleuze, *Kıvrım*, s. 81., James Williams, "A. N. Whitehead", Graham Jones-Jon Roffe (ed.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, içinde, s. 282-287.
[270] Robert Audi (ed.), *Dictionary of Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Second Edition, 1999, s. 971-973.
[271] A. N. Whitehead, *Science And Philosophy*, A Division of Philosophical Library, New York, 1948., s. 125 vd.
[272] A. N. Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, Corrected Edition, New York, 1978, s. 3 vd.
[273] Akay, *Tekil Düşünce*, s. 125.

Tanrı'nın geçişi, Tanrı'nın görüşü."[274] Artık Deleuze'e göre Whitehead'ın olay felsefesinde uzanımlar durmaksızın yer değiştirirler, hareketin sürüklediği parçaları kazanır ve kaybederler; şeyler durmaksızın başkalaşırlar. Doğa'da varolan her şey doğanın gelişmesinde içerildiği gibi, bu Doğa bir doğadan başka bir doğaya doğru yol alır. Saniyelerin bile değişik olaylar yaratma kabiliyetinin olduğu bu Doğa'da olaylar akış haline dönüşür, bu, ırmağın başka bir ırmak, büyük Piramit'in başka bir Piramit haline dönüşmesi sürecidir.[275]

Whitehead felsefesindeki süreç kavramını özetleyen en iyi cümle birçok yorumcunun da üzerinde uzlaştığı

Benimle kal
Çabuk çökmektedir akşam[276]

ifadesidir. Whitehead'a göre, ilk cümledeki "kalmak", "ben" ve birlikte kalınan "Varlık", sürekliliği dile getirirken, ikinci cümledeki ifadeler, bu sürekli unsurları kaçınılmaz bir akışın ortasına yerleştirir. İlk cümle "tözün" metafiziğini, ikincisi "değişme ve akış"ın metafiziğini simgeler. Ancak Whiteheadçı anlamda gerçeğin iki yönünü belirten bu iki ifadeyi birbirinden koparmak mümkün değildir. Çünkü "benimle kal" kaçınılmaz akışta değişmeyen bir şeyi ima ederken, "çabuk çökmektedir akşam" değişimi/oluşu harekete geçiren sürekliliğe atıf yapar. Böylece bütün dünya, yeni bir yaratma ortaya koymak için elbirliği ile çalışır:[277] Olaylar, diğer olaylar içine girerler, daha büyük çapta olayların elemanları olurlar; her tek olay, bütün diğer olaylarla ilgilidir; objelerin değişmesi içinde olaylar birbirleriyle kesişirler ve bir örgü meydana getirirler.[278] Deleuze yukarıda bahsettiğimiz ayrımdan daha çok ikinci ifade üzerine

---

[274] Deleuze, *Kıvrım*, s. 115.
[275] Deleuze, s. 120., Akay, *Tekil Düşünce*, s. 125, Williams, "A. N. Whitehead", s. 287 vd., Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 88-89.
[276] Whitehead, *Process and Reality*, s. 209.
[277] A. N. Whitehead, *Dinin Oluşumu*, (Çev. M. Albayrak), Alfa Yay., İst., 2001, s. 125.
[278] Arthur Hübscher, *Çağdaş Filozoflar*, (Çev. İ.Tunalı) Altın Yay. İst. 1994, s. 155.

yoğunlaşılması gerektiğini belirtir; çünkü değişim/oluş ve süreklilik Whiteheadçı olay felsefesinin yönünü açığa çıkarmak için avantajlı imkânlar sunar. Bu noktada değinilmesi gereken bir başka kavram bizi karşılar: *eternal objects* (ebedi nesneler). Aslında Whitehead'ın değişime tabi olan evren anlayışında ebedi nesneler kavramını ortaya atması çelişki gibi görünür ve bu sentezleme etkinliğine bazı yorumcular mesafeli yaklaşır. Ancak Whitehead, felsefesinde son sözü süreç ve değişime vererek, varlıklar arası ilişkiselliğin her türlü varoluşun esasını oluşturduğunu düşünür. Bu bağlamda ebedi objeler, Plâtoncu anlamda formlara denk düşer ve kendiliklerinden hiçbir şeyi belirleyemezler. Onlar gerçek karşısında "tarafsız"dırlar. Maddeden ayrı olarak düşünülebilen bu soyut objeler, yine de maddenin düzenlenişinde veya edimsel varlıkların oluşmasında yer almakla gerçeklik kazanırlar. Sonuçta Whitehead'a göre ebedi objeler "evrenin saf potansiyelleri"dir:[279]

> Ebedi nesneler olayın içinde ilerler. Bunlar, bazen kendinde-tutmalar bileşiğini niteleyen renk, sesdir, bazen maddeyi parçalara bölen altın, mermer gibi şeylerdir. Onların ebediliği, yaratıcılıkla çelişmez. Dahil oldukları edimselleşme ya da gerçekleşme süreçlerinden ayrılamaz oldukları için, yalnızca kendilerini gerçekleştiren akışların ya da edimselleştiren kendinde-tutmaların sınırları içinde devamlılığa sahip olabilirler. Böylece Büyük Piramit iki anlama gelir, Doğa'nın bir geçişi ya da her an molekül kaybeden, moleküller kazanan bir akış, ama bunun yanı sıra tüm bu anlar boyunca aynı kalan ebedi nesne.[280]

Deleuze, Whitehead'ın süreç felsefesindeki olay mantığını çıkarabilmek için çok sevdiğini ifade ettiği Leibniz'in "bu akşam konser var" sözüne atıfta bulunur. Çünkü "bu akşam konser var" Deleuze'e göre bir olayı ifade eder: Ses titreşimleri yayılırlar, periyodik hareketler, armonikleri ya da alt-çokluklarıyla birlikte uzamı katederler. Seslerin içsel özellikleri, yüksekliği, yeğinliği ve tınısı vardır. Çalgı ya da insan sesi, ses kaynakları sesleri yaymakla yetinmezler. Her biri kendi çıkardığı sesleri

---

[279] Whitehead, *Process and Reality*, s. 223., Bell, *a.g.e.*, s. 179-183.
[280] Deleuze, *Kıvrım*, s. 120-121.

algılar. Bunlar, birbirlerini ifade eden etkin algılar ya da birbirlerini tutan kendinde-tutmalardır.[281] Whitehead ise bu örnekten üç tane koordinat çıkararak Deleuze'ün söylemiyle üçüncü olay mantığını kurma görevini üstlenir:

> 1. Her olay (konser) güncel bir rastlantıdır. "Birçok şey (*many*)", bağlantılarla "bir (*one*)"i (konser) ortaya çıkarır. Çünkü "birçok şey" "bir"de güncellenir.
>
> 2. Bir güncel rastlantı nelerden oluşur? Güncel rastlantı birçok kendinde-tutmaların birleşmesinden meydana gelerek olayı meydana getirir. Örneğin, bir piyano ile bir keman arasında birbirini tutma, bir kapma oluşur. Orkestra şefi piyano ve kemanın ikisini birden tutan kişidir; seyirciler ise kulakları ve gözleriyle, eserin bütününü tutarlar.
>
> 3. Şeyler süreç içerisinde sürekli akmaktadır ve akış titreşim sistemi oluşturarak sonsuza kadar devam eder. Whitehead'ın daha önce bahsettiğimiz ebedi nesneleri burada karşımıza çıkar. Konser dinleyicileri konser sırasında başka bir rastlantıyı güncelleştirirler. "Evet, bu Mozart'ın notası" der. Mozart notası konser sırasında güncelleşir. Whitehead bunlara ebedi nesneler adını verir, bunların molekülleri değişip durur, ama ebediliklerinden bir şey kaybetmezler.[282]

Sonuçta Whitehead'm süreç felsefesinde her şey Herakleitos'un nehrinin akışı gibi sonsuzca bir değişime maruz kalır ve ahenksiz duyguların deneyimi üzerine kurulu olan ilerleme esnasında -farklılık düşüncesi olan tekil düşünce içinde- tek aynı kalan ise ebedi nesnelerdir.[283]

---

[281] *A.g.e.*, s. 121-122., "Kendinde-tutma" kavramı Deleuze'ün Leibniz ve Whiteheadcı olay felsefesi okumasında önemlidir. Kendinde-tutma, bir öğenin onu kendinde tutan başka bir öğenin verisi, *datum*'udur. Kendinde-tutma bireysel birliktir. Her şey, kendinden öncekileri ve kendisiyle aynı anda olanları ve giderek bir dünyayı kendinde tutar. Göz, ışığı kendinde-tutmadır. Canlılar suyu, toprağı, karbonu ve tuzları kendinde tutarlar. Olay ise kendinde-tutmaların *nexus*'u, bağı/bağlantı noktasıdır. *A.g.e.*, s. 118.

[282] *A.g.e.*, s. 115 vd., Akay, *Tekil Düşünce*, s. 126-127., Williams, A. N. Whitehead", s. 284-285., Whitehead'ın yine ebedi nesnelere yönelik vermiş olduğu "Dağ" örneği için bkz., A. N. Whitehead, *Science and The Modern World*, A Pelican Mentor Book, New York, 1948, s. 88 vd.

[283] Williams, "A. N. Whitehead", s. 297., A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, Harmondsworth: Penguin, 1948, s. 296.

İKİNCİ BÖLÜM

BERGSON
[Dünyaya Evet Demenin Cazibesi]

Deleuze'un Hume üzerine incelemesi, insan doğasında bulunan uzlaşım ile zihnin dışında kalan aşkın tutku kavrayışı arasında bir çatışma ortaya çıkarmış; burada uzlaşımların ya da inançların zihinde verili oldukları tarza ilişkin Kantçı sorun tam olarak giderilememişti. Çünkü bir uzlaşımın biçimsel şekli, alışkanlık temelindeki imgesel çağrışımlar tarafından sağlanırken, fikirlere canlılık vererek, onları inanca dönüştüren tutkulu kuvvet tam olarak açıklanamamıştır.[284] Bu bağlamda Deleuze bu felsefi *paralaksı* giderebilmek için ilk önce Hume'un Bergson'u önceliediği vargısıyla yüzünü Hume'un "alışkanlık, sadece bir yansız beklenti değil, aynı zamanda tekrar yoluyla geleceği belirlemeye girişen bir dinamizmdir" ifadesine çevirse de, aslında bu çetrefilli sorunun "geçmişe ait bu kuvveti anlamak için tutkunun aşkın bir tümdengelimini kurmak gerekir" ilkesinden hareketle çözülebileceğini bundan dolayı da Bergson'a dönüşün kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu vurgular.[285] Ayrıca Deleuze için Bergson'a dönmek iki devasa sistemle -Kant ve özellikle Hegel felsefesi- çatışmada elverişli silahlar sağlaması açısından önemli olduğu gibi, öte yandan en yakın düşmanlar olarak mekanizm ve Plâtonculukla da tarihsel bir hesabın kapatılması noktasında oldukça meydan okuyucudur. Çünkü Deleuze, Bergson'u baskın felsefi geleneğe karşı bir polemik olarak okur ve onu önceleyenlerin hatalarını en yoğun biçimde Hegel mantığında bulur. Deleuze, Bergson düşüncesinin temel güdüsünün Hegel'e karşı doğrudan bir antagonizm olduğunu iddia etmese de, onun Bergson okuması Hegel'e saldırıyı sürekli kendi eleştirel sınırı olarak tutar. Deleuze'ün yorumunda Berg-

---

[284] Goodchild, *a.g.e.*, s. 48.
[285] Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s. 63-69., Goodchild, *a.g.e.*, s. 48.

son ontolojik gelenekten miras alınan temel varlık kriterlerine – basitlik, geçerlilik, mükemmellik, birlik, çokluk vb- karşı çıkmaz, bilakis bu kriterlere hitap eder konumdaki ontolojik harekete odaklanır.[286]

Bergson'a dönüş Deleuze'ün kariyerindeki evrimselliği özetlemesinin yanı sıra, Bergson'un Çağdaş Fransız Felsefesi'ne getirdiği temel yenilikleri, problematik değişiklikleri, anlamak için de atlanılmaması gereken başat bir durumdur. Çünkü Descartes'tan bu yana sadece belirli bir düzenin oluşturulması için gerekli ilkelerin bulunmasına dayanan Fransız felsefesi, Bergson'la birlikte, yaşantının kendisinin bir bulmaca olarak oluşmasına, öncesi olmayan oluşumların açıklanmasına ve kapalı bir sistem yerine dünyaya açık bir konumun geliştirilmesine yönelir.[287] Heidegger'in ifadesiyle Descartes ile birlikte temellendirmeye bağlı kalan ve sonraki dönemlerde "inşa etme" eğilimleri gösteren Fransız felsefesi[288], Bergson'la birlikte yüzünü yaşama dönerek, insanın bu dünyadaki ikame etme sorununu güncelleştirip, temellerin ve inşaların yıkıntıları içerisinden "dünyaya evet demenin cazibesi"sini simgeleyen oluşu çıkarmasıyla yepyeni bir sapağa evrilir. Farklı bir yorumla bu aslında sadece bugünkü bilimlerin yaptığı akıl ve zekâ ile felsefe yapmanın dışında kalmak, bu felsefeden vazgeçerek, düşüncenin alışılmış yönünü tersine çevirmek anlamına gelir.[289] Deleuze bu bağlamda Spinoza'dan sonra en yakın müttefik olarak gördüğü Bergson'u ilk önce deneyim koşullarına ilişkin aşkın bir tümdengelim kurmak üzere, Kant'a alternatif olarak etkin biçimde kullanır. Yani olası deneyim koşulları olarak, yorumlayıcı kategoriler taşıyan evrensel bir özne seçmek yerine, Bergson gerçek deneyim koşulu olarak süreyi seçer –mevcut bir kişinin yaşanmış süresini. Bu süreç Kantçı tümdengelimden iki bakımdan farklıdır: kavranabilir deneyim oluşturmak üzere algıya ilave edilen birlik, tümlük, zorunluluk gibi kategoriler yerine, süre,

---

[286] Hardt, *a.g.e.*, s. 31., Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 7.
[287] Nami Başer, "Çağdaş Fransız Felsefesi", Ahmet Cevizci (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*, Ebabil Yay., Cilt: 3, Ank., 2005, içinde, s. 428.
[288] Başaran, "Deleuze Felsefesinin Özgüllüğü", s. 53-54.
[289] Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, Say Yay., İst., 2007, s. 50.

verili olanda zaten mevcuttur ve verili olandan değişimin çıkarılmasıyla oluşur. Algıya bir şey ilave edilmez; sadece, bir şey ondan uzaklaştırılır. İkinci olarak, bekleme deneyimi, sadece bir yoğunluk yokluğuna işaret etse bile, onun kendine has bir yoğunluğu vardır. Bu yüzden yoğunlukların içkin düzleminin bir parçası olarak ele alınabilecek olan bekleme deneyimi, yoğunlukların içkin düzleminin bir parçası olarak ele alınabilir; diğer deneyimlerin yanı başında bir deneyimdir.[290] İleride değineceğimiz Bergsoncu süre fikriyle Kantçılığı aşmaya çalışan Deleuze'e göre, "bu iflah olmaz ve aşkın imgelem fikri olan süre", deneyimin tümüne yayılabilecek olsa bile, gerçek deneyime ilave edilmek yerine, onun içinde üretilen bir şeydir. Bergsoncu süreye dönüş, Deleuze için, Kantçı aşkın tümdengelime üstünlük sağlar, çünkü süre deneyime ilave edilen keyfi aşkınlıkları gerektirmez. Bu içkin tümdengelimi kurunca, Hume'un sorununu döndürüp insan olan özneyi deneyim ile ilişkilendirmek yerine, süreyle deneyimi ilişkilendirebiliriz. Süre, Kantçı öznenin aşkınlıklarından oldukça farklı özelliklere sahiptir. Yani ölçütlerinin içkinliğince tanımlanmış olan akıl, şimdi aşkın bir eleştirinin olanaklarıyla tahrip edilebilir.[291] Bunun yanı sıra Deleuze Kantçılığa bir başka Bergsoncu darbe indirerek, Kant'ın kategorilerini çift yönlü aşındırma eğilimini hızlandırır. Bu bağlamda iş gören Bergson'un sezgi yöntemi Deleuze'e doğru ve yanlış varsayımlar arasında ayrım yapma yöntemi sağlar:

> Kant'ın kategorileri gibi, zihinde kurulan ve deneyime ilave edilenler, deneyimi oluşturan temele denk düşmeyen kodlar ve uzlaşımlardır. Doğru toplumsal varsayımlar her zaman deneyime içkindir ve bunlar, yoğunlukları ve değişimleri deneyimden çıkartarak açığa çıkarılırlar. Genel kavramlar düşünceyi yönetir görünse de, bunlara deneyimde asla rastlanmaz –imgelem tarafından ilave edilmeleri gerekir ve kurmaca olarak kalırlar. Aksine süreye, gerçek deneyimde rastlanır, çünkü her zaman deneyimin gerçekleşmesini beklemek gerekir.[292]

---

[290] Goodchild, *a.g.e.*, s. 50.
[291] *A.g.e.*, s. 50.
[292] *A.g.e.*, s. 51., Hayden, *a.g.e.*, s. 39-40.

Öte yandan daha önce ifade ettiğimiz gibi Deleuze, Bergson'u sadece Kant'a değil, aynı zamanda Batı felsefe geleneğinde kullanılan birçok baskın felsefi kavramlara yönelik bir eleştiri oluşturmada da öne çıkarır. Bilindiği gibi Hegelci sentez erki, sayıların dayalı olduğu genel birlik kavramını ya da Bir'i konumlandırmaya yöneliktir. Ancak düzeltici akıl, bunun, deneyim çeşitliliğine denk düşmediğini gözlemler ve bir olumsuzlama hareketi ile kendi karşıtına, yani çokluğa geçer. Bir'den çokluğa doğru seyreden bu olumsuzlama hareketi soyuttur: Deneyimde karşılaşılan türden gerçek farkları içermez. Hegelci ve Marksist eleştirel kuram geleneğinin özelliği olan bu diyalektik akıl yürütme süreci gerçek farkı bulabilmek için gerçek deneyime asla dönemeyecektir. Aksine Bergsonculukta bilgi, asla olabilir deneyimle ilgilenmez; tüm özneyi kendi tutkularıyla ele alarak, gerçek, yaşanmış deneyim ile ilgilenir.[293] Son tahlilde Deleuze için Kant ve Hegel gibi soyut ve aşkın felsefelerin kavramları kesinlikten yoksun, yaşamdan uzak, ölü kavramlardır. "Ama bir kavramın ölü olması ne anlama gelir? Felsefe kavramlarını yaratırken neden gerçekliği elinden kaçırır?" Deleuze'ün Bergson'a dayanan Hegel ve Kant eleştirisinin yanıt aradığı sorular bunlardır. Deleuze bir yandan Bergson'un felsefesini Hegelciliğe verilmiş bir yanıt olarak okur; öte yandan Deleuze'e göre Bergson'un yöntemi bir ölçüde Kant'ın eleştirel yöntemiyle benzerlik taşısa da, sonuç olarak onun aşılmasını ifade eder.[294] Deleuze, Bergson'un kavramların soyutluğuna ilişkin genel eleştirisini yalnızca Hegelciliğin değil bütün bir sistemci felsefenin eleştirisi olarak okur. Çünkü bilimi model alarak kesin hale gelen felsefenin aksine, sistemcilik hem soyuttur hem de ilerletilemez yapıdadır. Bu soyutluğun ve kapalılığın kaynağında sistemci felsefenin her şeyi tek bir hamleyle yakalamak isteği yatar.[295]

---

[293] Goodchild, *a.g.e.*, s. 50.
[294] Yücefer, *a.g.m.*, s. 12.
[295] Henri Bergson, *Düşünce ve Devingen*, (Çev. Miraç Katırcıoğlu), M.E.B., İst., 1959, s. 12, 27-30.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Deleuze'ün Bergson'a duyduğu ilginin ilk yazılarından başlayıp* *Felsefe Nedir?*'e kadar uzandığını anımsarsak, Bergson-Deleuze ilişkisinin anlık ve rastlantısal bir karşılaşma değil uzun süreli bir diyalog, ortak problemlere sahip iki filozofun diyalogu olduğunun farkına varırız. Deleuze'e göre Bergson'un bütün felsefesi gitgide genişleyen bir düzlemde yaşamın hareketini izlemekten, kendi kavramsal yaratıcılığıyla bu harekete katılmaktan ibarettir. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*'de, içkinliği içkinlik olarak, hiçbir aşkınlık tuzağına düşmeden düşünen tek filozofun Spinoza olduğunu belirttikten sonra, bu baş döndürücü düşünce olgunluğuna Spinoza'nın ardından yalnızca Bergson'un eriştiğini söyler. Bu bağlamda Deleuze, Bergsoncu süre, sezgi kavramlarından hareketle özellikle kendi kariyerinde ilginç bir biçimde gelişen çetin kavramlarla, geleneksel aşkın felsefi kipleri; yani virtüelliği gücüllüğün*, çokluğu Bir ve Çok'un, farkı olumsuzluğun eleştirisi, yadsınması ve aşılması bağlamında ele alarak, Bergson üzerinden ayrıksı bir okuma stratejisi geliştirir.[296]

---

* Deleuze'ün Bergson'a ilgisi 1966'da yayımlanan *Bergsonculuk* adlı eserden çok gerilere dayanır. Deleuze, *Bergsonculuk* metninin önhazırlığını oluşturan iki yazısını daha otuzlu yaşlarındayken yayımlar: Bkz., Deleuze, "Bergson, 1859-1941", *Issız Ada ve Diğer Metinler*, içinde s. 35-51., Deleuze, "Bergson'da Farkın Kavranışı" *Issız Ada ve Diğer Metinler*, içinde s. 52-83 vd.,

* Felsefe tarihinde virtüellik ve gücüllük çoğu zaman birbirinin yerine geçecek şekilde yanlış kullanılsa da Deleuze özellikle Bergson okumasında bu iki kavram arasında keskin ayrım yapar. Deleuze'e göre virtüel, önceden belirlenmemiş güçtür. Ne olacağını görmek için hareketin gerçekleşmesini beklemekle açığa çıkacak olan belirlenmemiş etkin farktır. Öngörülemez ve gerçek bir yaratımı ifade eder. Gücüllük ise, ne olacağının önceden tümüyle bilindiği, belirlenmişliği ifade eden daha çok Aristotelesçi bir kavramdır. Ya da başka bir yorumla yoksunluk varlıktaki yokluktur; şu ya da bu varolanın henüz varolmadığı, belki de hiç olmayacağı şeydir. Henüz çiçek açmamış bitki, henüz olgunlaşmamış meyve, henüz eğitilmemiş insan yokluk değil yoksunluk içindedir. Çiçek açmak, çiçek açmamış bitki tarafından olanak olarak, güç olarak taşınır. Buradan temel Aristotelesçi ikiliğe ulaşırız: gücül olan henüz gerçekleşmediği halde bir varolan tarafından olanak olarak taşınan şeydir. Buna karşılık edimsel olan, gücülün gerçekleşmesi, bitkinin çiçek açmasıdır., Yücefer, *a.g.m.*, s. 35.

[296] *A.g.m.*, s. 10.

2.1. SEZGİ

Deleuze Bergsoncu sezgiyi ele almadan önce sezgisel yöntemin temel düşmanlarını tasnif ederek, Bergson'un ontolojisini mekanistlere, Hegel'e ve Kant'a karşı çıkarır.[297] Mekanistler, Bergson gibi varlık farklarının ampirik bir evrimini teorileştirmeye çalışırlar, fakat mekanizm bunu yapmakla varlığın tözsel, zorunlu niteliğini yıkar. Deleuze, Bergson üzerinden mekanistlere saldırır. Çünkü varlığın zorunlu olması için belirlenmemiş olması gerekir. Bu ontolojik belirlenim tartışması bir fark doğası çözümlemesine dönüşür. Deleuze belirlenim süreci tarafından önerilen fark biçiminin daima varlığa dışsal kaldığını ve bu yüzden özsel, zorunlu bir temel sağlayamadığını ileri sürer. Deleuze'ün mekanistlere karşı özellikle Bergson'u çıkarmasının altında şunlar yatar: Bergson, yaşamsal farkın bir içsel fark olduğunu gösterir. Fakat aynı zamanda bu içsel fark, basit bir belirlenim olarak anlaşılamaz. Mekanistlerin belirlenimi daima bir dışsal farkı daima bir "öteki"ne (neden, sonuç veya rastlantı olarak) dayanır ve böylece varlıkta ilineksel bir nitelik başlar. Başka bir deyişle belirlenim bir tözsel içselliği değil, yalnızca bir mevcut dışılığı ifade eder.[298] Çünkü Deleuze'e göre sadece fark varlığı kurar; varlığın zorunluluğunu, tözselliğini sağlar. Farkın oynaması gereken ontolojik temel rolü kavramaksızın, içsel farkın dışsal farka üstünlüğüne dair bu argüman anlaşılamaz.[299] Bergsoncu bağlamda etkin farkın, varlığın içsel motoru olan fark olduğunu söyleyebiliriz: O, varlığın zorunluluğunu ve gerçek tözselliğini korur. Bu içsel üretici dinamikten dolayı etkin farkın varlığı *causa sui* (kendinde neden)'dir. Bu bağlamda mekanizmin belirlenimi bu rolü oynayamaz, çünkü o, dışsal, maddi bir nedensellikten meydana gelmiştir. Burada Deleuze'ün argümanını kesinlikle *tout court* bir nedensellik eleştirisi

[297] Hardt, *a.g.e.*, s. 37.
[298] *A.g.e.*, s. 36.
[299] *A.g.e.*, s. 36.

olmadığını, daha çok dışsal neden kavramlarının içsel, etkin bir nosyon lehinde reddi olduğunu vurgulamalıyız.[300]

Bir başka yönden Deleuze, Platon'un Bergson'la bir fark felsefesi kurma projesini paylaştığını kabul eder. Fakat Deleuze'ün Platon'da meydan okuduğu şey ereksellik ilkesidir. Bir kez daha belirtmeliyiz ki, eleştiri ölçü olarak ontolojik kriterlerle farkın dışsal doğası üzerine odaklanmıştır. Bergson'da fark içsel bir motor (Bergson buna sezgi adını verir) tarafından idare edilirken, Platon'da bu rol sadece erekselliğin dışsal bir esiniyle icra edilir. Nesnenin farkı sadece onun amacıyla, İyi ile açıklanabilir. Bunu nedensel söyleme tercüme edersek, Platon'un, varlığı ereksel neden üzerine kurmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Her ne kadar Bergson, Platon gibi gerçeklik eklemlerini işlevlerine ve ereklerine göre kavrasa da, Bergson'da fark ve nesne arasında, neden ve etki arasında hiçbir ayrım yoktur: nesne ve karşıtlığı olan sonuç aslında bir ve aynıdır.[301] ... Bir erek hakkında daha fazla konuşmak yersizdir: Fark nesnenin kendisi olduğunda, nesnenin farkını bir erekten aldığını söylemek artık yersizdir.[302] Bergson'un etkin farkı Platon'un ereksel farkına karşıttır. Platon'un farkı erekselliğin dışsal desteğine bağlı kalmaya zorunluyken Bergson, farkı daha önce ifade ettiğimiz gibi içsel bir dinamik tarafından desteklenen *causa sui* olarak sunar. Bu aynı zamanda Deleuze'ün çok önemli bulduğu "doğa farkları" ve "derece farkları" arasındaki Bergsoncu ayrımı anlama aracı sağlar. Bergson'un kendisinden öncekilerde kınadığı asıl şey, gerçek doğa farkını görememeleridir. ... doğa farklarının olduğu yerde onlar sadece derece farklarını kabul ettiler. İçsel

---

[300] Paul Atkinson, "Bergson", *Deleuze's Philosophical Lineage,* Edinburgh Univ. Press., Edinburgh, 2009, içinde s. 248-250., Hardt, *a.g.e.*, s. 37-38.

[301] Pearson, bu ifadelerden hareketle Deleuze'ün Bergson'u ve Marks'ı birbirine yakınlaştırdığını öne sürmektedir. Bergson'un bu saptamasının; Marks'ın "problemler çözümlerinden bağımsız düşünülemez" ya da "insanlık ancak çözebileceği problemleri kendi önüne koyar"sözleriyle oldukça paralellik taşıdığını ifade eden Pearson bu bağlamda Marks'ı "vital Amprist" ilan eder. Pearson, *Germinal Life*, s. 23., Yücefer, *a.g.m.*, s. 43.

[302] Hardt, *a.g.e.*, s. 38.

farkı bu şekilde, salt içsel fark olarak düşünmek, bir salt fark kavramına ulaşmak, farkı mutlağa yükseltmek, işte Bergson'un çabasının anlamı budur. Mekanizm ve Platonculuk farkı düşünmede başarılı olmakla birlikte, sadece olumsal farklara ulaşırlar; Bergson'un içsel fark kavramı bizi tözsel farkları kabul etmeye götürür.[303]

Deleuze, Bergsoncu farkı öne çıkarmak için sadece mekanizm ve Platon'la hesaplaşmakla kalmaz bu bağlamda Hegelci mantığa uğramanın kaçınılmaz olduğunu belirtir. Hegel, farkın dışsallığını en uç notaya taşıyan kişidir. Deleuze'e göre Bergson'un metinlerinin kesinliğine dayanarak onun Hegelci tipte bir diyalektiğe Platon'unkilerden çok daha öte itirazlarda bulunduğu bile öngörülebilir. Hegel'e göre nesne, ilkin kendisi olmayan her şeyden farklılaştığı için, kendi[si]nden farklılaşır. Deleuze'e göre Bergson'da ise nesne kendi[si]nden *ilkin, doğrudan doğruya* farklılaşır. Bir başka deyişle nesnenin farkı içsel, etkin bir üretim sayesinde korunur. Mekanizm ve Platon'culuğun ortak hatası, her ikisinin de farkı dışsal bir desteğe bağlı olarak tasarlamalarıdır. Hegelci diyalektik dışsal farkı en uç noktasına, mutlak dışsallığa, "olabildiğince çelişki"ye taşır. Diyalektik nesneyi sınırsız bir ötekiyle, "kendisi olmayan her şey"le –bu mutlak dışsallıktır- farklı halde sunar. Ve böylelikle Hegelci mantık varlığın tözselliğini ve zorunluluğunu koruyamaz.[304] Öte yandan Deleuze'e göre Hegelci diyalektik, mekanizm ve Platonculuk gibi sadece varlık içinde ilinek yaratmakla kalmaz, aynı zamanda varlığın somutluluğunu ve tekilliğini yakalamayı da başaramaz. Bergson, Platon'u daima dışsal bir fark kavramında kaldığı için suçlarken, Hegelci diyalektik mantığını da sadece belirlenime dayalı soyut bir fark kavramında kaldığı için eleştirmektedir. Ancak Bergson'un bu belirlenimsizlik ilkesi irrasyonalizm ve soyutlama ile karıştırılmamalıdır. Bergson, belirlenimden söz ettiğinde bizi aklı terk etmeye değil,

---

[303] *A.g.e.*, s. 39.
[304] *A.g.e.*, s. 39-40.

fakat nesnenin kendisini gerçekleştirme sürecindeki gerçek akla, belirlenim değil fark olan akla ulaşmaya davet eder. Deleuze, Hegel'e suçlamayı daha da ileri taşıyarak şunları söyler: Biri diyalektik oyununu farkın yerine koydu. Ancak Bergson'u ima ederek şunları söyleyecektir: Yaşamsal fark sadece belirlenim olmamakla kalmaz, aynı zamanda tersidir –bir seçim söz konusuysa, "belirlenimsizlik"in kendisi olacaktır.[305] Son tahlilde Bergsoncu çözüm, bu kez, kendi kendisinde kendi başkasında olmak, sonlunun sonsuzluğunu dışsal olarak olumsuzlamak değil, içsel olarak olumlamaktır. Bu aynı zamanda Hegelciliğin basitçe tersine çevrilmesidir. Çünkü olumsuzlamanın olumlanması (kendine dönüş) bu yolla yerini sonludaki farkların sonlunun içselliği içinde olumlanmasına (kendinden çıkış) bırakır. Bergson'da sonluya içselliği içinde açılmayı sağlayan şey ise sezgidir.[306]

Sezgi, Bergson'a göre kendinde tek olan, buna bağlı olarak da dile getirilemez şeyle bir olmak için kendimizi o şeyin içine yerleştirmemizi sağlayan bir tür anlıksal duyumdaşlık"[307] olmasına rağmen, Deleuze'e göre sezgi doğru problemleri sürenin terimleriyle ortaya koyan yöntemdir. Kant'a atfen özneyle ve nesneyle, bunların ayrımları ve birliktelikleriyle ilgili sorunlar uzaydan çok zamana bağlı olarak ortaya konmalıdır. Bu bağlamda Deleuze'e göre Bergsoncu sezginin temel özellikleri şunlardır:

> 1. Onda ve onun yoluyla, herhangi bir şey başka bir şeyden gelmek ve çıkarsanmak yerine kendini olduğu gibi sunar, olduğu gibi verir.
>
> 2. Sezgi kendisini dönüş olarak sunar.[308]

---

[305] *A.g.e.*, s. 42.
[306] Yücefer, *a.g.m.*, s. 15.
[307] Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, (Çev. Barış Akarcasu), Bilim Sanat Yay., Ank., 1998, s. 8.
[308] Deleuze, "Bergson, "1859-1941", s. 36 vd.

Deleuze'e göre yöntem olarak sezgi, farkı araştıran bir yöntemdir. Sezgi doğa farklarını, "gerçeğin eklemlenmeleri"ni araştıran ve bulan bir yöntem olarak kendini sunar. Çünkü sonuçta Deleuze'e göre [Varlık] eklemlenmiştir. Böylelikle sezgi, felsefeye onu bilimden ayıran başka bir özellik kazandırır. Bilimin nesnesine uygunluğu, kavramın soyutluğuna ve genelliğine düşmeyişi bilimsel bilginin dolaylı ve dışsal olmasını önlemez. Felsefi bilgi ise, sezgiye dayandığı ölçüde dolaysızın bilgisidir, nesnesini içselliği içinde yakalayan bilgidir. "Nedir bu dolaysız?" Dolaysız tam da şeyin kendisiyle ona özgü farkın özdeşliğidir. Bir şeyi sezgi yoluyla kavradığımızda, onu olmayanlardan farklı olmasıyla değil içsel farkıyla, dolaysızlığıyla kavrarız. Çünkü kavramımız şeyin kendisinden daha geniş değildir.[309] Bu durumda Bergson'daki anlamıyla kesinliğe sahip olan felsefe, sezgiye dayanarak ilerleyen felsefedir. Çünkü yalnızca o, hem gerçekliği somutluğu içinde kavrar (kötü sonsuzu kat eder)* hem tamamlanmayan, hep ilerletilebilir açık bilgi sunar (sonlunun sonsuzluğu kötü olmaktan çıkar, sonsuz olarak olumlanır), hem de nesnesini içeriden, dolaysızlığı içinde yakalar (sonlunun

---

[309] Yücefer, *a.g.m.*, s. 15., Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 3-4.

* Hegelci kötü sonsuzluk kavramı üzerinde düşünerek genişletmek mantığı çerçevesinde hareket eder. Başka bir ifadeyle soyut olan belirlenmiş varlıklardır, bir tür ayrımsızlıktır. Düşünce bu soyutluktan belirli varlığa doğru ilerler. Kötü sonsuza da bu ilerleyişi sırasında karşılaşır. Belirli varlığın belirliliği aynı zamanda sınırıdır; onun olumsuzlanması, başkasının ortaya çıkışıdır. Çünkü belirlenmek Hegel için, kendi olmayandan, yani başkasından ayrılmaktır, başkasıyla arasına sınır çekmektir. Ama bunun için önce başkasının ortaya çıkması gerekir. İşte bu noktada Hegel şunları söyleyecektir: bir şey bir Başkası olur, ama Başkasının kendisi Bir şeydir, öyleyse benzer olarak o da bir Başkası olur ve bu *sonsuza* dek böyle devam eder. Bu sonsuzluk kötüdür, çünkü belirli-varlığın sonluluğunun başkasının varlığı tarafından dışsal biçimde olumsuzlanmasından ibarettir. Öyleyse, kötü sonsuzluk sonlunun sonsuzluğudur, sonlunun sonsuzca olumsuzlanmasıdır. Gerçek sonsuzluk ise sonlunun aşıldığı sonsuzluktur; olumsuzlamanın olumsuzlanması, "kendi başkasında kendi kendinde olmaktır". Onu arayan düşünce belirli-varlıktan, başkasını kendinden dışlayan kendi-için-varlığa ilerler. Kötü sonsuzluk, düşüncenin bu dünyanın sonsuzluğu karşısında yolunu yitirmesidir ve aşılamadığı sürece felsefenin sonu olacaktır. Hegel'in bulduğu çözüm, kötü sonsuzu kendi-için-varlıkta eritmektir/asimile etmektir. Bergson'un kötü sonsuzu aşma tarzı Hegel'den tamamıyla farklıdır ve Deleuze'e göre asimilasyoncu okumaların oldukça uzağındadır., Yücefer, *a.g.m.*, s. 14-15.

sonsuz farkı sınırlı ama mutlak biçimde ulaşır). Kesin felsefenin bu üç yöntemsel özelliği (somutluluk, ilerletilebilirlik, nesnesini içeriden yakalama), Bergson'la Hegel'in felsefesini de içerik bakımından ayırır. Çünkü Bergson Hegel'in tersine, yeninin gelişine açık bir felsefe geliştirir. Öte yandan Hegel'de süreç, ilerleme, tarihsel gelişim hep tek çizgiliyken, Bergson'da hem doğal hem de tarihsel ilerleme önceden belirlenmemiş farklılaşma çizgileri ortaya koyar, çoğul ve çok yönlüdür.[310] Başka bir ifadeyle Hegelci diyalektiğin dışsal ve soyut kesinliğinin karşısına Bergson sezgisel yöntemle içsel ve somut kesinliği çıkarır.

Filozof işte bu sezgi sayesinde, bitkinin ve hayvanın sonsuzluğuna, bu dünyanın farklı deneyimlerinin sonsuzluğuna daha yakın hale gelir; onları "olduğu gibi", içeriden kavrar. Hegelci kötü sonsuzluğun aşılması, sonsuzluğun reddi anlamına gelmez, söz konusu olan sadece onun bilimdeki ve idealist metafizikteki gibi dışsal değil içeriden, içsel farkıyla deneyimlenmesidir. Bu yüzden sistem asla tamamlanamaz. Felsefe tek bir filozofun işi olmaktan çıkar, ilerletilebilir bir araştırmaya dönüşür.

Deleuze'ün Bergsoncu sezgiye ilerlemede atlanılması gereken bir başka eşik olarak gördüğü filozof daha önce ifade ettiğimiz gibi Kant'tır. Deleuze'e göre sistematik felsefenin yöntemi her şeyden önce çıkarımsa, eleştirel felsefenin (Kant) yöntemi de aşkınsal analizdir. Aşkınsal olan, ampirik olmayandır, duyusal deneyimin ötesinde olandır; deneyimin verdiğinden fazlasını bilmemizi sağlayan odur. Öte yandan aşkınsallık aşkınlık değildir. Aşkınlık, bizim bilgi edinme yetilerimizi tümüyle aşan, kavrama gücümüzün ötesindeki varlıklara işaret eder. Örneğin Tanrı, hakikat, özne vb. Oysa aşkınsallık, deneyimin deneyüstü bir varlığa ulaşmak için terk edilmesi değil, deneyimi anlamak için onu olanaklı kılan *a priori* yapıların belirlenmesidir ya da Deleuze'ün ifadesiyle "deneyimi deneyimin koşulları

---

[310] *A.g.m.*, s. 17.

yönünde aşmaktır".[311] Sezgi, deneyimden deneyimin koşullarına giderken, aslında bu dünyayı aşarak yeniden bu dünyayı bulmaktan başka bir şey yapmaz. Çünkü söz konusu olan gerçek deneyimin koşulları olduğunda, "koşullar koşullanandan daha geniş değildir". Ya da başka bir yorumla Deleuze'e göre Bergson'un yöntemsel sezgisi, Hegelci diyalektiği karşısına almasının yanı sıra, her ne kadar Kantçı eleştirel idealizm ile bir noktaya kadar benzerlik taşısa da sonuçta ondan oldukça farklı bir alana açılır. Gelinen noktada dolaysız fark, deneyimin doğrudan verdiğinde değildir ve deneyimi koşullayan saf bileşenler, Kantçı anlamda artık öznedeki aşkınsal yapıların tam aksine yaşamsal hareketteki saf eğilimlerdir; söz konusu olan, deneyimin kendi kendini koşullamasıdır.[312] Deleuze bu noktada bir kez daha Bergson'u kutlar, çünkü ona göre Bergson, başka yollardan ve başka nedenlerle, deneyimi anlamak için onun ötesine geçen felsefeler kurmada en başarılı kişidir. Kantçı anlamda her deneyimin deney öncesi biçiminin uzay ve zaman olduğu öteden beri bilinen bir şeydir. Kant bu anlamda tekil bir deneyimin koşullarından ziyade, olanaklı her deneyimin koşullarını sorgulamakla kalmamış, aynı zamanda genel olarak deneyimin nasıl, deneyimleyen öznedeki hangi *a priori* yapılar sayesinde olanaklı hale geldiğini araştırmıştır. Bu noktada, Bergson'un deneyimi anlamak için onun ötesine geçen felsefesinde sezgiyi nasıl yetkin bir felsefi yöntem haline getirdiğini kusursuz biçimde açıklaması Deleuze'ün bu felsefeye en özgün katkısı olarak görülebilir. Sezgi, dolaysız olana, içsel farka ulaşmanın yöntemidir. Ama dolaysızlık, deneyimin doğrudan sunduğuyla özdeş değildir. Sezgi, dolaysıza ulaşmak için, kendini doğrudan sunan nesnenin ötesine geçer; nesnenin ardında nesneye özgü olan dolaysız farkı arar. Sezgi, nesnenin kendisinden nesnenin farkına, doğrudan verilenden dolaysız verilere, deneyimden deneyimin koşullarına dönüştür. Bergson'un Kant'la ilişkisi de tam bu

---

[311] *A.g.m.*, s. 18.
[312] *A.g.m.*, s. 21.

bağlamda önem kazanır. Yöntem olarak sezgi bir bakıma Kant'ın eleştirel felsefesinin Bergsoncu kesinliğe bağlı kalarak geliştirilmesidir. Deleuze'e göre Bergson'un Kant'la ilişkisi bu noktada daha belirgindir. Onun için Bergson'un yöntemsel sezgisi de aşkınsaldır. Çünkü sezgi deneyimin doğrudan bize verdiğiyle yetinmeyip, deneyimin ardındaki saf eğilimlere doğru genişlemektedir. Deneyimi kuran, aslında sezginin ortaya çıkardığı bu saf eğilimlerdir. Nasıl ki Kant, deneyimi anlamak için, ampirik deneyimde tümüyle birbirine karışmış olan iki temel yetiyi, duyumsama ve anlama yetilerini ayrı ayrı analiz ediyorsa, Bergson'da nesnenin tekil farkını anlamak için, bu farkı kuran saf eğilimleri sezgi yoluyla ortaya çıkarır. İki durumda da deneyimi kavramak için onun ötesine geçme zorunluluğu vardır. Kant'ta ya da Bergson da, aşkınsal felsefenin tek yaptığı, önce deneyimi aşarak ampirik karışımı saf bileşenlerine ayırmak, sonra da deneyimi bu bileşenlerden itibaren yeniden kurmaktır. Ya da başka bir ifadeyle, deneyimin koşullarını ve kuruluşunu anlayabilmek için deneyimde verili *olan*dan deneyimin ardında *olması gerekene* ilerlemektir.[313] Olan, deneyimin kendiliğinden sunduğudur, olması gereken ise, aşkınsal sezginin deneyimin ardında yeniden bulduğu saf yetiler, saf eğilimlerdir; deneyimin ardında bulunması gereken saf bileşenlerdir. Böylece aşkınsal analiz, hem Kant'ta hem de Bergson'da olandan olması gerekene, saf olmayan tasarımlardan saf mevcudiyetlere ya da Deleuze'ün sıraladığı ünlü Bergsoncu saf ikiliklere (süre-uzay, nitelik-nicelik, homojen-heterojen vs.) ilerleyerek deneyimin kendisini kavramaya çalışır.[314]

Aslında Deleuze'e göre Bergson, Kant'ın yalnızca devamı değil, eleştirilmesi, aşılması anlamına gelir. Çünkü sonuçta, Deleuze'e göre Kant da Hegel kadar kesinlikten yoksundur. Hegel kadar soyuttur. Her şeyden önce Kant'ın ilgilendiği a priori yapılar, Leibnizci ifadelerle olanaklı bütün deneyimi be-

---

[313] *A.g.m.*, s. 18.
[314] *A.g.m.*, s. 18-19., Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 133-134.

lirtmektedir. Bu yüzden onun felsefesi yalnızca bu dünyaya değil, soyutluğu içinde bütün dünyalara uygundur. Oysa Bergsoncu sezgi, gerçek tekil deneyimin koşullarının peşindedir. Bu noktada Deleuze'e göre Kant ile Bergson arasındaki temel farklar başka bir takım farkların doğuşuna da zemin hazırlar niteliktedir.

1. Kant'a göre dış dünyadan gelen şeyler bizden gelen biçimler altında algılanmalıdır. Çünkü ancak öznedeki a priori biçimler yalnızca tekil deneyimleri değil, olanaklı her deneyimi koşullayacak çerçeveler sunmaktadır. Nesne öznedeki a priori yapılara boyun eğer. Oysa Bergson'da dış dünyayı algılarken onun biçimlerine uymakla kalmayız, kendimizi bile çoğu kez bu dışsallık üzerinden düşünürüz

2. Kant olanaklı deneyimin deneyimin koşullarını araştırdığı için, sonunda bütün olanaklı deneyimlere eşit derecede özdeş saf yapılara ulaşır. Bergson ise bu dünyayı kuran yaşamsal hareketten yola çıktığı için, onun aradığı şey yapılar değil, hareket yönleri ve eğilimlerdir; tekil deneyimin farkını belirleyen saf eğilimler.

3. Bunlara bağlı olarak Kant'ta duyumsama ve anlama yetileri arasındaki ayrım en baştan aşkınsal olarak verilidir, bunların nasıl oluştuğu sorunu onun doğrudan hesaplaşmaya giriştiği bir sorun değildir. Oysa Bergson'da özne-nesne, içsellik-dışsallık ayrımından önce gelen ve onu kuran yaşamsal hareket, tüm saf bileşenlerin kaynağında yer alır; aşkınsal alanı kuran yetilerin de bu hareketten itibaren olaysal oluşumları araştırılmalıdır.

4. Son olarak Kant, duyumsamanın biçimini maddesinden ya da içeriğinden ayırır. Bu aynı zamanda, olanaklı/aşkınsal olanla gerçek (ya da ampirik) olan arasındaki ayrımdır. Oysa Bergson'daki ayrım, bellekle algı arasındadır; virtüel olanla edimsel olan. Böylece Bergson'da biçim maddeyi değil, bellek algıyı koşullar hale gelir ve tekil deneyimlerin aşkınsal koşulu yine tekil deneyimlerdir.[315]

[315] Yücefer, *a.g.m.*, s. 19-21.

Kantçılığın tersine problemleri uzaydan çok zamana bağlı olarak ortaya koymak ve çözmek, Deleuze'e göre Bergsonculuğu anlamanın en özgün yanıdır. Bu kural sezginin "temel anlamını" verir: Sezgi süreyi gerektirir, sürenin terimleriyle düşünmeye dayanır. Onu anlamanın tek yolu doğa farklarını belirleyen bölme hareketine dönmektir.[316] Çünkü deneyim bize sadece karışımlar sunar. Uzam ve süreyi öylesine karıştırırız ki onların karışımını artık ancak hem uzay dışı hem zaman dışı olduğu varsayılan bir ilkenin karşısına yerleştirebiliriz. Karışımları, kendisi de saf olmayan, zaten karışmış olan bir birimle ölçeriz. Böylece karışımların ardındaki nedeni yitiririz. Bergson'un *saf olana* ilişkin takıntısı doğa farklarını yeniden kurmayla ilgilidir. Yalnızca doğa bakımından farklı olanın saf olduğu söylenebilir, ama yalnızca *eğilimler* doğa bakımından farklıdır.[317] Aslında Deleuze'e göre tüm yanlış problemler, deneyimi deneyimin koşulları, gerçeğin eklemlenmeleri yönünde aşamamaktan, bize verili olan, içinde yaşadığımız karışımlarda neyin doğa bakımından farklı olduğunu bulamamaktan kaynaklanır. Sezgi bizi deneyim durumunu deneyimin koşulları yönünde aşmaya yöneltir. Ama bu koşullar ne genel ne de soyuttur, yeri gelmişken tekrar vurgulayalım koşullar koşullanandan daha geniş değildir, çünkü söz konusu olan gerçek deneyimin koşullarıdır.[318]

Bergson'un bölme yöntemi klasik felsefenin en ünlü bölme yöntemi olan Platoncu bölme yönteminden oldukça farklıdır. Çünkü Platon'un bölme yönteminde "orta terim eksikti" ve her şey hala esinlenmeye bağlıydı. Öyle görünüyor ki Bergsonculukta bu güçlük ortadan kalkar. Çünkü karışımı biri yalnızca şeylerin zamanda niteliksel olarak değişme tarzını sergileyen iki eğilime bölerek Bergson, gerçekten de her durumda "doğru tarafı", öze ait olan tarafı seçme yolunu bulur. Kısacası sezgi

---

[316] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 65.
[317] *A.g.e.*, s. 57.
[318] *A.g.e.*, s. 61.

yönteme dönüşür ya da daha doğrusu, yöntem dolaysız olana kavuşur. Sezgi, süre değildir. Sezgi, daha çok, kendi süremizin dışına çıkmamızı, bizden aşağıda ya da yukarıda bulunan başka sürelerin varoluşunu dolaysızca olumlamak için kendi süremizden yararlanmamızı sağlayan harekettir. Burada Begson'a kulak verelim: yalnızca sözünü ettiğimiz yöntem hem idealizmi hem de realizmi aşmamıza, bizden aşağıda ya da yukarıda ama bir anlamda da içimizde bulunan nesnelerin varoluşunu olumlamamıza izin verir... hepsi birbirinden farklı, sayısız süre algılarız (aşağı ve yukarı sözcükleri bizi yanıltmamalı; söz konusu olan doğa farklarıdır).[319] Bu bağlamda Bergson, bir kere daha Platon'un filozofu doğal eklemlenmelere uygun olarak kesim yapan usta aşçıyla[320] karşılaştırdığı metnini alıntılamaktan hoşlanır; sürekli olarak bilimi de metafiziği de doğa farklarına ilişkin bu yetiyi yitirdikleri, bambaşka bir şey olan yerde yalnızca derece farklarıyla yetindikleri, bu yüzden kötü analiz edilmiş bir "karışım"dan yola çıktıkları için eleştirir. Bergson ünlü metinlerinden birinde, bize yoğunluğun aslında doğa farklarının üzerini örttüğünü, sezginin bunları yeniden keşfedebileceğini gösterir. Gerçekten, önümüzde ürünler olduğu sürece, ilgilendiğimiz şeyler sonuçlardan ibaret olduğu sürece çok basit bir nedenden ötürü doğa farklarını kavrayamayız: bunlarda doğa farkı yoktur. İki şey arasında, iki ürün arasında yalnızca derece farkları, oran farkları vardır, varolabilir. Doğası bakımından farklı olan, asla şey değil, daima bir eğilimdir. Doğa farkı asla iki ürün arasında, iki şey arasında değil, aynı tek şeyi kat eden iki eğilim arasında, aynı tek üründe karşılaşan iki eğilim arasındadır. Öyleyse saf olan asla şeyin kendisi değildir, şey her zaman ayrıştırılması gereken bir karışımdır, yalnızca eğilim saftır: yani şeyin aslı ya da töz, eğilimin kendisidir. Sezgi hakiki bir bölme yöntemi olarak ortaya çıkar: karışımı doğası bakımından farklı olan iki

---

[319] *A.g.e.*, s. 66., Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 200-210.

[320] Bkz., Platon, *Devlet*, (Çev. Hüseyin Demirhan), Hürriyet Yay., İst., 1973, özellikle II. ve IV. Kitap.

eğilime böler.[321] Sezgi şeyleri parçalara ayırmak için doğal eklemlenmeleri izlemekle kalmaz, farklılaşma çizgilerini yeniden kurar; sezgi yalnızca parçalara ayırmaz, parçaları birleştirir de. Farklılaşma yalın, bölünmez olanın, sürmekte olanın gücüdür. Sezgi farkın sevincidir. Ama yalnızca yöntemin sonucundan doğan sevinç değildir, yöntemin ta kendisidir. Bu haliyle tek bir edim değildir; bize bir edimler çoğulluğu, çabalar ve yönler çoğulluğu sunar.[322]

Deleuze'e göre sonuç olarak geleneksel metafizik, doğa veya ontolojik fark düşüncesinin, salt bir derece farkı şeklinde anlaşılmasının bir sonucu olarak, tekilliklerin ve farklılığın ortadan kaldırıldığı bir karaktere sahiptir. Bu bağlamda gerek metafizik, gerekse bilim anlayışında karşımıza çıkan yanlış problem ve yanılsamaların kökeninde, gerçek doğa farklarının göz ardı edilmesi bulunmaktadır. Çünkü gerçeğin eklemlenmeleri bize şeyler arasındaki doğa farklarını verir; olgu çizgileri bize şeyin kendisini kendi farkına özdeş olarak, içsel farkı belli bir şeye özdeş olarak gösterir.[323] Ancak sezgi derece farklarının ardındaki doğa farklarını yeniden bulur ve doğru problemleri yanlışlarından ayırmayı sağlayan ölçütleri zekâya iletir. Bergson'un zekânın genel olarak problemleri ortaya koyan yeti olduğunu yeterince gösterir (içgüdü ise daha çok çözümler bulma yetisidir). Ama yalnızca sezgi, zekânın kendine karşı işlemesi pahasına, ortaya konan problemlerin doğru ya da yanlış olduğuna karar verir[324] ve böylece Bertrand Russel'ın ifadesiyle sezgi, çokluğu yakalar; birbirleriyle etkileşim halinde olan zamansal ve süreye ait çokluğu yakalar ama "dışsal cisimlerin uzaysal çokluğunu değil.[325]

---

[321] Deleuze, "Bergson 1859-1941", s. 42.
[322] *A.g.m.*, s. 45-54.
[323] *A.g.m.*, s. 55.
[324] *A.g.m.*, s. 56.
[325] Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi Yeniçağ*, (Çev. Muammer Sencer), Say Yay., İst., 1996, s. 161., Gündoğan, s. 91.

2.2. SÜRE VE BELLEK

Deleuze, Bergson'un Höffding'e yazdığı mektuptaki "Siz sezgiyle ilgili kuramım üzerinde süre kuramından çok daha fazla duruyorsunuz. Oysa ancak süre kuramının ardından sezgi benim gözümde açık hale geldi" ifadelerini öne çıkararak kendi Bergson okumasının temeline yerleştirir.[326] Bu bağlamda Deleuze'e göre ilk olarak süre, ilksel ontolojik hareketi bulabildiğimiz alandır, çünkü doğa farklarından oluşan süre kendisiyle niteliksel olarak farklılaşabilir. Deleuzecü anlamda madde ile süre arasındaki ikiliği biraz daha ileri taşırsak, sürenin doğrudan farkın doğasını, kendinin kendinden farkını bize sunduğunu, maddenin ise yalnızca farksız olan, kendini yineleyen şey ya da basit derecede olduğunu, artık doğasını değiştiremeyen şey olduğunu görürüz. Sürenin maddeden farklı olmasının nedeni her şeyden önce kendinde ve kendi kendisinden farklı olmasıdır, öyle ki farklı olduğu madde de hala süreye aittir. Süre zaten kendinde derecelere sahiptir, çünkü o kendinden farklılaşan şeydir, öyle ki madde de dâhil olmak üzere her şey ancak sürenin içinde tam olarak tanımlanır.[327] Başka bir ifadeyle sadece derece farklarını içeren mekân ya da madde kipsel hareketin alanıdır çünkü mekân kendisiyle farklılaşmaz, daha çok yinelenir. Buradaki temel ontolojik kriter kendisiyle farklılaşmadır, içsel farktır. Farklı bir yorumla süreyle madde arasındaki ayrım tamamen töz-kip ilişkisiyle de tanımlanabilir. Süre, bir *natura naturans* ve madde bir *natura naturata* gibidir.[328] O halde ruhsal yaşam doğa farkının kendisidir: ruhsal yaşamda asla *sayı* ya da *birçok* olmaksızın hep *başka* vardır. Kısacası süre farklılaşmakta olandır, farklılaşmakta olan ise artık başka şeyden farklılaşmaz, kendisinden farklılaşır. Farklılaşmakta olanın kendisi bir şey, *töz* haline gelir. O zaman Deleuze Bergsoncu tezi şu şekilde nihayetlendirir: gerçek zaman başkalaşmadır, başkalaş-

---

[326] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 49.
[327] Deleuze, "1859-1941", s. 43-44.
[328] Hardt, *a.g.e.*, s. 50.

ma ise tözdür.[329] Burada Deleuze'e göre Bergson Aristotelesçi başkalaşma kavramına başvurarak, Platon'u doğrudan karşısına alır ve varlığı başkalaşma ve değişim ile ilişkilendirir. Çünkü Deleuze'e göre Platon bile başkalığın çelişme ile karıştırılmasını istemiyordu, ancak Bergson Platon'un bu tavrını onaylamakla birlikte onun yerine Aristotelesçi bir kavramı, başkalaşma kavramını seçer ve başkalaşmayı tözün kendisi haline getirir. Platoncu başkalık kavramından kopuşun nedeni, bu başkalık kavramının henüz varlığın şeylere kavuşmasını ve hakikaten şeylerin varlığı olmasını sağlamaya yetmediğidir. Bu bağlamda varlık başkalaşmadır, başkalaşma tözdür. Çünkü Deleuze'e göre doğa farkının kendisi doğa haline gelerek dışsal olanı içsel fark haline dönüştürür. Çünkü doğa farkı görünüşte dışsaldı. Bu görünüş altında bile derece farkından, yoğunluk farkından, türsel farktan zaten ayırt ediliyordu. Ama içsel fark söz konusu olduğuna göre şimdi başka ayrımların yapılması gerekir. Aslında süre, yalın bölünemez olduğu ölçüde, tözün kendisi olarak sunulabilir. Öyleyse başkalaşma çoğulluğa, hatta [Hegelci] çelişmeye, hatta başkalığa indirgenmeye boyun eğmeden varlığını sürdürmeli ve kendi statüsünü bulmalıdır. İçsel fark çelişmeden, başkalıktan, olumsuzlamadan ayırt edilmelidir.[330] Deleuze'e göre Bergson'un süre olarak adlandırdığı şey tam da budur, çünkü *Bilincin Dolaysız Verileri*'nden itibaren Bergson'un süreyi tanımlarken başvurduğu tüm özellikler şu noktaya varırlar: Süre farklılaşan ya da doğasını değiştirendir, niteliktir, hetorejenliktir, kendisinden farklılaşandır.[331] Yani Deleuzecü anlamda süre yaşamın bir deneyimi değil, deneyimi aşan deneyimin koşuludur. Çünkü deneyimin sunduğu hep uzayla sürenin bir karışımıdır. Saf süre bize dışsallığa sahip olmayan, tümüyle içsel

---

[329] Deleuze, "Bergson 1859-1941", s. 61.

[330] *A.g.m.*, s. 62-63., Pearson, *Germinal Life*, s. 65-67.

[331] Deleuze, "Bergson'da Farkın Kavranışı", s. 41., Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 37 vd., Henri Bergson, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data Of Consciousness*, Trans., F. L. Pogson, Cosimo Inc., New York, 2008, s. 110 vd., Türkçesi için bkz., Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, (Çev. Prof. Dr. M. Şekip Tunç), M.E.B., İst., 1950, s. 108 vd.

bir ardışıklık; uzay ise ardışıklık içermeyen bir dışsallık sunar (aslında, geçmişin belleği, uzayda olmuş olanın anımsanması, süren bir ruhu yine de içermektedir). Bu ikisi arasında bir karışım oluşur, uzay karışıma dışsal ayrımlarının, homojen ve süreksiz "kesitleri"nin biçimiyle katılırken, süre içsel, heterojen ve sürekli ardışıklığı getirir.[332]

Deleuze'e göre bu noktada Bergson daha önce altını çizdiğimiz gibi Kantçı uzay anlayışını aşmaya çalışır. Bergson için uzayın ontolojik kökeni problemini açıkça ortaya koymadıkça, söz konusu olan daha çok karışımı yalnızca biri (süre) saf olan, diğeri (uzay) bozulmaya yol açan saf-olmayışı temsil eden iki yöne bölmektir. Süre "dolaysız veri" olarak kavranacaktır, çünkü tam da karışımın uygun, doğru tarafına karşılık gelmektedir. Deleuze buradan ileride ele alacağımız Çokluk kavramını çıkarır. Çünkü önemli olan, karışımın parçalara ayrılmasının bize iki tür "çokluk" olduğunu göstermesidir. Bunların biri uzay tarafından, (ya da, daha doğrusu, tüm nüansları göz önünde tutarsak, homojen zamanın saf olmayan karışımı tarafından) temsil edilir: bu bir dışsallık, eş zamanlılık, 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.[333] Deleuze için süre ve uzay tüm diğer bölmeler, tüm diğer ikilikler bunu içerir, buradan türer ya da buna ulaşır. Oysa süre ve uzay arasında basit bir doğa farkı olduğunu söylemekle yetinemeyiz. Bölme, bütün doğa farklarını kendi adına üstlenme ya da taşıma "eğiliminde olan" süre ile (çünkü süre kendisini niteliksel olarak değiştirme gücüne sahiptir) yalnızca derece farkları sunan uzay (çünkü uzay niceliksel homojenliktir) arasındadır. Demek ki bölmenin iki yarısı ara-

---

[332] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 71.

[333] *A.g.e.*, s. 72., Eric Alliez, *The Signature Of The World, Or, What Is Deleuze And Guattari's Philosophy?*, Continuum The Tower Building, London, 2005, s. 85.

sında doğa farkı yoktur, aksine doğa farkı bütünüyle taraflardan birine aittir. Farklı bir söylemle çok çeşitli olan oranlar ve şekiller altında, bir yanda bir şeyin diğer şeylerden ve *kendisinden* yalnızca derece farklarıyla ayrılmasına (çoğalma, azalma) izin veren uzayı, diğer yanda bir şeyin diğer şeylerden ve kendisinden doğa bakımından farklılaştığı süreyi (başkalaşma) buluruz.[334] Bergson "şeker parçası" örneğini bu durumu açıklamak için verir:[335]

> Bir şeker parçasını ele alalım: şeker parçası uzayda bir biçime sahiptir, ama bu yönüyle onunla diğer şeyler arasında yalnızca derece farkları görebiliriz. Oysa aynı şeker parçasının bir süresi, sürede bir ritmi, kendini en azından şekerin çözülüp erime sürecinde görünür kılan ve şekerin doğası bakımından yalnızca diğer şeylerden değil, her şeyden önce ve özellikle kendisinden nasıl farklılaştığını gösteren bir zamanda oluş tarzı da vardır. Başkalaşma şeyin özüdür ya da tözüdür, özü Süre'nin terimleriyle düşündüğümüzde kavradığımız işte başkalaşmadır. Bu aynı zamanda "şekerin erimesini beklemek zorundayım" bağlamın hissettirdiğinden çok daha geniş bir anlama sahiptir. Çünkü bu ifadenin anlamı şudur: benim kendi sürem, örneğin beklentilerimden doğan sabırsızlık içinde onu yaşadığım haliyle, başka ritimlere sahip, benimkinden doğa bakımından farklı başka sürelerin farkına varmamı sağlar. Süre her zaman doğa farklarının yeri ve zeminidir, hatta süre bu farkların toplamıdır, çokluğudur, yalnızca sürede doğa farkları vardır –oysa uzay derece farklarının yerinden, zemininden, toplamından ibarettir.[336]

Başka örnek verecek olursak: Halka açık bir idama katılındığı zaman, giyotinin düşmesini beklemek gerekir. Her değişimin, varlık kazanması için bir süresi vardır; bu süre olayın tüm öğelerinden oluşan bir nitelik olarak deneyimlenir. Örneğin bir idam şunları içerir: Suçlu, kalabalık, cellât, din adamı, hava

---

[334] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 65.

[335] Henri Bergson, *Creative Evolution*, Trans., Arthur Michell, Univ. Press of America, Boston, 1983, s. 358 vd., Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, (Çev. Prof. Dr. M. Şekip Tunç), M.E.B, İst., 1986, s. 433 vd.

[336] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 65-66.

koşulları, korku, suç, birisinin suçluyla ilişkisi, kalabalığın kızgınlığı, ölüm anma ilişkin beklentiler –tümüyle heterojen koşullar, tek bir bekleme deneyiminde sentezlenebilir. Bu yüzden Bergson, tüm değişimlere denk düşen aşkın bir fikir olarak süreyi çekip çıkarır, süre, tüm yoğunlukların deneyimleneceği boş alandır.[337] O halde Deleuze'e göre Bergson, yaşanmış zaman deneyimi aracılığıyla bu aralığın anlamını açıklamıştır: herhangi bir değişim için, bu değişimin gerçekleşmesini beklemek gerekir.[338] Fark, artık burada iyice keskinleşmiştir çünkü insanın iç dünyasında geçen süre, maddenin bir olgusu olamayacak bir şekilde karşımıza çıkar ve yaşanan zamanın doğa farkı ile bilim insanının ölçmeye çalıştığı derece farkı arasında asla kapanmayacak bir fark oluşmaya başlar. Yine Deleuze'ün başka bir yorumuna müracaat edersek şeker parçasının bizi bekletmesinin tek nedeni, keyfi olarak parçalara ayrılmış olmasına karşın, bütünlüğü içindeki evrene açılmasıdır. Böyle düşününce, artık her şeyin kendine özgü bir süresi yoktur. Yalnızca bize benzeyen varlıkların (psikolojik süre), daha az sonra doğaları gereği görece kapalı sistemler oluşturan canlıların, son olarak ta evrenin Bütün'ünün bir süresi olacaktır. Bu öyleyse, genelleştirilmiş değil, kısıtlanmış bir çoğulculuktur.[339]

Bergson *Yaratıcı Evrim*'de süreyi, geleceği kemiren ve geliştikçe büyüyen geçmişin sürekli bir ilerlemesi olarak tanımlar.[340] Bu yorum Deleuze'e göre geçmişin kendinde korunduğunu ve şimdide devam ettiğini ifade eder ki bu aynı zamanda bir sonraki anın önceki an kaybolmadan ortaya çıkmasını beraberinde getirir. Bu bir *sıkışma* gerektirir ve süreyi tanımlayan da sıkışmadır. Sıkışmaya karşı koyan şey saf yinelenme ya da maddedir: yinelenme ancak diğer şimdi kaybolduğunda ortaya çıkan bir şimdinin tarzıdır, anın kendisi ya da dışsallık, titreşim, gevşeme. Sıkışma aksine farka işaret eder, çünkü özü gereği

---

[337] Goodchild, *a.g.e.*, s. 49.
[338] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 32.
[339] *A.g.e.*, s. 107-108.
[340] Bergson, *Creative Evolution*, s. 4., Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 16.

yinelenmeyi olanaksız hale getirir, olanaklı her yinelenmenin koşulunu ortadan kaldırır. Bu bakımdan fark yeni olandır, yeniliğin ta kendisidir. Sıkışma bir bakıma zihnin içinde meydana gelmekle işe başlar, o zihnin kökeni gibidir, farkın doğmasını sağlar.[341] Çünkü bu bağlamda Varlık, Süre'dir. Ama Süre de, Fark'tır. Süre (Fark), süreler (farklar) doğurur. Ontolojik Bellek, Fark'ın virtüel yanıdır; yaşamsal atılım ise bu virtüel yanın edimselleşerek çokluklar üretmesi. Varlığın, Süre'nin ya da Fark'ın birliği yalnızca virtüeldir, çokluğu ise edimseldir. Virtüelin de edimsel olmayan iç içe geçmiş çoklukları vardır. Varlığın iki temel boyutuna özgü biri edimsel diğeri virtüel olan bu iki çokluk, Fark'ı ayrı yollardan taşıdıkları için birbirinden ayırt edilirler. Varlık, özdeşliğe bağlı olmayan mutlak Fark'tır. Ama Fark'ın kendisi de iki yönlüdür. Bergson'un derece farklarıyla doğa farkları arasında yaptığı ayrım, Deleuze'de Fark olarak kavranan Varlığın iki temel boyutuna karşılık gelir. Edimsel boyuta özgü çoklukta, şeyler birbirinden doğa bakımından farklıdır. Ama bu edimsel doğa farkları, virtüel bütünlüğe dek geri götürdüklerinde, geriye derece farklarından başka bir şey kalmaz. Doğa farkları, aynı virtüel bütünde iç içe geçerek bu bütünün dereceleri haline gelmeye, virtüel bir çokluk oluşturmaya başlarlar. Bu, yaşantıların virtüel bellekte anılar haline gelmesine benzer. Yaşantılar farklı doğalara sahiptir. Ama fark bütün yaşantıları içeren bir bellek içinde ele alındığında, doğa farkı ortadan kalkar, derece farkına dönüşür.[342]

Bergson'un saf geçmiş anlayışının yenilikçi karakteri belki de en iyi 1908 tarihli "Şimdinin Belleği ve Yanlış Tanıma"[343] başlıklı metinde ortaya çıkar. Bergson anımsamaların nasıl şekillendiği ve belleğin nasıl çalıştığı üzerine egemen düşünceleri yeniden gözden geçirmek istemektedir. Kısacası, onun getirdiği

---

[341] Deleuze, "1859- 1941", s. 74-75.
[342] Yücefer, *a.g.m.*, s. 38.
[343] Henri Bergson, *Zihin Kudreti*, (Çev. Miraç Katırcıoğlu), M.E.B, İst., 1959, s. 131-179 arası.

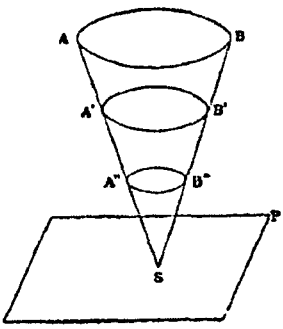
yenilik, bir anımsamanın edimsel bir algı boyunca yaratıldığını öne sürmesidir: ya mevcut an bellekte bir iz bırakmaz, ya da o her anda iki taraflıdır; onun hamlesindeki iki sıçrama da kesinlikle simetriktir; bunlardan birisi geçmişe, diğeri geleceğe doğru fırlar.[344] Belleğin yakıcı ve yaratıcı gücü bilinç yasasına karşı çalışarak, Bergson için virtüelliğinde "yasal olmayan" veya gayrimeşru bir şey olduğuna işaret eder: "geçmiş bilince genel olarak veya yasa gereğince sadece, şimdiyi anlamamıza ve geleceği öngörmemize yardım edebileceği ölçüde tekrar görünür. O eylemin habercisidir. Deleuze'e göre dikotomiyi yaşamın yasası olarak gören Bergsoncu düalist anlayış burada da karşımıza çıkar: anı-bellek, sıkışan-bellek. Ancak Deleuze'e göre bellek'e yeni bir felsefi statü kazandıran Bergson felsefesinde ikinci bellek türü daha önemli olmasının yanında, belki de en az anlaşılan taraftır: Geçmiş kendinde varlığını sürdürmektedir. Tam da bu varlığını sürdürme süre olduğu için, kendinde süre bellek'tir. Deleuze'e göre Bergson bize anının olup bitmiş herhangi bir şeyin temsili olmadığını gösterir; çünkü ona göre geçmiş anımsamak için *birdenbire* içine yerleştiğimiz şeydir. Geçmişin ne psikolojik olarak ne de beynimizde fizyolojik olarak varlığını sürdürmesi gereklidir, çünkü o varolmayı bırakmamıştır, yalnızca yararlı olmayı bırakmıştır, geçmiş vardır, kendinde varlığını sürdürür. Bergsoncu ifadeyle geçmiş bilinçdışıdır, *virtüelin* ta kendisidir. Ancak geçmişin virtüelliği şimdi olduktan sonra kurulmaz, o, *şimdi olarak kendisiyle bir arada varolur.*[345] Deleuze için geçmişin şimdi olarak kendisiyle bir arada varolması şu anlama gelir: süre bu bir-arada-oluştan, kendinin kendiyle bu bir-arada-oluşundan başka bir şey değildir. O halde geçmiş ve şimdi sürede bir arada varolan iki uç derece

---

[344] Keith Ansell Pearson, "Virtüelin Gerçekliği: Bergson ve Deleuze", (Çev. Şeyda Öztürk-Nusret Polat), Cogito Dergisi, Sayı 50, İst., 2007, s. 94.

[345] Jay Lampert, *Deleuze and Guattari*, Continuum Pub., London, 2006, s. 31 vd., Yücefer, *a.g.m.*, s. 47., Manuel De Landa, *Intensive Science&Virtuel Philosophy*, Continuum Books, New York, 2002, s. 82 vd.

olarak düşünülmelidir. Bunlardan biri sıkışma diğeri gevşemedir. O halde aynı ruhsal yaşam belleğin ardışık katlarında sonsuz kez yinelenebilir ve zihnin aynı edimi farklı yüksekliklerde etkili olabilir; adeta anılarımız geçmiş yaşamımızın bu binlerce olanaklı indirgenişi içinde sonsuz kez yineleniyor gibidir. Buradan şu sonuç çıkar her şey enerji değişimidir, gerilim değişimdir, başka bir şey değil.[346] Bergson bu durumu ünlü koni metaforuyla açıklamaya çalışır.[347]



Şekil 2

Bergson gerçek süreyi, nesneleri dişleyen ve onların üzerinde izini bırakan süre olarak tanımlarken[348] söylemek istediği şey, değişikliğin sürekli ve bölünmez olduğudur. Ya da geçmişin şimdi içinde barınıp gitmesi, zamanın, daha doğrusu sürenin sürekliliği ve bölünmezliğidir.[349] Deleuze'e göre bu bağlamda süre aslında özünde bellektir, bilinçtir, özgürlüktür. Süre, önce bellek olduğu için, bilinç ve özgürlüktür. Ama belleğin sürenin kendisiyle özdeşliğini Bergson hep iki yönde sunar: "geçmişin şimdide korunumu ve birikmesi."[350] Gerçekten de sürenin bir-

---

[346] Deleuze, "1859-1941", s. 48.
[347] Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Yay., Ank., 2007, s. 121., Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 90.
[348] Bergson, *Creative Evolution*, s. 48.
[349] Gündoğan, *a.g.e.*, s. 77.
[350] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 83.

birlerine özdeş anların yinelenmesinden oluşan süreksiz bir diziden nasıl ayrı olduğunu iki biçimde ifade etmeliyiz: Bir yandan "her zaman, bir sonraki an, önce gelen anı içerdiği gibi, bu anın kendisine bıraktığı anıyı da içerir"; diğer yandan iki anın biri diğerinde sıkışır ya da yoğunlaşır, çünkü biri belirdiğinde diğeri henüz kaybolmamıştır. Ancak bu yinelenme Deleuze'e göre edimsel değil, virtüel bir yinelenmedir. Bütün geçmişimiz çizdiği tüm düzeylerde, aynı anda temsil edilir, ele alınır; *aynı zamanda* yinelenir.[351] Burada Deleuze'e göre süre sadece, bir algı psikolojisi değil, aynı zamanda bir ontoloji de sağlar –her şeyin bir süresi vardır ve bir süreyi her zaman bir başka sürenin perspektifinden algılarız ya da sentezleriz.[352] İlk bakışta, "bellek"i, yani sürenin ikinci yönünü, cansız maddeye atfetmek tuhaf görünür. Fakat değişimin, bir kuvvetin eylemi sayesinde gerçekleştiği, sürekli ve amaçsal biçim düşünüldüğünde, moment gibi fiziksel nitelikler bir bedenin bellek türü olarak anlaşılmalıdır. Zamanın ardışık hareketlerinin sıkışması olarak süre, zihinsel bir beklenti olduğu kadar bir kuvvetin maddi ifadesidir de. O halde bellek, sürenin hem zihinsel hem de maddi olan her iki yönünü de birleştirecektir, çünkü belleğin içerikleri, geçmişle birlikte varolmakla birlikte aynı zamanda şimdinin sıkışmış anlarıdır.[353] Yani eğer geçmiş kendi şimdisiyle bir arada varoluyorsa ve eğer kendi kendisiyle de çeşitli sıkışma düzeylerinde bir arada varoluyorsa, şimdinin kendisinin sadece geçmişin sıkışmış düzeyi olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu kez, olduğu gibi saf şimdi ve saf geçmiş, saf algı ve saf anı, saf halleriyle madde ve bellek artık sadece gevşeme ve sıkışma farklarına sahiptirler ve böylece ontolojik bir birlik kazanırlar. Anı-belleğin ardında daha derin bir sıkışma-bellek keşfederek, yeni bir *monizmin* olanağını temellendirmiş oluruz. Algımız, her an, "anımsanan öğelerin hesaplanamaz bir çokluğunu" sıkıştırır; şimdimiz, her an, geçmişimizi sonsuzca sıkıştı-

---

[351] *A.g.e.*, s. 91.
[352] Pearson, *Germinal Life*, s. 69-70.
[353] Goodchild, *a.g.e.*, s. 53.

rır: "daha önce birbirinden ayrışmış olan iki terim sıkı sıkıya birbirine kenetlenmeye başlar.[354] Deleuze'e göre bu noktada şimdi yoktur; o, daha çok hep kendi dışında saf olan haldeki oluştur. Şimdi yoktur ama eylemde bulunur. Ancak kesin olan şu ki, psikolojik olan, şimdidir. Yalnızca şimdi, "psikolojik"tir; ama geçmiş saf ontolojidir, saf anı yalnızca ontolojik bir anlama sahiptir. Böylece anı, yoğunlaşmakta olan bir bulut katmanı gibi, yavaş yavaş belirir, virtüelden edimsel hale geçer. Bergson elbette psikolojik bir edimden söz etmektedir; ama eğer bu edim *sui generis* (kendine özgü bir durum) ise, bunun nedeni onun gerçek bir *sıçrama* yapmaya dayanmasıdır. *Birdenbire*, geçmişe yerleşiriz, kendine özgü bir katmana sıçrar gibi geçmişe sıçrarız.[355] Bu noktada Bergson virtüel bellek hakkında şunları yazar: [Ne zaman bir anıyla buluşmaya, tarihimizin bir evresini anımsamaya çalışsak,] şimdiki zamandan koparak önce genel anlamda geçmişe, sonra da geçmişin belli bir bölgesine yerleştiğimiz *sui generis* bir edimin bilincinde oluruz: Bir fotoğraf makinesinin ayarlanmasına benzeyen bir ayar işidir bu. Ama bizim anımız hala virtüel evrede kalır.[356] Bu bağlamda süre, kendinde farktır; bellek farkın derecelerinin bir-arada-oluşudur; yaşamsal atılım ise farkın farklılaşmasıdır. Bu üç kat Bergson felsefesinin şematizmini tanımlar. Bergson'a göre virtüel saf anıdır, saf anı ise farktır. Saf anı virtüeldir, çünkü geçmişin izini edimsel ve zaten gerçekleşmiş bir şeyde aramak saçma olurdu; anı herhangi bir şeyin temsili değildir, o hiçbir şeyi temsil etmez, o *vardır* ya da hala temsilden söz etmek istiyorsak, o bize olmuş olan bir şeyi değil yalnızca olmakta olan bir şeyi temsil eder... *şimdinin anısıdır.*[357] Yani öncelikle Bergson'a göre genel olan geçmişe yerleşiriz: Deleuzecü anlamda Bergson'un böyle betimlediği şey, *ontolojiye sıçramadır.* Varlığa, kendinde varlığa, geçmişin kendinde varlığına gerçekten sıçrarız. Burada

---

[354] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 104.
[355] *A.g.e.*, s. 86-88.
[356] *A.g.e.*, s. 94., Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 101.
[357] Deleuze, "Bergson'da Farkın Kavranışı", s. 72.

artık psikolojiden çıkmak söz konusudur. Yalnızca bunun ardından, bir kez sıçrama gerçekleştikten sonra, anı yavaş yavaş psikolojik bir varoluş kazanır: "Virtüelden edimsel hale geçer..." geçmişi önce olduğu yerde, ulaşılamaz Varlık'ta ararız, sonra yavaş yavaş onun ortaya çıkmasını, "psikolojik hale gelmesini" sağlarız.[358] Böylelikle geçmiş, *olmuş olduğu* şimdiyle "eşzamanlı" hale gelir. Geçmiş artık olmamayı beklemek zorunda kalsaydı, hemen şimdi geçmiş, "genel olarak geçmiş" olmasaydı, asla *şu* belli geçmiş olamazdı. Hemen kurulmuş olmasaydı, sonraki bir şimdiden itibaren hiç kurulamazdı. Geçmiş olduğu şimdiyle bir arada varolmasaydı, geçmiş asla kurulamazdı.[359] Başka bir ifadeyle bellek geçmişi doğrudan doğruya kavrayamaz: onu farklı *şimdiler*'le yeniden oluşturur. Bununla birlikte Bergson'a göre, eğer şimdi "geçmeseydi" geçmiş asla oluşturulamayacaktı. Eğer her bir şimdiki an bir geçmiş anla varoluyorsa ve bu geçmiş an *kendi* geçmiş anıyla birlikte varoluyorsa, bir bütün olarak geçmişin şimdiyle birlikte varolması gerekir. Bu yüzden şimdinin geçmesi ile birlikte varolan bir tek geçmişin, (bir şimdiki anla birlikte varolmak dışında) asla şimdi olmamış bir salt geçmişin varolması gerekir. Bu tür bir salt geçmiş gerçektir, fakat Bergson'un ifadesiyle o, 'edimsel'den çok 'virtüel'dir. Deleuze'ün kanısına göre bu salt Bergsoncu geçmiş istençsiz hatırlama deneyiminde açığa çıkarılan zamandır.[360] Çünkü Deleuze'e göre geçmiş ve şimdi, iki ardışık anı değil, bir arada varolan, biri şimdi olan ve hep geçen, diğeri geçmiş olan ve hep varolan ama tüm şimdilerin geçmesini sağlayan iki öğeyi ifade eder. İşte bu anlamda, saf bir geçmiş, bir tür "genel geçmiş" vardır: geçmiş şimdinin ardından gelmez, tersine şimdinin geçmesinin saf koşulu olarak şimdi tarafından varsayılır. Deleuze bu saptamalardan hareketle Bergson felsefesin şiirsel yönünü çıkarır: eğer geçmiş şimdi olarak kendisiyle

---

[358] *A.g.m.*, s. 88.
[359] *A.g.m.*, s. 88.
[360] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 62-63., Gilles Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, (Çev. Ayşe Meral), Kabalcı Yay., İst., 2004, s. 65 vd.

bir arada varoluyorsa, eğer şimdi bir arada varolan geçmişin en sıkışmış derecesiyse, o halde aynı şimdi, geçmişin geleceğe doğru atıldığı kesin nokta olduğu için, doğasını değiştiren, sürekli yeni olan olarak, yaşamın ebediyeti olarak tanımlanır.[361] Başka türlü söylersek, her şimdi geçmiş haline gönderme yapar. Böyle bir tez bize Platon'u hatırlatır. Platoncu anımsama da geçmişin saf varlığını, geçmişin kendinde varlığını, zamanın akıp gitmesine temel oluşturabilecek ontolojik bir Bellek'i olumlar. Sonuçta bir kez daha Platon etkisi Bergson'da derinlemesine görülür.[362]

Koni metaforundan çıkarılacak bir başka sonuç ise şimdinin ve geçmişin eşzamanlılığı fikridir. Geçmiş, olmuş olduğu şimdiyle bir arada varolmakla kalmaz; ama (şimdi geçerken) geçmiş kendinde saklı durduğuna göre, her şimdiyle bir arada varolan, tamamıyla bütün bir geçmiş, *bütün* geçmişimizdir. Ünlü koni metaforu, bu bütüncül bir-arada-oluş halini temsil eder. AB geçmişi S şimdisiyle bir arada varolur, ama bunu yaparken, S'ye göre tümüyle ideal olan bir yakınlık ya da uzaklığın derecelerine karşılık gelen bütün A' B', A'' B'' vs. kesitlerini kendinde taşır. Bu kesitlerin her biri, *virtüeldir*, geçmişin kendinde varlığına aittir. Bu kesitlerin ya da bu düzeylerin her biri, geçmişe ait şu ya da bu öğeleri değil, her zaman geçmişin bütününü içerir. Bu bağlamda son kertede Bergsoncu süre, ardışıklıktan çok bir-arada-oluşla tanımlanır.[363] Süre, elbette gerçek ardışıklık olarak görülse de, daha derin olarak baktığımızda *virtüel bir-arada-oluş* olduğu için ardışıklık olduğunu; tüm düzeylerin, tüm gerilimlerin, tüm sıkışma ve gevşeme derecelerinin kendiyle bir-arada-oluşu içerdiğini görebiliriz. Goodchild'ın yorumuna göre ise süre, boş mekana dair soyut bir mefhum ya da deneyime dayatılan sürekli bir çizgi gibi boş bir nitelik değildir. Süre her zaman, belirli bir beklenti niteliğini

---

[361] Deleuze, "1859-1941", s. 50., Bergson, *Düşünce ve Devingen*, VI. Bölüm s. 214 vd.

[362] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 90.

[363] *A.g.e.*, s. 90-91., John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: an Outline*, Continuum Internaional Publishing, London, 2008, s. 27 vd.

gerektirir; bu yüzden sadece, çeşitli yaşanmış sürelere rastlarız. Beklenti sentezi, daha öte etmenleri de içerir. Çünkü her zaman, ayrık anlar, noktalar ya da atomlardan oluşmaz; zaman akarak geçer –bir an, bir başkası ortaya çıkmaksızın kaybolmaz. Yaşanan anda süre, zamanın ardışık hareketlerinin bir sıkışmasıdır. İkinci olarak, geçmişin hatırlanması, bir beklenti halinde şimdinin ve geçmiş deneyimin sentezini mümkün kılmak için gereklidir; ancak bu hatırlama, beklentinin kendisi değildir. Geçmiş yeniden gerçekleşmeli ya da bir anımsama halinde şimdiye dönüşmelidir –bir anlamda geçmiş sürer de. Burada elimizde iki farklı süre türü vardır: zamanın geçmişindeki sıkışma ve geçmişin virtüel bir şekilde şimdiyle birlikte varoluşu. Bellek, önceki deneyimlerin sentetik bütünler halinde kavrandığı sıkışmış anlardan oluşmuş, zamanın ikinci bir edilgin sentezidir.[364] Bu bağlamda Deleuze'e göre Bergsoncu sürenin kesin niteliği anımsama tarafından biçimlenir. Bilinç sadece, şu anda olan şeyden etkilenmez; deneyimi kendi belleğimizin perspektifinde yaşarız. Aklımızın hareket ettiği ve çağrışımda bulunduğu içkin düzlem, kendi belleğimizin düzlemi olduğuna göre; alışkanlıklar, inançlar, uzlaşımlar ve kodlar biçiminde üretilen "bilgi" türleri, gayri şahsi ve nesnel değildir; bunlar tümüyle kendi belleğimizle ilişkilidir. Bellek geliştirdiğimiz tüm alışkanlıkları ve uzlaşımları kaydetme ve koruma alanı olarak iş görür; kendisinin bir alışkanlık olmasının yanı sıra, alışkanlıkları ilişkilendiren ve sentezleyen aşkın ilkedir de. Ancak bellek, farklı, ilişkilendirilmiş terimlerin çokluğundan oluşsa da, ayrı olaylar halinde bölünmez, uzlaşımları tek bir deneyim yoğunluğu olarak sentezler.[365] Ancak Deleuze, Bergsoncu monizmi reddeder çünkü bellekler ya da yer-yurtlar arasındaki ilişkinin kendisi yer-yurtsal olmadığı gibi, gizemciliğin Bütün'ü ya da Bir'i halinde de sentezlenemez. Bu tür bir süre gerçek deneyimin ötesine geçer. Gerçek deneyimin ötesine geçmek Bergson için gerçek yaratıcı hamleyi öngerektirdiği gibi Deleuze de bu Bergsoncu

---

[364] Goodchild, *a.g.e.*, s. 51.
[365] *A.g.e.*, s. 52.

yaratıcılıktan kendi felsefi envanterine çoğul, farklı ve kaotik bir ilişkiyi onaylayan dahası baskın erklerden, her türlü dışsallıktan uzak özgün bir duyguyu, arzuyu not düşer.

Son olarak Deleuze'e göre Bergson *Süre ve Eşzamanlılık*'ta süreye tuhaf bir kendi kendini kapsama gücü, aynı anda dikkatin doğasına göre hem akışlara ayrılma hem de tek bir akımda yoğunlaşma gücü atfeder. Süre, bölünmez olan, tam olarak bölünmeye uygun olmayan değil, bölündükçe doğasını değiştirendir ve bu şekilde doğa değiştirme virtüeli ya da öznel olanı tanımlar. Yine başka bir yerde bu duruma yönelik olarak Bergson'a göre bizim bilinçlerimizi, canlıları ve maddi dünyanın bütününü içine alacak biçimde, her şeyi kapsayan tek bir zaman, tek bir süre vardır yalnızca. Okuyucuyu şaşırtmak pahasına, Bergson bu hipotezi en doyurucu hipotez olarak sunar: *sadece, kişisel olmayan, tek bir evrensel Zaman.* Kısacası Zaman'ın bir monizmi.[366] Bu şu anlama gelmektedir. Artık her şeyin içinde aktığı kişisel olmayan zamandan başka bir şey yoktur. Bu paradoks Deleuze için Bergson'un düşüncenin, kendi iflah olmaz yanılsamasını üretmesine neden olur. Çünkü süreler birbirleriyle ilişki kurabildiklerine göre, bu süreden diğerine olan hareketi yakalayan, gayri şahsi ve birey-dışı, ek bir süre yerleştirebilir; bu, bu tür etkileşimlerin gerçekleştiği zamandır. Eğer bu kapsayıcı süreler süresini uzatırsak, tek bir sürenin tüm varlığı kavradığı bir zaman tekçiliğine varırız. Ancak Deleuze'e göre Bergson bir tür arzu tekçiliği halini, tüm yaşamın yaratıcı, sevk edici kuvveti olarak yaşamsal atılım kavramını icat ederek aşar. Bergson'a göre, kimi az rastlanır bireyler yaşamsal atılım'ı, doğrudan bir duygu, tüm süre düzeylerini geçen ve bir an içinde tüm yaşamı cisimleştiren yaratıcı bir kuvvet olarak hissedebilirler.[367] Yine Deleuze'ün yorumuyla Bergson *Yaratıcı Evrim*'de biyoloji bize farklılaşma sürecini iş

---

[366] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 108., Bergsoncu sürenin "monist" olduğunu ve aynı zamanda Bergson'un süreyi "tözselleştirdiğini" iddia eden Gaston Bachelard'ın yorumu için bkz., Gaston Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, (Çev. Emine Sarıkartal), İthaki Yay., İst., 2010.

[367] Goodchild, *a.g.e.*, s. 54., Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 111-112.

başındayken gösterir. Dereceye ya da yoğunluğa, başkalığa ya da çelişmeye indirgenemeyecek bir farkın kavramını arıyoruz: böyle bir fark, kavramın kendisi biyolojik olmasa bile yaşamsaldır. Yaşam farkın sürecidir. Bergson burada embriyolojik farklılaşmadan çok türlerin farklılaşmasını, yani evrimi düşünür. Darwin'le birlikte, Darwin'in kendisi yaşamsal farkla ilgili yanlış bir kavrayışa sahip olsa da, fark problemiyle yaşam problemi evrim fikri içinde özdeş hale gelirler. Belli bir mekanik anlayışa karşı Bergson yaşamsal farkın *içsel* bir fark olduğunu gösterir. Ama içsel fark basit bir *belirlenim* olarak ta kavranamaz: belirlenim ilineksel olabilir, en azından varlığını ancak bir nedene, ereğe ya da rastlantıya borçlu olabilir, o halde kalıcı dışsallık içerir; üstelik birçok belirlenim arasındaki ilişki asla birleşme ya da eklenmeden başka bir şey olamaz. Yaşamsal fark yalnızca bir belirlenim olmamakla kalmaz, aynı zamanda onun tersidir de, istersek onun belirlenimsizliğinin ta kendisi olduğunu söyleyebiliriz.[368] Keith Ansell Pearson'un, Deleuze için en önemli Bergsoncu kavrayış, zamanın bize içsel olmadığı, tam tersinin geçerli olduğudur; zaman, içinde hareket ettiğimiz, yaşadığımız ve değiştiğimiz içerikliktir[369] sözünden hareketle şu ana kadar yapmış olduğumuz çözümlemeleri Deleuze'ün Bergson'dan çıkardığı dört paradoksla sonlandıralım.

1. Geçmişin ontolojik katmanına birdenbire, bir sıçramayla yerleşiriz (sıçrama paradoksu)

2. Şimdi ve geçmiş arasında doğa farkı vardır (Varlık paradoksu)

3. Geçmiş olmuş olduğu şimdinin ardından gelmez ama onunla bir-arada varolur (eşzamanlılık paradoksu)

4. Her şimdiyle bir arada varolan şey, çeşitli sıkışma ve gevşeme düzeylerindeki bütün bir geçmiştir. (ruhsal yinelenme paradoksu)[370]

---

[368]Deleuze, "Bergson'da Farkın Kavranışı", s. 65., Pearson, *Germinal Life*, s. 41-46.
[369] Pearson, "Virtüellin Gerçekliği: Bergson ve Deleuze", s. 98.
[370] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 92.

2.3. VİRTÜELİN FETHİ, ÇOKLUK VE FARK'I KAVRAMAK

Deleuze, Bergson felsefesine yönelik olarak belki de en çarpıcı yorumlarından birinde şunları söyler: Böyle bir felsefe, virtüel kavramının bulanık ve belirlenmemiş olmaktan çıkmasını gerektirir.[371] Birçok yorumcu da Bergson'la aynı yazgıyı paylaşan Deleuze'ü virtüelin filozofu olarak görür çünkü virtüel Deleuze için son kertede Varlık'ın adıdır.[372] Bu yüzdendir ki Deleuze'ün erken dönem Bergsonculuğu doğa ve derece farkları üzerine yoğunlaşsa da, Deleuze, *Bergsonculuk* adlı kitabıyla daha önceki incelemelerinden farklı olarak Bir ve Çok sorununa odaklanır. Ancak şunu hemen hatırlatmakta fayda var, Deleuze'ün ikinci Bergson incelemesi ilkiyle bir kopuş değil tamamen ilk incelemenin ileriye taşınması olarak okunmalıdır. Deleuze'ün bu ilgileri ikinci Bergson döneminde nitelikten niceliğe geçişe doğru kaydığı için Bergson'un alternatif varlık mantığı aynı zamanda virtüellik, birlik ve çokluk sorununa hitap etmelidir. Ve hala Hegel burada da temel bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.[373]

Pozitivizm ve mantıkçı pozitivizm ile sistematik bir saldırı sağanağına maruz kalan metafizik, çağdaş felsefedeki birçok filozof tarafından acilen aşılması gereken bir sorun olarak görülse de, Deleuze ve Bergson yarattıkları kavramlarla metafiziği aşmaktan ziyade, dönüştürülmesi ve yenilenmesi gereken bir saha olarak görürler ve böylece onlarda batı metafiziğinin tarihine eklemlenirler. Deleuze'ü de içine alacak şekilde 20. yüzyılın ikinci yarısını domine eden postyapısalcılığın esin kaynağının, Platon'dan beri unutulan ontolojinin Heidegger'le tekrar gündeme taşınması ya da bizzat Heidegger'in konuya ilişkin olarak "varlığın unutulan sesini yeniden duyabilmek için, gele-

---

[371] *A.g.e.*, s. 122., Pearson, "Virtüellin Gerçekliği: Bergson ve Deleuze", s. 87.
[372] Pearson, "Virtüellin Gerçekliği: Bergson ve Deleuze", s. 95-96., Badiou, *a.g.e.*, s. 17 vd.
[373] Hardt, *a.g.e.*, s. 43-48.

neksel felsefenin 'onto-theo-logical' (varlık-tanrı-bilgisel) yapısının çökertilerek, düşüncenin ontolojik yatağının değiştirilmesi gerektiği" vurgusu olduğunu öteden beri biliyoruz. Varlığı düşünmek söz konusu olduğunda Parmenides'in kendinden sonraki asimilasyoncu okumalara ciddi bir çıkış noktası oluşturan "Bir'in kalıcılığı/değişmezliği ile hareketi/oluşu imkânsız kılan durağan varlık görüşü ve muadilleri", Deleuze ve Bergson felsefelerinde ciddi eleştirilerle tahrip edilir.[374] Bu tür felsefeler daha önce ifade ettiğimiz gibi Deleuze'e göre ölü felsefelerdir. Aksine ölü değil canlı, akışkan kavramlarla ilerleyen dinamik bir felsefe, Hereakleitos, Whitehead ve nihayetinde Bergsoncu hatta olgunlaşan, hareketsizlikten ziyade hareketi ve oluşu merkeze alan bir felsefe olmalıdır. Bu bağlamda Deleuze'e göre Bergson'un, Parmenidesçi yanılsama olarak hareket ve Aristotelesçi varlıkta zaten önceden varolan olanakların edimselleşmesi olarak hareket kavramının ikisine de karşı çıkmasının nedeni sonuçta iki durumda da statik olanın dinamik olana önceliğinin ön planda olmasıdır. Deleuze'e göre Bergsoncu anlamda virtüellik kavramı bu noktada açığa çıkar. Her ne kadar virtüel ve gücül kavramlarını Bergson zaman zaman birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullansa da Deleuzecü anlamda bu iki kavramın keskin bir şekilde ayrıldığını ifade etmiş; virtüelin, gücülle ya da olanakla aynı şey olmadığını değerlendirmiştik. Olanak temelde statiktir; ne olacağının zaten önceden de tümüyle bilindiğini gösterir. Hareket olanağın edimselleşmesi olarak kavrandığı sürece, hareket karşısındaki düşünce onda yeni olan hiçbir şey bulamaz; deneyim düşüncenin önceden bildiğini doğrulamaktan öteye gitmez. Bilgi bakımından, henüz çiçek açmamış bitkiyle artık çiçek açmış bitki arasında hiçbir fark yoktur. Birinden diğerine geçiş bir zaman meselesidir sadece. Buna karşılık virtüel, önceden belirlenmemiş güçtür. "Ne olacağını görmek için hareketin gerçekleşmesini beklemek gerekir." Bir bestecinin kafasındaki henüz yazılmamış senfoni virtüeldir.

---

[374] Pearson, *Germinal Life*, s. 21.

Burada öngörülemez, gerçek bir yaratım vardır.[375] Ya da başka bir ifadeyle virtüelin kendine özgü bir içeriği, kendine ait bir çokluğu vardır. Henüz gerçekleşmemiş güçlerin toplamı olarak virtüel, durmaksızın farklanır. Ama bu farklanma, edimsel şeylerdeki farkla özdeş değildir; virtüel, edimselin soluk bir kopyası değildir. Bu yüzden, edimselleşen şeyin kendini önceleyen ve belirleyen güçten kopması, kendi farkını yaratması gerekir. Edimsel, farklılaşarak bireyleştikçe, virtüeli öngörülemez yollardan gerçekleştirdikçe, ortaya yeni tekillikler çıkar. Virtüel, varlığın kendine yönelttiği soru, kendi önüne koyduğu problemdir. Varlık, edimselleşerek bu probleme tümüyle yaratıcı çözümler getirir.[376]

İddialı bir yorum olsa da denilebilir ki, Deleuze'ün Bergson'a dönüşünün temel nedeni onda bulduğu salt bir kavram olan virtüelliktir: Virtüellik, varlığın basitliğidir, kendindedir, salt hatırlamadır. Bununla beraber salt virtüel varlık soyut ve farksız değildir ve kendisinden başka şeyle ilişkiye de girmez –farklılaşmanın içsel süreci sayesinde gerçek ve niteliklidir: fark bir belirlenim değildir ama yaşamla bu özsel ilişki içerisinde bir farklılaşmadır. Varlık, doğrudan doğruya ve içsel olarak kendisiyle farklılaşır, kendi dışında bir öteki ya da bir dolayım gücü aramaz, çünkü onun farkı tam kendi özünden, "yaşamın kendi bünyesinde taşıdığı patlayıcı içsel güç"ten doğar.[377] Deleuze'e göre Bergson "içsel patlayıcı" güce vurgusuyla "varlığın südurunun filozofudur" ve onun metinlerinde Platoncu yankılar oldukça güçlüdür.* Ancak salt varlık –virtüellik,

---

[375] Yücefer, *a.g.m.*, s. 35.

[376] *A.g.m.*, s. 39.

[377] Hardt, *a.g.e.*, s. 49., Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 297.

* Hardt'a göre Platon ile Bergson arasındaki farkı abartmamak gerekir. Çünkü Deleuze'ün Bergsoncu edimselleşme tanımını Platoncu südurdan ayıran en azından iki yön vardır. Birincisi, Deleuze "virtüel bütün"ün edimselleşmesinin varlığın bir düşüşü olmadığını –O, idealin gerçek içindeki bir sınırlanması ya da kopyalanması değildir- fakat bunun yerine Bergson'un edimselleşmesinin dünyanın çokluğunun ve edimselliğinin olumlu üretimini iddia eder. İkincisi, daha önce gördüğümüz gibi, Deleuze, Bergson'un ontolojik hareketinin "yaşamın kendi bünyesinde taşıdığı patlayıcı içsel güç" tarafından idare edilen, varlığın mutlak

basitlik ve bütünlük olarak- bir farklılaşma süreciyle, doğa farklarının sınırlarını belirleyen ya da çizen süreçten geçerek taşar ya da edimselleşir. Bu, farklılaşmanın ontolojik nitelik ve nicelik kriterlerine hitap etme şeklidir: birlik olarak virtüel varlık kendi gerçek çoğul farklarını yayar ve açığa vurur.[378] Farklılaşmanın bu yaşamsal süreci (yaşamsal atılım) varlığın salt özüyle gerçek varoluşunu birleştirir: virtüel, kendisinden ayrılmakla gerçekleştiği, kendisini gerçekleştirmek için kendisinden ayrılmak zorunda kaldığı böyle bir tarzda varolur. Farklılaşma kendisini edimselleştiren virtüelin hareketidir. Aynı zamanda virtüel varlık, sonsuz ve basit olmakla salt ve aşkındır; edimselleşmiş varlık farklı, nitelikli ve sınırlı olmakla gerçek varlıktır.[379] Hardt'a göre Deleuze'ün Bergson okumasının en özgün yeri belki de burasıdır. Yani virtüel ve edimsel arasındaki, varlığın zorunluluğunu destekleyen, varlığa hem aynılık hem de farkı, hem birlik hem de çokluğu veren varlığın olumlu hareketini ayrıntılı bir şekilde işlemektir.

Deleuze, Bergsoncu varlık südurunu, farklılaşmayı olanaklı ve gerçek arasındaki ilişki olmaktan çok virtüel ve edimsel arasındaki ilişki olarak kavramanın gerekli olduğunu ileri sürer. Deleuze'e göre olanaklı asla gerçek değildir, edimsel olmuş olsa bile; bununla beraber, virtüel edimsel olmayabilir ama yine de gerçektir. Bir başka deyişle gelecekte gerçekleşebilecek çeşitli edimsel olanaklar vardır, buna karşılık virtüel olanlar daima gerçektir (geçmişte, bellekte) ve şimdi içinde edimsel hale gelebilirler. Deleuze virtüelin durumunu tanımlamak için Proust'a başvurur: "edimsel olmaksızın gerçek, soyut olmaksızın ideal".[380] Bununla beraber Deleuze'ün çok açık işaret ettiği gibi, eğer Bergson'un varlık südurunu doğru olarak anlayacaksak,

---

olarak içkin, etkin üretimine dayandığını ileri sürer. Bir düzen gücü olarak Platoncu erekselciliğe yer yoktur. Öyleyse bu bağlamda Bergson'un ontolojik hareketini Platoncu idealin düzeninden bağımsız varlığın yaratıcı südüru olarak anlayabiliriz. Hardt, *a.g.e.*, s. 51-52.

[378] *A.g.e.*, s. 51.

[379] *A.g.e.*, s. 49., Pearson, *Germinal Life*, 65 vd.

[380] Hardt, *a.g.e.*, s. 53., Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, s. 65.

onu mekânda bir farklılaşma olarak değil, ama zamanda bir "edimselleşme" olarak kavramamız gerekir. Çünkü Deleuze'e göre Bergson'da virtüelden edime geçiş yalnızca sürede meydana gelir. Zaten Bergson'un daha önce vurguladığımız ontolojik hareket tartışması zaman ve mekân arasında süre ve madde arasında bir temel fark bulunduğu iddiasına dayanıyordu. Mekân sadece derece farklarını içermeye muktedirdir ve böylece sadece niceliksel bir çeşitlilik gösterir; zaman doğa farklarını içerir ve bu yüzden tözün gerçek aracıdır.[381] Başka bir ifadeyle Deleuze için Bergsoncu mekân bir dışsallık çokluğunu, niceliksel farklılaşmanın sayısal çokluğunu, bir düzen çokluğunu gösterir; salt süre bir içsel çokluk, bir niteliksel fark hetorejenliği, bir organizasyon çokluğu sunar. Ancak mekânın çokluğu derin bir çokluk alanı sağlayamadığı gibi onun kipsel doğası içkin bir birlik te veremez. Ona göre gerçek çokluğu ve içkin bir birliği yakalayan süredeki çokluktur. Çünkü varlığın temel doğasını tözsel bir birlik olarak tanımak için zamana göre düşünmemiz gerekir.[382] Çünkü virtüelin edimselleşmesi farklılaşma sürecinin edimsel varlığın özgün düzenlenme ya da uyumunun yarattığı dinamik bir çokluk sunar. Bu, Deleuze'e göre organizasyon çokluğudur. Maddedeki düzen çokluğu önceden biçimlenmiş ve statik olmasıyla "belirlenmiş"tir; organizasyon çokluğu ise yaratıcı ve özgün olmasıyla "belirlenimsiz"dir –organizasyon daima öngörülemeyendir. Aristotelesçi gücül eleştirisini içeren bu yorumdan hareketle diyebiliriz ki varlık önceden belirlenmiş olanakların statik biçimde gerçekleşmesi yoluyla değil, virtüel zar atımlarıyla ilerler. Virtüelin oyunu karşısında olasılıklar hesabı her zaman çaresiz kalır. Yani virtüel bir kez öngörülemezliği içerisinde edimselleştiğinde, düşünce geriye dönüp onda olanaklar görmeye başlar. Ama virtüel de son sözünü söylememiştir: "Hiçbir nesne tümüyle edimsel değildir. Her edimsel olan şey, virtüel imgelerin bir sisiyle çevrelenmiştir. Düşün-

---

[381] Hardt, *a.g.e.*, s. 49-50.

[382] *A.g.e.*, s. 50-51., John Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, Pluto Press, London, 1998, s. 17.

ce virtüeli kontrol altına almaya çalıştıkça, virtüel de saklandığı sis bulutundan çıkıp kendini gösterecek, öngörülemez zar atımlarıyla düşüncenin şemasını yerle bir edecektir."[383]

Daha önce Deleuze'e göre Arsitotelesçi gücül olanın yoksunluk içerdiğini ve edimselleşmenin ise bir eksikliği tamamlama olduğunun altını çizmiştik. Ancak Bergson'da virtüel, hiçbir eksikliği tamamlamadığı gibi aksine burada virtüel'in herhangi bir yoksunluğu tamamlamadan varlığı zenginleştirdiğini görürüz. Zaten bu noktada Bergson yaşamsal atılımla varlığı yoksunluktan tamlığa değil, eksizlikten eksizliğe ilerleteceği görülecektir. Bu bağlamda Deleuze'e göre artık Bergson'un süresinin kendisiide bir yaşamsal atılıma dönüşür ve Bergson bunu *Yaratıcı Evrim* ve *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* kitaplarında biyoloji biliminden hareketle türlerin evriminde yaşama özsel olan belli bir süreci, yani gerçek farkların üretimi olarak farklılaşma sürecinin izlerini açığa çıkarmada oldukça iyi kullanır. Bergson'un buradaki amacı farklılaşmanın gerçekleşmekte, edimselleşmekte ya da meydana gelmekte olanın tarzı olduğunu düşünmektir. Gerçekleşmekte olan bir virtüellik aynı zamanda farklılaşır, yani ıraksayan diziler, evrim çizgileri, türler oluşur. Öyleyse yaşamsal atılım edimselleşmekte, farklılaşmakta olan süreden başka bir şey değildir. Yaşamsal atılım, edime geçtiği haliyle farktır. Ayrıca farklılaşma yalnızca maddenin direncinden değil, daha derinlemesine olarak, sürenin kendinde taşıdığı bir kuvvetten kaynaklanır ve buradan da "dikotomi yaşamın yasasıdır" sonucunun çıkması kaçınılmazdır.[384] Çünkü Deleuze'e göre eğer farklılaşma bir virtüelliğin gerçekleşmesini sağlayan özgün ve indirgenemez tarzsa, eğer yaşamsal atılım farklılaşmakta olan süreyse, o zaman sürenin kendisi de virtüelliktir. Çünkü *Dolaysız Verileri*den itibaren, süre virtüel ya da öznel olan olarak ortaya çıkıyordu, yani bölünmesi mümkün olamayan değil, daha çok bölünürken doğasını da değiştiren şeydi.[385]

---

[383] Yücefer, *a.g.m.*, s. 35-36.
[384] Bergson, "1859-1941", s. 45.
[385] *A.g.m.*, s. 45-46.

O halde görülmektedir ki Deleuze süreyi ve yaşamsal atılımı, virtüeli ve gerçekleşmesini iki uç olarak düşünür. Ayrıca sürenin zaten yaşamsal atılım olduğunu da söylemek gerek, çünkü virtüelin özü gerçekleşmektir; öyleyse bir bakıma önceki ikisi arasında aracı olan üçüncü bir yönün bize bunu göstermesi gerekir süre tam da bu üçüncü yönü bakımından *bellek* adını alır. Tüm özellikleriyle süre, aslında bir bellektir, çünkü geçmişi şimdide devam ettirir, Bergson'un ifadesiyle, "şimdi ister geçmişin gitgide büyüyen imgesini açık biçimde kendinde taşısın, ister ardımızda sürüklediğimiz, biz yaşlandıkça hep daha da ağırlaşan yüke sürekli nitelik değiştirmesiyle tanıklık etsin".[386] Öyleyse neyin virtüel olduğunu nihayet görüyoruz: virtüel olan, olduğu gibi bir arada varolan derecelerin kendileridir. Bu bağlamda süreyi her ne kadar ardışıklık olarak tanımlamak doğruysa da, bunda ısrar etmek yanlıştır, süre ancak virtüel bir-arada-oluş olduğu için sahiden gerçek ardışıklıktır. Artık Bergson bu ifadelerle yeniyi, öngörülemez olanı, icadı, özgürlüğü yücelten sahici bir hamleyle, ereksellik, nedensellik, olanaklılık ve halihazırda "bütün"ün verili olduğu yaklaşımları gırtlağından yakalamayı başarır. Çünkü Bergson bu kavramları eleştirirken, belirlenimi değil, belirlenimsizliği, oluşmakta olan her şeyin hakiki sebebini ve nihai farkı yakalayan bir felsefe tutumuna davet eder. Sonuçta doğa farkının ne olduğuna baktığımızda şunları görürüz: sürenin ta kendisinin bu fark olduğunu, farkın doğası olduğunu gösterir, öyle ki süre en alt, en gevşek derecesi olarak, sonsuzca genleşmiş bir geçmiş olarak maddeyi içermekte, aşırı ölçüde toplanmış, gerilmiş bir şimdi şeklinde sıkışarak ise kendi kendini içermektedir.[387]

Deleuze'e göre Bergsonculuk bir fark felsefesidir ve farkın gerçekleşmesinin felsefesidir: bizzat fark vardır ve bu fark yenilik olarak gerçekleşir. Farklılaşmak edimselleşen bir virtüelliğin hareketidir. Yaşam kendinden farklılaşır, öyle ki ıraksayan evrim çizgileri ve her çizgi üzerinde özgün işleyişler karşısında

---

[386] *A.g.m.*, s. 46., Alexandre Lefebvre, *The Image Law: Deleuze, Bergson, Spinoza*, Stanford Univ. Press, California, 2008, s. 143 vd.
[387] Bergson, "1859-1941", s. 50-51.

buluruz; ama yaşam hep sadece kendinden farklılaşır.[388] Ancak Deleuze'e göre Bergson'un ilk olarak derecelere döndüğü doğrudur, ama derece farklarına değil, *farkın kendisinin dereceleri* vardır. Tam da derece farklarına dayanan teoriler her şeyi birbirine karıştırmışlardır, çünkü doğa farklarını görmemişler, uzayda ve uzayın bize sunduğu karışımlarda kaybolmuşlardır. Öte yandan, doğa bakımından farklı olan şey son kertede kendinden doğa bakımından farklı olandır, öyle ki farklı olduğu şey yalnızca kendinin en alt *derecesidir*; bizzat doğa farkı olarak tanımlanan süre işte budur. Çünkü Deleuze'e göre bu bağlamda felsefe yapmak tam da farkla başlamak demektir ve doğa farkı süredir, madde yalnızca bunun alt derecesidir. Fark doğru başlangıçtır. Çünkü Bergson'un söylemeye çalıştığı, şeyin bir bakıma nedenlerinden *önce* geldiği, nedenler sonra geldiği için şeyin kendisinden başlamak gerektiğidir. Yani şeyin kendisini fark açıklar, nedenleri değil.[389] Böylece farklılaşma, her zaman, ayrışan edimsel çizgiler boyunca direnmeyi sürdüren bir virtüelliğin edimselleşmesi haline dönüşür. Deleuze burada yine düşman olarak gördüğü mekanizmin bakış açısını eleştirir. Ona göre her şeyi artının ve eksinin terimleriyle kavramak, daha derin doğa farkları olan yerlerde yalnızca derece farkları ya da yoğunluk farkları görmek belki de düşüncenin en genel hatası, bilimin ve metafiziğin ortak hatasıdır. Bu sebeple Bergson doğa farklarını derece farklarına indirgeyen bilime de farklı bir eleştiri getirir çünkü *mekanist* yaklaşımın tek tanımı yine uzaylaştırılmış bir zamana dayanarak yapılabilir, varlıklar buna uygun olarak artık sadece derece, konum, boyut ve oran farkları sunarlar. Bu bağlamda tüm yanlış problemlerin ve bizi engelleyen yanılsamaların kaynağında hakiki doğa farklarının göz ardı edilmesi yatar.[390]

---

[388] Deleuze, "Bergson'da Farkın Kavranışı", s. 65-81.
[389] *A.g.m.*, s. 83., Miguel de Beistegui, *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontologhy*, Indiana Univ. Press, 2004, s. 248 vd.
[390] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 55-58.

Bergson için, doğa farklarını göz ardı ederek sadece derece farklarına yönelen bu okumalar, aynı zamanda hareketi, "gelişen kayıp" ya da eksikliğin giderilmesi şeklinde yorumladıkları için büyük bir gaflet içerisindedirler; çünkü ona göre, hareket, daha çok yaşamsal atılım aracılığıyla meydana gelen farklılaşma, yani eşit derecede mükemmel eklemlenmeler üreten yaratıcı bir süreçtir. Böylelikle bu yorumdan Deleuze başka bir alana, "çokluk ontolojisi"ne yönelir.

Deleuze'e göre Bir ve Çok'u bir araya getiren birçok teori vardır [Bunlardan en belirgini Hegelci felsefedir] ve bu teorilerin ortak özelliği gerçeği genel fikirlerle yeniden kurmaya girişmeleridir. Deleuze yine Hegel'i karşısına alarak ya da Hegel üzerinden bu olumsuz hareketin iki örneğini verir: "Bize Ben'in bir olduğu (tez) ve çok olduğu (antitez) sonuç olarak da Çok'un birliği olduğu (sentez) söylenir. Veyahut bize Bir'in zaten çok olduğu, Varlığın varolmayana geçtiği ve oluşu meydana getirdiği söylenir. Deleuze bu düşüncelere karşı üç argüman geliştirir:

> 1. Çelişki farkın yalnızca gerçeklikten soyut, kesin olmayan genel terimlerle sunulmasıyla elde edilebilecek yanlış okumasıdır. Genel olarak Varlık, genel olarak varolmayan, genel olarak Bir, genel olarak çok: bu terimler gerçekliğin özgüllüğün ve tekilliğini yakalamak için haddinden fazla geniş, haddinden fazla soyutturlar; gereğinden fazla büyük kesilir ve gerçekliğe bol gelirler. Bergson'un deyimiyle "çuval gibi elbiselere benzerler."[391]
>
> 2. Diyalektiğin olumsuz hareketi varlığın gerçek ilişkisini bozar. "Bergson, diyalektiği bir *yanlış hareket* olmasından, yani belirsizlik aracılığıyla bir kavramdan bir diğerine ilerleyen soyut bir kavram hareketi olmasından dolayı eleştirir.
>
> 3. Sonuç olarak diyalektik sentez karşıt soyut kavramları uzlaştırarak gerçeklik düzlemini kavrayamaz.[392]

---

[391] Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 3.
[392] Hardt, *a.g.e.*, s. 44 vd.

Deleuze'e göre Bergson bu tür soyut düşüncelerin en kuvvetli hasımlarındandır. Çünkü ona göre bu tür bir diyalektik yöntem, yukarıda ifade ettiğimiz gibi tıpkı bol gelen kıyafetlere benzer ve fazlasıyla geniş olan kavramlardan yola çıkıldığı izlenimine sahiptir. Başka bir ifadeyle genel olarak Bir, genel olarak çok, genel olarak varlık, genel olarak yokluk... gerçeklik böylece soyut kavramlarla inşa edilmektedir. Deleuze daha da ileri giderek şu soruyu sorar: Ama fazlasıyla geniş ya da fazlasıyla genel bir kavramın yetersizliğini daha az geniş ya da genel olmayan karşıt kavrama başvurarak giderdiğinde gerçeği yakaladığını sanan bir diyalektiğin değeri nedir ki? Bir kavramın yetersizliğini karşıtının yetersizliğiyle ilişkilendirmekle somut gerçek asla yakalanamaz; bir genelliği bir genellikle düzeltmekle tekillik asla yakalanamaz.[393] Ayrıca Bergson diyalektiği bir yanlış hareket yani kesinlikten yoksun olmanın baskısıyla bir karşıttan diğerine giden soyut kavramın bir hareketi olmakla suçlar. Bergson buradaki vurgusuyla Deleuze'e göre Platoncu vurgulara dönmektedir. Platon, Bir çoktur, çok Birdir, Varlık yokluktur vs. diyenlerle alay eden ilk kişidir. Platon her durumda, *ne kadar*, *nasıl*, *nerede* ve *ne zaman* diye soruyordu. Çoktaki "hangi" birlik, birdeki "hangi" çok?[394]

Bu sorularla aslında Deleuze çokluk kavramının Bergson'da nasıl kullanıldığına yeterince önem verilmediğini öne sürerek, bazı yanlış yorumları tashih eder ve buradan ortaya çıkarabileceği çokluk ontolojisinin tüm gerçekliğini gözler önüne sermeye çalışır. Her şeyden önce çokluk Bergson felsefesinde Çok'la aynı anlama gelen belirsiz bir kavram değildir. Bergson için söz konusu olanın Çok'u Bir'in karşısına koymak değil tersine iki tür çokluğu birbirinden ayırmak olduğunu biliyoruz. Öncelikle Bergson'a göre nesnel olan virtüelliğe sahip olmayandır –çünkü gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin, ister olanaklı ister gerçek olsun, nesnel olandaki her şey edimseldir. Deleuze

---

[393] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 77-78.

[394] *A.g.e.*, s. 78., Platon, *Philebos*, (Çev. Sabri Esat Siyavuşgil); M.E.B., İst., 1989.

bu yorumu kabul etmekle birlikte söz konusu süre olduğunda hemen itiraz eder. Ona göre, sürenin yalnızca bölünemez olduğuna inanmak, Bergson çoğu kez kolaylık olsun diye kendini böyle ifade etse bile, büyük bir hata olacaktır. Aslında süre bölünür, ara vermeksizin bölünür. Bir *çokluk* olmasının nedeni de budur. Ama doğasını değiştirmeden bölünmez, bölünürken doğasını değiştirir. Bu yüzden sayısal olmayan bir çokluktur, yani bölmenin her aşamasında "bölünemez olanlar"dan söz edebiliriz. *Birçok* olmayan bir *başka* vardır, yalnızca gücül halde olan sayı. Başka türlü söylersek, öznel olan ya da süre, *virtüel olan*dır. Daha açıkçası, bu edimselleşen, edimselleşmekte olan, edimselleşme hareketinden ayrılmaz bir virtüeldir. Çünkü edimselleşme farklılaşma yoluyla, ayrılan çizgiler yoluyla ortaya çıkar ve kendine özgü hareketiyle doğa farkları yaratır. Böylece süreyi ya da öznelliği tanımlayan sayısal olmayan çokluk artık uzaysal olmayan, tümüyle zamansal bir başka boyuta dâhil olur.[395] Hegelci "bir, çok'u önceler" diyalektiğine karşı Bergson'un, karşıtların genel olarak kavranışına (Bir ve Çok) karşı öne sürdüğü şey, çokluğun ince algısı, "hangi"nin ve "ne kadar"ın, "nüans" ya da gücül haldeki sayı olarak adlandırdığı şeyin ince bir algısıdır. Süre oluşa tam da bir çokluk olduğu için; karşıtların, genel olarak Bir ve Çok'un, genelliklerinin uç noktasında kavranmak bütün "ölçü"lerinden ve bütün gerçek tözlerinden boşaltılmak pahasına uzlaştırıldıkları aşırı geniş bir bağdaştırmaya indirgenemez türden bir çokluk olduğu için karşı koyar. Nasıl sürenin yalınlığı Bir'le karışmıyorsa, süre olan çokluk da asla çok'la karışmaz.[396] Zaten Deleuze'e göre çokluk nosyonu bizi bir ve çok'a göre düşünmekten kurtaracaktır. Bergson'un iki tür çokluğu, edimsel, sayısal ve süreksiz çokluklarla virtüel, sürekli ve niteliksel çoklukları karşılaştırdığını biliyoruz. Deleuze'e göre Einstein ve Riemann gibi bilim adamları derece farklarını yakalamada başarılı olan sayısal, niceliksel

---

[395] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 76.
[396] *A.g.e.*, s. 79.

çokluğu yakalamayı başarsalar da, kesin olan şu ki Bergson'un terminolojisine göre, Einstein'ın Zamanı ilk kategoriye aittir. Bergson'un Einstein'da eleştirdiği şey, iki tür çokluğu birbirine karıştırmış olmak ve bu yüzden de zamanın uzayla karıştırılmasını güçlendirmektir.[397] Bergson ise aksine doğa farkları üzerine kurulu niteliksel bir çokluk tasarlar. Dışsallığın çokluğu olan ilki bir "düzen" çokluğudur; Bergson'un içsel çokluğu bir "organizasyon" çokluğudur. Hegel ise ne derece ne de doğa farklarını düşünmediği için çokluğu asla kavrayamayacaktır.[398]

Çünkü Bergson'a göre diyalektik gerçek bir bölme yöntemini ıskalamaktadır ve Hegel doğa farklarını tüm olumsuzlama biçimlerinden bağımsız olarak düşünemediği için dikkatsiz bir diyalektik kasap gibidir.[399] Aksine gerçeği tümüyle yakalamaya çalışan Bergsoncu hareket ise şunu içerir. Bir yanda, hareketli cisim tarafından kat edilen, sonsuzca bölünebilir sayısal bir çokluk oluşturan, gerçek ya da olanaklı bütün parçaları edimsel olan ve yalnızca derece bakımından farklılaşan uzay vardır; diğer yanda ise *başkalaşma* olan, niteliksel virtüel çokluk olan saf hareket, tıpkı adımlarla bölünen, ama her bölündüğünde doğasını değiştiren Arkhilleus'un koşusu gibi. Bergson yer değiştirmenin ardında, her zaman, başka bir doğaya sahip bir değişim olduğunu keşfeder. Bu yüzden, dışarıdan bakıldığında koşuyu oluşturan sayısal bir kısım gibi görünen şey, içeriden yaşandığında aşılmış bir engelden başka bir şey değildir.[400] Çünkü Bergson'un kavradığı haliyle varlık, Deleuze'ün yorumunda, iki boyuta sahiptir: virtüel boyut ve edimsel boyut. Hareket, virtüel bütünün çokluklar üretmesidir. Böylece virtüel birlikten edimsel çokluklara (psikolojik değil, ontolojik ikiliklere) geçilir. Aslında çokluğu doğuran da bu ilerleyiştir. Burada

---

[397] *A.g.e.*, s. 109-110.
[398] Hardt, *a.g.e.*, s. 48.
[399] *A.g.e.*, s. 47.
[400] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 81., Valentine Moulard-Leonard, *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, State Univ. of New York Press, 2008, s. 15

söz konusu olan, Deleuze'ün açıkça gösterdiği gibi, varlığın sıfatı olan "çok" değil, varlığın ta kendisi olan "çokluk"tur. Çok her zaman Bir'in sıfatıdır; bu yüzden ancak Aynı'daki Başka, özdeş olandaki fark olabilir. Bir, her zaman çok yoluyla kendini tanımlayacak, yokusunluklarını giderecektir. Buna karşılık çokluk, mutlak farktır, özdeşliğe göre ikincil olmayan farktır. Çokluğu meydana getiren farklılaşma, kendini önceleyen ve aşan herhangi bir eksizlik ufkundan (Bir'in olası tamlığından, varlığın özünden) itibaren değerlendirilemez. Çok'un Bir'e ait olması gibi, olanak ya da gücülük de varlığa aittir. Oysa çokluk da virtüel de yalnızca kendilerine aittir; yalnızca kendilerinde varolur. Böylece hareket, öngörülemez güç olan virtüelin edimselleşmesi biçiminde tanımlandığı ölçüde, edimsel varlık indirgenemez çokluk olarak tanımlanır. Çok, son kertede Bir'in tamlığa doğru çizgisel ilerleyişinden başka bir şey değildir. Oysa virtüel, tamlığa yönelmediği için, çokluk halinde kendini gösterir. Virtüelin hareketi edimsellerin çokluğudur. Yaşamsal atılım, kendini dallanıp budaklanan çoklu çizgiler halinde açığa çıkarır.[401] Kısacası virtüelliğin özü, farklılaşarak edimselleşecek, ve böylece kendi farklılaşma çizgilerini yaratması zorunlu olacaktır. Deleuze'e göre buradan hareketle Bergson önceden değindiğimiz gibi saldırısını evrime taşıyacaktır. Evrim, virtüelden edimsellere doğru olur. Evrim edimselleşmedir, edimselleşme yaratmadır.[402] Öyleyse evrimciliğin hatası, yaşamsal çeşitlenmeleri bir tek ve aynı çizgi üzerinde düzenlemek zorunda olan edimsel belirlenimler olarak kavramasıdır. Bu sebeple Deleuze için bir yaşam felsefesinin üç gereği şunlardır:

1. Yaşamsal fark, ancak içsel bir fark olarak yaşanabilir ve düşünülebilir; yalnızca bu anlamda, "değişme eğilimi" rastlantısal değildir ve çeşitlenmeler bu eğilimde bir içsel neden bulurlar.

---

[401] Yücefer, *a.g.m.*, s. 37.

[402] Keith Ansell Pearson, "Viroid Life", Constantin Boundas (ed.), *Deleuze and Philosophy*, Routledge, London, 1997, içinde s. 180 vd.

2. Söz konusu çeşitlenmeler, bir araya gelme ve eklenme ilişkilerine değil, tersine ayrışma ya da bölünme ilişkilerine girerle.

3. Böylece, ayrılan çizgilere göre edimselleşen bir virtüellik içerirler; öyle ki evrim, homojen, tek çizgili bir dizide, bir edimsel terimden diğer bir edimsel terime değil, bir virtüelden onu dallara ayrılan bir dizi boyunca edimselleştirecek olan hetorejen terimlere doğru ilerler.[403]

Son olarak Yaşamsal Atılım, derecelerle ilişkide olan *farklılaşma çizgilerine* göre bu virtüelin edimselleşmesini ifade eder. Bu ise, Yaşamsal Atılım'ın kendinin bilincine vardığı kesin çizgi olan insana kadar uzanır. Çünkü ancak insan, Bütün için geçerli olan bir farklılaşma yaratır ve yalnızca o, kendisi de açık olan bir bütünü ifade edebilecek açık bir yön çizer.[404]

[403] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 126.
[404] *A.g.e.*, s. 133-139.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NIETZSCHE
[Varlığın Ontolojik Temelinden Olumlama Etiğine]

Deleuze *Nietzsche ve Felsefe*'yi yayımlamak için sekiz yıl bekler. Sekiz yıl bazı yazarlar için çok uzun bir ara gibi görünmeyebilir, fakat 1962'den itibaren yoğun ve sürekli bir yayın dönemine giren Deleuze için çok önemli bir kesintidir. Entelektüel yaşamındaki bu sekiz yıllık boşluk, gerçekte bir hareket dönemini, kendi felsefi başlangıcına çarpıcı bir yeniden yönelimi ifade eder. Bu dönem boyunca Deleuze, erken dönemini karekterize eden "Hume-Bergson" ekseninden, kariyerini olgunluğa taşıyan "Nietzsche-Spinoza" özdeşliğine doğru yer değiştirir.[405] Aslında Deleuze'ün bu kitabı Fransız felsefesinde önemli bir dönüm noktasına işaret eder. Deleuze'den önce Fransa'da ciddi bir düşünür olarak pek fazla dikkate alınmayan Nietzsche, 1960'ların sonu ve 1970'lerde Fransız düşüncesinde başlı başına bir varlık haline geldi. Her ne kadar bu gelişmeyi Deleuze'e atfetmek abartılı olacaksa da, onun Nietzsche incelemesi, Nietzsche'yi Fransa'da sistematik açıdan tutarlı bir filozof olarak ele alan ilk çalışmaydı ve Deleuze'ün Nietzsche okuması daha sonraki Nietzscheci incelemelerde ve genelde Fransız postyapısalcılığında merkezi hale gelen sorulara kapı açtı. 1960'lar boyunca Deleuze bir Nietzscheci fark felsefesinin farklı yönlerini, bu düşüncenin ayrıntılı formülasyonunu *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı*'nda geliştirdi. Deleuze'ün fark üzerine eseri, birçok bakımdan, Derrida'nın (Heidegger yoluyla) Nietzsche esinli yapıbozumcu girişimine paraleldi. Hem Deleuze hem de Derrida geleneksel felsefenin metafiziksel varsayımlarına, temsili düşünce modeline meydan okudular ve her ikisi de fark kavramında Batılı rasyonalitenin kesin gerçeklerini

---

[405] Hardt, *a.g.e.*, s. 28.

aşındıran bir "kavramsal-olmayan kavram" [non-conceptual] ya da "kavram-olmayan"ı [non-concept] buldular.[406] Ancak öte yandan Deleuze'ün Nietzschesi dönemin etkili Heidegger yorumlarından bağımsızdır. Heidegger Nietzsche'yi metafizik tarihinin en uç noktasında (ve bu tarihin bir yeniden sorgulanması olarak) ele alırken; Deleuze, Nietzsche'yi evetlemenin (affirmation) –yaşamı evetlemenin-, böylelikle de yadsımaya karşı gelmenin düşünürü olarak konu edinir. Deleuze Nietzsche'de, farkı, oluş'u, çoğulu ve rastlantıyı öne çıkarır. Dönüş ve güç istenci düşüncelerinin, benliğin özdeşliğini söz konusu ettiğini vurgular.[407] Aynı zamanda Deleuze'ün Nietzsche'ye dönüşü kariyerinin, rasyonalist ve skolastik gelenekler doğrultusunda sürdürdüğü klasik öğrenimden sonra kendisine cazip gelen çeşitli anti-rasyonalistleri incelediği döneme denk gelir.[408] Deleuze'ün araştırmalarının Bergsoncu bir varlık mantığından, Nietzscheci bir istenç mantığına hareket ettiği bu süreçte gerek Deleuze ve gerekse kuşağının önemli felsefi ve politik figürleri için Hegelci diyalektik yalnızca rasyonel olmayana bağlanmak gibi göründü; onun olumsuzlama ve çelişki mantığı eninde sonunda rasyonel olmayan "öteki"nin rasyonel "aynı"nın yalnızca gölgesi olarak düşünebileceği bir özdeşlik mantığı üzerine kuruluydu. Deleuze ve diğerlerine göre ihtiyaç duyulan şey özdeşlik ve temsil kavramlarına indirgenemeyecek fark *olarak* bir fark felsefesiydi. Deleuze bu tür bir felsefe için esini Nietzsche'de buldu.[409]

Öte yandan Derrida gibi, hem Michel Foucault, hem de Gilles Deleuze, Nietzsche'nin felsefi ikicilik konusundaki antidüalist karşı çıkışından etkilendiler. Aynı zamanda Nietzsche'nin güç ve bilgi arasındaki bağlantısından da esinlendi-

---

[406] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 14-26., Sarup, *a.g.e.*, s. 133., Alan D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation*, Routledge, London, 1990, s. 77 vd.
[407] Ahmet Soysal, "Gücül ve Güç Metafizikçisi Olarak Gilles Deleuze", Toplumbilim Dergisi, Sayı 5, İst., 1996, içinde s. 23.
[408] Best-Kellner, *a.g.e.*, s. 105.
[409] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 11.

ler. Bu bağlantı, "istenç", "hakikat istenci", "bilgi istenci" ve "güç istenci" arasındaki hareketin akışkanlığında hem açık ("Bilgi bir erk aracı olarak işlev gösterir") hem de imalıdır. Nietzsche her şeyin güç istenci olduğunu iddia ettiği zaman, dikkatimizi tözler, özneler ve şeylerden uzağa çeker, bunlar yerine bu tözsellikler *arasındaki* ilişkilere dikkat etmemizi sağlar. Bu ilişkiler Nietzsche'ye göre güç ilişkileridir: çekme ve itme, baskı ve tabi kılma güçleri. Eğer Nietzsche'de bir metafizik varsa ve varolduğu ya da onun Nietzsche'yi bu açıdan görmeye (Heidegger'in yaptığı gibi) yardımcı olduğu tamamen açık değilse, o zaman bu metafizik, bir töz metafiziği değil, dinamik bir "süreç" metafiziği olacaktır. Bu, varlık[ların] değil, bir oluş[ların] metafiziği olacaktır. Bu süreçler, bu oluşlar, güçlerin süreçleri olacaktır: daha-güçlü-oluşlar ya da daha-zayıf-oluşlar, artış ya da yoksullaşma. Nietzsche'ye göre bu oluşlardan ölümden başka kaçış yoktur. Onun savunduğu hedef, varlığı araştırmak değil, bir kimsenin yaşamının daha-zayıf-oluşlardansa daha fazla daha-güçlü-oluşlar, batışlardansa daha fazla galibiyetler içermesi için çalışmaktır.[410] Deleuze daha başlangıçta Bergson'da olduğu gibi, Hegel'in çoklukla alay ederek[411] Bir ve Çok'un diyalektiği, çokluğun Bir'in birliğinde kolayca yeniden canlanabilen hatalı bir imgesini başlattığına inanıyordu. Deleuze, Bergson bölümünde geniş bir şekilde tartışılan 'Hegelci diyalektiğin doğa farklarını göz ardı ettiği' biçimindeki [Hegel] eleştirisini bu kez Nietzsche üzerinden yapar: Çokluk bazen diyalektik olarak görünür –fakat o, onun en insafsız düşmanıdır, tek köklü düşmanıdır. Çokluğun organizasyonu fikrini Deleuze'ün Bergsoncu terimlerle açıklamaya çalıştığını hep birlikte gördük. Deleuze, Bergsoncu ve Nietzscheci argümanları bu noktada birleştirerek yine Hegel'e karşı kullanır.[412]

---

[410] Schrift, "Nietzsche's French Legacy", s. 337.
[411] Deleuze, *NP.*, s. 4.
[412] Hardt, *a.g.e.*, s. 96.

Deleuze'ün Nietzsche yorumu, Nietzsche konusunda yanlış anlaşılmaları tashih ederek, onu doğru biçimde okumak ve Nietzsche'nin yeniden üretilmesi projesinin yolunu açması bakımından oldukça önemlidir. Ancak tam da burada Deleuze'ü Nietzsche'nin basit bir takipçisi olarak görmenin hata olacağını belirtmemiz gerekiyor; zira Deleuze onu kendi felsefesinin projeksiyon perdesi olarak kullanacak[413] ve yer yer Nietzsche'yle özdeşleşerek oluş, yaşam, fark vb. kavramları olgunlaştırıp, onu ezeli düşmanlar olan Hegel ve Kant'la karşı karşıya getirmekten çekinmeyecektir. Dahası Deleuze "Göçebe Düşünce"[414] makalesinde Kimler bir Spinozacıdır? Ve Kimler gerçek Nietzschecilerimizdir? sorusuyla otoriteler tarafından bastırılmış sınırlardan sızmayı amaçlayan bir felsefe oluştururken, kimi zaman Spinoza, kimi zaman Nietzsche maskeleriyle karşımıza çıkar.[415] Bu bağlamda Deleuze her şeyden önce Nietzsche'yi Platonculuk, Fransız rasyonalizmi ve Alman diyalektiğinin ötesine adım atmaya çalışan ve sistematik, totalleştirici ve nihilistik düşünce tarzlarını eleştiren radikal bir eleştirici olarak okur.[416] Ya da farklı bir yorumla Deleuze'e göre Nietzsche yalnızca rapsodik bir aforizmacı değil, aynı zamanda çağdaş düşüncenin temel sorunlarını resmeden derin bir felsefe tarihi anlayışıyla Platon, Hegel ve Kant'a verdiği yanıtlar çerçevesinde entelektüel açıdan tutarlı bir filozoftur da. Deleuze'ün görüşüne göre Nietzsche'nin başlıca hedefleri daha önce vurguladığımız gibi Platon'culuğu yıkmak ve bir güç fiziği üzerinde kurulu bir oluş felsefesi geliştirmek; Hegel'in "olumsuzlama"nın olumsuzlaması'nın yerine bir olumlama felsefesi yerleştirmek ve Kant'ın eleştirel felsefe projesini, onun Batı rasyonalitesinin geleneksel ilkelerine karşı yönelterek tamamlamaktır.[417] Hem Deleuze'ün

---

[413] Utku, *a.g.m.*, s. 242.
[414] Gilles Deleuze, "Göçebe Düşünce", (Çev. Aslı Kayhan),Toplumbilim Dergisi, Sayı 5, İst., 1996, içinde s. 63-67.
[415] Utku, *a.g.m.*, s. 243.
[416] Best-Kellner, *a.g.e.*, s. 105.
[417] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 26.

hem de Nietzsche'nin ortak yazgısı nihayetinde, "daha yüksek" bir birliğe yönelmenin dışında kalarak farklılığı onaylayan bir düşünceyi ve acı, eksiklik ve olumsuzluk olmaktan ziyade üretken ve yaratıcı olan bir arzu nosyonunu, diyalektik düşünceye bir alternatif olarak sunmak; Batı felsefesinin doğruluklarını eleştirmek, istikrarlı özdeşlikleri reddedip farklılık, tesadüf, kaos ve oluşu onaylamak ve nihilizmi alt ederek yeni düşünce ve hayat biçimleri ve olanakları yaratmaktır.[418]

Deleuze'ün Nietzsche çözümlemesi, bir taraftan Bergson incelemesinde olduğu gibi Hegel'e karşı bir antagonizm tarafından yönlendirilirken diğer taraftan da çok farklı bir yönelimle Kantçılığın aşılmasını hedefler. Bunun içindir ki, Deleuze, Nietzsche'yi Kantçılığın aşılması olarak değerlendirir.[419] Zira yaygın Deleuze yorumcularına göre Deleuze'ün Nietzschesi her şeyden önce anti-Hegelci, anti-diyalektik ve post-Kant bir konumda sunulur. Ancak Deleuze'ün sunduğu Nietzscheci karşıtlık ve dışsallığın, Hegel'in diyalektik sarmalına yakalanmayan, diyalektik-olmayan bir biçim ürettiği unutulmamalıdır. Dolayısıyla bu Nietzscheci konumu, Hegelciliği koruyan, onu reforme eden ya da tamamlayan "post-Hegelci" bir konum olarak değerlendirmek yanlış olacaktır.[420] Çünkü birçok yazar için Marks, diyalektik yöntemin radikal biçimini kendisine mal ederek ve bu yöntemin tutucu içeriğini dağıtarak Hegel'i zaten feshetmiştir. Hegel felsefesinin hem biçimini hem de içeriğini bütünüyle yadsıyan Deleuze'e göre Hegel'in ve diyalektik düşüncenin ilk gerçek eleştirmeni Nietzsche'dir:[421] Hegel'in düşüncesinin daima birleştirici bir senteze doğru yöneldiği yerde, Nietzsche, aksine çeşitlilik içinde çokluk ve sevinci olumluyor görünür.[422] Deleuze, Nietzsche'nin korpusunun bütününü Hegelci diyalektiğe polemiksel bir cevap olarak görmeye başlar: "Ünlü olum-

---

[418] Best-Kellner, *a.g.e.*, s. 107.
[419] Hardt, *a.g.e.*, s. 68.
[420] Utku, *a.g.m.*, s. 247., Winchester, *a.g.e.*, s. 72-75.
[421] Sarup, *a.g.e.*, s. 133.
[422] Deleuze, *NP.*, s. 197.

suzun olumluluğuna karşı Nietzsche kendi keşfini çıkarır: Olumlunun olumsuzluğu."[423] Bu noktada Nietzsche'nin çoğulculuğu, diyalektik farklılık teorisinden oldukça farklıdır. Deleuze'ün okumasına göre, Hegel ve öbür diyalektikçiler gerçekliğin birbirine karşıt fenomenlerin antagonistik inşası yoluyla, "olumsuzun emeği" yoluyla yaratıldığını iddia ederler. Bu, görünüşte, dünyaya ilişkin dinamik bir yorumdur; ama Deleuze bunu farklılıkların daima temel bir birlik altında özetlendiği, çelişkilerin daima daha yüksek bir sentez peşinde koştuğu ve hareketin nihai olarak durağanlık ve ölümle sonuçlandığı teolojik bir bakış olarak görür. Bilimsel soyutlamalarda kaybolmuş ve bir özdeşlik mantığının batağına gömülmüş olan diyalektik, "güçlerin, onlarının niteliklerinin ve aralarındaki bağıntıların türediği gerçek öğeden habersizdir" ve gerçekliği güç istenci yoluyla oluşturan "çok daha ince ve gizli olan farklılaşma mekanizmaları" karşısında kördür:[424]

> Ayakları havada yürümek bir diyalektikçinin bir başka diyalektikçide kınayabileceği bir şey değildir, bizatihi diyalektiğin temel vasfıdır. Nietzsche'nin yapıtı, üç tarzda diyalektiğe karşı yöneltilmiştir: diyalektik anlam taşımaz, çünkü fenomenleri somut olarak sahiplenen güçlerin doğasından habersizdir; özü tanımaz, çünkü güçlerin, bunların niteliklerinin ve bunlar arasındaki münasebetlerin türedikleri gerçek öğeden habersizdir; değişimi ve dönüşümü tanımaz, çünkü soyut ve gerçekdışı terimler arasındaki yer değiştirmeler üzerinde çalışmakla yetinir. Bu yüzden diyalektiğin insanı en sefil olandır.[425]

Bu sebeple Deleuze'e göre yalnızca Nietzscheci soykütük, değerlerin ve dünyanın farklılaşmaya yaslanan doğasına ilişkin upuygun bir açıklama yapabilir; diyalektik, "bizzat farklılığın

---

[423] Schrift, "Nietzsche's French Legacy", s. 330., Michael Allen Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*, Univ. of Chicago Press, London, 1995, s. 176-179.
[424] Best-Kellner, *a.g.e.*, s. 106.
[425] Deleuze, *NP.*, s. 158, 163.

sürekli bir yanlış yorumu, soykütüğün kafa karışıklığıyla tersine çevrilmesi" olarak kalır. Filozof soykütükçüdür.[426]

Bir başka açıdan Deleuze, Nietzsche'yi felsefe tarihi içerisinde konumlandırırken, onun Kant'la ilişkisini belirlemede de özellikle dikkatlidir. Deleuze, Nietzsche'de yalnızca "Kantçı bir miras değil, yarı-açık, yarı-örtük bir rekabet"de bulunduğunu öne sürer. Nietzsche düşüncesi Kant tarafından ancak mükemmel olmayan bir biçimde başlatılan bir *eleştirel* felsefe görevini tanımlama çabasıdır. Nietzsche'ye göre Kant'ın başarısız olduğu yer daha önce de vurguladığımız gibi *değerleri* eleştirel analizin dışında tutmasıdır. Kant, Hakikat, iyilik ve güzellik'in değerini varsayar ve eleştirisi bu sorgulanmamış değerlere tümüyle boyun eğer. Nietzsche bu yüzden değer sorununu düşünceye katmayı ve değer eleştirisini yeni, soykütüksel bir felsefenin merkezi yapmayı önerir:[427] Değer kavramı gerçekte eleştirel bir ters yüz etme içerir.[428] Nietzsche değerlere onların soylarını kendi köklerine kadar izleyerek değer biçmeye çalışır. Değerler, yargılayanların ve değer biçenlerin varlık tarzlarından, varoluş kiplerinden kaynaklanırlar ve tüm varlık tarzları yüksek ya da düşük, soylu ya da adidirler. Değerler, varlık tarzları aracılığıyla yaratılır ve kökenleri itibariyle daima yüksek ve düşük, soylu ve adi arasındaki farkı göstermek sadece soykütüksel felsefenin yapabileceği şeydir.[429] Bundan dolayı eleştiri Nietzsche tarafından hiçbir zaman *tepki* değil, *etki* olarak görüldü. Eleştiri hıncın tepkisi değil, etkin bir varoluş kipidir.[430] Bu yorum, Deleuze'ün Spinoza-Bergson-Nietzsche gibi düşünürleri "olumsuzun eleştirilmesi, neşenin yeşertilmesi, içsellikten duyulan nefret, güçlerin ve bağıntıların dışsallığı, iktidarın kınanması"ndan oluşan gizli bir bağla birleştirip, felsefeye eleştirel bir rol düştüğünü savunmasını akla getirir. Neticede Deleuze ve Nietzsche için de felsefe, nihayetinde bir gizemi bozma girişimidir.

---

[426] *A.g.e.*, s. 1-2.
[427] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 28., Deleuze, *NP.*, s. 3.
[428] Deleuze, *NP.*, s. 2.
[429] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 28., Deleuze, *NP.*, s. 3.
[430] Deleuze, *NP.*, s. 2.

Sarup'a göre Nietzsche'nin belli bir sistematiğinin olmamasının felsefece güçlü mü güçlü nedenleri vardır. Her sistemin kendi içinde sorgulanamayacak bir öncüller kümesine indirgenebileceğini savunur. Sistem kurma istemi gerçekte bütünlükten yoksun olmanın bir göstergesidir. Bütün sayıltılar (önkabüller) sorguya çekilmelidir. Hiçbir sistem tek başına doğruluğu ortaya çıkaramaz; olsa olsa her sistem belli bir görüş ya da bakış açısı edinmek anlamına gelir. Bu nedenle kendimizi tek bir sisteme hapsetmemeli, varolan çeşitli bakış açılarını dikkate almalıyızdır. Nietzsche hiçbir sonlu sistemin içtutarlılığının asla kendi doğruluğunun garantisi olamayacağını ifade eder.[431] Deleuze'ün Nietzsche incelemesinin özgünlüğünün evrelerinden birisi de burada yatar: Deleuze Nietzsche'yi hangi yöntemle okudu? İlk önce, Deleuze'ün yargısına göre Nietzsche'nin olgun düşüncesinin merkezinde "güç istenci" ve "ebedi dönüş" kavramları vardır. Bununla beraber, Deleuze, Nietzsche'nin "çok kesin yeni kavramlar için kesin yeni terimler kullandığını" öne sürerek Nietzsche felsefesinin "tüm kesinliği"ni onun *terminolojisinde* görür.[432] İkincisi, Deleuze'ün Nietzsche incelemesi, Nietzsche'nin üstü kapalı düşüncelerini açık seçik hale getirir. Nietzsche'nin düşüncelerinden bazılarını bizzat Nietzsche'nin yapmış olduğunun *ötesinde geliştirir* (sözgelimi Nietzsche'nin aktif güçler ve reaktif güçler teorisi) ve ironik bir şekilde, birçoklarının sistematik olmaktan azimle uzak durduğunu düşündüğü bir düşünürü *sistematik bir tarzda okuyarak* bu düşünceleri bir araya getirir.[433] Üçüncüsü, Hegelci diyalektik ve Kantçı eleştiriye alternatif olması gereken felsefe, "herhangi bir özdeşlik ve temsil kavramına indirgenmesi mümkün olmayan bir fark nosyonu üzerine tesis edilmesi gereken *fark felsefesi*dir" fikrinin Nietzscheci argümalarda olabildiğince sağlam ipuçları barındırmasıdır.

---

[431] Sarup, *a.g.e.*, s. 134.
[432] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 27.
[433] Best-Kellner, *a.g.e.*, s. 107.

3.1. GÜÇ İSTENCİ

Deleuze, Nietzscheci güç istenci kavramının ele geçirilmesi zor ve kolaylıkla yanlış anlaşılabilen, ancak Nietzsche'nin düşüncesinde merkezi bir yere sahip ve ebedi dönüş kavramıyla da oldukça yakından ilişkili olduğunu belirtir. Yine Deleuze'e göre Nietzsche'nin güç kavramı Schopenhauer, Darwin ve Hobbes'un görüşlerini anımsatsa da içerik bakımından oldukça farklıdır. Zaten Nietzsche güç istemini; Schopenhauer'ın metafiziğinin kör istencinin karşısına çıkarmakla kalmaz aynı zamanda onun pesimist görüşünü eleştirerek, onun güç iradesi kavramını adeta tersine çevirir. Çünkü irade; Schopenhauer'da bütün kötülüklerin kaynağı ve insan mutsuzluğunun sebebi iken, Nietzsche güç istemi ile iradeyi, insanın kudretinin, yaratıcılığının ve büyüklüğünün temeli anlamında büyük bir dönüşüme tabi kılar.[434] Nietzsche bu durumu *Güç İstenci* adlı eserinde şöyle ifade eder: Pesimizm aşılması gereken nihilizmin bir tezahürü ve modern dünyanın kullanışsızlığının bir ifadesidir.[435] Oysa Nietzsche'nin güç isteminde güç; bir özne tarafından eksik olduğundan dolayı arzulanan bir nesneye karşılık gelmeyip, kendine boyun eğdirme anlamında istemenin özüne gönderme yapar. Nietzsche'de isteme diye bir şey söz konusu değildir, ancak, bir şeyi istemeden bahsedilebilir.[436] Ya da güç istenci bir "erk (power) arzusu" değildir, çünkü Nietzsche'ye göre güç istenci bir olumlama kaynağıdır ve erk arzusu köleye yakışan, reaktif ve olumsuz bir arzudur. "Erk arzusu" der Deleuze, "güç istencinin zayıf biçimi olan imgedir". Güçsüz, güçlünün erkini olumsuzlamak için erki arzular, güçlü, aksine, erki yalnızca uygular, asla arzulamaz. Nietzscheci güç geleneksel fiziğin mekanistik gücünden oldukça farklıdır. Bu yüzden Nietzsche, "güç kavramı hala tanımlan-

---

[434] Brayn Magee, *Büyük Filozoflar*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İst., 2000, s. 253-254.

[435] Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, (Çev. Nilüfer Epçeli), Say Yay., İst., 2010, s. 34.

[436] Keith Ansell Pearson, *Kusursuz Nihilist*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yay., İst., 1998, s. 71-72.

maya ihtiyaç duyuyor" der ve ekler: "ona güç istenci adını verdiğim bir istencin yüklenmesi gerekiyor." Güç istenci güce içsel değildir, ona indirgenemez, çünkü Deleuze, "güç yapabildiği şeydir, güç istenci istediği şeydir" der.[437] Yani güç istenci kavramsal açıdan güçten ayrılabilen fakat herhangi bir tekil örnekte belirlediği özgül güçlerden asla uzaklaştırılamayacak plastik bir ilkedir. Bu yüzden o, ne (Schopenhauer'daki gibi) evrensel bir istenç, ne de (geleneksel psikolojideki gibi) bireysel, kendisiyle özdeş bir istençtir. "Güç istenci plastiktir, içinde belirlendiği her bir durumdan koparılamaz; tıpkı ebedi dönüşün varlık, ama oluşun olumladığı varlık olması gibi, güç istenci de bütünlük ama çokluğun olumladığı bütünlüktür."[438]

Deleuze'ün bu saptamaları Platoncu idealizm'e ve geleneksel felsefenin metafizik yapılarına karşı özcü-olmayan, çoğulcu, kişiselci-olmayan ve anti-hümanist bir Nietzsche yorumuna dönüşünün başlangıcı olarak okunabilir. Çünkü daha güç istenci sorgulamasına geçmeden Deleuze ilk önce Nietzsche'yi, Platon'dan beri batı metafiziğini belirleyen özcü "soru biçimi"ni tashih ettiğinin altını çizerek soruşturmasını bu bağlam üzerinden yürütür. Deleuze, Platon'da temel felsefi soru tipinin "Qu'est-ce que" olduğunu öne sürer. Platon şöyle sorar: "Güzellik nedir, Adalet nedir vb." oysa Nietzsche'nin temel sorusu "Qui?"dir. Yani Nietzsche "Kim güzeldir" ya da "Hangisi güzeldir?" diye sorar. Soruyu böyle sormak bizi kişiselci ya da özcü bir yanıt arayışından uzaklaştırır ve güç istenci analizine sokar. Nietzsche'ye göre "Hangisi" sorusu şu anlama gelir: Verili bir şeyden yararlanan güçler nelerdir? Ona sahip olan istenç nedir? Nitekim hakikat konusunda Nietzsche soruyu şöyle formüle eder: "Hakikati isteyen kim? Başka bir deyişle hakikati arayan kimsenin istediği nedir? Böylece Nietzscheci soru tipi "bir bireye, bir kişiye değil, daha çok bir olaya yani bir önerme ya da fenomendeki çeşitli ilişkileri içinde güçlere ve bu

---

[437] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 33.
[438] Deleuze, *NP.*, s. 85-86., Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 300-301.

güçleri belirleyen genetik ilişkiye işaret eder.[439] Kısacası farklı bir yorumla Deleuze'e göre "nedir?" sorusu yerine "kim?" sorusunu geçiren Nietzsche'dir. Ve neticede her şey maske ise "yorumlanacak ve değerlendirilecek hiçbir şeyin olmadığı en son noktada ne vardır?" diye ekler. Deleuze'e göre bunun cevabı güç istencinde saklıdır. Çünkü Deleuze'e göre son tahlilde dönüştürme gücü, maskeleri oluşturma, yorumlama ve değerlendirme gücü olan güç istenci dışında bir şey yoktur.[440] Deleuze, böyle bir yorumun iki sakıncası olduğunun altını çizer: eğer güç istenci gücü istemek anlamına gelseydi, tabi ki kurulu değerlere, şöhrete, paraya, toplumsal iktidara bağlı olurdu; çünkü bu değerler gücün arzu ve istenç nesnesi olarak nitelendirilip kabullenilmesini belirler. Ve istenç, istediği bu gücü ancak bir mücadeleye ya da kavgaya atılarak kazanabilirdi. Dahası, şunu soralım: "*kim* bu biçimde gücü istiyor? *Kim* egemen olmayı arzuluyor?" Tam da Nietzsche'nin köleler, zayıflar olarak adlandırdıkları. Gücü istemek, zayıfların güç istenci hakkında oluşturdukları imgedir. Şüphesiz egemen olma arzusunda, güçsüzlerin güç istencine dair kurdukları imgede de bir güç istenci vardır: ama en alt derecede. En üst derecesinde, yeğin ve yeğinlikli biçimiyle güç istenci, sahip olmayı istemek ya da almak değil, tam tersine vermek ve yaratmaktır: "Onun gerçek ismi" der Zerdüşt, "veren erdemdir". Ve maskenin en güzel armağan oluşu, güç istencinin plastik kuvvet olduğuna, sanatın en yüksek gücü olduğuna tanıklık eder. Güç istenci istencin istediği değil, istencin içinde isteyendir, yani Dionysos'tur.[441] Deleuze'e göre Nietzsche'nin güç istencinden ne anladığını açıklamak için yazdıkları içinde en önemlilerinden biri şudur: Fizikçilerimizin Tanrıyı ve dünyayı yarattığı muzaffer "güç" anlayışının henüz tamamlanmaması gerekir: ona bir "güç istencinin", yani gücün kendisini göstermesi için duyulan doyurulmaz bir arzu olarak veya gücün kullanımı ve icrası, yaratıcı bir dürtü olarak tanım-

---

[439] Utku, *a.g.m.*, s. 248.
[440] Gilles Deleuze, "Güç İstenci ve Ebedi Dönüşe Dair Notlar", Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, içinde, s. 188.
[441] Deleuze, "Güç İstenci ve Ebedi Dönüşe Dair Notlar", s. 189.

ladığım içsel bir gücün atfedilmesi gerekir.[442] Öyleyse Nietzsche'de güç istenci kuvvete özel bir biçimde yüklenmiştir: o, kuvvetin bir tamamlanışı *ve* aynı zamanda içsel bir şeydir. Ancak, kuvvetin yüklemi olarak tanımlanamaz. Aslında, "kimdir isteyen?" sorusunu sorarsak, *isteyenin* kuvvet olduğunu söyleyemeyiz. İsteyen sadece güç istencidir, o kendisini başka bir öznede hatta başka bir kuvvette yabancılaştırılmasına veya temsil edilmesine izin veremez. Peki, şu halde "yüklem" nasıl tanımlanacak? Kuvvetin kuvvetle özsel bir ilişkide olduğunu hatırlayalım. Yine hatırlayalım ki kuvvetin özü, onun diğer kuvvetlerle olan nitelik ayrımıdır ve bu aynı ayrım da kuvvetin niceliği olarak ifade ediliyor. Böyle anlaşılan nitelik ayrımı, zorunlu olarak ilişkideki kuvvetlerin ayrımsal bir öğesine gönderme yapar ki, bu ayrımsal öğe aynı zamanda da kuvvetlerin niceliklerinin oluşuma ilişkin öğesidir. Şudur güç istenci: Güç istenci, kuvvetin, hem ayrımsal hem de oluşuma ilişkin soykütüksel öğesidir. *Güç istenci, hem ilişkiye geçirilen kuvvetlerin nicelik ayrımının hem de bu ilişkideki her kuvvete düşen niteliğin doğduğu öğedir.* Güç istenci burada doğasını açığa vurur: Kuvvetlerin bireşimi için ilkedir.[443] "Güç istenci" der Nietzsche, "ne gözünü dikmek ne de *almak* anlamına gelir, o *yaratmak* ve *vermektir*". Güç istenci olarak Güç, istencin neyi istediğiyle değil, istençte *kimin* istediğiyle ilgilidir. Güç istenci, karmaşık bir yapı içinde, mevcut kuvvetlerin ve onların karşılıklı niteliklerinin türediği diferansiyel öğedir. Bu yüzden de her zaman hareketli, hafif, çoğulcu bir öğe olarak sunulur. Bir kuvvet güç istenciyle emreder, ama aynı zamanda itaat etmesi de güç istenciyle gerekleşir. Demek ki kuvvetlerin iki tipine ya da niteliğine, güç istencinin iki yönü, iki niteliği, yani kendisinden türeyen kuvvetlerinkinden daha derin, nihai ve akışkan karakterler karşılık gelir.[444]

---

[442] Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 401.
[443] Deleuze, *NP.*, s. 49-50.
[444] Gilles Deleuze, *Nietzsche*, (Çev. İlke Karadağ), Otonom Yay., İst., 2006, s. 25-26.

Hem kuvvetin oluşumuna ilişkin öğesi hem de kuvvetlerin bireşiminin ilkesi olması anlamını taşıyan güç istenci böylece, soykütüksel olan ve ontolojik olmayan düzeyde, varolanların Varlık'ı düzeyinden çok, güçler ve bu güçlere bahşedilen farklı değerler arasındaki niteliksel ve niceliksel farklar düzeyinde işler. Yani güç istenci kavramı olmaksızın güçler belirlenimsiz kalır. Güç istenci güçler arasındaki ilişkiyi hem niceliksel (nicelikler arasındaki farkları belirleyen ayrımsal unsur olarak) hem de niteliksel (her bir gücün niteliğini ya da reaktif olarak belirleyen genetik unsur olarak) açıdan belirler.[445] Bu bağlamda Deleuze'ün güç istenci nosyonuna güç ve beden kavramları yoluyla yaklaşması Deleuze'ün Nietzsche yorumunun bir başka özgünlüğü olarak görülebilir. Buradaki kilit kavramlar aslında beden ve bilinçtir. Sorgulamasının daha başlarında Deleuze "Beden nedir?" diye sorar. Ona göre "Biz onu güçler alanı, pek çok gücün çatıştığı besleyici ortamdır diyerek tanımlıyoruz, çünkü ortada ne 'ortam' vardır, ne güçler alanı, ne de savaş alanı. Gerçekliğin niceliği yoktur çünkü tüm gerçeklik zaten gücün niceliğidir. Birbiriyle karşılıklı bir gerilim bağıntısında olan güç nicelikleri haricinde bir şey yoktur."[446]

Deleuze, ayrıca güç istencinin belirleyici aktifliğini ayrımsal unsur olarak ve onun *açığa çıkış*'ını bir etkilenim gücü olarak da ayırır. Güç istenci kendisini, Deleuze'ün, bir beden gücünün, onun etkilenebilme tarzlarının sayısının bir işlevi ve bir bedenin etkilenim kapasitesinin kendi gücünün bir ifadesi olduğu Spinozacı öğretiyle sıkı bir biçimde paralel olarak gördüğü bir nosyon olan "bir etkilenim kapasitesi" olarak açığa vurur. Hem Spinoza'da hem Nietzsche'de etkilenim gücü "zorunlu olarak pasiflik değil, *duygululuk*, duyarlık, duyum ifade eder." Bir dereceye kadar basitleştirmek istersek, geleneksel güç nosyonu yalnızca bir istenç ya da iç merkez gibi güçler arası ilişkileri belirleyen bir şeyle değil, aynı zamanda güçlerin birbirlerini 'algılama'larına ve birbirlerinden etkilenmelerine izin veren

---

[445] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 35.
[446] Deleuze, *NP.*, s. 39.

'duyumlar' ve duyum-duygularla tamamlanmaya da ihtiyaç duyar. Gücün duyarlık ve duygululuğu güç istencinin açığa çıkmasıdır ve güç istenci ne kadar olumluysa, güçte açığa çıkan etkilenim gücü de o kadar büyüktür. Böylece güç istenci, bir erk *duygusu* ve ondan türeyen tüm duygululuk, duyum ve duyguyu içerir.[447] Gücün, bir istenç meselesinden önce bir duygu ve duyarlık meselesi olarak ele alınması sebebiyle Nietzsche, güç istencine mütemadiyen, diğer tüm duyguların türediği "ilkel duygulanım biçimi" veya daha iyisi "güç istenci ne bir varlıktır ne de bir oluş, fakat o bir *pathos* 'tur; oluşun ve etkinin ilk olarak meydana geldiği en elementsel gerçektir" diyecektir.[448]

Bu bağlamda Nietzsche'ye göre bulunduğumuz dünya içinde hiçbir kendiliğin sabit bir özdeşliği koruyamadığı bir oluş, sürekli akış ve değişim dünyasıdır. Böylesi bir dünyada "yalnızca tüm diğer dinamik kuantumlarla bir gerilim ilişkisi içindeki dinamik kuantumlar dışında şeyler asla kalıcı değildir." Öyleyse doğa, bir etkileşimli güçler çokluğudur ve tüm güçler ya baskındır ya da bastırılmış. Bir beden "baskın ve bastırılmış güçler arasındaki bu ilişki" ile tanımlanır. "Her güç ilişkisi bir beden oluşturur –ister kimyasal ya da biyolojik, isterse toplumsal ya da politik olsun-... bir bedende üstün ya da baskın güçler *aktif* olarak bilinir ve adi ya da bastırılmış güçler *reaktif* olarak bilinir.[449]

3.1.1. Aktif ve Reaktif Güçler

Deleuze, aktif ve reaktif güçleri Nietzsche'nin, sonuçta bir dinamik güç ilişkileri felsefesi olan doğa felsefesinde bulur. Deleuze öncelikle önceden belirttiğimiz gibi gücün baskın ve bastırılmış *nicelikleriyle* gücün aktif ve reaktif *nitelikleri* arasında ayrım yapar. Nietzsche'nin gücün niteliklerini bazen yalnızca niceliklerin işlevleri olarak ele aldığı ve bazen de nitelik-

---

[447] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 36-37.
[448] Deleuze, *NP.*, s. 62., Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 408.
[449] Deleuze, *NP.*, s. 44-45., Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 33.

lerin niceliklere indirgenmesine karşı çıktığı gözleminde bulunur. Deleuze, bunun, Nietzsche açısından karışıklık delili değil, nicelik farklılıklarının soyut bir anlamda ele alınmamaları gerektiğine dair bir kaygının delili olduğunu öne sürer. Çünkü verili bir ilişki içinde hiçbir güç çifti birbirine eşit değildir ve her bir güç diğer güçlerle fark ilişkisi içindedir. Nicelikteki farklılık, gücün ve gücün güçle ilişkisinin özüdür. Bir ilişkideki iki güçten biri baskın diğeri bastırılmış olacaktır ve her biri bu ilişki tarafından belirlenecek olan özgül bir aktif ya da reaktif olma niteliğine sahip olacaktır.[450] Deleuze bu bağlamda Heidegger'in varolanların Varlık'ı sorusuna Nietzsche'nin temel cevabı olarak güç istenci anlamında değil, güçlerin farklılaşması olarak güç istenci anlamında yorumlar. Bu, Heidegger'in güç istencini bir Varlık mantığı, bir *onto-logic* açısından anladığı yerde, Deleuze'ün güç istencini, aktif ve reaktif güçlerin yorum ve değer biçme vasıtası olan ayrımsal bir olumlama ve olumsuzlama mantığı içine yerleştirdiği anlamına gelir.[451] Çünkü Deleuze'e göre gücün aktif ve reaktif nitelikleri aynı zamanda gücün niceliklerinden kesinlikle çıkarılamayacak terimlerle de karakterize edilmelidir. Bir aktif güç, reaktif güçleri yönetir, kendine mal eder ve onlara biçimler yükler. O, aynı zamanda "erk'in sınırına gider", oysa bir reaktif güç kendisini sınırlandırır ve "boyun eğdiği zaman bile" kendisiyle ilişki içinde olduğu "aktif gücü sınırlar". Öyleyse bir aktif güç kendisinin diğer güçlerden farkını olumlarken, bir reaktif güç kendisinden farklı olanı olumsuzlama eğilimindedir. Sonuç olarak Deleuze, güçlerin ölçütü ve kendi nitelikleri hiçbir şekilde mutlak niceliğe değil, kendilerinin göreli gerçekleşimlerine bağlıdır ve en az güçlü, eğer sınıra giderse, güçlü kadar güçlüdür iddialarını ileri sürmektedir. Öyleyse Deleuze'ün nicelik farkları açısından güçlerin ilişkisini karakterize edişi aktif güçlerin reaktif güçlerle ilişkisiyle sınırlıymış gibi ve aktif güçlerin aktif güçlerle ya da reaktif güçlerin reaktif güçlerle ilişkisine ait değilmiş gibi görü-

---

[450] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 34.
[451] Schrift, "Nietzsche's French Legacy", s. 339.

lecektir.[452] Deleuze'ün güç istencinin gücün niteliklerinden ayrılması gereken niteliklere sahip olduğunu iddia etmesi "*aktif* ve *reaktif* gücün özgün niteliklerine işaret ettiği gibi *olumlayıcı* ve *olumsuz* güç istencinin başlangıçta varolan niteliklerini de gösterecektir".[453] Her ne kadar aktif güçler ile olumlayıcı güç istenci arasında ve reaktif güçler ile olumsuz güç istenci arasında temel bir yakınlık varsa da, gücün nitelikleriyle güç istencine ait olanlar tamamen ayrıdırlar. Güçler, yalnızca güç istencinin araçlarıdır ve onlar, "kendilerinin ötesine geçen ve kendi ereklerine ulaşmaları için kendilerine gerekli bir şey olarak", güç istencine ihtiyaç duyarlar. Daha önemlisi, "olumlama ve olumsuzlama eylemin ve reaksiyonun ötesine yayılır, çünkü onlar oluşun kendisinin doğrudan nitelikleridir. Olumlama eylem değildir ama aktif oluş gücüdür, kişileşmiş *aktif oluş*'tur. Olumsuzlama basitçe bir reaksiyon değildir ama bir *reaktif oluş*'tur". Deleuze burada, güç istencini, gücün bir tür iç merkezi, kendisini yalnızca bireysel güçler içinde açığa vuran, fakat bireysel güçleri bir gelişim çizgisinde birleştirmek üzere onların ötesine geçen oluşun genel bir yönelimi olarak öne sürüyor görünür. "Sanki olumlama ve olumsuzlama eylem ve reaksiyonla ilişki içinde hem içkin hem de aşkın gibidir; onlar oluş zincirini güçler ağından oluştururlar". Güç istencinin güçleri uzamsal ve zamansal olarak ayırıp birleştirerek güçler sayesinde hareket eden oluşun erki olduğu söylenebilir.[454]

Deleuze aktif ve reaktif güçlerin farklılık ve ilişkilerinin niteliksel analizinin, Nietzsche'nin güç analizinin en özgün boyutunu oluşturduğunu düşünür. Aktif ve reaktif güçler arasındaki niteliksel ayrımı, erk miktarları arasındaki niceliksel ayrımın önüne alır. Analizin en önemli örneği Hegel'in köle-efendi diyalektiğinin Nietzscheci ters çevrimidir. Deleuze burada Nietzsche'nin aktif (sanatsal, soylu, yasa koyucu) ve reaktif (*hınç*, kötü bilinç, çileci ideal) güç tipolojisinde olumlama ve olum-

---

[452] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 35.
[453] Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 7-8.
[454] Deleuze, *NP.*, s. 53-54, 60-61., Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 36.

suzlamanın karşılıklı etkileşimini izleyerek, Üstüninsan'ın, böylelikle Nietzsche'nin çokluk ve fark olumlaması metaforunun, Hegelci diyalektiğin hazırladığı sentezlenmiş bir birlik olarak insan varlığı kavrayışına karşılık olarak sunulduğu sonucuna ulaşacaktır.[455] Deleuze Nietzsche'de tarihsel insanlığın ötesinde, farklı tür bir varoluş tarzına dair bulduğu "Üstinsan" fikri, farklı tür bir kuvveti ifade etmez; o sadece, reaktif olanlar üzerinde aktif kuvvetlerin bir zaferi değildir. Aslında üstinsan, güç istencinin farklı bir niteliğini, belleğe ya da bilince dayalı olanların dışındaki kuvvetlerin farklı bir sentezleme yolunu ifade eder. Üstinsanı, belirli bir kuvvet yerine, bir sentez niteliği ile ilişkilendirerek Deleuze, Nietzsche'nin konumunun hoş olmayan politik içerimlerini radikal biçimde yıkar. Deleuze'e göre diğer istençleri kendi istencine bağlayan üstün bir kuvvet ya da büyük kumandana artık gerek yoktur; daha doğrusu Deleuze, şiddet ve çatışma dışında, istençleri ilişkilendirmenin farklı bir yolunu bulur. Bu nedenle Deleuze'ün Nietzsche yorumu, Nietzsche'nin kendi açıkladığı görüşlerin çoğundan önemli ölçüde farklıdır ve politik olarak çok daha ilgi çekicidir: Kendi kendini olumlayan bir aristokrasinin tarafını tutmak yerine, Deleuze her zaman aşağıdakilerin tarafını tutar.[456] Çünkü Deleuze'e göre bir ilişki olumlama biçimini alır almaz, kuvvetler de birbirlerini olumlamaya başlar. Bu olumlama, karşılıklı etkileşime, ilişkiye ve senteze yönelik *arzu*nun kendisidir. Nietzsche ebedi dönüşü kuvvetlerin sonsuz biçimde kendini-olumlayan, "üstinsan" adı verilen bir kuvvetle sonuçlanan etik düzeyinde uygularken, Deleuze, ebedi dönüş'ü, arzu adını verdiği, olumlayıcı bir eylem, ilişki kurma ve varolma tarzıyla sonuçlanan, ilişkilerin ontolojik düzeyine çeker. Çünkü Deleuze'e göre kuvvetler, etkide bulunmak ve etkilenmek isterler, kendilerini vermek ve doğalarını değiştirmek isterler; yeni bir şey üretebilecek sentezi ararlar.[457]

---

[455] Scrift, "Nietzsche's French Legacy", s. 330., Hayden, *a.g.e.*, s. 49-50.
[456] Goodchild, *a.g.e.*, s. 62.
[457] Deleuze, *NP.*, s. 64.

3.1.2. Güçler Mücadelesinin Öteki Yüzü: Köle-Efendi Diyalektiği

Deleuze'ün temel düşman olan Hegel'e yönelik Nietzscheci saldırısı ilkin Bergsoncu biçimde ortaya çıkar. Bergson incelemelerinde olduğu gibi, Deleuze'ün diyalektiğe karşı birinci suçlaması bir kez daha somut, tekil bir varlık kavrayışına ulaşamayan olumsuz bir hareket aracılığıyla yönlendirildiği biçimindedir. Çelişme ve karşıtlık sadece soyut sonuçlar verebilir ve varlığın, onun ince nüanslarına ve tekilliğine kör, soyut bir belirlenime yol gösterir: Hegelci mantığın varlığı, kendi karşıtına geçmekle kendi kendisini ifade eden, salt ve yoksun bir şekilde sadece düşünce varlığıdır. Fakat bu varlık karşıtından asla farklı değildi, daha önce olduğu şeye asla geçmemesi gerekirdi. Hegelci varlık salt ve basit yokluktur. Nietzsche, karşıtlık ya da çelişme olarak olumsuzlamanın spekülatif unsuru yerine farkın pratik unsurunu koyar. Bunun için Deleuze'ün Nietzsche'de Bergsoncu bir alternatif bulması şaşırtıcı değildir. Böylece Deleuze Bergson'dan devşirdiği (dışsala karşı içsel fark ve olumsuza karşı olumlu ontolojik hereket) teorik sahneyi dönüştürerek Nietzscheci pratik unsurlara eğilir. Nietzsche'yle birlikte artık salt mantıksal kategorilere sahip olmadığımızın farkına varırız ve bundan böyle mantık, istenç, değer ve güçler mantığına göre (olumsuzlamaya karşı olumlama ve içselliğe karşı dışsallık) sunulur. Ortaya çıkan bu yeni alanın karmaşıklığında Nietzsche'ye dönüş Deleuze için oldukça önemlidir ve zorunludur. Deleuze burada Hegelci diyalektiğe yeni bir saldırı alanı açmak için Nietzsche'nin köle mantığına ilişkin polemiklerini kullanır.[458] Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*'ta (Ahlakın SoyKütüğü Üzerine) diyalektiği kölenin spekülasyonu, düşünme tarzı olarak sunar: "o zaman soyut çelişme düşüncesi somut olumlu fark duygusuna galip gelir". Açıkçası Deleuze, bu kitabı

[458] Hardt, *a.g.e.*, s. 76., Adrian Parr, *Deleuze and Memorial Culture: Desire, Singular Memory and Politics of Trauma*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 2008, s. 43 vd.

Hegel'e karşı sert bir saldırı olarak okur ve Bergson'da geliştirdiği mantıksal saldırıyı alıp istenç sorununu ekler: Olumsuz bir ontolojik hareketi kim ister?

Deleuze, efendinin "Ben iyiyim; öyleyse sen kötüsün" ve kölenin "sen kötüsün; öyleyse ben iyiyim" formüllerini dramatizasyon metoduyla ele alır:[459] "Bu formüllerin birincisini söyleyen kimdir, ikincisini söyleyen kimdir? Ve her birinin istediği şey nedir?[460] Bu dramatizasyonda köle olumsuz yargıdan ("sen kötüsün") olumlu yargıya ("öyleyse ben iyiyim") hareket ederken, efendi, kendisinin olumlu ayrımından ("ben iyiyim") olumsuz sonuca ("sen kötüsün") yürür. Yani kölenin tuhaf akıl yürütmesi bir olumlama görüntüsü üretmek için iki olumsuzlamaya ihtiyaç duyarken[461] efendinin aktif öz-olumlaması kölenin reaktif gücünün bir olumsuzlamasına eşlik eder ve onunla sonuçlanır. Nietzsche'nin aktif (sanatsal, soylu, yasa koyucu) ve reaktif (hınç, kötü bilinç, asketik ideal) güç tipolojisinde olumlama ve olumsuzlamanın karşılıklı etkileşimini izleyerek Deleuze, üstinsanın, böylelikle Nietzsche'nin çokluk ve fark olumlaması metaforunun, Hegelci diyalektiğin hazırladığı sentezlenmiş bir birlik olarak insan varlığı kavrayışına karşılık olarak sunulduğu sonucuna ulaşır. Başka bir ifadeyle Deleuze, değerlerin kökeninde yatan şeyin fark olduğunu, fakat farkları yaratmanın da iki ayrı yolu olduğunu ifade eder: biri olumlayıcı biri de olumsuzlayıcı. Olumlayıcı ve soylu yol efendinin yoludur. Efendi kendisini olumlar ve kendisini iyi olarak tanımlar; sonra kölenin adiliğini tanır ve köleyi kötü olarak adlandırmada kendisinin köleden farkını olumlar. Köle, tersine efendisine kızar ve onu kötü olarak adlandırır. Kölenin başlangıç edimi bir reaksiyon, efendi üzerine olumsuz bir değer biçmedir ve kendisini iyi olarak ilan etmesi basitçe bir ikinci reaksiyon, bir ikinci olumsuzlamadır. Efendi "ben iyiyim, öyleyse o kötüdür" der.

---

[459] Utku, *a.g.m.*, s. 250.
[460] Deleuze, *NP.*, s. 119.
[461] *A.g.e.*, s. 121.

Köle "o, kötüdür [yani iyi değildir] bu yüzden ben iyiyim [yani iyi olmayan değilim]" der.[462] Ya da başka bir ifadeyle köle bir olumsuz hareket istencini temsil eden karekterdir. Nietzsche, kölenin akıl yürütmesini hatalı bir öz-olumlamaya ulaşma çabası olarak sunar. Köle olumsuz değer biçme mantığını canlandırır: "sen kötüsün; öyleyse ben iyiyim". Efendinin akıl yürütmesi tersidir: "ben iyiyim; öyleyse sen kötüsün". Deleuze bunu "öyleyse"nin iki durumda farklı işlevine odaklanmak suretiyle mantıksal hareket sorununa başarılı bir şekilde geri taşır. Efendinin akıl yürütmesinde ilk cümlecik bağımsızdır ve böylece temel, olumlu ifadeyi taşır. "Öyleyse" yalnızca olumsuz bir bağıntı sunar. Efendi mantığı Deleuze'ün tasvirinde etkin değer biçme nedenselliğinin bir türü olarak görünür –etki nedene tümüyle içseldir ve mantıksal çıkarım sayesinde ortaya çıkar. "Öyleyse" içsel bir hareketin zorunluluğuna işaret eder. Ama köle akıl yürütmesinde "öyleyse" tamamen farklı bir rol oynar; olumlu bir sonuca ulaşması için olumsuz ilk cümleciği ters çevirme girişiminde bulunur. Köle mantığı iki karşıt cümleciği ilişkilendirmek üzere "öyleyse" matıksal değişmezini kullanarak, tamamen dışsal bir hareketi işlemeye çalışır.[463] Deleuze'e göre ikisi arasındaki fark kölenin başkaldırısını ve zaferini ölçer: "Değer biçen bakışın tersyüz olması hıncın kendisine aittir; köle ahlâkı var olmak için her zaman ve her şeyden önce dış ve düşman bir dünyaya ihtiyaç duyar." Köle *öncelikle*, başkasının kötü olduğunu ortaya koyma ihtiyacındadır.[464]

Eğer bu mantığı nedensel terimlerle ortaya koymaya çalışırsak, kölenin "öyleyse"sinin sadece bir *cause per accidens*'a (iliniksel-dışsal neden) işaret edebileceğini görürüz. Bundan başka, kölenin ikinci cümleciği gerçek bir olumlama olamaz, çünkü sonuç (ben iyiyim) nedeninden (sen kötüsün) daha fazla

---

[462] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 28-29.
[463] Hardt, *a.g.e.*, s. 77., Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (Çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yay., Ank., 1998, s. 39 vd. [Bu kitap bundan sonra *ASÜ* olarak anılacaktır.]
[464] Deleuze, *NP.*, s. 115 vd.

mükemmellik ya da gerçeklik içermez. "Bu kölenin tuhaf akıl yürütmesidir: O, bir olumlama görüntüsü üretmek için iki olumsuzlamaya ihtiyaç duyar". Deleuze Bergsoncu mantıksal suçlamaları açıkça diyalektiğin olumsuz hareketine karşı kullanmaktadır. Kölenin olumlaması, diyalektiğin belirlenimi gibi sadece bir "mevcut dışsallık" üreten yanlış bir harekettir. Ya da bir başka açıdan Köle "bir ego-olmayan tasarımına, sonra nihayetinde kendini benlik olarak ortaya koymak için kendisini bu ego-olmayanın karşısına koymaya ihtiyaç duyar. Bu, kölenin şaşırtıcı akıl yürütmesidir: o, bir olumlama görüntüsü üretmek için iki olumsuzlamaya ihtiyaç duyar. Köle, düşüncesi Hegel'inki gibi çelişme ve olumsuzlama yoluyla ilerleyen ve yalnızca bir "olumsuzlamanın olumsuzlaması" aracılığıyla olumlamaya ulaşan gizli bir Hegelcidir. Köle, tıpkı Hegel gibi, efendiliği anlayamaz, çünkü efendinin erki arzuladığını ve kölenin katında tanınmayı, kendi karşıtında kendi erkinin bir temsilini aradığını varsayar. Ancak Nietzsche, bunun kölenin efendilik kavrayışından başka bir şey olmadığında ısrar eder. Ancak güçsüz olanlar erki arzular, ancak reaktif olanlar başka birinin katında kendi erkinin tanınması ya da temsilini, basitçe kendi erkinin uygulaması içinde olumlanmasını ve kendisinin köleden farkının sonradan gelen bir olumlamasını, bir "olumlamanın olumlaması"nı aramaz. Efendi kendi farkını olumlar, köle farklı olanı inkâr eder. Biri fark ve olumlama aracılığıyla, diğeri çelişme ve olumsuzlama aracılıyla ayrımlar yapar.[465] Deleuze köle mantığı üzerine bu ilk Nietzscheci saldırı temeli için (şimdi istenç ve güç devreye girdiğinden) Bergson'a geri dönerken, aynı zamanda Spinoza'yı bekleyen daha öte, daha güçlü bir suçlama geliştirebilmeye muktedirdir. Olumsuzlama güçler alanında farklı bir biçim kazanır: köle akıl yürütmesinin (öyleyse'de içerilen) ikinci olumsuzlaması, salt mantıksal bir olumsuzlamayken, ilk olumsuzlama (sen kötüsün) olumsuz bir değer biçmedir. Deleuze ötekine köle perspektifinden verilen olumsuz

---

[465] Hardt, *a.g.e.*, s. 77.

değerin, basitçe öteki güçlü olduğu için değil ama ötekinin gücü sınırlamamasından dolayı atfedildiğini açıklar. Bu Deleuze'ün ilksel köle paralojizmini oturttuğu yerdir: İlk değer biçici olumsuzlama "yapabileceği şeyden ayrılmış bir güç kurgusu" üzerine temellenir. Köle mantığı güçlünün gücünü bir diğer güçle ona karşı çıkarak değil, ama onu iki kısma bölen "kurgu"yla olumsuzlar. Bu kurgusal bölme kötü yüklemesi için zemin yaratır: güçlü olmak kötü değildir, gücü eyleme taşımak kötüdür.[466]

Deleuze'e göre kölenin değer biçici olumsuzlaması yanlış bir güç doğası kavrayışı üzerine inşa edilmiştir. Köle, gücün eylemde açığa çıkabilen veya çıkamayan, güçler alanına dışsal ya da aşkınsal bir kapasite olduğunu iddia eder. Gücü, bu şekilde iki kısma bölmek, "kurgusal" nedensel ilişki yaratmaya izin verir: Açığa çıkma, sanki güç farklı ve ayrı bir nedenmiş gibi ona atfedilen bir etkiye dönüştürülür. Köle, gücün sadece bilimsel bir neden olarak göründüğü bir ilişkiyi başlatır –güç, *olanaklı* bir açığa çıkmayı temsil eder. Bununla beraber, Nietzsche'nin efendisi sadece *en acte* (yasallaştırma-yürürlüğe koyma) varolduğu ve kendi açığa çıkışından ayrılamayacağı konusunda ısrarlıdır. Somut güç kendi nihai sonuçlarına, güç ya da arzunun sınırına gidendir. Efendi bir güç ve onun açığa çıkması arasındaki içsel ve zorunlu ilişkiyi tasarlar. Deleuze'e göre, Nietzsche köle gücünün çok gerçek olduğunu söyleyen ilk kişi olacaktır ve doğrusu bu, tarihte "güçlünün daima zayıfa karşı korunması gerekecek" kadar geçerli kavrayıştır. Bu argümanı anlamak için onu bir kez daha ontolojik düzleme geri getirmek gerekir. Skolastik ontolojilerde varlığın özü onun "üreticilik" ve "üretilebilirlik"idir ya da Spinozacı ifade ile güç varlığın özüdür. Köle mantığı bu yüzden kesinlikle bir kurgunun ötesine geçemez. Oysa Efendi mantığı nedene içsel, yani varlığa içsel etkiyi, açı-

---

[466] *A.g.e.*, s. 78., Deleuze, *NP*'de köle mantığı ve Hegel'e yönelik suçlamalarını daha da ileri taşıyarak şunları söyler: Biz zaten kölenin akıl yürütmesinin hangi biçimde felsefede bunca kabul gördüğünü biliyoruz; işte *diyalektik*. Hıncın ideolojisi olarak diyalektik... Deleuze, *NP.*, s. 119-120.

ğa çıkmayı sunmakla daha tözsel bir güç kavramı sağlar.[467] Kölenin güç kavrayışı ise bir kurgudan ibarettir, çünkü varlığın gerçek bir tözsel doğasını tanımada yetersiz kalır ve bir olanaklı nosyonu sayesinde virtüel ve edimsel arasındaki ayrımı korumaya çalışır. Köle gücü gerçektir ve kesinlikle vardır, fakat tözün gerçek bir ifadesi olarak varolmaz. Efendi güç kavrayışı, varlığı edimsel üretilebilirliği içinde açığa vurur; diğer bir ifadeyle, varlığın özünü edimsel ve aktif (sadece olanaklı ya da biçimsel değil) varlık gücü olarak ifade eder. Tartışmayı bu açıdan çerçeveleyince Nietzsche'nin argümanının gücün niceliğiyle değil, niteliğiyle ilişkili olması gerektiğini anlayabiliriz. Nietzsche'nin zayıf ya da köle olarak isimlendirdiği en azından güç değildir, fakat gücü ne olursa olsun yapabileceği şeyden ayrılandır. Tüm güç tartışmasının güç ya da kapasiteyle pek ilgisi yokken, öz ve açığa çıkma, güç ve yapabileceği şey arasındaki ilişki ile vardır. Nietzsche'nin güç üzerine bu söyleme kattığı şey bir değerlendirmedir –kendi açığa çıkışına içsel gücü soylu olarak değerlendirir.[468] Bu bağlamda efendi ve köle gücü arasındaki Nietzscheci ayrımın mantığı ve değeri Hegelci ayrımdan oldukça farklıdır. Hegelci köle, bilince ve bağımsızlığa ilgi gösterir; değer sorunu oluşturmak için fazlasıyla kafasını yorar ve gereğinden fazla işini düşünmekle meşguldür. Böylece diyalektikten zaferle çıkan kölenin özü varlığın evrensel özüdür: İçsellik Hegelci varlığın özüdür ya da salt özbilinç. Burada Hegel ve Nietzsche'yi aynı alan üzerinde tamamen karşıt yönlere yürürken görebiliriz. Her ikisi de özü varlığın hareketi içine yerleştirmeye çalışır. Fakat Hegel kendi kendisine geri yansıyan bir gücü (özbilinç veya içsellik) keşfeder ve Nietzsche durak-samadan kendi dışına çıkan bir gücü (güç istenci veya dışsallık) önerir.[469] Efendi kendi kendisinin utkulu olumlamasından doğarken köle ahlâkı daha ilk anda kendisine mensup olmayana, kendisinden farklı olana, kendi ben-olmayanına "hayır" der, bu

---

[467] Hardt, *a.g.e.*, s. 79.
[468] *A.g.e.*, s. 80.
[469] Deleuze, *NP.*, s. 10-11., Hardt, *a.g.e.*, s. 81, 88.

hayır onun yaratıcı edimidir.[470] Deleuze'ün başka bir yorumuyla güç istenci, aktif güçlerin olumlamasını, kendi farklarını olumlamasını sağlar: bu güçlerde olumlama birincildir; olumsuzlama ise asla bir sonuçtan, zevkteki bir fazlalıktan başka bir şey olamaz. Oysa reaktif güçlerin özü, tersine, öncelikle olmadıkları şeye karşı olmak ötekini sınırlandırmaktır: onlarda olumsuzlama birincildir; olumsuzlamayla, olumlamanın bir benzerine ulaşırlar. Demek ki aktiflik ve reaktiflik kuvvetlere ait iki nitelik iken olumlama ve olumsuzlama da güç istencinin iki niteliğidir. Ve sonuçta olumlamak çoğulculuğu ve çeşitliliği onaylarken, olumsuzlama tek olmak, monist olmayı içinde taşır.[471]

Deleuze, Nietzscheci yorum ve değer biçmeyi onun eleştirel felsefesinin araçları olarak okur, fakat Deleuze bu eleştirinin kendisinin hiçbir şekilde tarafsız ya da önyargısız olmadığını ileri sürer. Her değer biçme bir yaşam tarzını ifade eder ve her yorum bir varoluş kipinin semptomudur. Nietzsche'nin nihai hedefi başlangıcından beri Batı felsefesine egemen olan olumsuz ve reaktif düşünceyi etkisiz hale getirecek olumlayıcı ve aktif düşünceyi dillendirmektir. Aktif değer biçme hem değerlerin yaratımını ve hem de olumsuz değerlerin olumlayıcı yıkımını içerir. Efendi değer biçtiği zaman kendisini olumlar, böylece değerler yaratır ve kendisinin köleden farkını olumlar ve kendisinin içinde olumsuz olanı sevinçli bir biçimde yıkar. Bu yüzden Nietzsche'nin eleştirisi olumsuz değil olumlayıcıdır ve yeni değerlerin yaratılmasından ayrılamaz. Kısacası bu bağlamda Nietzsche'nin hedefi, hem semptomları okuyan ve ilaçlar salık veren bir yorumlayıcı-hekim, hem de olumsuz değerleri yıkan ve yeni değerler yaratan değer biçici-sanatçı olan olumlayıcı bir filozof olmaktır.[472]

---

[470] Deleuze, *NP.*, s. 12., Nietzsche, *ASÜ.*, s. 37 vd.
[471] Deleuze, *Nietzsche*, s. 26.
[472] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 30-31., Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (Çev. Ahmet İnam), Say Yay., İst., 2004, s. 191-193.

Güç istencinin bu karakterizasyonu elimizdeyken, güç istencinin niçin aynı zamanda hem yorumlayan ve değerlendiren, hem de düşünceyi ele geçiren ve onun aktif ya da reaktif, olumlayıcı ya da olumsuz[layıcı] olduğu anlaşılabilir. Yorum sorunu, "verili bir fenomene ya da olaya anlam veren gücün niteliğinin kestirilmesi ve bundan hareketle güçlerin varolan ilişkilerinin ölçülmesi"dir.[473] Değer biçme sorunu, "bir şeye değer veren güç istencinin belirlenmesidir".[474] Bununla beraber, yorum ve değer biçme ilgisiz etkinlikler değildir, ama kendileri güç istencinin işlevleridir. Gücün ayrımsal unsuru olarak güç istenci güçlerin niteliklerini belirleyen ve böylece yorumlayan şeydir. Ya olumlama gücü ya da olumsuzlama gücü olarak güç istenci değer bahşeden ve böylece değer biçen şeydir. Güç istenci anlamın ve değerin kaynağıdır ve bu yüzden önceden belirttiğimiz gibi "*güç istenci temelde yaratıcı ve vericidir*: amaçlamaz, istemez, arzulamaz, her şeyden öte erki arzulamaz. O *verir*".[475] Deleuze'ün güç istenci açımlamasındaki temel amacı, Nietzsche'nin doğa felsefesinin gücün baskın ve bastırılmış nitelikleri, gücün aktif ve reaktif nitelikleri ve olumlu ve olumsuz güç istencinin karşılıklı ilişki içindeki kavramları açısından anlaşılabileceğini kanıtlamaktır. Her ne kadar güç istenci, kendilerinde açığa çıktığı güçlerden asla ayrılamasa da ve her ne kadar güç istencinin kendisiyle özdeş ve bireysel bir istenç olarak düşünülmemesi gerekse de, bir bedende tek bir egemen güç istencinden ve dolayısıyla hem aktif hem de reaktif güçleri denetleyen bir olumlayıcı ya da bir olumsuz[layıcı] güç istencinden söz edilebilir. Fakat fiziksel güç teorisini en çok karmaşıklaştıran şey insanlar arasında, reaktif güçlerin, durmadan bastırılan güçlerin her yerde aktif güçler üzerine galip gelmesidir. Bunun içindir ki, Nietzsche Batı tarihini, nihilizmin zaferi olarak yaftaladığı reaktif güçlerin ve olumsuz güç istencinin zaferi olarak görür. Nietzsche için can alıcı sorun, reaktif güçlerin aktif güçleri nasıl

---

[473] Deleuze, *NP.*, s. 53-60.
[474] *A.g.e.*, s. 61.
[475] *A.g.e.*, s. 37, 85-97., Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 37-38.

yendiğinin belirlenmesi ve kendileriyle nihilizmin alt edilebileceği ve olumlayıcı güç istencinin ifadelendirilebileceği araçların keşfedilmesidir. Ancak bir güçler fiziğini tamamlayan bir güçler psikolojisinin işlenmesi sayesinde sorun doğru olarak saptanabilir ve sonuçta çözülebilir.[476]

Deleuze'e göre bu Nietzscheci güçler tartışması bir etiğin habercisi olarak yorumlanabilir. Bu yoruma atfen Deleuze iki güç tipinin etik ve politik imalarını Nietzsche ve Kallikles arasında ilginç bir tartışmayla ortaya çıkarır: Kallikles doğa ve yasayı birbrinden ayırmaya çalışır. Bir gücü yapabileceği şeyden ayıran her şeyi yasa olarak adlandırır. Bu anlamda yasa zayıfın güçlü üzerindeki zaferini ifade eder. Nietzsche ekler: Aksiyon üzerinde reaksiyonun zaferi. Gerçekten de yapabileceği şeyden ayrılan bir gücün durumunda olduğu gibi, bir gücü ayıran her şey reaktiftir. Kendi erkinin sınırına giden her güç, aksine aktiftir. Her gücün sınıra gitmesi yasa değildir, hatta yasa karşıtıdır.[477] Bu bağlamda bir aktif güç "kendi erkinin sınırına gider ve sınırına erişmekten alıkonulduğunda, o reaktifleşir." Böylece Deleuze'e göre dört farklı güç türünün ayırt edilmesi gerekir:

1. Aktif güç, eyleme ya da yönetme erki
2. Reaktif güç, boyun eğme ya da eylenme erki
3. Gelişmiş reaktif güç, yarma, bölme ve ayırma erki
4. Reaktifleşen aktif güç, ayrılma, kendine karşı dönme erki.[478]

Artık Deleuze bu sınıflandırmalardan hareketle fiziksel bir teoriden psikolojik bir teoriye doğru yol almaya çalışır. "Gelişmiş reaktif güçler" ve "reaktifleşen aktif güçler", aktif ve reaktif güçlerin özgün ilişkilerinin ikincil unsurlarıdır, yeni erk ilişkile-

---

[476] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 38-39.
[477] Hardt, *a.g.e.*, s. 81.
[478] Deleuze, *NP.*, s. 59, 66., Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 39.

rini ve gücün edimsel niceliklerinin tahrip edilmiş bir imgesini yaratan yeni psikolojik güçlerdir. Gelişmiş reaktif güçler güçlü ve baskın, reaktifleşen-aktif-güçler zayıf ve bastırılmış olarak görünür. Bununla beraber, güçlerin kökeninin soykütüksel bir analizi, gelişmiş reaktif güçlerin zayıf olduğunu ve onların galibiyetlerinin yeni bir erk, aktif güçlerin kendilerine karşı dönmelerine ve kendilerini olumsuz güçlerin egemenliği altına koymalarına neden olan bir tür "ikna edilmiş zayıflık" sayesinde olduğunu gösterir.[479] Bu durumu Deleuze, reaktif kuvvetlerin ve yadsıma istencinin ortak zaferini nihilizm ya da kölelerin galibiyeti olarak adlandırır. Çünkü insanlar, bazıları aktif, diğerleri reaktif olan bir güçler çokluğundan meydana gelir. Sağlıklı bir durumda, insanın aktif güçleri eylemi hızlandırır ve yönetir ve onun reaktif güçleri eylemi engeller ve boyun eğer. Sağlıklı bir insanın reaktif güçleri bir dış güçten etkilenirse, onun aktif güçleri reaktif güçlerini denetler ve bir iç reaksiyonu dışsallaştırılmış bir karşı-eyleme dönüştürür. Bu anlamda, sağlıklı insan "kendi reaksiyonlarını gösterir" ya da reaksiyon göstermek yerine karşılık verdiği de söylenebilir.[480] Nietzsche'nin *ASÜ* eserinin burada yalnızca gelişi güzel bir biçimde özetleyebildiğimiz parlak bir okumasında, Deleuze, reaktif güçlerin aktif güçler üzerinde baskınlık kazandığı karmaşık aşamaları ayrıntılı olarak anlatır. Deleuze, başlıcaları "bu dünya karşısında duyuüstü bir dünya kurgusu, yaşamla çelişen bir Tanrı kurgusu" olan olumsuz, hayali kurgular aracılığıyla, reaktif güçlerin aktif güçleri daima denetim altına aldıklarını gösterir. Nietzsche'nin vermiş olduğu örnek şudur: Kartallar doğal olarak, kuzuları kapabilirler; fakat koyunlar kartallara kuzuları neden kaptıklarını sorduklarında, sanki bir kartal, kuzuları kapma erkinden farklı bir şeymiş gibi, kendilerine has bir kartal fikrini, kartalın doğal eyleminden ayırırlar.[481] Böylece bir kartal temsile dönüşür ve koyunun kolektif bilinci, reaktif bir güce oturtulur. İnsani

---

[479] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 39-40.
[480] *A.g.e.*, s. 40., Deleuze, *NP.*, 114-130.
[481] Deleuze, *NP.*, s. 123., Nietzsche, *ASÜ.*, s. 47.

açıdan bakıldığında, bir kişi "vicdan" yardımıyla, aktif gücünü ifade etmekten alıkonulabilir. Aktif gücün yerine bir temsiliyet geçer. Deleuze bu örnekteki güç istenci kavramını açık bir erk ve tahakküm arzusu olarak ele almaz, onu daha çok aktif ve reaktif güçler arasındaki ilişkiye bağlı kılarak "olay" bağlamında okur; yani daha öncede ifade ettiğimiz gibi bu ilişki hem niceliksel hem de niteliksel açıdan belirlenir. İnsani durumda, vicdanın reaktif gücü, bir aktif gücü, yapabileceği şeyden ayırmada başarılı olabilir; kişi kendisini, itkiye göre hareket etmekten alıkoyar. Bu yüzden bir reaktif güç, bir eylem üretmek yerine o eylemi önlemeyi amaçlaması bakımından bir aktif güçten ayrılır; kendi inisiyatifi yoktur. Bir reaktif gücün tek amacı "intikam"dır.[482] Burada Deleuze'ün analizine göre ilk aşamada bir gücün kendi etkilerinden ayrılabileceği kurgusu yaratılır ve aktif güçler kendi erklerini uygulamakla suçlanırlar. İkinci aşamada, aktif bireyler kendi aktif güçlerini sınırlarlar ve sonra bu güçler kötü vicdan oluşturmak üzere kendi içlerine dönerler. Kötü vicdan acıya yol açar ve suçluluk kurgusu bu açıdan topluma, kiliseye ve Tanrı'ya karşı ödenemeyecek bir borç çıkarır. Son aşamada, suçun Tanrısal kata yansıtılması ve bu dünyayı günahtan kurtaran bir öte dünya hayatının icat edilmesi sayesinde kötü vicdan katlanılabilir kılınır. Bu aşama, "reaktif güçlerin nihilizmle yakınlığını" ifade eden ve "nihilizmi reaktif güçlerin 'motor'u" olarak gösteren çileci ideali başlatır.[483] Aynı zamanda Deleuze, Nietzsche'ye göre "nihilizmin tarihte bir olay değil, evrensel bir tarih olarak Batı tarihinin motoru olduğunu" iddia eder. İnsan temelde reaktiftir ve insan tarihi gücün evrensel reaktif-oluşudur. İnsan için gerçek olumlamaya varmanın biricik yolu kendisini yenmesi, insandan başka bir şey olması -

---

[482] Goodchild, *a. g. e.*, s. 59., Hıncın ilk olarak topolojik bir görünüme sahip olması ve hıncı aktif güçlerin yer değiştirmesi olarak değerlendiren Deleuze, Nietzsche'deki hıncı bir intikam alma arzusu, bir başkaldırı ve galip gelme arzusu görmedikçe anlayamayacağımızı vurgular. Yani "hınç, zayıfın zayıf olarak zaferi, kölenin de köle olarak başkaldırısı ve zaferi olarak görülmelidir" der. Ayrıntılı tartışma için bkz, Deleuze, *NP.*, s.111-145.

[483] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 39-40., Deleuze, *NP.*, s. 123., Nietzsche, *ASÜ.*, s. 47 vd.

üstinsan haline gelmesidir. Bu nasıl gerçekleştirilecektir? Kesinlikle bir evrensel "evet"in cansız olumlaması sayesinde değil. Evet-diyenler dünyanın eşekleri ve develeri, gerçeğin yükünü omuzlayan ve reaktif yaşamın şekillendirdiği her şey için sorumluluğu kabul edenlerdir. Gerçek olumlama hafif ve sorumsuzdur; reaktif güçlerden özgürleşmeyi sağlar, onların kabul edilmesini değil. "Gerçek olumlamanın tek aracı", der Deleuze, "bütünüyle kavranması için fiziksel bir öğreti, etik bir öğreti ve bir seçici ontoloji öğretisi olarak yorumlanması gereken ebedi dönüştür"[484]

> Çünkü çatışma ilişkileri her zaman bir tarafın zafer kazanacağı bir şekilde kendilerini feshetmeyi ya da yeni bir kuvvetin önceliklerinin yerine geçtiği daha yüksek bir sentezi amaçlarlar. Ancak pratikte bu yok edilme anı sürekli ertelenir: Reaktif kuvvetler, tek başlarına değil, yalnızca aktif kuvvetlere karşı çıkarak ve onları baştan çıkararak zafer kazanabilirler. O halde Deleuze, Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisini bu bağlam içinde yorumlamıştır: Ne görüngü, ne beden ne de kuvvet geri döner, geri dönen sadece sentez ya da güç istencidir. Kuvvet düzeyinde, kişinin kendi yaşamım defalarca yeniden yaşayabilmesi düşüncesi, etik bir sınav sağlar: Kişi, kendi mevcut varoluş tarzını, kendi değerler ölçeğiyle değerlendirmeye zorlanır. Kişi, kendilerini yorumlamaları ve değerlendirmeleri için kuvvetleri gerisi geri kendileri üzerine uygulayarak soykütüksel bir düşünümsellik kazanır. Sadece iki kuvvet türü bu sınavdan geçebilir: Tümüyle kendilerini olumlayanlar ile bitip tükenmez bir baştan çıkarmalar ve yerinden etmeler zinciri üreterek, kendilerine karşı tepki gösterenler. Bu yüzden kuvvetlerin ebedi dönüşüne dair etik bir sınav, Deleuze için yeterli değildir ve ebedi dönüşün güç istenci düzeyinde uygulanması gerekmiştir.[485]

Burada, olumsuz bir güç istenci, arkasında sadece bir olumlayan istenç bırakarak, kendisini hemen ve doğrudan olumsuzlar. Böylece ebedi dönüş, sedece aktif kuvvetlerin geri dönmesi için ontolojik bir seçim görevi üstlenir.

---

[484] Deleuze, *NP.*, s. 152-174., Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 41-42.
[485] Goodchild, *a.g.e.*, s. 63.

3.2. EBEDİ DÖNÜŞ

Deleuze'e göre Nietzsche ebedi dönüş kavramı ile olumsuz olanı ters yüz ederek batı metafiziğinin ağırlıklarından kurtulmaya çalışır ve olumsuzu evetlemenin safına taşır. Böylece hem yadsımayı olumlamaya dönüştürür hem de Kantçı zaman anlayışına karşı farklı bir alternatif sunar.[486] Deleuze'ün Nietzsche okumasının bir diğer özgün yanı, onun Nietzsche felsefesinin belki de en sorunlu alanlarından biri olan ebedi dönüş nosyonuna getirdiği ayrıksı yorumudur. Ona göre Nietzsche'nin ebedi dönüş nosyonu tıpkı güç istenci gibi "fena halde yanlış" okumalara tabi tutulmuştur.

Nietzsche'ye ani bir esin olarak gelen ebedi dönüş fikri, *Ecce Homo*'da[487] söylendiği gibi, hem "olumlamanın asla erişilemeyecek en yüksek formülü" hem de *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'ün de anahtar kavramıdır. Buna rağmen bu düşünce çoğu yorumcu tarafından ya görmezden gelinmiş ya da antik çağın döngüsel tarih teorisinin bir benzeri olarak kenara atılmıştır. Oysa Deleuze, bu düşüncenin Nietzsche için önemini farketmiş ve aynı zamanda ona hak ettiği değeri vermiştir. "Şunu anlamalıyız ki", der Deleuze, "Nietzsche, yayınlanmış eserlerinde ebedi dönüş açınlaması için yalnızca yolu hazırlamıştır, fakat açınlamanın kendisini vermemiş ve vermek için zamanı da olmamıştır". Bu noktada Deleuze özellikle Nietzsche'nin 1888'deki krizden evvel özellikle *Zerdüşt* metnine ve 1881-1882'deki notlarına atfen ebedi dönüşün en azından onun için ne olmadığının belirtilmesini oldukça önemser. Nietzsche burada ebedi dönüşün döngü olmadığını belirtir. Ebedi dönüş, Bir'i, Aynı'yı, Eşit'i ya da dengeyi varsaymaz. Bütün'ün geri dönüşü değildir.[488] Aynı'nın bir geri dönüşü ya da Aynı'ya bir geri dönüş de değildir. "O, bir döngü değildir" der Deleuze.[489]

---

[486] Deleuze, *NP.*, s. 68 vd.
[487] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, (Çev. Can Alkor), YKY, İst., 1999, s. 73.
[488] Deleuze, "Güç İstenci Ve Ebedi Dönüşe Dair Sonuçlar", Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler* içinde, s. 196., Badiou, *a.g.e.*, s. 67-68.
[489] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 42-43.

> O, Bir'i, Aynı'yı, Eşit'i ya da dengeyi öngerektirmez. Her şey'in dönüşü değildir. Aynı'nın dönüşü ya da Aynı'ya dönüş değildir. Böylece onun, antik düşünce olarak adlandırılan şeyle, Herşey'in yeniden gelmesini sağlayan, bir denge durumundan geçen, Herşey'i Bir'e geri götüren ve Aynı'ya geri dönen bir döngü düşüncesiyle hiçbir ortaklığı yoktur. Bu yüzden Nietzsche Bütün'ün geri dönmediğini, çünkü ebedi dönüşün *seçici* olduğunu, en eksiksiz biçimde seçici olduğunu ilan eder.[490]

Ya da Deleuze'ün başka bir yerde aktardığına göre Ebedi dönüş'ü *aynının geri dönüşü* olarak yorumlamak tarihsel bir hatadır. Çünkü bu, dönüşümün biçimini ve temel ilişkideki değişimi görmezden gelmek olacaktır. Çünkü Aynı, çeşitli olandan önce varolmamaktadır (nihilizmin kategorisi dışında). Geri gelmek, yalnızca çeşitli olana, yalnızca çok'a ve oluşa ait olan Aynı'nın orijinal biçimi olduğundan, *geri gelen Aynı değildir.* Aynı olan geri gelmez, sadece, geri gelen olmakta olanın Aynı'sıdır.[491] Nietzsche'nin tüm eserlerinde Bir, Aynı ve Bütün nosyonlarını eleştirdiğini ve Deleuze'ün belirttiği gibi, Nietzsche'nin, ebedi dönüş öğretisini formülleştirdiği dönem boyunca, aynı zamanda, döngü varsayımını da açık bir biçimde hedef aldığı görülür. Hatta ebedi dönüşü, şeylerin belirli bir düzenlenmesinin, gerçekleşmiş tüm diğer düzenlemelerden sonra geri dönüşü olarak anladığımız her seferinde, ebedi dönüşü özdeş ya da aynının geri dönüşü olarak yorumladığımız her seferinde, Nietzsche düşüncesini çocukça hipotezler yerine koyarız. Çünkü hiç kimse tüm özdeşlik biçimlerinin bir eleştirisini Nietzsche'den daha öte geliştirmemiştir.[492] Bu bağlamda Deleuze, Nietzsche'nin ebedi dönüş fikrinin Yunanlılardan devşirdiğine yönelik yorumlara atfen "Antik Yunan'daki döngü kabaca niteliklerin ve şeylerin ayaltı dünyada geri dönüşünü

---

[490] Deleuze, *NP.*, s. 48., Deleuze, "Güç İstenci Ve Ebedi Dönüşe Dair Sonuçlar", Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler* içinde, s. 196.
[491] Deleuze, *Nietzsche*, s. 36., Rajchman, *a.g.e.*, s. 111.
[492] Utku, *a.g.m.*, s. 251., Deleuze, *NP.*, s. XI., Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 83-84.

belirleyen, gök cisimlerinin yerel ve döngüsel hareketidir" diyecektir. Bu aynı zamanda fizik ve astronomi düzeyinde bir yorumu içerir. Bu yorum Nietzsche düşüncesine asla tekabül etmez. Nietzsche ebedi dönüş olarak adlandırdığı şeyin, bizi henüz keşfedilmemiş bir boyuta taşıdığının farkındadır. Ne uzammsal nicelik ya da yerel hareket, ne de fiziksel nitelik söz konusudur, saf yeğinlikler alanıdır bu.[493] Zaten ebedi dönüşün, Aynı'nın bir dönüşü olarak herhangi bir yorumuna karşı duran şey de, temelde Nietzsche düşüncesinin anti-Platonik doğasıdır. Aynılık kendi kendisiyle özdeşlik, öz ve varlığı ima ettiği için çokluğu, farkı olabildiğince dışarıda bırakma eğilimi taşır. Bilindiği gibi Platon, statik ve kendisiyle aynı varlık alanını gerçek bilginin nesnesi kılarak, değişim ve oluşu reddetmekteydi. Nietzsche'nin, varlığa bu şekilde bağlanışının üstü örtülü bir yaşam nefreti, dünyamızı suçlu ve yetersiz bulmanın bir aracı olarak gördüğünü ve felsefenin temel görevinin, oluşun bir olumlanması sayesinde Platonculuğun tersine çevrilmesi olduğunu daha önce vurgulamıştık. Bu sebeble Nietzsche'nin yüzünü daha çok pre-sokratik filozoflara dönmesi pekte şaşırtıcı değildir. Çünkü ona göre felsefenin yozlaşması Platon ile, ama aynı zamanda Sokrates ile başlar: Felsefenin yozlaşmasıyla birlikte yasa koyucu filozof yerini boyun eğen filozofa bırakır. Yerleşik değerleri eleştirenin, yeni değerlerin ve değerlendirmelerin yaratıcısının yerine, kabul görmüş değerlerin koruyucusu geçer. Felsefenin yozlaşması Sokrates ile birlikte ortaya çıkar. Sokratesle birlikte gönül rızası ve ustalıkla boyun eğen bir filozof tipi ortaya çıkar.[494]

Bu iki filozofun ötesinde Deleuze, oluş ve farklılığın onaylanması anlamında Nietzsche'nin ebedi dönüş okumasının tohumlarını onun Herakleitos üzerine erken değerlendirmelerinde bulur. Bu yoruma göre, dünyaların ikiliğini, kendinde varlığı

---

[493] Deleuze, "Güç İstenci Ve Ebedi Dönüşe Dair Sonuçlar", Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler* içinde, s. 193., Boundas, *The Deleuze Reader*, s. 91 vd.
[494] Deleuze, *Nietzsche*, s. 21-22.

reddeden ve yaşamı radikal derecede masum ve haklı gören, böylelikle de oluşun onaylanmasını salık veren bir düşünür olarak Herakleitosçu perspektiften bakıldığında, oluşun ötesinde bir varlık olmadığı gibi, çokluğun ötesinde de bir şey yoktur. Ne çokluk ne de oluş salt bir görüntü veya yanılsama olarak görülebilir. Aynı şekilde görünüşlerin ötesinde olabilecek ebedi veya çoğulcu bir realite de söz konusu olamaz. Çokluk parçalanamaz tezahür olup, birliğin sürekli bir semptomu ve temel bir transformasyonudur. Çokluk birliğin onayı, oluş ise varlığın onayıdır. Oluşun onaylanması kendinde varlıktır ve çokluğun onaylanması kendinde birdir. Çoğulcu onaylama ise, birin kendi kendisini onaylamasının yoludur. Buna göre, dönüş olagelen şeyin varlığı olup, burada varlık oluşta onaylanır.[495] Başka bir ifadeyle eğer Nietzsche'nin felsefesi oluşun bir olumlanması ise ve eğer ebedi dönüş "en yüksek olumlama" ise, Deleuze, o zaman ebedi dönüşün, varlığın ve aynının değil, oluşun ve farkın bir dönüşü olması gerektiğini öne sürer. *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe*'de, "Herakleitos" der Nietzsche, dünyayı masum bir oluş alanı olarak, "sanatçılar ve çocukların yer aldıkları, olmaya başlamanın ve geçip gitmenin, yapmanın ve yıkmanın" sergilendiği "bir oyun, büyük dünya-çocuğu Zeus'un oyunu" olarak kavradı.[496] Çocuğun oyununda ya da sanatçının yaratıcı çabalarında iki an ayırt edilebilir: oyuna ya da yaratıcı etkinliğe katılma anı, oyunu ya da yaratmayı uzaktan seyretme anı. Deleuze'e göre, ebedi dönüş düşüncesi bu iki ana göre anlaşılmalıdır. Önce oluşa katılınır ve bu yolla o olumlanır; sonra dünyanın tüm anlarının oluş anı olduğu, dünyanın bildik varlığının oluş olduğu kabul edilir, her anın oluşun dönüşü veya yeniden gelişi olduğu olumlanır. Böylece Deleuze, "dönüş (*revenir*) oluşun (*devenir*) kendisinin varlığıdır, kendisini oluş içinde olumlayan varlıktır" iddiasında bulunur.[497] Deleuze'e göre ebedi dönüş

---

[495] Küçükalp, *a.g.m.*, s. 141.
[496] Friedrich Nietzsche, *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe*, (Çev. Nusret Hızır), Kabalcı Yay., İst., 1992, s. 47.
[497] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 44., Deleuze, *NP.*, s. 23-24.

nosyonunu Nietzsche'nin oluşu olumlamada kullandığı en önemli silah olarak görmesinin arkasında Nietzsche'nin, dünyanın bir oluş anına sürekli geri dönüşünü göstermek istemesinde yatar. Bu yolla ebedi dönüş, tüm zengin yaşam imkânları içinde şimdiki anın sentetik doğasını ifade eder. Ebedi dönüş çok sık sanıldığı gibi, özdeş olan ve aynının sürüp giden bir tekrarının bir açıklaması değil, "çeşitliliğin ve onun yeniden üretiminin, farkın ve onun tekrarının bir açıklaması olarak hizmet veren bir ilkenin ifadesi olarak anlaşılmalıdır:

> Oluşun varlığı nedir? Olmakta olanın ayrılmaz varlığı nedir? *Olanın varlığı dönüştür.* Bizzat oluşun varlığıdır dönüş, oluşta olumlanan varlıktır. Ebedi dönüş; oluş, doğruluk ve varlık yasasıdır.[498]

Nietzsche ebedi dönüşü zar oyununa benzetir ve bu oyunda Deleuze, Bergson incelemesinde öne çıkardığı belirlenimsizlik ilkesini Nietzsche'de de açığa çıkarır. Zar atmanın (oluş, belirlenimsizlik uğrağı) arkasından yeni bir zar atımını başlatan zarların geri çekilmesi (varlığın seçimi) gelir. Ontolojik seçim, zar atımının belirlenimsizliğini olumsuzlamaz, ama onu arttırır, onu olumlar, tıpkı ebedi dönüşün bir istenç olumlaması olması gibi:[499]

> Oyunun iki evresi zarların iki evresidir: Atılan zarlar ve düşen zarlar. Zarın, iki ayrı masada oynandığını göstermek Nietzsche'ye kısmet oldu: Yeryüzü ve gökyüzü masaları. Zarlar yeryüzünde atılıyor, gökyüzünde düşüyor: "Şayet tanrılarla yeryüzünün ilâhi masasında zar atsaydım, yer sarsılır, yarılır ve alev ırmakları fışkırtırdı: Zira yeryüzü, yaratıcı yeni sözlerle ve ilahi zarların gümbürtüsüyle sarsılan ilâhi bir masadır..." –"Ey üstümdeki gök, ey saf ve yüce gök! Bu şimdi benim için senin

---

[498] Deleuze, *NP.*, s. 24.

[499] Hardt, *a.g.e.*, s. 99., Elanour Kaufman-Kevin Jon Heller (ed.), *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, Univ. of Minnessota Press, Minneapolis, 1998, s. 276 vd.

saflığındır, ne ebedi akıl örümceği ne de onun ağı var sende. İlahi rastlantıların dans ettiği masa olmalısın sen, zarlar ve onların ilahi oyuncuları için ilahi bir masa..." Bu iki masa iki ayrı dünya değildir. Aynı dünyanın iki ayrı saati, aynı dünyanın iki ayrı vaktidir; gece yarısı ve öğledir, zarların atıldığı ve düştüğü saatler. Nietzsche yasamın iki masasında ısrarla durur, bunlar aynı zamanda oyuncunun veya sanatçının iki ayrı vaktidir: "Geçici olarak kendimizi yaşama teslim etmek ki daha sonra geçici olarak bakışlarımızı üstüne dikelim". Zar atma oluşu ve oluşun varlığını olumlar. Bir kez atılan zarlar *rastlantının* olumlaması, düştüklerindeki kombinezon ise *zorunluluğun* olumlamasıdır. Zorunluluk, tam da varlığın oluşla ve çokluğun da tekle olumlandığı anlamda rastlantıyla olumlanır.[500]

Zar atmanın iki uğrağı, Bir ve Çok diyalektiğine karşı Nietzscheci alternatifin temel unsurlarını oluşturur. Oyunun ilk uğrağının anlaşılması daha kolaydır. Zarın atılması kesinlikle kontrolün reddedilmesi olmasından dolayı şans ve çokluğun olumlanmasıdır. Bergson'da gördüğümüz gibi burada bahsedilen düzen çokluğundan ziyade organizasyon çokluğudur. Çünkü düzen çokluğunun aksine organizason çokluğu belirlenimsizliği ve öngörülemezliği ifade eder.[501]

Bir başka açıdan Deleuze'e göre oluş dünyası bir akış ve çokluk dünyasıdır, fakat aynı zamanda bir rastlantı ve kaos dünyasıdır ve ebedi dönüşün olumlanması, oluşun bu yönüyle de ilgilidir. Bu bağlamda Deleuze'e göre "insan, genelde istediğinin gelmesi için çok sayıda atışa güvenen kötü bir oyuncudur. Bu yolla o, arzu edilebilir gördüğü bir kombinasyonu üretmek için nedensellik ve olasılıktan yararlanır. Bu kombinasyonu, elde edilecek, nedenselliğin arkasında saklı bir erek olarak kabul eder." Usta oyuncu, aksine, her sonucu arzulanan sonuç olarak kabul ederek tek bir atıştaki tüm rastlantıyı olumlar. Hem rastlantıyı hem de zorunluluğu, atışın rastlantısını ve sonucun

---

[500] Deleuze, *NP.*, 25-26., Friedrich Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, (Çev. Ahmet Cemal), Kabalcı Yay., İst., 2007, s. 224 vd.
[501] Hardt, *a.g.e.*, s. 96-97., Zourabichvili, *a.g.e.*, s. 95 vd.

zorunluluğunu olumlar. Geleneksel rastlantı ve zorunluluk sorunu ortadan kalkar, çünkü sorun yalnızca rastlantıyı kontrol altına almak ya da zorunluluktan kaçmak yönündeki olumsuz arzulardan kaynaklanır. Rastlantının olumlanması bir *amor fati*'yi, Nietzsche'nin "insandaki büyüklük formülü"nü, rastlantının zorunlu açığa çıkışı olarak meydana gelecek olanı istemeye zorlayan aktif bir yazgı aşkını mümkün kılar.[502] Oluşu, çokluğu ve rastlantıyı olumlayan güçler sentezi olarak ebedi dönüş kavrayışını, Deleuze, fiziksel ebedi dönüş öğretisi olarak adlandırır. Fakat Deleuze, ebedi dönüşün, aynı zamanda, temelde reaktif hayvan olan insana, kendisini dönüştürmek ve kendisinde olumlayıcı güç istenci üretmek için hazırlayıcı bir araç sağlayan etik bir öğreti olduğuna da işaret eder. Ebedi dönüşün etik öğretisi Kantçı koşulsuz buyruğun Nietzscheci karşılığı olarak formülleştirilebilir. Etik öğreti olarak ebedi dönüş, pratik bir kuralda ortaya çıkan seçici bir ilke olarak işler: "*Ne istersen iste, aynı zamanda onun ebedi dönüşünü de isteyeceğin bir tarzda iste.*" Bu, ebedi dönüş *düşüncesi*, tedbirli ve ölçülü bir istencin tüm yarı-arzularının ve kararsız özlemlerinin, nitelikli aşırılıklarının ve geçici düşkünlüklerinin elenmesini mümkün kılar.[503] Bununla beraber, etik bir öğreti olarak

> Ebedi dönüşün seçici ilkesi, olumsuz istenci tümüyle eleyemez. Hiçbir istenci kendi olumsuzluğunun ebedi dönüşünü isteyebileceği için bu seçime direnebilir. Tam olumlamaya yol göstermek için, ikinci bir seçime, düşünceden çok *varlık*'ın bir seçimine, "Nietzsche felsefesinin en belirsiz kısımlarını içeren ve ebedi dönüş öğretisinin neredeyse ezoterik unsurunu oluşturan" bir seçime ihtiyaç vardır: seçici bir ontoloji olarak ebedi dönüş. Eğer ebedi dönüş, olumlayıcı istencin olduğu kadar olumsuzun da dönüşünü gerektiriyorsa, o zaman o, insanın reaktif-oluşunun ebedi bir biçimde tekrarlanan tarihini önceden ha-

---

[502] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 44., Deleuze, *NP.*, s. 26., Martin Heidegger, "Who is Nietzsche's Zarathustra?", David B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Delta Pub., New York, 1979, içinde 64 vd.

[503] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 46., Deleuze, *NP.*, s. 68., Boundas, *Deleuze and Philosophy*, s. 18 vd.

> ber veren ümit kırıcı bir öğretidir. Bununla beraber ebedi dönüş reaktif güçlerin dönüşü olsaydı çelişkili hale gelecekti. Ebedi dönüş, bize reaktif oluşun varolmadığını öğretir. Gerçekten de aynı zamanda bize aktif oluşun varolduğunu öğretir. O, oluşu yeniden üretmek suretiyle zorunlu olarak aktif oluşu üretir.[504]

Eğer ebedi dönüş bir döngüden, yani her şeyin geri dönüşünden ve Aynı'ya bir geri dönüşten ibaretse, onda şaşırtıcı olanın ne olduğu sorulabilir: oysa bu, ebedi dönüş'nün tam da olmadığı şeydir. Nietzsche'nin sırrı, *ebedi dönüş*'nün seçici olmasıdır. Hem de iki bakımdan seçici. Öncelikle düşünce olarak. Çünkü o bize ahlaktan tümüyle kurtarılmış istencin özerkliği için bir yasa verir: Ne istiyorsam onu (tembelliğimi, oburluğumu, korkaklığımı ve erdemim gibi kötülüğümü de) ebedi dönüş'sünü isteyeceğim şekilde tasarlamam "gerekir". "Yarı istemelerin" dünyası, bir kere, yalnızca bir kere olması koşuluyla istediğimiz her şey, böylece elenmiş olur. Korkaklık, tembellik bile, ebedi dönüş'leri istendiğinde, tembellikten ve korkaklıktan başka bir şeye dönüşürler: etkin hale gelir, olumlamanın güçlerine dönüşürler.[505] Deleuze'e göre ebedi dönüş sadece seçici düşünce değil, aynı zamanda seçici Varlıktır. Yalnızca olumlama, olumlanabilecek olan geri gelir; sadece sevinç geri döner. Yadsınabilecek olan, olumsuzlama olan her şey, ebedi dönüş'ün tam da bu hareketiyle dışarı atılır. Eğer böyle olmasaydı, nihilizmin ve reaktifin bağdaşımlarının sonsuzca geri gelmesinden endişelenebilirdik. Ebedi dönüş bir tekerleğe benzetilmelidir; ama bu tekerleğin hareketi tüm olumsuzluğu dağıtan bir merkezkaç kuvvetiyle donatılmıştır. Varlık kendini oluşta olumladığı için, olumlamayla çelişen her şeyi, nihilizmin ve tepkinin tüm biçimlerini kendinden dışarı atar: Vicdan azabı, hınç... bunları bir kereden fazla görmeyeceğiz.[506] Başka bir ifadeyle ebedi dönüş, sınava dayanamayanları, yalnızca düşüncedeki yarı-istemeleri değil aynı zamanda varlıktaki yarı-güçleri

---

[504] Deleuze, *NP.*, s. 72,81., Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 47.
[505] Deleuze, *Nietzsche*, s. 37.
[506] *A.g.e.*, s. 37-38.

de elediğine göre, onun her şeyi geri getirdiğine ve aynıya döndüğüne nasıl inanabiliriz? "Küçük insan" geri gelmeyecektir... ebedi dönüşü yadsıyan hiçbir şey geri gelmez. Ebedi dönüşün ürettiği ve güç istencine tekabül eden olarak geri getirdiği, "olan her şeyin üstün biçimi" olarak tanımlanan üstinsandır. Böylece ebedi dönüş kendine her durumda özgünleştirme görevini verir: aynıyı belirlemek değil, ama istemeleri, maskeleri ve rolleri, biçimleri ve güçleri özgünleştirmek.[507]

Yaşamın her anı, oluşun tüm anlamı içinde yaşanmasını gerektirecek bir etik öğreti olarak Nietzsche'nin ebedi dönüşünün –küçük avuntu türlerine ve genelde yaşam gücünü alıp götüren gevşek düşünceye bir saldırı- gücü yadsınamaz. Bu öğreti, olası eleştirilere rağmen, nihilizmin alt edilmesini sağlayacak bir gerçek olumlama eğilimidir. Bu bağlamda Deleuze'ün okumasına göre Nietzsche nihilizmi alt edebilmek için oluşun olumlanması olarak ebedi dönüşle, değerlerin yaratılmasını sağlayan aktif güçleri harekete geçirecek bir etik anlayış peşindedir.[508]

---

[507] Deleuze, "Güç İstenci Ve Ebedi Dönüşe Dair Sonuçlar", Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler* içinde, s. 198.
[508] Utku, *a.g.m.*, s. 251.

3.3. NİHİLİZM

Deleuze'ün son uğraklarından birisi de Nietzscheci nihilizm'dir. Deleuze, nihilizmin, güç istencinin *ratio cognoscendi*'si (bilme nedeni) olduğunu açıklar: gerçekte güç istenci üzerine bildiğimiz şey, ızdırap ve elemdir.[509] Deleuze'e göre Nihilizm kavramı, tarihsel süreç içerisinde tartışmalı ve popüler hale Nietzsche'nin meşhur *Tanrının Ölümü*[510] adlı metaforuyla gelir. Nietzsche açısından baktığımızda nihilizm, en yüksek değerlerin kendi kendi(leri)ni değersizleştirmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması olarak ifade edilebileceği gibi öldüğünü ilan ettiği Tanrı da aslında Deleuze için, kelime anlamının ötesinde, idealar ve idealler alanını içerisinde barındıran duyuüstü dünyayı sembolize eder. Esasen, ifade edilmek istenen yaşamın anlamının ne olduğu sorusuna cevap veren aşkın bir öte dünyanın kesinliğinin kaybolması ve insanın yaşamına anlam ve değer verecek temel başvuru kaynağının ortadan kalkmış olduğu gerçeğidir. Deleuze'ün okumasına göre böylesi bir durum yani Tanrının ölümüyle birlikte diğer bütün Tanrıların, Plâtoncu ideaların ve metafiziğin bertaraf edilmesi, fenomen ve numen ayrımını ortadan kaldırarak, fenomenler dünyasının hem hakiki hem de gerçek dünya haline gelmesi anlamını taşır.[511]

Nietzsche nihilizmi yaşamı yadsıma, varoluşu değersizleştirme girişimi olarak adlandırır; nihilizmin temel biçimleri olarak hıncı, huzursuz vicdanı, çileci ideali inceler; nihilizmin bütününü ve bunun biçimlerini intikamcı zihin olarak adlandırır. Ancak nihilizm ve biçimleri hiçbir zaman psikolojik tanımlara indirgenemeyecekleri gibi ne tarihsel olaylara veya ideolojik akımlara ne de metafizik yapılara indirgenebilir.[512] Ve hemen

---

[509] Hardt, *a.g.e.*, s. 100., Henry Staten, *Nietzsche's Voice*, Cornell Univ. Press., New York, 1993, s. 72-76.

[510] Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, s. 351, 356 vd.

[511] L. Warner Dannhauser, *The History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, London, 1987, s. 839. Bu konuda Heidegger'in "Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü" başlıklı incelemesine bakılabilir., M. Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, (Çev. Levent Özşar), Asa Kitapevi, Bursa, 2001.

[512] Deleuze, *NP.*, s. 147.

devamında, Nietzsche metafiziğin eleştirisini yürütürken nihilizmi özel bir metafiziğin değil, her metafiziğin önkabulü yapar: çünkü varoluşu *duyularüstü* bir dünya adına değersizleştirmeyen ve yargılamayan bir *metafizik* yoktur. Nihilizmin ve biçimlerinin, düşünmenin kategorileri olduğu da söylenemez; zira akıllı düşünme olarak bizzat düşünmenin kategorileri –özdeşlik, nedensellik, ereklik– bir kuvvet yorumunu ama kuvvetin hınç tarafından yorumlanmasını varsayarlar. Bütün bu nedenler için, Nietzsche şunu söyler: "İntikam alma içgüdüsü yüzyıllar boyunca insanlığı öylesine ele geçirmiştir ki bütün bir metafizik, psikoloji, tarih ve özellikle de ahlâk bunun izini taşır. Düşündüğü andan itibaren, şeylerin içine intikam alma mikrobunu soktu insan". Şunu anlamalıyız ki: İntikam alma içgüdüsü bizim psikoloji, tarih, metafizik ve ahlâk dediğimiz şeyin özünü meydana getiren kuvvettir.[513] Öyleyse Nietzsche'nin nihilizmle ve intikamcı zihinle mücadelesi metafiziğin devrilmesi, tarihin insanlık tarihi olarak sonu, bilimlerin değişimi anlamına gelecektir. Ve bu noktada Deleuze'e göre Nietzsche felsefesinin hedefi şudur: düşünmeyi nihilizmden ve bunun biçimlerinden kurtarmak. Oysa bu, yeni bir düşünme biçimini, düşünmenin bağlı olduğu ilkede bir bunalımı, soykütüksel ilkenin bizzat kendisinin bir ıslahını, bir "ötedönüşümünü" kapsar.[514]

Bu bağlamda Deleuze'e göre Nihil, *nihilizmin içinde güç istencinin niteliği olarak inkârı imlemektedir*. Şu halde nihilizm, ilk ve esas anlamıyla şudur: yaşamın hiçlik değerini alması, yaşama bu hiçlik değerini veren üstün değerler kurmacası, kendini bu üstün değerler içinde ifade eden hiçlik istenci. Nihilizmin ikinci anlamı ise bir istenci değil, bir tepkiyi imler. Duyularüstü dünyaya ve üstün değerlere karşı tepki gösterilir, bunların varlığı inkâr edilir, onlara hiçbir geçerlilik atfedilmez. Burada artık üstün değerler adına yaşamın değersizleştirilmesi, bizatihi üstün değerlerin değersizleştirilmesi söz konusudur. Değersiz-

---

[513] *A.g.e.*, s. 2 vd., Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 74 vd.
[514] Deleuze, *NP.*, s. 3.

leştirme, artık, yaşamın hiçlik değerini alması anlamına gelmez; değerlerin, üstün değerlerin hiçliği anlamına gelir: "Büyük haber yayılır: perdenin arkasında görülecek hiçbir şey yoktur, şeylerin gerçek özüne ilişkin olarak benimsenmiş olan ayırıcı imler yokluğun hiçliğin karekteristik imleridir." Böylece nihilist, Tanrı'yı, iyi'yi ve doğru'yu duyulurüstünün tüm formlarını inkâr eder. Hiçbir şey doğru değildir, hiçbir şey iyi değildir, "Tanrı ölmüştür". İstenç hiçliği, bir hiçlik istenci için artık yalnızca bir araz değil, ama en uç noktada, tüm istencin inkârıdır, bir yaşamdan tiksintidir.[515] Nihilizmde olumsuz istenç bir hiçlik istenci olarak açığa çıkarılır ve Deleuze, nihilizmin gelişimini üç farklı evreye ayırır. *Olumsuz nihilizmde* duyulabilir ötesi bir dünya kurgusu icat edilir ve hiçlik istenci yaşamı hor gören ve onu değersizleştiren daha yüksek değerler içinde ifade edilir. Bunu, olumsuz istenç sayesinde galip gelen reaktif güçlerin olumsuz istençle bağlarını kopardıkları ve tek başlarına egemen oldukları *reaktif nihilizm* izler. Tanrı öldürülür ve merhamet, "zayıfa, hastaya, reaktif yaşama duyulan" sevgi geçerli değer ilkesi haline gelir. Reaktif insan, "Tanrı'nın yerini alır: uyum, evrim, ilerleme, herkesin mutluluğu ve toplumun iyiliği; Tanrı-insan, ahlâki insan, hakikat insanı ve toplumsal insan". Daha yüksek bir dünya kurgusu artık inanılabilir değildir, fakat yaşam her şeye rağmen horlanmış ve değersizleştirilmiş kalır. Reaktif güçler hiçbir istence, hiçbir uyarıcıya katlanamaz ve sonuçta reaktif nihilizmin yerini *pasif nihilizm,* "kendi ötesine geçen bir istenç tarafından canlandırılmaktansa, istenci değil pasif bir biçimde geçip gitmeyi tercih edecek" kadar güçten düşmüş yaşam alır.[516]

Deleuze sevinç felsefesini ister istemez pratiğin felsefesi olarak tanımlar[517] ve ona göre Nietzsche çilecilik ve nihilistik ahlakın yerine, bir olumlayıcı sahtelik istencini yani bir aldatma istencini üstün, yaratıcı bir istence dönüştürecek olan sanatsal

---

[515] *A.g.e.*, s. 147.
[516] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 41., Deleuze, *NP.*, s. 151, 153, 174.
[517] Hardt, *a.g.e.*, s. 104.

bir istenci koymayı önerir. Bu tür bir istencin bildirdiği bir düşünce, bilgiyi yaşamın karşısına koymayacak, yaşamı rasyonel bilginin dar sınırlarına hapsetmeyecek ve sonra bilgiyi reaktif bir yaşamın indirgenmiş standartlarıyla ölçemeyecektir. Daha çok, bu tür bir düşüncede yaşam 'aktif düşünce gücü' haline ve düşünce "olumlayıcı yaşam gücü" haline gelecektir. Öyleyse düşünmek yaşamın yeni imkânlarını keşfetmek, icat etmek anlamlarına gelecektir. Çünkü öte taraftan baktığımızda Deleuze'e göre acıma nihilizmin uygulanmasıdır. Nietzsche "Tanrı acımaktan öldü" der. Tanrı acımaktan boğulur: her şey, sanki reaktif yaşam onun gırtlağına tıkılıyormuşçasına cereyan etmektedir. Reaktif insan Tanrı'yı öldürür çünkü artık onun acımasına tahammülü kalmamıştır. Reaktif insanın artık tanığa tahammülü yoktur, kendi utkusuyla ve salt kendi güçleriyle yalnız kalmak istemektedir. *Kendini Tanrı'nın yerine koyar.* Bundan böyle yaşamdan daha üstün değerleri değil, ama yalnızca kendiyle yetinen, kendine ait değerleri salgılamak iddiasında olan reaktif bir yaşamı tanır. Tanrı'nın ona verdiği silahları, hıncı, hatta kötü niyeti, utkusunu bezeyen bütün figürleri, Tanrı'ya karşı çevirir. Tanrı'ya karşı kullanır. Hınç, tanrıtanımaz hale gelir, ama bu tanrıtanımazlık da yine hınçtır, her zaman hınç, her zaman kötü niyettir. Tanrının katili reaktif insandır, "insanların en çirkini", "kinle guruldayan ve gizli utançla dolu." Tanrının acımasına tepki gösterir: acımanın alanında da zevk sahibi olmak söz konusudur; bu zevk sahipliği sonuçta şöyle der: "şu Tanrı'yı gözümüzün önünden kaldırın. Hiç Tanrı olmasın daha iyi, kendi başının yazgısına karar vermek daha iyi, deli olmak daha iyi, kendini Tanrı kılmak daha iyi."[518]

Güç istencinin *ratio cognescendi*'sinin olumlama olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu terimler, Deleuze'ün Zerdüşt'ünün

---

[518] Deleuze, *NP.*, 148 vd., Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, s. 355 vd., Ayrıca bkz., Sebahattin Çevikbaş, "Nietzcshe'nin Düşüncesinde 'Tanrı'nın Ölümü'", *Felsefe Tartışmaları*, 43, s. 16-40 (Sonbahar 2009) ve "Nietzsche ve Nihilizm: Kalkanına Yaşamın Yadsınmasını Kazımış Olan Bir Felsefe", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 14; sayı: 1, 25-40 (2010).

ifadesini ontolojik bir etik olarak yeniden formülleştirmesine izin verir ve neticede Nietzscheci bu formül şu şekilde iş görür: Nihilizmi güç istencinin *ratio cognescendi*'si olarak kullanan, ama güç istencinde insanın alt edildiği ve böylece nihilizmin yenildiği bir *ratio esendi* bulan kişiyi seviyorum.[519] Ya da Deleuze'ün çok yerinde bir saptamasından hareketle diyebiliriz ki;

> Evet ve hayır'ın, olumlama ve olumsuzlamanın rolleri bir çok problem ortaya çıkarır. Wahl, Evet ve Hayır'ın birçok anlamı olduğunu, ancak gerilimler, yaşanmış, düşünülmüş, hatta düşünülemez çelişkiler pahasına birlikte-varolduğunu düşünüyor ve gösteriyordu. Ve Wahl, Nietzsche'den aldığı ve yenilemeyi bildiği bir perspektifler yöntemini hiçbir zaman daha iyi uygulamamış, hiçbir zaman soruları bundan iyi çoğaltmamıştı. Bir örnek verelim. Eşeğin Zerdüşt'te "Evet" diyen, "İ-A İ-A" diyen bir hayvan olduğu kuşkusuz doğrudur. Fakat onun "Evet"i Zerdüşt'ünkinden farklıdır. Ayrıca eşeğin bir de Zerdüşt'ünkinden farklı olan "Hayır"ı vardır. Aslında eşek "evet" dediğinde, olumladığında ya da olumladığını sandığında, taşımak dışında bir şey yapmaz. Olumlama sandığı şey taşımaktır; olumlamalarının değerini sırtındaki yükün ağırlığıyla ölçer. Deleuze Gueroult'un saptamalrını bu noktada önemser: çünkü eşek (ya da deve) öncelikle Hıristiyan değerlerin yükünü taşır; daha sonra, Tanrı öldüğünde ise hümanist, insanca –pek insanca değerlerin yükünü taşır; en sonunda ise hiçbir değer kalmadığında artık gerçeğin yükünü taşır. Burada Nietzscheci nihilizmin üç aşamasını görebiliriz: Tanrı aşaması, insan aşaması ve son insan aşaması – sırtımıza koyulan yük, kendi kendimize sırtladığımız yük, sonunda da artık taşıyacak bir şeyimiz kalmadığında, yorgun kaslarımızın yükü.[520]

O halde Deleuze'e göre eşek'te "Hayır"da vardır; çünkü "Evet" dediği şey, aynı zamanda bütün aşamalarını katettiği nihilizmin tüm sonuçlarıdır. O kadar ki burada olumlama ancak bir olumlama hayaleti, olumsuz olan ise tek gerçekliktir.

---

[519] Hardt, *a.g.e.*, s. 101.
[520] Deleuze, "Güç İstenci Ve Ebedi Dönüşe Dair Sonuçlar", s. 191.

Öte yandan Zerdüşt'ün "Evet"i ise tamamen farklıdır. Zerdüşt olumlamanın taşımak, kendi üzerine almak anlamına gelmediğini bilir. Kendini taşıtan yalnızca Zerdüşt'ün soytarısı, maymunudur. Bunun tersine, Zerdüşt, olumlamanın tam da hafifletmek, yaşayanın yükünü atmak, dans etmek, yaratmak anlamına geldiğini bilir. Bu yüzden onda olumlama birincildir, olumsuzlama ise hazzın bir fazlalığı gibi, olumlamanın hizmetinde bir sonuçtur. Nietzsche'ye göre burada Zerdüşt'ün küçük, yuvarlak, labirentimsi kulakları, eşeğin uzun, sivri kulaklarına karşıttır: Zerdüşt'ün "Evet"i dansçının olumlaması, eşeğin "Evet"i ise yük taşıyanın olumlamasıdır; Zerdüşt'ün "Hayır"ı saldırganlığın, eşeğin "Hayır"ı ise hıncınkidir.[521]

Sonuç olarak hiçlik istenci ile reaktif güçler arasındaki temel suç ortaklığı şundan ibarettir: Reaktif güçleri utkuya taşıyan hiçlik istenci olmaktadır. Hiçlik istenci altında, tümel yaşam gerçekdışı hale geldiği zaman, tikel yaşam olarak yaşam reaktif hale gelir. Yaşam bütünlüğü içinde gerçekdışı ve tikelliği içinde reaktif hale aynı anda gelmektedir. Yaşamı inkâr etmek girişimi içinde, bir yanıyla hiçlik istenci reaktif yaşamı hoş görmekte, bir başka yanıyla reaktif yaşam hiçlik istencine ihtiyaç duymaktadır. Hiçlik istenci, sıfıra yakın yaşamın durumu olarak reaktif yaşamı hoş görmekte, reaktif yaşam, yaşamın kendini inkâr etmeye, kendini yadsımaya kışkırtan araç olarak, hiçlik istencine ihtiyaç duymaktadır. Deleuze'e göre her ne kadar reaktif kuvvetler bu noktada hiçlik istenciyle yakınlaşsa da tek başlarına utku kazanmak isterler ve artık utkularını hiç kimseye borçlu olmak istemezler. Böylece *reaktif yaşam olumsuz istençle olan ittifaka son verir*, tek başına saltanat sürmek ister. Ancak reaktif güçler nereye kadar gideceklerdir? Daha çok, edilgin bir şekilde sönmeye! "Reaktif nihilizm", belli bir tarzda "olumsuz nihilizmi" sürdürmektedir: utkuya varan reaktif güçler, onları utkuya götüren o inkâr etmek gücünün yerini alırlar. Ama "edilgin nihilizm", reaktif nihilizmin vardığı en uç yerdir: dışarıdan yö-

---

[521] *A.g.m.*, s. 191-192., Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, s. 137 vd.

netilmektense edilgin bir şekilde sönmek. Deleuze için en önemli soru belki de insanın bu yolda nereye kadar gideceğidir. Nietzsche'nin cevabı büyük tiksintiye kadardır. Çünkü Nietzsche'ye göre üstün değerler olacağına hiçbir değer olmasın daha iyi, hiç istenç olmasın daha iyi, hiçlik istenci yerine bir istenç hiçliği daha iyidir: Edilgencesine sönmek daha iyidir. Deleuze için bu kâhindir, "büyük yorgunluğun "kâhinidir". Tanrı'nın ölümünün sonuçlarını haber vermektedir: Kendi kendisiyle tek başına, kaybolmak istencine bile sahip olmayan, edilgin bir sönüşü düşleyen reaktif yaşam. "Her şey boş, her şey eşit, her şey geçmiş!... Bizim için bütün pınarlar kurumuş ve deniz çekilmiş. Her zemin gizleniyor, ama boşluk bizi yutmak istemiyor. Ne yazık! İçinde boğuşabileceğimiz bir deniz nerede var?... Aslında, bizler ölmek için esasen fazlasıyla yorgunuz. İnsanların sonuncusu, işte Tanrının katilinin soyundan gelen son temsilci burada açığa çıkar."[522] Deleuze'e göre buradan hareketle ulaşılan nihai Nietzscheci sonuç şudur: Olumsuz nihilizmin yerine reaktif nihilizm geçirilmiştir, reaktif nihilizm edilgin nihilizme ulaşır. Tanrı'dan Tanrının katiline, Tanrının katilinden insanların sonuncusuna. Reaktif insan Tanrının yerini alır: uyum sağlama, evrim, gelişim, herkes için mutluluk, cemaatin iyiliği; Tanrı-İnsan, ahlaki insan, doğru insan, toplumsal insan. Bunlar, üstün değerlerin yerine bize önerilen yeni değerler; Tanrının yerine bize önerilen yeni kişiliklerdir. İnsanların sonuncuları hala şöyle söylemektedirler: Biz mutluluğu icat ettik.[523]

Deleuze, bir başka eseri *Fark ve Tekrar*'da da farklı bir yorumla aktif güçler, oluş ve ebedi dönüş arasındaki bağlantıyı belirlemeye çalışır:

> Aktif güçler, kendi yeteneklerinin sınırına giderken, kendi özdeşliklerine ait olanlar da dâhil tüm sınırlamaları aşarlar. Aktif

---

[522] Deleuze, *NP.*, s. 149-150., Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, s. 181 vd.
[523] Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, s. 19., Deleuze, *NP.*, .s 151.

> güçler, öteki güçlere biçimler yükler fakat aynı zamanda kendi biçimlerini de değiştirirler; onlar, öteki güçleri ve eş zamanlı bir biçimde kendi 'öteki-oluş'larını biçimlendiren başkalaşım ve dönüşüm güçleridir. Bu anlamda, bir tek aktif güçler oluşu olumlar ve dünya bir oluş dünyası olduğu için bir tek aktif güçler gerçek varlığa sahiptir. "Yalnızca uç biçimler döner - kendilerini dönüştürerek ve birinden ötekine geçerek erklerinin sonuna (*jusqu'au bout*) gidenler... Yalnızca uç olan, ötekine geçen ve (ötekiyle) özdeş hale gelen aşırı olan döner". Kendini koruma ve muhafaza etmenin reaktif güçleri varlığa sahip olma aldanışını sunarlar, fakat onlar da sonuçta öteki haline gelir ve oluşunkinden başka hiçbir varlığa sahip olmadıklarını kanıtlarlar. Ebedi dönüşün çifte olumlaması bu ikinci seçimde yeni bir anlam kazanır, çünkü ebedi dönüş fiziksel doktrin olarak "oluşun varlığını olumlar", fakat "seçici ontoloji olarak, oluşun bu varlığını aktif-oluşun 'kendi kendini olumlama'sı olarak olumlar."[524]

Bu yorumdan hareketle Deleuze'e göre sonunda olumsuz istenç ve güçlerin reaktif oluşu olarak insan da geçip gidecektir. İnsanın alt edilmesi ve gerçek olumlamanın yerine getirilmesi imkânı nihilizmin ikinci aşamasında yani reaktif nihilizm aşamasında başlar. Burada olumsuz istenç reaktif güçlerden ayrılır ve bir kez ayrılınca olumsuz istenç "insanda yeni bir eğilim uyandırır: kendisini yıkmak yönünde, fakat kendisini aktif bir biçimde yıkmak". Üstinsan'ı haber veren olumlama bir çifte olumsuzlama gerektirir: olumlamadan hemen önce gelen insana ait her şeyin aktif bir öz-yıkımı ve olumlamanın hemen ardından gelen bilinen tüm değerlerin aktif bir yıkımı. Bu olumlama, değerlerin öte-değer biçimini başlatır -basitçe bir değerler setinin bir diğerinin yerine geçmesini değil, değerlerin yaratımı için yeni, aktif bir yaşam tarzının kurulmasını. Bu yeni yaşam tarzı ebedi dönüşe, oluşun varlığının olumlanmasına, çokluğun birliğine ve rastlantının zorunluluğuna aittir.[525] Aynı zamanda bu yeni yaşam tarzındaki "olumlayıcı düşünme, yaşamı ve yaşamdaki istenci olumlayan ve sonuçta bütün olumsuzu kovan düşünceyi salık verir."

---

[524] Deleuze, *DR.*, s. 51-70., Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 47.
[525] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 48.

Deleuze kariyerinde önemli bir uğrak noktası olan Nietzsche düşüncesini tasvir ederken, büyük ölçüde kendi düşüncesinin de karakteristik özelliklerini açığa çıkarır. Çünkü gerek Nietzsche gerekse Deleuze için de felsefenin nesnesi, dünyanın oluşunun kaotik çokluğu olarak farkın olumlanmasıdır. Nietzsche için olduğu gibi, Deleuze için de düşünce, sürekli düşünce olarak kalıp akla karşı yöneltilmelidir: o, yorumlamalı ve değer biçmelidir, fakat her şeyden önce yeni yaşam imkânları yaratmalıdır; kökenini, düşünceyi elinde tutan ve onu düşünceye meydan okuyan şeyi düşünmeye zorlayan bir gücün şiddetinde bulmalıdır ve bedenin yeteneklerini, bedenin etkinlik ve duygululuk güçlerini keşfedebilmek için bedeni ve bilinçdışını keşfetmelidir. Nietzsche gibi Deleuze de kindar, hınç (*ressentiment)* ruhuna teslim olmaksızın eleştiri ve yaratmayı birleştirmeye çalışır. Sonuç olarak, Deleuze, düşüncenin ifade edilmesi için yeni biçimler, bir fark felsefesi için elverişli biçimler arama yolunda yüzünü Nietzsche'ye dönerek Platon, Kant ve Hegel ile tarihsel bir hesabı kapatmayı amaç edinir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SPINOZA
[Tanrı Sarhoşu Filozof]

4.1. FARK VE TEKİLLİĞİN ONTOLOJİK OLANAĞI

Deleuze, felsefe tarihini kendi entelektüel projesinin talepleri/amaçları açısından ve buna uygun bir okumayla ele alır. Kuşkusuz bu amaç doğrultusunda onun için en vazgeçilmez düşünürlerin başında Spinoza gelmektedir. Klasik felsefe tarihi okumalarında daha çok panteist evren anlayışıyla öne çıkıyor olmakla beraber Deleuze, Spinoza'nın evren anlayışına dair arayışını apayrı bir okumaya tabi tutar ve onun fark ve tekillik açısından potansiyelini göz önüne sererek kendi fark felsefesinin de önemli ölçüde temeline yerleştirir. Bu anlamda onun Spinoza'da gördüğü kesinlikle sadece basit bir evren tasarımı ve felsefede sıradan bir yenilik değildir. Deleuze, Bergson aracılığıyla ontolojisini, Nietzsche aracılığıyla etiğini biçimlendirirken Spinoza üzerinden de ontolojik bir politika inşa etmeyi amaçlamaktadır. Deleuze'ün bu üç filozof arasında gördüğü derin bağlantılar onun felsefesinin can alıcı noktalarından biri olarak görülür.

> Nietzscheci etik, değer alanına taşınmış Bergsoncu ontolojidir. Spinozacı politika, pratik alanına taşınmış Bergsoncu ontoloji ve Nietzscheci etiktir. Sırasıyla ontoloji etiğe ve etik de politikaya bağlıdır. Zengin bir güç çözümlemesi ve pratiğin kavramsal olarak işlenişi sayesinde varlığa hayat veren ilkelerle, etiğe ve politik organizasyonun pratik yapısına hayat veren ilkeler tamamen aynı olduğu için Spinoza'nın politikası ontolojik bir politikadır.[526]

Spinoza bu üçlü temellendirme adına vazgeçilmez düşüncelerin önemli bir kesimini sağlayacak olan filozoftur. Spinoza

---

[526] Hardt, *a.g.e.*, s. 108.

üzerine tezlerini önemli ölçüde ortaya koyduğu *Expressionism in Philosophy: Spinoza* adlı eserde Deleuze, "Spinozacı sistemi biri spekülatif diğeri pratik olmak üzere iki ayrı uğrak, iki ayrı düşünce perspektifi olarak" ele almaktadır. Deleuze'ün incelemesinde açıkça yapılmayan bu ayrım bir anlamda geleneksel yorumlara bir meydan okumadır.[527]

Deleuze'ün Spinoza'ya ilişkin ana tespitleri onun felsefesinin *ekspresyonist* karakteriyle doğrudan ilişkilidir. Spinoza oluşturduğu Tanrı anlayışı ve ontolojiyle yepyeni bir kuramsal tezin başlangıcını yapar ve bu tezin ana hattında sonsuz sayıda sıfatları olan tek bir töz vardır. *Etika*'daki "Altıncı Tanım" Deleuze için hareket noktasıdır: "Tanrı ile mutlak sonsuz varlığı yani her biri ezeli ve ebedi özü açığa çıkaran sonsuz sıfatlardan oluşan bir tözü anlıyorum".[528] Zira Deleuze'e göre sonsuz sayıda sıfatları olan töz *Deus Sive Natura*, tüm yaratıklar sadece onun sıfatlarının kipleri ya da tözün değişimleri olması dolayısıyla yaratıcı, aşkın ve ahlaklı Tanrı kavramını reddederek bütünüyle yeni bir ontoloji geliştirir. Spinoza'nın yeni ontolojisi bir anlamda Spinozacılığı bir skandal nesnesi yapan pratik ciddi sonuçlara sahiptir. Bu tezler üçlü bir geçersizlik ilanını içerirler: "Bilincin", "değerlerin" ve "kederli tutkuların". Bunlar Nietzsche ile olan üç büyük benzerlik olup aynı zamanda Spinoza'nın henüz hayattayken *maddecilik*, *ahlaksızlık* ve *Tanrıtanımazlıkla* suçlanmasının da asıl nedenleridir.[529] Tanrı Spinoza'da bütün düşüncelerimizin kaynağı ve nedeni olarak, dolayısıyla Doğa düzenini bir bütün olarak bütünüyle yeniden üreten bir fikirdir.[530]

Spinoza'nın *expresyonist* yeni Tanrı anlayışı ve kavrayışı aslında Heidegger'in Platoncu Metafizik ekseninde diye tanımladığı Batı felsefe geleneğine karşı bir gelenek oluşturma çabasıdır. Bu çaba ekseninde düşünüldüğünde onun aslında Yeni-

---

[527] *A.g.e.*, s. 109.
[528] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 13.
[529] Gilles Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, (Çev. Ulus Baker), Norgunk Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 24.
[530] *A.g.e.*, s. 24.

Platonculuk ve Plotinusçu arkhe ya da temel töz fikrinden etkilendiği görülecektir. Stoacı materyalizmin merkezinde yer alan bu arkhe kavramı presokratik düşüncedeki başlangıç noktasından oldukça farklı şekilde düzenleyici ilke olarak kabul edilmiştir. Bu ilke nedensel düzenlemeyi ve etkileşimi belirleyen bu belirlenime maddi bir şekilde biçim ve yön veren bir konumda yer alır. Stoacı arkhe/temel töz bu haliyle Tanrıyla özdeşleştirilmiş olan ve evrendeki düzenin kendisiyle özdeş görülebileceği bir ilkedir. Stoacı düşüncede böylelikle Tanrı organik sürekliliği sağlayan aktif bir prensip olarak anlaşılmaktadır. Buna göre düzenleyici ilke Tanrı, ruh veya *pneuma* bütün fiziksel olayları içerir ve onların sürekliliğini sağlar. Böylesi bir anlayış Deleuze'e göre oldukça etkileyicidir ve evrensel düzenlemenin genelleyici bir içkin prensibi olarak anlaşılmalıdır. Burada bizim için daha da önemli olan noktalardan biri içerisinde barındırdığı doğal etik anlayışıdır. Bu doğal ahlak kuramı ve temelinde yer alan ontolojik kabul her anlamda Tanrı ve Doğa özdeşliğini varsaymaktadır. Bu özdeşlik anlayışı Deleuze felsefesindeki materyalist varlık ilkelerini ve Tanrıyı tasvir eden bir anlayıştır.[531] Spinoza felsefesinin kaynağı olan Stoacı doğa anlayışının metafizik varsayımlar içermekle beraber, amacı itibariyle materyalist bir ontolojiye yöneldiği görülür. Spinoza da Batı metafizik anlayışın karşısında yer alarak aynı doğrultuda evreni materyalist şekilde tasarlayan bir ontoloji geliştirir. Bu ontolojinin temel birleşim/birleşme noktası materyalizm olmakla birlikte en az onun kadar önemli olan bir başka nokta da sonsuz etkileşim veya evrensel ilişkilenme ve birleşmedir.

> Doğa bütün ilişkileri tümüyle birleştirmiştir kendinden. Demek ki genel olarak doğada hiç durmayan bir şey, sürekli olarak ilişkilerin birleşmeleri ve çözümleri vardır, sürekli olarak çünkü sonuçta çözülmeler ve birleşmelerin tersi gibidirler. Ama ikisi bir arada yürüdüklerinden ilişkilerin birleşmesini çözülmesi karşısında ayrıcalıklı kılmak için hiçbir neden yoktur.[532]

---

[531] Howie, *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism*, s. 11-12., Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 261-262.

[532] Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, (Çev. Ulus Baker), Öteki Yay., Ank., 2000, s. 163.

Deleuze'ün Spinoza okumasının önemli nedenlerinden biri, bu evrensel ilişkilenme şeklidir; zira Tanrıdan şeylere doğru varlık ilkelerinin ilerleme şekli olan bu etkileşim şekli, spekülasyonun olumlanmasını sağlayarak Etik'in sevinç karakterini ortaya çıkarmayı olanaklı kılar. Deleuze, *Etika* okumasında sürekli olarak ilk uğraktan ikincisine, spekülasyondan pratiğe, olumlamadan sevince geçer; bu geçişe izin veren katalizör Spinoza'nın güç çözümlemesidir.[533]

4.1.1. Tekillik: Töz ve Gerçeklik Ayrımına Karşı Tekil Töz

Spinoza'nın ontolojik ilk karşı hamlesi kuşkusuz Descartes'tan başlayan töz ve gerçeklik ayrımına karşı yeni bir tekillik inşa etme çabasıdır. Spinoza, burada Kartezyen ayırımın yerine doğal bir bütün olarak Tanrı kavramını panteistik olarak yapılandırır. *Etika*'nın altıncı tanımında belirtilen sonsuz sayıda sıfata sahip olan Tanrı kavramı yedinci önermede zorunlu olarak var olan ve sekizinci önermede de zorunlu olarak sonsuz olan diye tanımlanmaktadır. Sekizinci önermenin kanıtlamasında Spinoza bunu şöyle açıklar:

> Beşinci önermeye göre aynı sıfatı ya da aynı tabiatı olan ancak **tek bir cevher*** olabilir. Yedinci önermeye göre, cevherin tabiatı, zorunlu olarak varlığı gerektirir, öyle ise tabiatı gereğince cevher ya sonlu bir şey olarak, ya sonsuz bir şey olarak vardır. Fakat bu sonlu bir şey olamaz; zira (tanım 2) kendisi de zorunlu olarak varolması gereken (önerme 7) aynı tabiatta başka bir cevherle sınırlandırılmış olmalıdır; o zaman aynı sıfatı olan iki cevher olacaktır ki, bu da beşinci önermeye göre saçmadır; öyle ise o sonsuz olarak vardır.[534]

Spinoza, bu kanıtlamada Tanrısal tözün zorunluluğunun yanı sıra sonsuzluğunu ve bunlara bağlı olarak zorunlu şekilde

---

[533] Hardt, *a.g.e.*, s. 110.

* Vurgu bana ait.

[534] Spinoza, *Etika*, (Çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Yayınevi, Ankara, 2004, s. 37.

tekil olduğunu da ifade etmektedir. Bu tekillik aslında Descartes'ın inşa ettiği töz düalizmini büyük ölçüde sarsan bir yaklaşımdır. Zira sekizinci önermenin şerhinde

> 1. Sayısal ayırımın dış bir neden gerektireceği;
>
> 2. Fakat bir tözün dışarıdan bir nedensel ilkeye [Kartezyen töz tanımı gereği] dayandırılamayacağı, nedensel ilkelere dayanmasının çelişki doğuracağı;
>
> 3. Dolayısıyla iki veya daha fazla *sayıda* töz ayırımı yapılamayacağı ve iki tözün de aynı sıfatlara sahip olamayacağı ortaya konulmuştur.[535]

Bu durumda Deleuze'e göre Descarteşçı yaklaşımı çürütmenin yolu yine Descarteşçı temel varsayımlarla gerçekleştirilir. Descartes'ın töz tanımı olan "var olması için başka bir şeye muhtaç olmayan" nitelemesi Deleuze'e göre Spinoza tarafından sayısal olarak bir ayrıma gitmeyi engelleyecek en açık sebep olmuştur. Zira tözün iki veya daha fazla sayıda olması onun dışarıdan bir belirlenime veya sebebe bağlı olmasını ve aynı özellikleri paylaşmasını da zorunlu kılacaktır.[536] Oysa bu olanaklı olamayacağından Spinoza tek bir töz olarak Tanrısal tözü varsaymıştır. Spinoza'nın *Etika*'ya Tanrıyla başlaması bu nedenle özel bir anlama sahip ve gerekli olandır. Zira Spinoza bu yolla Kartezyen temel ontolojik tasarım hatasını ayıklamaktadır. Sayısal ayırımların tümü gerçek olmadıklarından dolayı Tanrı sonsuz töz olup kendi kendisinin nedeni ve sonucudur. Bu tekillik onun mutlaklığını da sağlayan bir sonuçtur.

Deleuze, Spinoza'nın bu ontolojik temel üzerinde varlığı bir bütün olarak tanımlayarak farka ulaştığını belirtir. Ona göre buradaki temel özellik varlığın kendi içinde olağanüstü oluşudur. Bu olağanüstülük ötekini içermeyen bir fark felsefesi olarak tümüyle olumsal bir fark anlayışıdır. Bunu en iyi ifadeyle *kendinde fark* diye tanımlamak gerekir. Kendinde fark Spinoza'da varlığın bütünsel olarak kendiliğindenliğine bağlıdır.

---

[535] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 32.
[536] *A.g.e.*, s. 33., Howie, *a.g.e.*, s. 20-21.

"Töz olarak tekil varlık kendisi dışında herhangi bir şey "den ayrı" veya "den farklı" değildir."[537]

Bu yönüyle aslında Deleuze'e göre "Spinoza'nın felsefesi mutlak bir olumlama felsefesidir. Olumlama ise *Etika*'nın tümüyle bağlı olduğu belirleyici spekülatif ilke olarak karşımıza çıkar".[538] Bu olumlama sıfatlardan hareketle açıkça görülebilen bir yöndür. Sıfatlar Spinoza felsefesinde olumlamalardır. Zira sıfatlar, Deleuze'e göre Tanrının doğru kutsal ifadeler aracılığıyla olumlamalarıdır.[539] Çünkü negatif teolojilerin tam tersine Spinoza, Tanrıyı evrenin nedeni olarak görmez. Evrendeki her şey onun sıfatları aracılığıyla olumlamalardır. Bu olumlamalar Tanrının kendini sıfatlar aracılığıyla ifade etme şekilleri olarak anlaşılabilirler. Negatif teolojilerde Tanrı bir neden olarak düşünülür ve bu doğrultuda kabul edilen sıfatlar onun nedensel oluşuyla ilişkilendirilir. Tanrının neden oluşu onun kötülüğe ilişkin de neden oluşunu gerektirir. Bu nedenle Deleuze'e göre hem İslam filozofları hem de Yahudi filozoflar kötülük sorunu noktasında aynı çıkmazla karşı karşıya kalmışlardır. Oysa Spinoza teolojisinde Tanrının tekil bir bütün olarak olumlanması onun kötülüğün de iyiliğin de nedeni olmamasını beraberinde getirmiştir.[540]

Tanrıya ilişkin bu tekil töz anlayışı açıkçası Hardt'ın dikkat çektiği gibi Deleuze tarafından Hegelci bir perspektiften daha iyi anlaşılabilir. Hegel'e göre "Spinozacı düşüncede büyük amaç, her şeye ilişkin nedensellik ve belirlenimden vazgeçmektir."[541] Spinoza'nın bütün varlığı kendisine indirgediği mutlak tekil töz varlığın üstünde bulunan Bir'dir, yalnızca o vardır. Bu Hegel'e göre antik bir bakış açısıdır ve varlığın değişimlerini varsaymaktadır.[542] Bu anlayış, Hint felsefesinden alınmış bir sonsuz değişim kabul etmektedir. Burada varlık tanımlı ve be-

---

[537] Hardt, *a.g.e.*, s. 116.
[538] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 61.
[539] *A.g.e.*, s. 61.
[540] *A.g.e.*, s. 53-54.
[541] G. W. F. Hegel, *Lectures on The History of Philosophy vol. III.*, Ed. By. Robert Brown, University of California Press, Oxford, 1990, s. 106.
[542] *A.g.e.*, s. 106, 110.

lirli değildir, oysa Greklerin fark ettiği gibi varlığın bir ölçüsü vardır.[543] Spinoza, Hegel'e göre mutlak tözü belirlenimden soyutlarken, soyutlamanın kendisinden ve dolayısıyla da bilinebilirlikten çıkarmaktadır. Bu haliyle aslında Spinoza'nın *tözü soyut formu içermez* bu nedenle onun bilinebilirliği kendinde bir bilinebilirlik olmaktan bile uzaktır; bu da tözün tekilliğine aykırı bir durumdur ve onun varlığının yitmesini ifade eder.[544] Hegel'in Spinoza okumasında asıl sorunun belirlenim olması ve bunun doğulu bir mistik felsefe şeklinde tasvir edilmiş oluşu sıfatlar yorumunu da südûra dayandırmasını beraberinde getirir. Oysa Deleuze'a göre Spinoza ontolojisi südûr değil bir içkinlik felsefesidir zira südûr ile içkinlik arasındaki ortak temel payda, varlığın *kendilerinde kalıp varlığı üretmeleri*dir. Bu nedenle Spinoza ontolojisi içkin bir üretimi kabul etmekle beraber südûrcu değildir. Bu iki varlık/varolma biçimi arasında ilk olarak şöyle bir ayrım vardır: südûrcu varlık anlayışında taşan varlık varlığın kendisinden ayrılırken içkin varlıkta/varolmada üretilen varlık, varlığın kendisinde kalmaya devam eder. Bu bir yönüyle içkin bir nedensellik, yani nedeninde ayrılmayan bir sonuç olarak anlaşılabilir. Bunun yanı sıra içkin varlıktan üretilen varlık, saf bir ontolojiyi yani Varlığın birliğini (panteizmi) ve varlığı/varolmayı tözün sadece bir özelliği olarak varsayar. Burada bir hiyerarşi yoktur, oysa südûrda bir hiyerarşi vardır.[545]

Spinoza'nın varlığa yüklemlediği tekillik onun tek anlamlı oluşunu da içerir. Onun spekülatif ontolojisinden en açıkça çıkarsanabilecek temel yönler bunlardır. Bunların dışında onun varlığa dair spekülasyonundan herhangi bir şey çıkarılamaz. Zira "spekülasyon yalnızca varlığın üretici dinamiğinin dış hatlarını izler" bunun dışında her hangi bir yeni üretime olanak tanımaz.[546] Spinozacılığın Deleuze'e göre en önemli yönlerin-

---

[543] G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, Trans. and Ed. By. George di Giovanni, Cambridge University Press, New York, 2010, s. 284.

[544] *A.g.e.*, s. 472.

[545] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 171-173., Todd May, "Deleuze's Spinoza: Thinker of Difference, or Deleuze against the Valley Girls", Stephen H. Daniel (ed.), *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, Nortwestern Univ. Press, 2005, içinde s. 115 vd.

[546] Hardt, *a.g.e.*, s. 126.

den biri onun içkinliği bir ilke olarak içeriyor oluşudur. Bu varlık düşüncesinde dışsal bir neden veya südûrcu bir nedensellik söz konusu değildir. Ve bunun bir sonucu olarak biz varlığı ancak anlamlıymışçasına anlamalıyız. "Tanrı burada her şeyin nedeni ve aynı anlamda kendisinin de nedenidir".[547]

Bu varlık anlayışıyla Spinoza, Deleuze'e göre, içkin nedeni özel içerimleriyle kullanmaktadır. 'İçkin neden' fikri felsefe tarihinde hep olmakla birlikte varlık hiyerarşisini tehdit eden bir düşünce olarak görüldüğü için frenlenmiş bir düşünce olmuştur. Burada Tanrı ile varlık birbirine karışmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bir varlığın bir varlıktan üstünlüğü bütünüyle reddedilmektedir. Varlık, Spinozacı sistemde bütün varlıkları karmaşıklaştırır, iç içe katlar; zira varlık, varlığı tamamıyla açıklayan bir özdeşlikle ele alınmaktadır.[548] Bu varlığın bütünsel olarak bir kaos olduğu anlamına gelmez. Çünkü Spinoza ontolojisinde doğa birleşmelerden başka bir şey değildir. İlişkilerin birleşimleri söz konusudur, yalnızca bizim algımızdan bakılacak olursa belki başka ilişkilerin olabilmesi için çözülme ve dağılmalardan bahsedebiliriz. "Doğanın bütünün bakış açısından yalnızca birleşen ilişkiler söz konusudur".[549] Bu bağlamda içkin neden üzerinden yapılandırılan ontoloji, Deleuze'e göre Batı felsefesindeki temel tözsel ayırımlara karşı özel bir bütünleşme yolu açmakta ve bu eksende de yeni bir ontolojik politika kurmaktadır. Bu ontolojik politika da Spinoza, içkin nedeni özgürleştirmekte ve klasik evren anlayışındaki hareket anlayışının karşısında yer alarak bir sabitlik inşa etmektedir. Bu sabitlik bir hareketsizlik planıdır. Burada kavramsal sekanslara ilişkin hiyerarşiler yok edildiği kadar hareket alanındaki, yaşam alanlarındaki hiyerarşiler de stabilize edilmiş olmaktadır. Bu yaşam tarzı olarak kabul edilebilecek bir anlayıştır ve kısaca "sabit bir plan üzerinde yaşamak" olarak tanımlanabilir.[550]

---

[547] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 179-180.
[548] Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s. 89-90.
[549] *A.g.e.*, s. 164.
[550] *A.g.e.*, s. 91-92.

4.2. GÜÇ

"Spinoza Tanrı tanımını gerçek bir tanımlama olarak ortaya koyduğunu düşünür. Tanım, gerçekliği bir kanıt aracılığıyla ortaya koyma, tanımlanmış bir nesnenin hakiki bir üretimi olarak anlaşılmalıdır."[551] Descartes, Tanrı'nın varlığına ilişkin iki *a posteriori* açıklama yapmaktadır. Bunların ilki zihnimizdeki Tanrı fikriyle ve onun mükemmeliyetiyle ilişkili klasik ontolojik kanıttır. İkincisi daha karmaşık olup absürd bir hipotez ortaya koymaktadır: kendimi yaratma gücüne sahip olsaydım, kendi niteliklerimi, sahip olduğum fikirde kavramam daha kolay olurdu ve buna göre kendimi muhafaza etmek üretmekten veya yaratmaktan daha zor olmayacaktı.[552] Benzer bir sonuca ulaşan bu argümanla birlikte, her iki kanıtta Spinoza'ya göre, varlık ile düşünme arasındaki bağlantıyı ortaya koymaktan oldukça uzak olduğundan, o bunlar arasındaki bağlantıyı sağlayan bir güç aksiyomu ortaya koyacaktır. *Kısa Çalışma*'da Spinoza bunu şöyle açıklayacaktır: "Düşünen şey, bir fikirde var olmadıkça var olamaz ve şeyin varlığı var olmadıkça da varlığın fikri var olamaz."[553] Deleuze'e göre bu ifade bütün Spinozacılığın temel ilkesidir. Ve bu yolla iki gücün eşitliği varsayılarak ortaya konulmaktadır. Bu yolla varlık ve düşünme gücü arasında bir tür bütünlük olduğunu ortaya koyarak Spinoza aslında eylem ilkesiyle duygulanım arasında da bir birleşme olduğunu söyleyecektir. Daha ileri bir yorumla Deleuze'e göre zorunlu veya mümkün varlığın her ikisi de aslında güçtür ve *güç varlığa bizzat özdeştir*. Bu nedenle *Etika*'da Tanrının varlığına ilişkin olarak şu argümanlar ortaya konulmaktadır:

1. Varolmak güce bağlıdır;

2. Sonlu bir varlığın varolması, başka bir güce gereksinim duyacağından dolayı sonsuz varlığı gerektirir;

3. Mutlak sonsuz bir varlık yoksa, zorunlu olarak sonsuz varlık sonlu varlıktan daha güçsüz olacaktır ki bu absürttür;

---

[551] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 79.
[552] *A.g.e.*, s. 83-84.
[553] *A.g.e.*, s. 86.

> 4. Mutlak zorunlu ve sonsuz varlık harici bir neden ve sebebe ihtiyaç duymaz, dolayısıyla onun varlığı sadece kendinde ve zorunlu bir varlık olarak anlaşılmalıdır.[554]

Deleuze, burada Spinoza'nın aslında Tanrısal varlığı hem neden hem de sonuç olarak düşündüğünü ileri sürer. Ona göre, Spinoza için sonsuzluk, tözün özü olmakla eşdeğerdedir ve bu nedenle de her bir sıfat sonsuzdur. Bu durumda töz, sonsuz bir varolma ve eylem gücüne sahiptir ki, bu da onun özüdür.[555]

Spinoza'nın ortaya koyduğu yeni Tanrı argümanı bir güç argümanı olup, varlığı doğrudan Tanrısal güç aracılığıyla anlamamız gerektiğini ileri sürer. Spinoza'nın Tanrısı bu nedenle kendinde bir güç olarak anlaşılabilir. "Güç ve öz özdeşliği şu anlama gelir: bir güç her zaman bir eylem veya faaliyettir. Uzun bir teolojik gelenek içerisinde güç özdeşliği, sadece Tanrı olarak değil aynı zamanda Doğa olarak da ortaya konulmuştur."[556] Bu argüman da kadiri mutlak bir varlık olarak Tanrı'nın gücü sonsuzdur ve doğa da burada Tanrı'nın yanında yerini almaktadır.

Deleuze, Spinoza'nın Tanrı ve güç, buna bağlı olarak da güç ve eylem arasında kurduğu bağlantının eylemle sınırlı olmadığını; gücün aynı zamanda bir duygu ilkesi olduğunu da ileri sürer. Bu iddia da aslında Tanrı ve Doğa özdeşliğinde daha derin bir bağlama yerleşerek bizi şu sonuca ulaştırmaktadır: Tanrısal güç eylemi, Doğanın gücü ise bir anlamda duygulanımı imlemektedir. Çünkü Deleuze'ün güç ve varlık arasında kurduğu ilişkinin bir ayağı teolojik geleneğe bir ayağı da materyalist geleneğe gönderimde bulunmaktadır. Kuşkusuz doğa konusundaki çıkarsamada Deleuze'ün en önemli esin kaynağı Nietzscheci doğa anlayışıdır. Ve Deleuze Hardt'ın ifade ettiği üzere burada Spinoza ve Nietzsche arasında özel bir bağlantı kurmaktadır.

---

[554] *A.g.e.*, s. 89.
[555] Howie, *a.g.e.*, s. 67-68.
[556] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 93.

> Bir kipin özü güçtür: bu ise kesin olarak duygulanım gücüne bağlıdır. Fakat kip, doğanın bir parçası olduğundan, her zaman uygulamada bir olanak durumundadır ve bunun gerçekleşmesi, ya dışsal şeylerden kaynaklıdır (bunlar pasif duygular olarak adlandırılır), veya onun kendi özünden ortaya çıkmaktadır (bunlar da aktif duygulardır).[557]

Deleuze'ün Spinoza'da bulduğu bu güçler ayırımı onun Spinoza'ya ilişkin tasarımı için geçiş noktasıdır. Çünkü Deleuze, bu yolla Negri'nin ifade ettiği gibi yasal güç anlayışının karşısına yerleşir. Negri'ye göre, Spinoza'nın, gücü, transandantal bir kaynağa dayandıran, yasal güç anlayışı karşıtı düşüncesi Deleuze için asıl önemli olandı ve Deleuze'ün Spinoza okuması da geniş ölçüde yasal güç anlayışı karşıtlığı çerçevesinde olmuştur.[558] Bu yaklaşım aktif oluşa, yani Nietzscheci ebedi dönüşe dayalı bir politik olanağa imkân sağlayacaktır. Hardt da aynı şekilde duygular arasındaki eşitliğin pratik bir teoriye doğru yol gösterebileceğinin altını çizer:

> Duygulanım gücümüz (içsel nedenli) aktif duygular ve (dışsal nedenli) pasif duygular tarafından oluşturulmuştur. Bu ayırım hemen burada etik ve nihayetinde pratik bir projenin ana hatlarını öne sürer: Duygulanım gücümüzün pasif duygulardan çok aktifleriyle doldurulmuş olması için aktif duyguları nasıl tercih edebiliriz? .... Spinoza'nın gücü gece yarısında, Nietzsche'nin transmutasyon uğrağında sahneye çıkar. Bu değiştirim olanaklıdır, çünkü Spinoza'nın her noktada nedensel dinamik sorununda ısrar eden gücün içsel yapısına yönelik çözümlemesi, pratik sayesinde kendi kendimizi ve dünyamızı kurmada aydınlatabileceğimiz gerçek adımları aydınlatır.[559]

Deleuze'ün, Spinoza'da keşfettiği bu yeni yön onun projesinin en önemli kısmı olan ontolojik-politik ayak için bir anahtar işlevi görür. Bu bağlamda Spinoza'nın güç ve varlık özdeşliği materyalist ve vitalist bir yaratma imkânı sağlamakla kalmaz, bunun doğa içindeki konumu da Nietzsche okumasıyla

---

[557] *A.g.e.*, s. 93.

[558] Aurelia Armstrong, "Some Reflections on Deleuze's Spinoza, Composition and Agency", Keith Ansell Pearson (ed.), *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer*, içinde, s. 47.

[559] Hardt, *a.g.e.*, s. 130.

bütünleşerek ebedi bir aktif olumlamaya zemin oluşturur. Dolayısıyla Spinozacı güç ve duygu arasındaki ilişkiye dair anlayışı Deleuze'ün okumasıyla aktif oluşun yolunu açar.

Aktif ve pasif duygular, fikirler olarak anlaşılmalıdırlar ve bunların eyleme geçişi zorunlu olarak bedeni gerektireceği için Deleuze, zihin ile beden arasındaki ilişkiyi de Spinoza'nın güç anlayışından başlayarak duygu aşamasında çözdüğünü ortaya koyar. Çünkü duygu ile duygulanım arasındaki fark, fikir ile eylem arasındaki farktır. Duygular fikir ile ilişkiliyken, duygulanımlar ise bedenle ilişkilidirler. Duyguların sonuçları bedende gerçekleşen duygulanımlardır. Duygulanımlar bizzat kipler olup, tözün veya onun sıfatlarının duygulanımlarıdır. Ve bir kipte olup bitenlerle kipler arasındaki etkileşimleri tayin ederler.[560]

Varlık, güç ve duygu arasındaki ilişkiler genel olarak gözden geçirildiğinde şöyle bir tablo karşımıza çıkar. Gücün kendisini ortaya koymasını yani eyleme geçmesini olanaklı kılan şeyler duygular olacaktır. Bu nedenle duygular varlığın gerçekleşme biçimi olarak kabul edilmelidirler. Duygulanımlar olarak tanımladığımız duygu fikrinin yansımaları fikrin eylemle hayat bulduğunun ve görünürlük kazandığının en açık göstergesi durumundadırlar. Bu bağlamda Spinoza dolayımıyla Deleuze açık bir Nietzscheci[561] eylem tarzını bina etmiş görünür. Bu yapının altında maddi doğa vardır. Ve Spinoza'nın Tanrısı bu yapının altında bulunmakla birlikte Doğaya özdeş olması dolayısıyla çok kolayca çıkarılabilmektedir. Deleuze'ün Spinoza'da bulduğu bu özel keşif varlığın doğrudan doğruya dış dünyadaki eylemlerimizle hayat bulması anlamına gelmektedir. O halde varlık bir anlamda eylemlerle; zihnin bedenle özdeş olması dolayısıyla özdeştir.

---

[560] Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 60-62., Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s. 10-11.

[561] Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*'te Nietzsche ve Spinoza'nın duygu anlayışları arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: "Spinoza gücün artışından ve azalışından Nietzsche güç isteminden bahsettiğinde aynı yoldadırlar... Nietzsche'nin "*Affekt*" dediği şey Spinoza'nın duygu dediği şeyle tam tamına aynıdır – işte bu bakıma Nietzsche bir Spinozacı'dır, onda da gücün azalışları ve artışları vardır.", *a.g.e.*, s. 67.

4.3. PARALELLİK

Tanrı ve evren arasındaki özdeşlik, yukarıda da ifade edildiği gibi, materyalist bir ontoloji kurulmasına doğrudan doğruya olanak tanır ve Deleuze, Spinoza'yı açıkça bu eksende yorumlar. Ona göre bu yaklaşım, zihnin bedene önceliğinin reddi olup, Descartes'ı düzeltmeyi amaçlamaktadır. Kuşkusuz bu düzelti bir ters çevirme işlemi olmayıp eşitliği kurmak amaçlıdır. Zihnin bu şekilde önceliğinin reddedilmesi bir anlamda varlığın tüm sıfatları arasında eşitliği varsaymak anlamına gelmektedir.[562]

Spinoza'da Tanrı'nın doğası kendini ifade ediyor olması dolayısıyla *natura naturans*tır. Dolayısıyla bu ifade etme doğaldır veya özseldir. Her bir sıfat bir özü ifade eder ve bütün özler zorunlu tek varlığın tözüyle özdeştir. Töz ise kendisini sıfatları aracılığıyla ifade eder. Şu durumda sıfatlar tözün momentleridir, Tanrı'nın kendi yaşamıdır. Bu nedenle Tanrı evreni yaratır denilemez, evren Tanrı'yı ifade etmek üzere sadece *natura naturata* olarak adlandırılabilir.[563] Tanrı ile evren arasındaki ilişki bu eksende düşünüldüğünde bütünlüklü bir paralellik anlamına gelir. Tanrı'nın hiçbir eksikliği bulunmadığı için herhangi bir şey üretmeye de gereksinimi söz konusu değildir. "Eğer Tanrı kendi kendisini ifade ediyorsa evren sadece ikinci dereceden ifade olarak anlaşılmalıdır. Töz aynı zamanda *natura naturans*ı oluşturan sıfatlarda kendini ifade eder, fakat sıfatlar ise *natura naturata*yı oluşturan kiplerde kendilerini ifade ederler."[564] Burada Deleuze açıkça tek varlık ilkesinin bir anlamda doğa olarak tanımlandığını ve varlık fikrinin merkezine maddi âlemin yerleştiğini ileri sürer. "Buna bağlı olarak zihinsel olan ile bedensel olan varlığın eşit ifadeleridir. Bu materyalist bir ontolojinin temel ilkesidir."[565]

---

[562] Hardt, *a.g.e.*, s. 131.

[563] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 99., Spinoza, *Ethica*'da XIV. ve XV. önermelerde bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Tanrıdan başka töz olamaz ve tasarlanamaz" ve buna bağlı olarak da "Var olan her şey Tanrıda vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanmaz." s. 45-46.

[564] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 100.

[565] Hardt, *a.g.e.*, s. 131.

Tanrı ve doğa arasındaki ilişkilenme nasıl gerçeklenmektedir? "İfade etme burada belirleyici bir rol oynamaktadır". Çünkü Tanrı'nın kendinde kendini ifade etmesi, onun sıfatlarda objektif bir fikir olarak kendi kendisini anlaması anlamına gelir. Tanrı'nın özü sıfatlarda açığa çıkar, bu nedenle sıfatlar Tanrı'nın ifadesi için gerekli olduğu kadar onun algılanması ve anlaşılması için de aynı şekilde zorunludur. Bu nedenle Tanrı bir anlamda doğanın altında kutsal alandır. Tanrı'nın doğadaki sonsuzluğu onun sıfatları itibariyle de sonsuzluğu anlamına gelmektedir.[566]

Peki, sıfatlar tanrısal varlığa veya töze göre nasıl bir konumda bulunmaktadır. Hegelci yorumlamaya göre sıfatlar tanrısal varlıkta ve zihninde bulunurlar yani öncelikle *ratio cognis-cendi* olarak vardırlar. Oysa Deleuze'e göre Spinoza 9. Mektubunda belirttiği şekliyle sıfatı sadece bir bilme ya da kavrama tarzı olarak gördüğünde sıfatın gerçek rolünü ve önemini basitleştirmiş olacaktır. Aslında sıfatlar zihne bağlı değildir. Spinoza, Deleuze'a göre sıfatları gerçek ayırımlar olarak ve kendi karakteristik özellikleriyle anlamaktadır. Deleuze, bunu şu şekilde ifade etmektedir:

> 1. Sıfatlar, Spinoza için gerçek ayırımlardır, gerçeklikler olarak anlaşılmalıdır. Sıfatlar somut nedenlere indirgenemez, her bir sıfat kendi özsel nedeniyle ve sonsuz bir özle kendini ifade eder.
>
> 2. Her bir sıfat bir şey olarak tözün bir özüdür. Töz burada bir tür ya da özel farklılıklara sahip bir şey değildir. Dolayısıyla burada aynı türün tözleri olarak sıfatlar söz konusu değildir. O halde sıfatların tözle ilişkisi bilinçle ilişkisinden tamamıyla bağımsız olarak anlaşılmalıdır.[567]

Sıfatlar gerçek ayırımlar olarak kabul edilmelidirler ve her birinin doğası diğerinden bağımsız olarak anlaşılmalıdır. Bunlardan her biri kendi cinsi ve doğası bakımından sonsuzdur ve

---

[566] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 100-101.
[567] *A.g.e.*, s. 65-66.

aynı doğaya sahip başka bir şey tarafından da sınırlandırılamaz. Gerçek ayrım anlamında her birinin doğası kendi bağımsız özüyle tanımlanabilir. Her birinin doğası aslında olumlu olup zorunlu olarak var olur. Bu nedenden dolayı karşıtlıklara dayanmayan ayrımlar sayesinde ayrı ayrı sıfatlar aynı anda varlığını ifade ettikleri tek töz aracılığıyla kendilerini olumlarlar. Bu nedenle, "Sıfatlar hem tözün özünün olumlu biçimleri hem de onun varoluşunun onaylayıcı kuvvetleridirler."[568] Sıfatlar arasındaki ayrım onların her birinin ontolojik otonomisini ifade etmektedir. Bu şekliyle bir sıfatın bir diğer sıfata bağımlılığını ortadan kaldırarak Spinoza, Kartezyen etkileşim sorununu aştığı gibi zihnin bedene önceliğini de ortadan kaldırır. Bu şekilde kurduğu ontolojik paralelizm anlayışının en açık üç unsuru, özerklik, eşitlik ve birlik[569] ilkeleridir. Bunlar Kartezyen kavrayışa karşı tamamıyla yeni bir anlayış için geliştirilmiş bir varlık anlayışının ilkeleridir.

Spinoza, böylelikle nesnelci bir yaklaşımla, *ratio essendi*'nin *ratio cogniscendi*'den önce geldiğini savunarak zihinsel anlamdaki kurucu işlevi ortadan kaldırmaya çalışır. Bu anlayış biçimiyle aslında ontolojik bir bütünselliği de mümkün hale getiren Spinoza, bu bütünsellik içinde sıfatların sadece bir zihinsel tasarım olmadığını açıkça ortaya koymaya çalışır. Zaten Spinoza'nın sıfat tanımı buna imkân veren bir boyut taşımaktadır. "Sıfattan, zihnin bir tözün özünü oluşturan şey olarak algıladığı şeyi anlıyorum."[570] O halde Deleuze'e göre burada sıfat sadece algılanan nitelikle sınırlı olarak anlaşılamaz. Böyle olduğu takdirde sıfatlar, zihnin zorunlu kurucu rolüne bağlı var olacaklardır. Oysa Spinoza, Kartezyen gelenekteki zihnin bedene önceliği anlayışına karşı "zihnin ne bedeni kontrol ettiğini ne de ondan dolayı acı çektiğini iddia eder. Sıfatlar arasında gerçek bir ayırım vardır. Öyleyse Spinoza, zihni bir "ruhsal otomaton" olarak kavrar."[571] Buna göre Spinoza'nın aslında sıfatlar ekse-

---

[568] Deleuze. *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 86.
[569] Hardt, *a.g.e.*, s. 139.
[570] Spinoza, *Complete Works*, Trans. by. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, 2002, s. 217.
[571] Hardt, *a.g.e.*, s. 139.

nindeki ayırımı ontolojik bir öncelik ilişkisinin reddi olarak görünmektedir. Deleuze'e göre Spinoza'nın geliştirdiği yeni anlayış iki ayrı sıfatın parelelizmi aracılığıyla anlaşılabilir. Sıfatlar arasındaki ilişki bir neden sonuç ilişkisi değildir. Özellikle *Kısa Çalışma*'da her bir sıfatın eylemin kendinde ve diğer sıfatın eyleminden farklı olduğunu söyler. Etkileşim ancak farklı sıfatların kipleri arasında olanaklıdır, bu ise bir nedensellik olarak kesinlikle yorumlanamaz.[572] Bu durum farklı sıfatlar arasında bizi *düzen özdeşliği* veya *uygunluğu* fikrine ulaştıracaktır. Paralelizm burada iki şey veya iki şeyin serileri arasındaki daimi bir ilişki şeklinde düşünülebilir, burada nedensel bir ilişki yoktur. Spinoza bunu aslında Leibniz'in bağımsız özerk seriler arasındaki uygunluğu ifade etmek için kullandığı anlamda almakta ve aynı anlamda birbirinden bağımsız olan şeyler arasındaki eşzamanlı ve eş işleyişli varlık durumlarını anlatmak üzere kullanmaktadır. Paralellik gerçek anlamıyla iki uygun şey arasında tam bir eşitliği gerektirir. Spinoza iki sıfatın farklı kiplerini sadece aynı düzen içinde ele almaz aynı zamanda birbirlerine bağlantılı (ilkesel bir bağlantı içinde) olduklarını ve bunun birbiriyle ilişkili diziler olduğunu da ileri sürmektedir. Dolayısıyla sıfatlardan birinin diğerine üstünlüğü söz konusu olamaz, bunlar birbirleriyle tamamıyla eşit durumdadırlar. Bu durumda Spinozacı paralelizmde ne ideal düzeyde ne de rastlantısal nedenlerden söz edilemez ancak içkin bir Tanrı anlayışından ve bunun sonucu olan bir içkin nedensellikten söz edilebilir. Paralelliği töz zemininde anlamak gerekir, zira Tanrı tüm sıfatları aynı düzende yaratmıştır ve dolayısıyla farklı sıfatların kipleri arasında tam bir uygunluk vardır. Fakat sıfatlar aralarındaki bu uygunluğa karşın tekrar yukarıda da belirtildiği gibi kesinlikle birbirlerinden ayrıdırlar. Çünkü sıfatlar aynı tözü oluşturan sıfatlardır ve töz kendini sıfatlarda ifade etmektedir. Bu şekliyle tözün özünün sıfatların dışında bir varlığının bulunmadığı görülür.[573] Eşitlik belki de Hardt'ın ifade ettiği üzere ontolojik paralelizmi ifade etmekte yetersiz bir ifadedir. Çünkü sıfatlar aslın-

---

[572] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 106-107.
[573] *A.g.e.*, s. 108-110.

da varlığın eşit ifadeleri değildirler; onların bir anlamda aynı olduğu görülür. Zira sıfatların kipleri töz açısından aynıdırlar. Bu anlamda sıfatlar arasında ortak bir töz birliği söz konusudur. Bu tözsel birlik varlığın tekseslilliğini sağlayan bir noktadır.[574] Deleuze, varlığın güçleri ile sıfatlarını karıştırmamak için de dikkat edilmesi gerektiğinin altını çizer, zira ona göre bu ayırım Spinozacılıkta oldukça önemli bir ayırımdır. Çünkü varlığın sıfatları sonsuz olmakla birlikte onların yalnızca iki gücü vardır: Varolma ve edim gücü ile düşünme ve bilme gücü. İlki Tanrı'nın *biçimsel* özünü, ikincisi ise düşünce gücü olup Tanrı'nın *nesnel* özünü oluşturur.[575]

Spinoza'nın paralellik anlayışı aslında tekil töze bağlı çoğul sıfatları ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımda tözün tekilliği ve hatta Deleuze'ün ifadesiyle tekanlamlılığı hiç tartışma konusu olmaksızın aynı şekilde sürekliliğini korumaktadır. Aynı zamanda o tam olarak burada yeni bir tez ileri sürerek eşitlik ilkesini savunmaktadır. Bu eşitlik ilkesince açıkça beden ve zihin (ruh) arasında bir üstünlük bulunmadığı ortaya konulmaktadır. Paralellik tezinde ruh ve beden arasındaki paralellik en son aşamadaki paralelliği ifade eder; çünkü ontolojik temel varlık zemininin kuşkusuz tözüdür ve töz tekildir. Bunu takip eden varlık sıfatlar olarak kabul edilir ve sıfatların kipleri sonsuzdur. Kipler sıfatlarla uygunluk içindedirler ve bu kipler aracı konumdadırlar, bununla birlikte bedenler ve zihinler ise sınırlı kipler olarak kabul edilirler. Her bir x nesnesi için biz ona uyumlu bir x fikrinden bahsedebiliriz. X ile onun fikri olan x'in de tam olarak aynı düzene sahip olduklarını görmekteyiz. Deleuze'e göre epistemolojik paralellik, buna anlatım düzeyinde (anlatımsal) paralellik demek mümkündür, güçler eşitliğinin bir yansımasıdır. Ona göre sonlu kipler sıfatların uzantıları arasında isomorfik (eşbiçimli) bir ilişki vardır. Bunu bir anlamda bir dağ ve onun hakkındaki fikrin ifadesi gibi anlamak mümkün olabilir. Örneğin Penguen'in ileriye doğru paytak paytak yürüyüşünü

---

[574] Hardt, *a.g.e.*, s. 141.
[575] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 120.

ona ait fikrimizi (Penguen paytak paytak yürüyor) ifade ederek dile getiririz.[576]

Paralelizmin en açık yansıması zihin ve beden arasındaki ilişkide görülür. Beden uzamın, zihin ise düşünmenin kipidir. Zihin, kendisine tekabül eden, bedenin fikridir. "Birey bir öze sahip olduğu için, zihni her şeyden önce düşünme kiplerinde ilksel olan bir şey tarafından, yani bir fikir tarafından oluşturulur." Bu nedenle nasıl bedenin kendine özgü bir otomatizmi varsa düşüncenin de aynı şekilde bir otomatizmi vardır. Bu nedenle aynı anda beden ve zihin, şey ve fikirdir. Tam olarak bu anlamda bireyler *animata*'dır. Fikrin temsili gücü bu mütekabiliyet ilişkisinden kaynaklanır.[577]

Varlığın tekanlamlılığı fikrinin mantıksal uzantısı ya da gelişimi olan sıfatların parelleliği, varlığın bir ilkesi olarak düşünülmemelidir. Eğer varlık her zaman ve koşulda aynı şekilde dile geliyorsa sıfatlar da elbette buna uygun olarak eşit olmalıdırlar. "Başka bir deyişle, tekanlamlılık yukarıdan bakıldığında bütünün mutlak tek biçimliliği olarak görünüyorsa, aşağıdan bakıldığında bileşiği meydana getiren tüm parçaların eşit katılımı olarak görünür."[578] Bu eşit katılım dolayısıyla birinin diğerini öncelemesi veya etkilemesi mümkün değildir. Sıfatların her biri ayrı olduğundan dolayı, özerklikleri dolayısıyla zaten birinin diğerinin nedeni olması da olanaklı değildir. Bu durumda sıfatlar bağımsız neden-etki zincirleri oluşturacaklardır.

Deleuze'ün Spinoza'da gördüğü paralelizmin en önemli yönü kuşkusuz Kartezyen kavrayışın reddidir. Bu ontolojinin sonuçları bize materyalist bir ontoloji ve buna uygun bir epistemoloji kurma imkânı tanıyacaktır. Bu aslında Kartezyen zihin beden paralelizminde zihne ayrılan özel önemin ortadan kaldırılmasını mümkün kıldığı kadar, bedene ontolojik bir alan açma şansı da sağlar. Bu yönüyle tözel birlikten başlayarak oluşturulan Spinozacı ontoloji, sıfatlar ve kipler üzerinden yeryüzüne yani gündelik edimlerimize indirilmiş olur.

---

[576] Howie, *a.g.e.*, s. 73-76.
[577] Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 113.
[578] Hardt, *a.g.e.*, s. 139.

4.4. BEDENİN İMKÂNI

Yukarıda da ifade edildiği gibi Spinoza'da varlığın sonsuz sıfatı bulunmakla birlikte yalnızca iki gücü bulunur: *Varolma gücü* ve *düşünme gücü*. Spinoza'ya göre bunlar arasındaki ontolojik paralelizmi ilkece bir uygunlukla anlamak mümkündür. Varlığın güçleri arasındaki uygunluk doğruluğu ifade eder ve bunu öncelikle gücümüzü arttırmak üzere talep ederiz. Bu oldukça yalın bir doğruluk anlayışından hareket etmekle birlikte sonuçları itibariyle yepyeni bir etik projeye dönüşmektedir. "Doğruluğu ya da daha çok upuygunluğu düşünce gücümüzü geliştirmek için isteriz. Upuygun fikir stratejisi doğruluk sorununu bir güç projesi kılar." Bu nedenle de güç sorunu bir etik projeye dönüşür.[579] Bu, epistemolojik olandan etik olana doğru gerçekleşen dönüşümde tekillik ilkesinin ve güç ilkesinin birleşik bir uygulaması gibi görülür. Bu birlikteliğin beden ve zihin arasındaki ilişkide de aynı şekilde karşımıza çıkması aslında varlığın güçlerindeki upuygunluğun beden ve zihin arasındaki ilişkide de karşımıza çıkmasını sağlar. Upuygun bedenin eylemi upuygun zihin eylemi gibi ifade edicidir.[580]

Varlığın güçlerinin görünümleri veya daha iyi bir ifadeyle sonlu yansımaları zihin ve bedenlerde karşımıza çıkar. Bu Spinoza felsefesinin yeryüzüne ulaşan şekli olarak da okunabilir. Beden kuşkusuz burada fiziksel alanın yani pratik boyutun temsilidir. Hareket notası olarak Spinoza'nın ifadeleri alınacak olursa, "Şimdiye kadar hiç kimse Bedenin ne yapabileceğini belirlemiş değildir. ... Çünkü hiç kimse tüm işlevlerini açıklayabilecek tarzda kusursuz bir biçimde Bedenin yapısını tanımış değildir."[581]

---

[579] Nietzscheci bilginin tarihini ortaya koyarak bilgi ve güç arasındaki veya epistemoloji ve ontoloji arasındaki göbek bağını ortaya koyma konusunda, Deleuze bu yorumuyla doğrudan doğruya Foucaultcu projeye önemli bir katkı sağlar ve oldukça benzer yorumlarda bulunur. Deleuze'un özellikle altını çizdiği varlık ve epistememe arasındaki ilişki için gücün aracı konumu bilgi-iktidar bağlantısının açık bir görüntüsüdür.

[580] Hardt, *a.g.e.*, s. 152-153.

[581] Spinoza'dan aktaran Hardt, *a.g.e.*, s. 155., Paul Patton, *Deleuze and the Political*, Routledge, London, 2000, s. 74 vd.

Deleuze'e göre *Etika*'da çok sıkı bir eşitlik ilişkisi görülür ancak bu eşitlik ilişkisinde bir varlık kipinin sahip olduğu çok sayıda unsur vardır. Varlığın bu yayılımcı şekli bir varlığın diğerini sonsuzca etkilemesini beraberinde getirir. Varlığın her bir kipi kendine özgü duygulanımlar potansiyeline sahiptir. Bir at, bir balık veya bir beden, bunların her biri kendine özgü bir yolla duygular taşımaktadır. Bu duygulanımlar varlık kiplerinin unsurları arasındaki ilişkiyle anlaşılabilir. Bu nedenle Spinoza iki önemli soru sormaktadır: *Bedenin yapısı* (fabrica) *nasıldır?* Ve "*Bedenin imkânı nedir?*" "Bedenin yapısı onun oluşturucu unsurları ve ilişkilerinin birleşimidir. Bedenin imkânı ise onun duygulanım gücünün doğası ve sınırlardır." Bu açıdan bakıldığında bedenin duygulanımlarını bilmemiz öncelikle onun yapısını bilmemizi gerektirmektedir.[582]

Duygulanım, tutku, yani duygusal etkileşim de bedeni hariçte tutan bir şey değildir. Daha açık bir ifadeyle mutlak bir şekilde kesinlikle bedeni gerektirir. "Duygulanımlar, tamamıyla kendisindeki edimlerle oluşan aktif duygularla ve bedenin duygulanım doğasıyla açıklanabilir."[583] Bu anlamıyla duygulanım gücü, aktif ve pasif duygular tarafından doldurulmaktadır. Doğrudan aktif gücümüzle doldurulduğu ölçüde edim gücümüzle bağlantılıdır. O halde pasif duygular, bir anlamda güç eksikliğimizi işaret edecek olan duygulardır.[584]

Duygulanım güçlerimiz ontolojik alanı dolduracak olan yönlerimizdir. Bu nedenle

> Güç modelimizin ilk düzleminde duygulanım gücünün aktif duygular ve pasif duygular tarafından doldurulduğunu görürüz. Bu ayırımın önemi açıktır: duygulanım gücümüz aktif duygularla doldurulduğu ölçüde doğrudan edim gücümüzle ilişkilidir, ama pasif duygularla doldurulduğu ölçüde hissetme ya da ızdırap gücümüzle (puissance de pâtir) ilgilidir. Pasif duygular aslında güç eksikliğimize işaret eder.[585]

---

[582] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 217-218.
[583] *A.g.e.*, s. 219.
[584] Hardt, *a.g.e.*, s. 155.
[585] *A.g.e.*, s. 155.

Spinoza, bunu en başta ortaya koyduğu bir tezle dile getirir. Bu teze göre aktif duygulanımlarımız ve pasif duygulanımlarımız, varolma ve ölme halimizi belirten duygulanımlarımızdır. Bu nedenle "her bir pasif duygulanımın ızdırap olduğunu ve pozitif hiçbir yön içermediğini belirtmektedir." Izdırap, bizim edim gücümüzün en alt basamağında yer almaktadır ve bu haliyle aslında insanın köleliğidir.[586]

İnsanın basitçe aktif ve pasif duygulanımını ortaya koyan iki duygusu söz konusudur. Başka bir ifadeyle iki temel duygumuz vardır. Bunlar *keder* ve *neşe*dir. Keder bizim duygulanımımızın pasif yönünü, neşe ise aktif yönünü temsil eder. Aktif oluş varolma biçimiyken pasiflik ise ölüme doğru gidişi ifade eder. Spinoza'nın belki de burada söylemek istediği şey basitçe şu şekilde anlaşılabilir: "Keder insanı zeki kılmaz. Kederlenince hapı yutmuşsunuz demektir." Varlığa katılmak aktif oluşu gerektirir ve bu üst bir varlık durumuyken keder ve ızdırap ise en alt düzeyini oluşturur. İşte bu yüzden ölümü düşünmek en berbat şeylerden biridir. Ve bu bir anlamda da ölüm üzerine meditasyon yapan felsefe geleneğini tamamıyla karşısına almasıdır. Onun "formülü felsefenin hayata dair bir meditasyon olduğudur, ölüme dair değil. Elbette, çünkü ölüm her zaman kötü bir karşılaşmadır."[587]

Bu yaklaşım şekli bizi Deleuze'e göre yeni bir etik proje konusunda yönlendirici öneme sahiptir. Bu etik projede bedenin potansiyeline dikkat çekilmekte ve bedenin potansiyelinde sevinç duygulanım bedenimizin potansiyelini anlamamızı sağlayacak en önemli yöndür. *Conatus* (çabalama) kavramı burada fonksiyon görmeye başlar ve üretim ve duygu kesişimine işaret eder.[588]

Conatus, bir kipin özünün güç düzeyini ifade eden bir kavramdır ve onun varolma biçimdir. Kipin varlığı doğrudan onun *conatus*uyla belirlenir. Bu nedenle *conatus* varlığa karşı olabilecek bir çaba değildir ve onun varlığı eyleme yönelik bir çaba şeklinde anlaşılabilir. Buna göre *conatus* hayat veren bir ilke-

---

[586] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 224.
[587] Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s. 26, 36.
[588] Hardt, *a.g.e.*, s. 156.

dir.[589] *Conatus*, "varoluşa geçmek için değil, varoluşu korumak ve olumlamak için bir eğilim. Bu kudretin edim halinde olmayı bıraktığı anlamına gelmez." Edim halindeki öz *conatus* olarak vardır ve erk derecesi olarak kipin özü kip var olduğu andan itibaren vardır.[590] Herhangi bir duygulanım *conatus* veya öz tarafından belirlenmiştir. *Conatus* aynı zamanda bizim edim gücümüzle özdeş olduğu için[591] de aslında bir yanıyla olumlu duygusal edimler veya hayat bulma şeklimiz böylelikle doğrudan neşeye ve bunu sağlayacak çabaya bağlanmış görünmektedir.

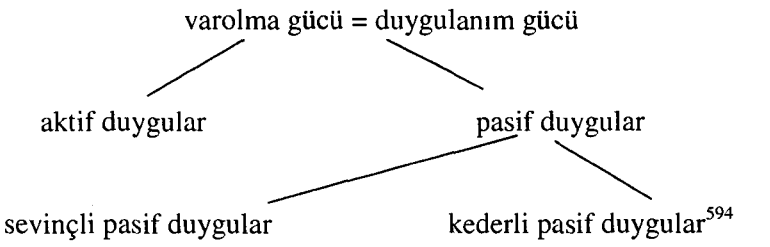
Bu bağlamda bakıldığında *conatus*, ontolojik güç ilkesinin fiziksel örneklemesidir. Bir yanıyla üretici ve varlığı sürdürücü yönüyle varlığın özüdür ve varlığa dünya olarak hayat veren mekanik işleyiştir. Bu, bir anlamda Spinoza'nın Rönesans naturalizminin mirasını sürdürmesi olarak da yorumlanabilir. "Varlık kendiliğindenliktir, salt aktivitedir." Spinoza bedenin ve gücümüzün değerlendirmesini yaparken, duygulanım gücümüzün bir şekilde pasif duygularla dolu olduğunu belirtir. Tanrı veya doğa tamamıyla aktif duygularla doluyken biz insani varlığımızdaki gücün sınırıyla bağlantılı olarak pasif duygularla doluyuz. Bunun en önemli nedeni dışsal güçlerin bizim gücümüzden çok fazla olmasıdır.[592]

Daha önce belirtildiği üzere duygulanımlar ikiye ayrılır. Dışsal kaynaklı olanlar pasif duygulanımlar, içsel kaynaklı olanlar ise aktif duygulanımlardır. İnsanın kendi gücünün dışsal güçler karşısında belirlenecek pozisyonda olması nedeniyle, bizler daha çok pasif duygulanımlara sahibiz. Bu da bizim aslında pasif duygulanımdaki acının yoğunluğunu içermektedir. *Conatus*un hayat ilkesi asıl anlamına burada kavuşmaktadır. Çünkü varlığın hayat bulma biçimi onun sevinçli duygularına bağlıdır. Bu nedenle de *conatus*un fonksiyonu hayatın sürekliliğidir. Bu süreklilik bizim pasif duyguları aşmamızı olanaklı

[589] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 230.
[590] Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 78-79.
[591] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 231.
[592] Hardt, *a.g.e.*, s. 156.

kılabilecek tek yöndür dolayısıyla kederi aşmamızı olanaklı kılacak yoldur.[593]

Bu durumda varlığın güçleri ve duygular arasındaki ilişki şu düzeneğe göre daha iyi anlaşılabilir:



Şekil 3

Bu şekil ekseninde bakıldığında insanların genellikle pasif duygularla sarılmış olması, Spinoza'nın oldukça kötümser bir değerlendirme yaptığı şeklinde yorumlanabilir. Ancak Spinozacı değerlendirmenin daha önemli yanı kötümserlik olarak görülebilecek durumun Spinoza'nın pratik perspektifi olduğudur. Bu gerçekten de Nietzscheci bir etiğe ulaşma yolu açmakta ve güç istemini, yani aktif oluşu olumlamaktadır.[595]

Spinoza'nın beden-zihin güçlerimiz ekseninde başlattığı bütünlük ilkesi veya eşitlik ilkesi doğrudan bizim pasif duygulanımları aşmamız noktasında yani aktif oluş da bedene yer açmaktadır. Burada zihnin bedene önceliğinin kaldırışı ölümün hayata önceliğinin reddi olmakta ve bu şekilde aktif olmayı savunan etik bir projeye dönüşmektedir.

---

[593] "Acımayla herkes kaybeder, çünkü herkes başkalarının kederli halini görerek kederlenir. Bu kuşkusuz doğal bir duygumuzdur, ama onu ahlaki bir buyruğa dönüştürmemek gerekir; çünkü bu köleleştirici ahlak herkesi güçsüz kılmaya eğilim gösterir. Başkalarına gerçekten yardımcı olmak isteyen birinin onlara biraz daha güç kazandırmaya, özerklik vermeye çalışması onlara acıyıp durmasından daha iyi değil mi? Komşunun yardımına kadını bir acımayla, tarafgirlik veya hurafecilikle değil, yalnızca aklın kılavuzluğunda koşmak mümkündür." Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s. 110.

[594] Hardt, *a.g.e.*, s. 158.

[595] *A.g.e.*, s. 158.

4.5. ORTAK NOSYONLAR VE AKIL

"Spinoza felsefesi Tanrı'nın tümünü oluşturduğu bir felsefe değildir, onda Tanrı doğal bir başlangıç noktasıdır."[596] İnsanlık durumunun pasif duygulanımlar dolayısıyla bulunduğu alt düzey "Spinozacı spekülatif felsefenin sonu ve pratik felsefenin başlangıcıdır. Ve transmutasyon uğrağıdır."[597] Bu transmutasyon nasıl sağlanacaktır? Kuşkusuz sevinçle. Sevinç açık bir şekilde yeni bir etik projenin dinamosu durumundadır ve özel bir başlangıcı içermektedir.

> Başka bir deyişle sevinç, pratik oluşum uğrağında varlığın olumlanmasıdır; güç arttırmamız varlığın kendisinin olumlayıcı oluşumudur. Bununla beraber pratiğimizin sevinçle nasıl başlayabileceği ilk bakışta açık değildir. Tıpkı Nietzsche'nin etik buyruğu "aktif ol" gibi "sevinçli ol" tarzındaki Spinozacı buyruk da pratik projeyi başlatacak mekanizmadan yoksundur. Deleuze daha pratik bir hareket gücü vermek için projeyi olumsuz biçimde sunarak başka bir yol dener: *Etika*'nın ilk pratik görevinin kederle savaşmak olduğunu iddia eder: Kederli tutkuların değerlerinin düşürülmesi ve onları yetiştiren ve onlara bağlı tutkuların kusurlarının açığa vurulması felsefenin pratik amacını oluşturur.[598]

Spinoza'da sevinç böylelikle pratiğe geçişin anahtarı durumundadır. Spinoza'da cisimler olarak bedenler arası karşılaşmaların çoğunlukla pasif etkilenimler ve dolayısıyla acı verici karşılaşmalar olarak görülmesi, sevinç basamağına geçişin zorunlu olarak ortak nosyonlar aracılığıyla olanaklı olacağını gösterir. Ortak nosyonlar, tüm cisimlere ortak olan şeyi temsil eden nosyonlar olarak tüm zihinlerde ortaktırlar. Bu nosyonlar, ister tüm cisimler için isterse bazı cisimler için olsun, kesinlikle soyut veya genel fikirler değildirler. Varolan cisimler, belirli bir hareket ve durağanlık ilişkisiyle belirlenmişlerdir. İki cisme tekabül

---

[596] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 273.
[597] Hardt, *a.g.e.*, s. 159.
[598] *A.g.e.*, s. 159.

eden ilişkiler birleşime girerek kendilerinde bulunan uygun potansiyel aracılığıyla bir bütünlük oluştururlar. Tüm cisimler birbiriyle uyuşmayanlar bile belli ortaklıklara sahiptirler. Onların uyuşmamaları onlarda ortak olan şeylerden kaynaklanmaz. Ortak nosyonlar her durumda upuygun fikirlerdir. Ortaklıkların oluşturucusu olan karşılaşmaların olmasıyla birlikte sevinç deneyimleriz. Dolayısıyla uyuşmayan karşılaşmalarda ise kederi duyumsarız.[599] Deleuze'e göre ortak nosyonlar, uygunluklar şeklinde anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle ortak nosyonlar formel olarak düşünme gücümüzü açıklayan ve maddi olarak Tanrı fikrini açımlayan nosyonlardır.[600]

Ortak nosyonların açtığı yeni oluşum ve pratik alanı sevinç ekseninde şekillenecek olan bir politika ve toplumsallık alanıdır. Bu nedenle doğrudan yaşamsal alana yani gündelik yaşantımızın konusuna dair Deleuze, Spinoza'nın pratik bir öneriyle yeni bir yön ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Sevinçli tutkular bizi aynı şekilde kendisi türündeki sevinçli karşılaşmalara sürükleyerek yeni bir oluşum şeklini olanaklı kılmaktadır. Deleuze, Spinoza'nın yeni yaklaşım şeklini bu yolla bir bedenin çabasına uyumlu olarak aktif bir varoluş şekline dönüştürmektedir.

Ortak nosyonları Deleuze, şu bakış açılarından değerlendirmemiz gerektiğini dile getirir:

> 1. Bu kuram *Etika*'dan önce görülmez; bütün Spinozacı Akıl öğretisini dönüştürür ve ikinci tür bilginin konumunu sabitler;
>
> 2. Şu temel soruyu cevaplar: Algımızın doğal koşulları bizi sadece upuygun olmayan fikirlere sahip olmaya mahkûm etmesine rağmen, upuygun fikirler oluşturmayı nasıl ve hangi düzen içinde başarırız?
>
> 3. Spinozacılığın yeniden derinlemesine elden geçirilmesine yol açar. ...

---

[599] Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 89-90.
[600] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 279.

> 4. Ortak nosyonlar, tekil özlerinin hiçbir parçasını oluşturmaksızın, sadece varolan kiplerler ilgili oldukları anlamda genelliklerdir.[601]

Burada Spinoza'nın ortak nosyonlardan hareketle yeni bir olanak alanı açtığı ve bu olanak alanında sevinç üzerinden politik bir yapılandırma şansı yakalayabileceğimizi savunan Deleuze, Spinoza'nın hem özgürlük hem de kötülük konusundaki tezlerinin de yeni bir yaratıcı olanağa dönüştüğünü ileri sürer. Zira uyumlu karşılaşmaları yani sevinç üreten karşılaşmaları tercih edip, uyumsuz karşılaşmalardan kaçınabilir. Bu yönüyle ortak nosyonların üretimi etik bir pratiğin ilk adımını meydana getirir.[602] Bu bağlamda Spinozacı pratik Deleuze'e göre bir başka bedenle karşılaşmamızda sevinçli tutkular deneyimlememizi ve bir bedenden diğer bedene sevinç geçişini ortaya koyan nosyonlardır. Dolayısıyla doğamızın getirdiği acı ve ızdırabı aşma, yolumuzdur.[603]

Akıl gücümüz bunun önemli bir anahtarı olarak ortak nosyonlar üreteceğimiz yerdir. Zihin bu nedenle Spinoza'da bütünüyle bir maddilik kazanır ve soyutluğundan arındırılarak ele alınır. Çünkü nosyonlar belli bir genelliğe ulaşmaktan ziyade bir tür somutlukların farklı bir temsiline dönüştürülerek burada sevinç üretimini sağlar. Çünkü ortak nosyonlar oluşum şartlarını ancak imgelemde bulmaktadırlar. "Akıldan kaynaklanan duygu zorunlu olarak sürekli hazırmış gibi kabul ettiğimiz ... ve *sürekli aynı yolla imgelediğimiz* şeylerin ortak özelliklerine bağlıdır."[604]

Sonuç olarak Spinoza, Deleuze'ün okumasında aslında bir ontolojik konumlanmanın üzerindeki etik ve ontolojik bir birleşim noktası durumundadır. Çünkü Spinoza, öncelikle Kartezyen dünya kavrayışının karşısında yeni bir materyalist ontoloji inşa

---

[601] Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 91.
[602] Hardt, *a.g.e.*, s. 160.
[603] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 282.
[604] Hardt, *a.g.e.*, s. 168.

eder. Bu materyalist ontoloji bizim bildiğimiz materyalizmi ifade etmemekle birlikte tamamıyla doğal gerçeklik üzerine yerleşir. Onun bütüncül kapalı sistemi Tanrı'nın karşısında maddeyi, zihnin karşısında bedeni buna paralel olarak da ölümün karşısında hayatı klasik felsefe tarihindeki pasif konumundan yeni bir yere taşır. Bu nedenle Spinozacı politika, bir bedenler karşılaşması olmakla birlikte ancak ontolojik art alanıyla anlaşılabilir. Bu politik yaklaşım ontolojik güç ilkesiyle var olacak olan bir projedir ve Nietzscheci bir olumlama felsefesidir. Bizim klasik felsefe tarihinde gördüğümüz şekliyle burada pasif konumda kalan birey de tamamıyla aktif bir yaratıcı pozisyonuna geçmiş bulunur.

Deleuze, Spinoza'nın felsefesinin bir yaratıcı etik ortaya koyduğunu da bu bağlamda dile getirmektedir. Aslında görünürde oldukça kötümser ve soyut olan Spinoza ontolojisinin hareket noktası göz ardı edilmiştir. Onun projesi buradan başlayarak bireyi ebedi aktif bir yaratıcı konumuna çıkartmakta ve böylelikle yeni bir olanaklar alanına açılmamızı sağlamaktadır. Bu Hardt'ın ifadesiyle belki de Althusserci teorik pratik kavramıyla daha iyi anlaşılabilir.

SONUÇ

Deleuze'ün fark felsefesinin evrimsel çizgisini çerçevelemeye çalıştığımız bu çalışmada, Deleuze'ün erken dönemini karakterize eden Bergson, Nietzsche ve Spinoza üçlüsüne ait okumalarının onun "felsefedeki çıraklığı" için elverişli malzeme sağladıklarını; dolayısıyla bu üçlünün Deleuze'ün kendi düşüncesini olgunlaştırmada vazgeçilmez temel oluşturduklarını göstermeye çalıştık. Deleuze bu filozofları sadece klasik ontolojinin açmazları ve başarısızlıklarına –felsefenin ölümü veya ontolojinin sona erdiği yönündeki söylemlere- yönelik kullanmaz aynı zamanda Derridacı ifadelerle Batının "mevcudiyet metafiziğine" karşı alternatif bir geleneğin imkânları bağlamında ele alarak, varolan sorunları dönüştürüp kendi ilgilerine uygun hale getirir ve böylece hem felsefe tarihini kendisinin kılar hem de onu yenilemeyi amaçlar. Bu aslında Deleuze için, yeni bir ontolojinin başlangıcı demektir. Çünkü nihayetinde ona göre odaklanılması gereken ontoloji veya başka bir ifadeyle, yapılmaya değer ontoloji, bir proje veya ideal olarak özdeşlik düşüncesinin terk edilmesi ve fark'ın kutsanması ile mümkündür. Felsefeden "olumsuz düşüncenin" kovulmasını esas edinen Deleuze bu bağlamda kendi ontolojisini temellendirirken, Bergson'da "olumlu ontoloji", Nietzsche'de bir "olumlama etiği" ve nihayetinde Spinoza'da "olumlama pratiği" keşfederek, "neşeden ve sevinçten yana" ilan ettiği bu filozoflardan fark ve tekillik kavramlarını çekip çıkarır.[605]

Felsefe tarihinin yerine "kolaja dayalı bir felsefe tiyatrosu" oluşturmayı amaçlayan Deleuze, gerek erken dönem *fark felsefesi*nde gerekse de Guattari ile ortak çalışmalarında geliştirdikleri *şizoanalitik arzu felsefesi*nde bu üçlü sürekli olarak "yeni maskelerle" yeniden görünür. Başka bir ifadeyle, Deleuze *Öedipalleşen* felsefe tarihine karşı oluşturduğu kendi "pandomim

---

[605] Reidar Due, *Deleuze*, Polity Press, Cambridge, 2007, s. 22 vd.

tiyatrosu"nda en özgün ve sorunsal rolleri hiç çekinmeden bu filozoflara vererek, Batı felsefesinin egemen doğruluklarına karşı fark, rastlantı, kaos ve oluşu onaylayan bir felsefe yaratır.[606] Deleuze, özellikle kavramsal istikrara yönelik arayışın terk edilmesi halinde, özdeşlikten ziyade farklılığın ön planda olduğu, bunun da ötesinde farklılığın her şeyin temelinde olduğu, fakat farklılığın temelinde ise hiçbir şeyin olmadığının açığa çıkacağını belirterek, olumlu bir ontoloji arayışı için yüzünü ilk önce Bergson'a döner.[607] Çünkü ona göre Bergsoncu fark her şeyden öte varlığın olumlu hareketi ilkesini, yani ontolojik eklemlenme ve farklılaşmanın zamansal ilkesini tanımlar. Dahası Bergson varlığın ne olduğunu değil, nasıl hareket ettiğini sorar. Ontolojik hareket üzerine bu odak, nedenselliğin doğası hakkındaki geleneksel felsefi tartışmalar bağlamına kolayca oturtulabilir.[608] Buradan hareketle diyebiliriz ki Bergsoncu fark üç nedenden dolayı egemen felsefi kiplerden ayrılır. İlk olarak her bir belirlenimin ilineksel bir ilişki sayesinde maddi bir "öteki" tarafından neden olunduğu ampirik bir evrim ortaya koyan mekanistlerin farkından ayrılmalıdır. Mekanistlerin ontolojik hareketi varlığı salt olumsal olarak, bir "mevcut dışsallık" olarak ortaya koyma tehlikesi taşıyan kaba bir maddi neden kavrayışına dayanır. Öte yandan, yine Bergsoncu fark bir maddi nedene değil ama bir ereksel nedene dayanan Platoncu farktan da ayrılmalıdır. Platoncu ontolojik hareket kendi ereğiyle, kendi erekselliğiyle belirlenmiş olduğundan eşit biçimde dışsaldır. Sonuç olarak, Bergsoncu fark, her şeyden öte, "soyut" bir nedensellik kavrayışına dayanan Hegelci farktan ayrılmalıdır: Çelişkilerin olumsuz hareketinin mutlak olarak etkisine dışsal bir neden ortaya koyması anlamında soyut. Deleuze, karşıtlığın gerçek farklara işaret eden nüansları yakalamak için aşırı kaba bir nosyon olduğunu öne sürer; bol elbiseler gibi gerçekliğe kabaca giydirilir. Tüm bu versiyonların aksine Bergson'un farkı

---

[606] Utku, *a.g.m.*, s. 252.
[607] Küçükalp, *a.g.m.*, s. 142., May, *Gilles Deleuze: An Introduction*, s. 18-19.
[608] Hardt, *a.g.e.*, s. 178.

bir etkin nedensellik nosyonuyla tanımlanır. Neden sürekli kendi etkisine bağlı olduğundan varlığın hareketi içsel farkların bir gelişimidir. Bu yolla ontolojik hareket herhangi bir olumsuzlamalar oyunundan bağımsız bırakılır ve bunun yerine mutlak biçimde olumlu olarak, bir içsel farklılaşma olarak ortaya konulur.[609]

Deleuze'e göre, Batı düşüncesindeki aşkınlığa bağımlı hâkim felsefe anlayışının en temel sıkıntılarından birisi, rasyonel bir varlık ve hakikat anlayışı bağlamında, varlığı bir ve çok terimlerine bağlı olarak düşünmek olduğundan, varlıklar, doğa veya ontolojik farklılıklarıyla değil, uzaylaştırılmış bir zaman anlayışı ekseninde, homojen yani derece farklılıkları itibariyle bir değerlendirmeye tabi tutulmasıdır. Çünkü Deleuze, Bergson okumasında vurguladığı üzere, geleneksel metafizik, doğa veya ontolojik fark düşüncesini, salt bir derece farkı şeklinde değerlendirdiği için, tekillikleri ve farklılıkları bertaraf eden bir karaktere sahiptir.[610] Deleuze için Bergson felsefesinin özgün yeri, geleneksel metafizik düşüncelerin aksine bir karışımı, doğa bakımından farklı olan öğelerine ayırmak suretiyle, doğal veya ontolojik fark düşüncesini dikkate alıyor olmasından kaynaklanır. Her ne kadar, deneyimde yalnızca karışımlarla karşılaşılsa da, örneğin zamana dair tasarımımıza uzay da karışmaktadır, buradaki problem, "doğaları bakımından farklı iki oluşturucu öğeyi, biri süreye diğeri uzama ait iki saf mevcudiyeti birbirinden ayıramaz hale" gelinmesidir. Söz konusu iki öğe birbirine öylesine karıştırılır ki, bunların karışımı yalnızca uzay ve zaman dışı olduğu varsayılan bir ilkenin karşısına yerleştirilebilir. Dolayısıyla her iki oluşturucu öğenin dışındaki ilke açısından hem uzay ve zaman, hem de süre ve uzam derece derece zayıflamadan başka bir şey değildir.[611] Öyleyse Bergson'a göre zaman ve mekân arasında nasıl bir fark varsa, süre ve madde arasında da

---

[609] *A.g.e.*, s. 179-180.
[610] Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 54.
[611] Küçükalp, *a.g.m.*, s. 134., Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 57.

temel bir fark bulunur. Çünkü mekân sadece derece farklarını içerir ve böylece sadece niteliksel bir çeşitlilik gösterir; zaman ise doğa farklarını içerir ve bu yüzden tözün gerçek aracı olarak karşımıza çıkar.[612] Bu bağlamda önemli bir Bergsoncu kavram bizi karşılar: Süre. Çünkü süre, ontolojik hareketi bulabildiğimiz alandır ve doğa farklarından oluşan süre kendisiyle niteliksel olarak farklılaşabilir. Mekân ise aksine sadece derece farklarını içerdiği gibi kendisiyle farklılaşmayan daha çok yinelenen bir özelliğe sahiptir. Burada Deleuze'e göre açığa çıkan temel ontolojik kriter kendisiyle farklılaşmadır, içsel farktır.

Deleuze buradan hareketle kendi envanterinde önemli bir yere sahip olan *Bir* ve *Çok* tartışmasını Bergson üzerinden yürütür. Bergson'un süre ve madde arasında yapmış olduğu ayrımı iki farklı çokluk tipi olarak gören Deleuze'e göre mekân bir dışsallık çokluğuna, maddedeki niceliksel farklılaşmanın sayısal çokluğuna dahası bir düzen çokluğuna işaret ederken; süredeki içsel çokluğun bir niteliksel fark hetorejenliği, bir organizasyon çokluğu sunduğunu ifade eder. Deleuze'ün Bergson okumasının bir başka özgünlüğü de burasıdır. Yani virtüel ve edimsel arasındaki farkın çokluk'u nasıl açığa vuracağı ve yayacağıdır. Deleuze varlığın kendi gerçek çoğul farklarını açığa vurmasını ve yaymasının birlik olarak virtüel kavramıyla olacağın ifade eder. Çünkü virtüelin edimselleşmesi farklılaşma sürecinin edimsel varlığın özgün düzenlenme ya da uyumunun yarattığı dinamik bir çokluk sunar. Bu Deleuze'e göre organizasyon çokluğudur. Maddedeki düzen çokluğu önceden biçimlenmiş ve statik olmasıyla "belirlenmiş"tir; organizasyon çokluğu ise yaratıcı ve özgün olmasıyla "belirlenimsiz"dir –organizasyon daima öngörülemeyendir.[613]

Sonuç olarak, Deleuze olumlama ve fark felsefesini dahası varlığın etkinliğine ve olumluluğuna yaslanan radikal ontoloji-

---

[612] Hardt, *a.g.e.*, s. 49-50.

[613] *A.g.e.*, s. 48.

sini Spinoza üzerinden kurarken, Hegelci olumsuzlama ile hesaplaşmak için ilk önce Bergson'a uğramanın zorunlu olduğunu düşünür. Deleuze'ün bu bağlamda Bergson felsefesinden bazı temel özellikleri kendi kaydına geçirdiği görülür. Bu temel özellikler aynı zamanda Deleuze düşüncesinin kavramsal çerçevesini de oluşturur:

> 1. Deleuze Bergson'da statik değil, dinamik bir varlık anlayışı açığa çıkarır. Çünkü Deleuze'e göre varlık, öncelikle töz değil oluş, form değil hareket, özdeşlik değil farktır.
>
> 2. Deleuze, soyut, diyalektik ve umutsuz felsefelerin karşısına yaşamla kavramın örtüştüğü sevinçli felsefe yaratma eğilimini Bergson'da bulur. Deleuze aynı zamanda Nietzsche ve Spinoza'yı bu eğilim çerçevesinde yorumlayarak, Nietzsche'de "şen bilgi"yi, Spinoza'da "bilgeliği" keşfeder.
>
> 3. Deleuze Bergson'da bulduğu içsel farkı Spinozacı içkinlikle birleştirerek, Guattari ile birlikte oluşturduğu "arzu ontolojisinin" temellerini atar.
>
> 4. Deleuze Bergson'da ontoloji ile etiği örtüştürmeye çalışır ki, bu aynı zamanda Nietzsche'den hareketle olgunlaştırdığı etik projesinin temelini sağlar.[614]

Deleuze'ün Bergsoncu monizmi kabul etmediğini daha önce ifade etmiştik. Ancak Deleuze her ne kadar bu monizmi Bergson felsefesinin içerisinde kalarak alt etmeye çalışsa da bu süreçte Nietzscheci argümanlara müracaat etmesi aslında bir tesadüf değil, kendi evrimsel okumasının zorunlu bir uğrağıdır. Deleuze fiziksel ve toplumsal kuvvetlerin ilişkilerini açıklamak için bir "sentezleme etkinliği" keşfettiği Nietzscheci düşüncede kuvvetler tipolojisini ve onların olası sentezini araştırarak Bergsoncu monizmi dağıtmaya başka bir ifadeyle aşmaya çalışır. Kuvvetler her zaman, bir "güç istenci" uyarınca birbirleri üzerinde etki yaratırlar: "Birbirleri üzerinde erk kazanmaya çalışırlar." Deleuze'ün yorumunda "güç istenci"nin, bir kişinin güce

---

[614] Yücefer, *a.g.m.*, s. 41-44.

yönelik bilinçli bir arzusu olmadığının, aksine sadece koşullayıcı kuvvetlerin aşkın düzeyinde harekete geçen bir şey olduğunun vurgulanması önemlidir; ayrıca "güç istenci" kendi başına bir kuvvet değil, kuvvetler sentezinin bir ilkesi, kuvvetlerin birbirlerini etkiledikleri bir tarzdır da. Bir kuvvet her zaman üzerlerinde erk kazanmaya, yani kendi anlam ve değerlerini dayatmaya çabalayacak şekilde diğer kuvvetleri sentezlemeye çalışacaktır.[615] Bu bağlamda Deleuze özellikle Nietzscheci güç ve anlam meselesinde, felsefeyi "ayrımsal" ve "soykütüksel" analizler içeren göstergebilimsel bir tavırla kurar. Deleuze'ün farklı güçleri sınıflandırmaya ve analiz etmeye çalışan yorumuna göre Nietzsche'de şeyler, organizmalar, toplumlar, bilinç ve ruhlar dünyası yalnızca gerçekten güçler dünyasıyla ilgili "göstergelerdir". Ona göre her bir fenomen, bir gösterge, bir semptomdur. Böylece Deleuze'e göre felsefe daha önce ifade ettiğimiz gibi bir göstergeler rejimine, bir semptomalojiye dönüşür. Böylece Deleuze, göstergebilimsel bir Nietzsche keşfeder.[616]

Deleuze için Nietzsche düşüncesinin çoğulcu karakteri güç unsurunun indirgenemeyecek biçimde çoğulluğunu beraberinde getirir. Nietzsche bu yolla bir atomculuk eleştirisi sunar. Yalnızca güçler çoğulken, atomcular maddeyi çoğul olarak görürler. Kaba bir atomcu dünya kavrayışında, her bir atom, yalnızca özdeşliğe sahip tek bir şey olabilir. Oysa Nietzsche'nin çoğulculuğunda her bir şey şu ya da bu olabilir. Bu atomcu-olmayan çoğulculuk modeli, Deleuze'ün "aşkın ampirizm"inin de temelini oluşturur.[617] Deleuze aynı zamanda Nietzsche'deki güç ilişkilerini Hegel'e karşı kullanarak Hegelci diyalektiğin "olumsuzlama"sını tahrip eder. Çünkü Anti-Hegelcilik hem Nietzsche'nin hem de Deleuze'ün saldırganlık damarıdır. Deleuze göre Nietzsche Hegelci köle ve efendi diyalektiğini ters çevirerek, gücü bir egemen olma arzusuna değil, yaratmaya, vermeye,

---

[615] Goodchild, *a.g.e.*, s. 56.
[616] Utku, *a.g.m.*, s. 249.
[617] Marks, *a.g.e.*, s. 59., Utku, *a.g.m.*, s. 249.

aktif güçlerin kendi farklılıklarını olumlamasına gönderme yapan karakteriyle, olumsuzlayıcı ve dışlayıcı bir Hegelci felsefe yerine, bütünüyle olumlayıcı bir felsefenin kapılarını aralar.[618] Çünkü Nietzsche felsefesinde, güçler arasındaki ilişki diğerini inkâr etmek şeklinde kurulu olmayıp, diğerinin farklılığını da onaylayan ve bu farklılıktan hoşlanan bir tarzda kurulur. Negatiflik gücün kendi aktivitesini gerçekleştiren form olarak esasta varolmaz; aksine o, aktivitenin bir sonucudur, aktif bir gücün varlığının ve onun farklılığının onayının bir sonucudur. İstemin istediği onun farklılığım onaylamaktır. Ötekiyle temel ilişkisi içinde bir istem, ötekinin farklılığını onaylamanın bir nesnesi haline getirir.[619]

Deleuze'e göre olumlayıcı felsefenin dahası bir olumlama etiğinin en radikal boyutu Nietzsche'nin ebedi dönüş kavramında açığa çıkar. Deleuze, ebedi dönüş'ü farkın ve oluşun onaylanması olarak değerlendirirken, geri gelenin ya da tekrar edenin aynı veya özdeş varlıklar olmadığını öncelikle belirtme ihtiyacı hisseder. Çünkü gerçekliğin yeniden yaratımında oluş, kendinden başka hiçbir üretim nesnesine sahip olmayan bir yapı olduğu gibi, kökensel özdeşlik değil ancak yinelemenin ürünü olarak Aynı da, farkın kendisidir. Fark için "içsel" denilebilmesi de bundandır: "Kendini" farklılaştıran fark, kimliksiz içsellik, dışarıya ait içeri.[620] Bu bağlamda Deleuze, güç istenci'nin ebedi dönüş'le özgül bir ilişkiye sahip olduğunu ifade eder: "ebedi dönüş, ilkesi güç istenci olan sentezdir." Burada Deleuze'ün 'sentez'le kastettiği şey, onun oluş analizinde ve bu analizin bir zaman anlayışı konusundaki imalarında açığa çıkar. Oluş kavramının daha sıkıntılı yönlerinden biri, bizim sağduyulu zaman nosyonlarımızı yerle bir etmesidir. Biz, çoğu kez geçmiş ve geleceği şimdiyle ilişkileriyle ayırırız, fakat eğer şimdiki an bir oluş anıysa, çok kesin bir anlamda, bu şimdiki an aynı zamanda

---

[618] Deleuze, *Nietzsche*, s. 25-26.
[619] Küçükalp, *a.g.m.*, s. 141., Deleuze, *NP.*, s. 8-9., Zourabichvili, *a.g.e.*, s. 104.
[620] Deleuze, *Pure Immanence: Essays on Life*, s. 31.

geçmişin-şimdi-oluşu ve şimdinin-gelecek-oluşudur. Bu yüzden, "şimdinin, geçmiş olan ve hala gelecek olan olarak kendisiyle birlikte varolması gerekir." Geçmiş ve geleceğin şimdiki anda birlikte varoluşu, böylece geçmiş, şimdi ve geleceğin bir sentezini oluşturur ve zamanın çeşitli anlarının birbirleriyle ilişkisini kurar. Eğer kozmosun çoğul kendilikleri bitişik iki anda göz önüne alınırsa, ilk anın çeşitliliğinin ve çeşitliliğin ikinci andaki yeniden üretiminin (ya da ilkinin farkının ve bu farkın ikincideki tekrarının) aynı oluş anı içinde kapsandığının ya da sentezlendiğinin söylenmesi gerekir. Oluş kavramı böylece bizi oluşun her bir anını oluşun ardıl anıyla eş zamanlı birlikte varoluş olarak düşünmeye zorlar. İkinci anın birinci an içinde kapsanması bizi oluşu doğru anlamaya zorlayan şeydir ve bir anlamda, ikinci anın ilk an içinde 'geri gelme'si ya da 'dönüş'ü oluşun doğasının, oluşun varlığının açımlamasıdır. Bu yüzden Deleuze, ebedi dönüşün, "zamanın ve onun boyutlarının bir sentezi, çeşitliliğin ve onun yeniden üretiminin bir sentezi, oluşun ve oluşta olumlanan varlığın bir sentezi, çifte olumlamanın bir sentezi" olduğunu söyler.[621] Oluşu, çokluğu, farkı ve rastlantıyı olumlayan güçler sentezi olarak ebedi dönüş kavrayışı, olumlayıcı güç istenci üretmek için Kantçılıkla paralel etik öğreti olarak karşımıza çıkar: "*Ne istersen iste, aynı zamanda onun ebedi dönüşünü de isteyeceğin bir tarzda iste.*" [622]

Deleuze, Nietzsche'de farkları olumlayan bir ilke keşfetse de Nietzsche felsefesinin doğasına sinmiş olan "olumsuz güç istenci"ni araştırma güdüsünün peşinden gitmeyerek, tümüyle olumlayıcı bir felsefe pratiği için Spinoza'nın eserlerine döner. Ya da başka bir ifadeyle Spinozacı açıdan kısaca Deleuze'ün ontolojik spekülasyonun merkezini "omnis determinatio est negatio"dan "non opposita sed diversa" ya -olumsuzlamadan farka- kaydırdığını söyleyebiliriz. Bu strateji Hegel mantığının en ilk hareketlerine, salt varlıktan belirlenmiş varlığa ilerleyişe

---

[621] Bogue, *Deleuze&Guattari*, s. 45-46.
[622] Deleuze, *NP.*, s. 68.

darbe indirir ve daha önemlisi bütün diyalektik sistemin hareketine darbe indirir. Özde, Deleuze Hegelci ontolojinin zayıflığını göstermek için Spinoza'nın ve Skolastiklerin öneleştirel dünyasına başvurur. Kendi farkı için bir dışsal destek araması gereken varlık, kendi temeli için olumsuzlamaya yönelmesi gereken varlık hiç de varlık değildir. Skolastiklerin varlığın "üreticilik"i ve "üretilebilirlik"ine -üretme ve üretilme yeteneklerine- dair argümanlarından bildiğimiz gibi bir şey kendisi dışında herhangi bir şeyin zorunlu nedeni olamaz ve bir etki nedeninden daha fazla mükemmelliğe ve gerçekliğe sahip olamaz. Varlığın saygınlığı kesinlikle onun gücü, onun içsel üretimidir -yani içinden kaynaklanan etkin nedensel soykütük, tekilliğine işaret eden olumlu fark. Gerçek varlık tekildir ve tekanlamlıdır; kendi içinde farklıdır. Varlığın özündeki bu etkin farktan dünyanın gerçek çokluğu yayılır.[623] Bu yorumdan çıkarabileceğimiz üzere Deleuze'ün, varlığın olumluluğunu, varlığın tekilliği ve tek anlamlı ifadesiyle nitelendiren Spinozacı yaklaşıma atfetmiş olduğu değer de, saf bir içkinlik fikrine odaklı aşkın ampirizm'i ile yakın bir bağlantıya sahiptir.[624] Deleuze'e göre, Spinoza'nın, varlığın tekilliğini, ötekinden yani varolmayandan farkıyla değil, daha ziyade varlığın kendi içinde farklı olması gerçeğiyle tanımasından dolayı, Spinozacı anlamda varlık, farkı, herhangi bir dışsal gönderime müracaat etmeksizin kendi içerisinde barındırmaktadır:

> "Herhangi bir sayısal ayrımdan ayrılmış gerçek ayrım mutlağa taşınır. O, varlıktaki farkı ifade etmeye muktedir hale gelir ve sonuçta diğer ayrımların yeniden yapılanmasına sebep olur." Sonuçta Spinozacı varlık olağan üstüdür; herhangi bir dışsal gönderme olmaksızın farklıdır. Başka bir deyişle varlık tekildir. Bu mantık bir kez daha, nedensel argümanlar geleneğine işaret eder. Tıpkı varlığın kendi kendisinin nedeni olması ve içsel bir nedensel yapıyla desteklenmesi gibi varlık kendi için de farklıdır

---

[623] Hardt, *a.g.e.*, s. 181.

[624] Christian Kerslake, *Immanence and the Vertigo of Philosophy: from Kant to Deleuze*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 2009, s. 37-39

> ve böylece içsel ya da etkin bir fark nosyonu sayesinde destek bulur. Bu içsel farkın ifadesi kesinlikle hareketin ifadesidir. İfade varlığın içsel nedensel yapısını, soykütüğünü açıklayan varlık açılımıdır ve böylece tekil varlığın ifadesi tek anlamlı olmaktan başka bir şey olamaz: Varlık her zaman ve her yerde *aynı anlamla* ifade edilir, varlığın tekil ve tek anlamlı ifadesi Spinozacı bağlamda varlığın olanaklı en yüksek olumlamasıdır.[625]

Salt varlıktan belirlenmiş varlığa ilerleyiş üzerine inşa edilmiş olan Hegelci diyalektik sistemin yıkıcı bir eleştirisi anlamına gelen bu yaklaşım, gerçek anlamda farklılığın ve tekilliğin onaylanmasına giden yolda son derece önemli bir adımdır.[626] Çünkü Hegelci varlık ne bir gerçek birliği ne de bir gerçek çokluğu idare edebilir -o, ne üretim gücünü ne üretilme gücünü kavrayamaması anlamında soyut olduğu için varlıktaki farklılığı hiçbir zaman yakalayamaz.

Deleuze'ün ağaçbiçimli düşünce kurma projesinde Spinozacı beden kavramı oldukça önemlidir.[627] Çünkü ona göre Spinoza bedenin ne olduğunu, bedendeki duygulanımlar ve etkilenimlerin içeriklerinin neler olabileceği, bedenin eyleme gücünün nasıl arttırılacağı sorularıyla bedeni etik ve pratik bir düşünme konusu yapan kişidir. Deleuze'ün bu çerçevede Spinoza'ya yönelimini ve Nietzscheci salt olumlamanın pratikte uygulanabilir Deleuzecü bir etik için yeterli olmadığını ve Deleuze'ün pratiğin alanına geçmek için Spinoza'yı nasıl kullandığını ifade etmiştik. Deleuze özellikle Spinoza'nın "sevinç kavrayışına" merkezi bir rol vererek, sevincin anlamına haklı bir biçimde etik bir anlam yükler ve böylece olumlamayı pratikte uygulanabilir bir alana taşır. Bir salt olumlama felsefesi olan *Etika* aynı zamanda, bu tür olumlamaya karşılık gelen bir sevinç felsefesidir. Öyleyse Deleuze için olumlama pratiğin sevinci ile tamam-

---

[625] Hardt, *a.g.e.*, s. 181.
[626] Küçükalp, *a.g.m.*, s. 139.
[627] Héléne Frichot, "On Finding Oneself Spinozist: Refuge, Beatitude and the Any-Space-Whatever", Holland W. Eugene-Smith W. Daniel-Stivale J. Charles (ed.), *Gilles Deleuze: Image and Text*, Continuum Pub., London, 2009, s. 250 vd.

lanmalıdır. Çünkü sevinçli tutkular pratik için ön şarttır. Onlar ortak nosyonun kuruluşu için ham maddedir. Aslında ortak nosyon sevinçli tutkuda zaten saklıdır. Çünkü sevinç zorunlu olarak bizimkiyle uyumlu ya da bileşebilen bir ilişkiye sahip bir bedenle karşılaşmadan kaynaklanır. Karşılaşmanın sevinci kesinlikle iki bedenin yeni, daha güçlü bir bedendeki bileşimidir. Zihnimiz bu beden ve bedenimiz arasında paylaşılan bir ortak ilişki fikri (ortak nosyon) oluşturduğunda sevinçli tutku pasif olmayı bırakıp aktif hale geçer. Aslında ortak nosyonun yapısı duygunun nedeninin kapsanması ya da kavranmasıdır ve kendi nedenini ifade eden bir duygu artık pasif değil ama aktiftir. Aktif duygunun sevinci artık bir şans karşılaşmasında olumsal değildir; ortak nosyon tarafından desteklenen sevinç yinelenen sevinçtir. Bu, Deleuze'ün etik buyruklarını ayrıntılarıyla anlatan pratik süreçtir: Sevinçli ol, aktif ol.[628] Sonuçta Deleuze'e göre sevinçli pratik, etiği ontolojiye geri taşır –varlığın üretilebilirliği ya da bileşebilirliğinden yararlanır. Bu, muhtemelen Deleuze'ün ontoloji içindeki kapsamlı ve karmaşık incelemesinin en büyük kazanımıdır. Varlık sevinçli pratik sayesinde oluşturulan melez bir yapıdır. Ortak nosyon bir sevinçli karşılaşmanın nedenini kuşattığında ve böylece karşılaşmayı upuygun kıldığında, varlıkta yeni bir yarma oluşturmakta, onun yapısının yeni bir topluluğunu kurmaktadır. Bu karşılaşmayı varlık düzlemine çıkartan şey kesinlikle onun neden kavrayışıdır: Töz, Spinoza'nın dediği gibi, kendi kendisinin nedenidir, sevinç pratiği ontolojik toplulukların kuruluşudur ve böylece varlığın aktif kuruluşudur.[629]

Sonuç olarak, Deleuze erken dönem fark felsefesini temellendirirken, ontolojik düşünce üzerinde tekelleşen Platon ve Hegelci idealizme karşı alternatif bir geleneğin -Bergson, Nietzsche ve Spinoza- zenginliğini ve tutarlılığını açığa çıkarır. Neticede Deleuze için felsefe ontolojidir. Ancak Deleuze'ün ontolojisinde, Çok pek çok geleneksel metafiziğin aksine -

---

[628] Hardt, *a.g.e.*, s. 187.
[629] *A.g.e.*, s. 188.

Platon/Hegel- bir'e karşıdır, çünkü Çok soyut değildir ya da soyutun birimleri ve elementleri değildir. Bundan dolayı Deleuze'ün ontolojisi, varlıktan ziyade fark tarafından belirlenir. Deleuze'ün fark teorisinde bu fark bizzat, iki kimlik arasında *post que* kurulan fark değildir. Bir şeyin başka bir şeyden farkı da değildir, o daha çok kendi içerisindeki farkla açıklanabilir. Ya da başka bir ifadeyle Deleuze'un ontolojisinde kimlikler veya temsiliyet ikinci plandadır.[630]

Deleuze'ün kendi fark felsefesini temellendirirken kader birliği yaptığı bu filozoflardan her biri bizzat kendisi gibi belirli şekillerde felsefe yapmayı sorun etmiş kişilerdir ve ortak paydaları felsefe dışına doğru -yaşama yakın- çaba göstermeleridir. Felsefe yapmanın eleştirisi erken dönem yazılarından itibaren Deleuze'ün ilgisini çeken noktadır, çünkü o soyut kuramlardan daha çok oluşun yaratıcılığının düşünülmesinden yana tavır alır. Bu aslında Deleuze'ün İdealist ontolojilerle mukavele yapmaktan öte doğanın üreticiliğini selamlayan, her türlü aşkınlığı reddeden, dirimselci, gerçeklik ve varlığın kaynağını bir değil, başka olmayla ifade ederek özdeşlik mantığını dışlayan, edim gücümüzü ve duygulanım gücümüzü ortaya çıkartmamıza izin veren olumlu materyalist bir güç ontolojisinin temel özellikleridir. Bir başka deyişle o, bizi varlığın herhangi bir derin ve örtük temelini reddeden, tam anlamıyla içkin ve materyalist bir ontolojik söylemle sınırlar. Deleuze'ün çalışmaları şüphesiz materyalist bir yönelmeyi içerir, fakat bu materyalizm, dirimselcilik ve ampirizm'in ışığında düşünülmelidir. Burada Deleuze'ün materyalist düşüncesini devşirdiği kaynakların Bergson, Nietzsche ve Spinoza olduğu bir kere daha belirtilmelidir. Deleuze için materyalist felsefe, aşkınlığa gem vurmaktır; başka bir ifadeyle radikal içkinliktir.[631] Deleuze'ün varlığı hakkında örtülü ve olumsuz hiç bir şey yoktur. O, dünyada tümüyle ifadesini bulmuştur. Bu anlamda varlık yüzeysel, olumlu ve doludur.

---

[630] Hughes, *a.g.e.*, s. 53.
[631] Parr, *The Deleuze Dictionary*, s. 158-159.

Deleuze herhangi bir entellektüalist varlık açıklamasını, varlığı düşünceye tabi kılacak, düşünmeyi en yüksek varlık biçimi olarak sunacak tarzda herhangi bir açıklamayı kabul etmez. Bu yüzden yalnızca materyalist bir yaklaşım hem bu yüzeyselliği hem de bu doluluğu layıkıyla açıklayabilir.[632] Ancak Materyalizm burada, madde üzerinde düşünceye, beden üzerinde zihne verilen herhangi bir öncelikle, ilişkiyi tersine çevirip aynı ayrıcalığı maddeye vermek için değil, daha çok iki alan arasında bir eşitlik kurmak için savaşan bir polemik konum olarak anlaşılmalıdır. Düşünceye verilen herhangi bir öncelik varlığın içsel yapısını zayıflatacağından Deleuze'ün ontolojisi materyalist bir perspektif talep eder. Öyleyse materyalizm sadece bedenselin zihinsel dünyaya ikincil kılınmasının reddi değil, aynı zamanda varlığın her iki alana göre yüceltilmesidir de. Deleuze varlığı bir şekilde düşünceye ikincil kılan idealistik kavrayışı reddeder. Örneğin "Hegelci mantığın varlığı sadece 'düşünce' varlığıdır, salt ve yoksundur." Deleuze'ün varlığı mantıksal açıdan eşit biçimde düşünce ve uzamdan önce gelir ve onları kuşatır. Bununla beraber, bu mantıksal öncelik varlığın edimsel dünyadan uzakta varolduğu anlamına gelmez; varlık ve doğa arsında hiçbir ayrım yoktur. Dünyada-varlık gibi herhangi bir terimin Deleuze'ün ontolojisinde hiçbir anlamı olmayacaktır, çünkü varlık zaten daima edimseldir; bedende ve düşüncede daima tümüyle ifade edilir.[633]

---

[632] Hardt, *a.g.e.*, s.18-19.
[633] *A.g.e.*, s. 182.

KAYNAKLAR

AGAMBEN, Giorgio, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford Univ. Press, Stanford, 1999.

AKAY, Ali, *Tekil Düşünce*, Afa Yay., İst., 1999.

_____, *Postmodernizmin ABC*'si, Say Yay., İst., 2010.

ALLIEZ, Eric, *The Signature Of The World, Or, What Is Deleuze And Guattari's Philosophy?*, Continuum The Tower Building, London, 2005.

ALTHUSSER, Louis,*Althusser'den Önce Louis Althusser Felsefi ve Siyasal Yazılar 2*, (Çev. Z. Zühre İlkegelen), İthaki Yay., İst., 2006.

ALTUĞ, Taylan, "Yargı ve Bilinç", Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, (Çev. Taylan Altuğ), Payel Yay., İst., 1995.

ARMSTRONG, Aurelia, "Some Reflections on Deleuze's Spinoza, Composition and Agency", Keith Ansell Pearson (ed.), *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer*, Edinburgh Univ. Press, 2006.

ARNOTT, J. S., HOLLAND, E.W., PATTON, P., HARDT, M., BELLER, J. L., AKAY A., *Gilles Deleuze'de Toplum ve Denetim*, (Yay. Haz. ve Çev. Barış Başaran), Bağlam Yay., İst., 2005.

ARNOTT, J. Stephan, "Tekbencilik ve Deleuze Etiğinde Topluluk Olanağı", Barış Başaran (Yay. Haz.), *Gilles Deleuze'de Denetim ve Toplum*, Bağlam Yay., İst., 2005.

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Cilt: 4, İstanbul Bilgi Üniv. Yay., İst., 2008.

ARTAUD, Antonin, *Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin*, (Çev. Esra Özdoğan), Sel Yay., İst., 2002.

ATKINSON, Paul, "Bergson", *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh Univ. Press., Edinburgh, 2009.

AUDI, Robert (ed.), *Dictionary of Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Second Edition, 1999.

BACHELARD, Gaston, *Sürenin Diyalektiği*, (Çev. Emine Sarıkartal), İthaki Yay., İst., 2010.

BADIOU, Alain, *Deleuze, The Clamor of Being*, Trans., Louise Burchill, Univ. of Minnesota Press., Minneapolis, 1999.

BALANUYE, Çetin, "Felsefe İçin Eski Ama Bakir(E) Bir Toprak: İçkinlik", *Virgül Dergisi*, Sayı: 111, İst., 2007.

BARNET, Stuard, (Ed.), *Hegel After Derrida*, Routledge, London, 1998.

BAŞARAN, Melih, "Filozof ve Vantrilok", *Toplumbilim Dergisi, Gilles Deleuze Özel Sayısı*, İst., Sayı 5, 1996.

_____, "Deleuze Felsefesinin Özgüllüğü", Zeynep Direk-Refik Güremen (Der.), *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Epos Yay., İst., 2004.

BAŞER, Nami, "Çağdaş Fransız Felsefesi", Ahmet Cevizci (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*, Ebabil Yay., Cilt: 3, Ank., 2005.

_____, "Deleuze", Ahmet Cevizci (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*, 4. cilt, İst., 2006.

BAUGH, Bruce, "Real Essences without Essentialism", Keith Ansell Pearson (ed.), *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer*, Edinburgh Univ. Press, 2006.

_____, "The Hegelian Legacy", *Twentieth–Century Philosophies*, Constantin V. Boundas (ed.), Edinburgh Univ. Press., 2007.

BATAILLE, Georges, *Nietzsche Üzerine*, (Çev. Mukadder Yakupoğlu), Kabalcı Yay., İst., 1998.

BEAULIEU, Alain, "Edmund Husserl", Graham Jones-Jon Roffe (ed.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 2009.

BEHLER, Erns, "Yirminci Yüzyılda Nietzsche", (Çev. Kemal Atakay), "Nietzsche: Kayıp Bir Kıta" içinde, *Cogito Dergisi*, Y.K.Y., Sayı:25, Kış 2001.

BEISTEGUI, de Miguel, *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontologhy*, Indiana Univ. Press, 2004.

BELL, A. Jeffrey, *Philosophy At The Edge of Chaos: Gilles Deleuze and The Philosophy of Difference*, Univ. of Toronto Press, 2006.

BERGSON, Henri, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, (Çev. M. Şekip Tunç), M.E.B., İst., 1950.

_____, *Düşünce ve Devingen*, (Çev. Miraç Katırcıoğlu), M.E.B., İst., 1959.

_____, *Zihin Kudreti*, (Çev. Miraç Katırcıoğlu), M.E.B, İst., 1959.

_____, *Creative Evolution*, Trans., Arthur Michell, Univ. Press of America, Boston, 1983.

_____, *Yaratıcı Tekamül*, (Çev. M. Şekip Tunç), M.E.B, İst., 1986.

_____, *Metafiziğe Giriş*, (Çev. Barış Akarcasu), Bilim Sanat Yay., Ank., 1998.

_____, *Madde ve Bellek*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Yay., Ank., 2007.

_____, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data Of Consciousness*, Trans., F. L. Pogson, Cosimo Inc., New York 2008.

BEST, Steven-KELLNER, Douglas, *Postmodern Teori*, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yay., İst., 1998.

BOGUE, Ronald, *Deleuze ve Guattari: Deleuze ve Guattari Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. Ali Utku-İsmail Öğretir), Birey Yay., İst., 2002.

_____, *Deleuze's Wake*, State Univ. of New York Press. New York, 2004.

_____, *Deleuze's Way: Essays in Transverse Ethics and Aesthetics*, Ashgate Pub., Hampshire, 2007.

_____, "Sigmund Freud", Graham Jones-Jon Roffe (ed.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 2009.

BOUNDAS, Constantin(ed.), *The Deleuze Reader*, Columbia Univ. Press, New York, 1993.

_____, "Martin Heidegger" Graham Jones-John Roffe (ed.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 2009.

_____, (ed.), *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh Univ. Press, 2006.

BRYANT, R. Levi, *Difference and Givennes*: *Deleuze's Transcendental Empiricism and Ontology of Immanence*, Nortwestern Univ. Press, Evanston, Illinois, 2008

BUCHANAN, Ian (ed.), *A Deleuzian Century?*, Duke Univ. Press., London, 1999.

BUCHANAN, Ian-THOBURN, Nicholas, (ed.), *Deleuze and Politics*, Edinburgh Univ. Press., Edinburgh, 2008.

BUMİN, Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, İst., 2008.

CEVİZCİ, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., (4. Baskı), Bursa, 2004.

COLEBROOK, Claire, *Understanding Deleuze*, Allen-Unwin, 2002.

_____, *Gilles Deleuze*, (Çev. Cem Soydemir), Bağımsız Kitaplar, Ank., 2004.

COWARD, Rosalind-ELLIS, John, *Dil ve Maddecilik*, (Çev. Esen Tarım), İletişim Yay., İst., 1985.

CULLER, Jonathan, *Saussure*, (Çev. Nihal Akbulut), Afa Yay., İst., 1985.

CUTROFELLO, Andrew, *Continental Philosophy: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York, 2005.

ÇEVİKBAŞ, Sebahattin, *Leibniz ve Felsefesi*, Çizgi Kitapevi Yay., Konya, 2006.

_____,"Nietzcshe'nin Düşüncesinde Tanrı'nın Ölümü", *Felsefe Tartışmaları*, 43, (s. 16-40), 2009.

_____,"Nietzsche ve Nihilizm: Kalkanına Yaşamın Yadsınmasını Kazımış Olan Bir Felsefe", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 14; sayı: 1, (s. 25-40), 2010.

D'HONDT, Jacques, *Hegel ve Hegelcilik*, (Çev. Bayram Işık), İletişim Yay., İst., 1994.

DANNHAUSER, L. Warner, *The History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, London, 1987.

DE LANDA, Manuel, "Immanence and Transcendence in the Genesis", Ian Buchanan (ed.), *A Deleuzian Century?*, Duke Univ. Press, London, 1999.

_____,*Intensive Science&Virtuel Philosophy*, Continuum Books, New York, 2002.

DELEUZE, Gilles, *Amprizm ve Öznellik*, (Çev. Ece Erbay), Norgunk Yay., İst., 2008.

_____, *Bergsonculuk*, (Çev. Hakan Yücefer), Otonom Yay., İst., 2006.

_____, *Difference and Repetition*, Trans., Paul Patton, Columbia University Press. New York, 1994.

_____, *Diyaloglar*, (Çev. Ali Akay), Bağlam Yay., İst., 1990.

_____, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Trans. by. Martin Joughin, Zone Books, New York, 1990.

_____, "Göçebe Düşünce", (Çev. Aslı Kayhan), Toplumbilim Dergisi, Sayı 5, 1996.

_____, *Issız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, (Çev. Hakan Yücefer-Ferhat Taylan), Bağlam Yay., İst., 2009.

_____, *İki Delilik Rejimi*, (Çev. Mahir Ender Keskin), Bağlam Yay., İst., 2009.

_____, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, (Çev. Taylan Altuğ), Payel Yay., İst., 1995.

_____, *Kant Üzerine Dört Ders*, (Çev. Ulus Baker), Kabalcı Yay., İst., 2007.

_____, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, (Çev. Hakan Yücefer), Bağlam Yay., İst., 2006.

_____, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, (Çev. Ulus Baker), Kabalcı Yay., İst., 2008.

_____, *Müzakereler*, (Çev. İnci Uysal), Norgunk Yay., İst., 2006.

_____, *Nietzsche*, (Çev. İlke Karadağ), Otonom Yay., İst., 2006.

_____, *Nietzsche and Philosophy*, Trans., Hugh Tomlinson, The Athlone Press., London, 1983.

_____, *Nietzsche ve Felsefe*, (Çev. Ferhat Taylan), Norgnk Yay., İst., 2010.

_____, "Nomad Thought", *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation* içinde, ed. David B. Allison, Dell Publishing co., Inc., New York 1979.

_____, *Proust ve Göstergeler*, (Çev. Ayşe Meral), Kabalcı Yay., İst., 2004.

_____, *Pure Immanence: Essays on A Life*, Trans., Anne Boyman, Zone Books, New York, 2002.

_____, *Spinoza: Pratik Felsefe*, (Çev. Ulus Baker), Norgunk Yay., İst., 2005.

_____, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, (Çev. Ulus Baker), Öteki Yay., Ank., 2000.

_____, *The Logic of Sense*, Trans., Mark Lester with Charles Stivale, ed. Constantin V. Boundas, Columbia University Press. New York, 1990.

DELEUZE, Gilles-GUATTARI, Felix, *Anti-Oedipus*, Univ. of Minnesota Press., Fifth Printing, Minneapolis, 1990.

_____, *A Thousand Plateaus*, Trans., Brian Massumi, The Athlone Press., London, 2004.

_____, *Felsefe Nedir*, (Çev. Turhan Ilgaz), YKY, İst., 1993.

_____, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, (Çev. Özgür Uçkan-Işık Ergüden), YKY, İst., 2000.

_____, *Kapitalizm ve Şizofreni1*, (Çev. Ali Akay), Bağlam Yay., İst., 1990.

_____, *Kapitalizm ve Şizofreni2*, (Çev. Ali Akay), Bağlam Yay., İst., 1993.

DESCAMPS, B., ERIBON, D., Maggiori, R., "'Bin Yayla' Üzerine", *Toplumbilim Dergisi*, (Çev. Kadri Mustafa Orağlı), *Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı 5, İst., 1996.

DESCOMBES, Vincent, *Modern Fransız Felsefesi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İst., 1993.

DUE, Reidar, *Deleuze*, Polity Press, Cambridge, 2007.

DURMAZ, Ozan, "Fark, Yineleme, Temsiliyet ve Anarşi", http://www.anarsi.info/index.php/metinler/36-anarsi/202-fark-yineleme-temsiliyet-ve-anarsi.

ERK, Ulaş Sarp, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ank., 2002.

FALZON, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İst., 2001.

FRICHOT, Héléne, "On Finding Oneself Spinozist: Refuge, Beatitude and the Any-Space-Whatever", Holland W. Eugene-Smith W. Daniel-Stivale J. Charles (ed.), *Gilles Deleuze: Image and Text*, Continuum Pub., London, 2009.

FLAXMAN, Gregory, "Plato", Graham Jones-Jon Roffe (ed.), *Deleuze's Philosophical* Lineage, Edinburgh Univ. Press., Edinburgh, 2009.

FOUCAULT, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), İmge Yay., Ank., 1994.

_____, *Deliliğin Tarihi*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Yay., Ankara 2000.

_____, "Theatrum Philosophicum", Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi*, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yay., İst., 2004.

GARO, Isabelle, "Deleuze, Marx and Revolution: What It Means to 'Remain Marxist'", Jacques Bidet-Stathis Kouvelakis (ed.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Hotei Publishing, Leiden, 2008.

GENDRON, Sarah, *Repetition, Difference, and Knowledge in the Work of Samuel Beckett, Jacques Derrida, and Gilles Deleuze*, Peter Lang Pub. New York, 2008.

GILLESPIE, Allen Michael, *Nihilism before Nietzsche*, Univ. of Chicago Press, London, 1995.

GOODCHILD, Philiph, *Deleuze-Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, (Çev. Rahmi G. Öğdül), Ayrıntı Yay., İst., 2005.

GUTTING, Gary, *French Philosohy in the Twentieth Century*, Cambridge Univ. Press., 2001.

GÜNDOĞAN, Ali Osman, *Bergson*, Say Yay., İst., 2007.

HALLWARD, Peter, *Deleuze: Out of This World*, Verso Press., London 2006.

HARDT, Michael, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, (Çev. Ali Utku-İsmail Öğretir), Birey Yay., İst., 2002.

HAYDEN, Patrick, *Multiplicity and Becoming*, Peter Lang Publishing, Inc., New York, 1998.

HEGEL, G. W. F., *Lectures on The History of Philosophy vol. III.*, Ed. By. Robert Brown, University of California Press, Oxford, 1990.

_____, *The Science of Logic*, Trans. and Ed. By. George di Giovanni, Cambridge University Press, New York, 2010.

HEIDEGGER, Martin, "The End of Philosophy and the Task of Thinking", *Basic Writings*, Trans., David Farrell Krell, Harper&Row Pub., 1977.

_____,"Who is Nietzsche's Zarathustra?", David B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Delta Pub., New York, 1979.

HOLLAND, W. Eugene, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u*, (Çev. Ali Utku-Mukadder Erkan), Otonom Yay., İst., 2006.

HOWIE, Gillian, *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, 2002.

HUBSCHER, Arthur, *Çağdaş Filozoflar*, (Çev. İ.Tunalı), Altın Yay., İst., 1994.

HUGHES, Joe, *Deleuze's Difference and Repetition: A Reader's Guide*, Continuum Pub., London, 2009.

KANT, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay, İst., 1993.

KARTAL, Onur, "Şizofreni Deneyimi ve Göçebe Yaşam Biçimleri Üzerinden Bir Devrimci-Oluş İmkanının İzini Sürmek", Armağan Öztürk (der.), *Postyapısalcılık*, Phoenix Yay., Ank., 2010.

KAUFMAN, Elanour-HELLER Jon Kevin (ed.), *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, Univ. of Minnessota Press, Minneapolis, 1998.

KERSLAKE, Christian, *Immanence and the Vertigo of Philosophy: from Kant to Deleuze*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 2009.

KHALFA, Jean, *Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum Press., New York, 1999.

KÜÇÜKALP, Kasım,"Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı", *Kaygı Dergisi*, Sayı 12, Bursa, 2009.

LAMBERT, Gregg, "Deleuze and 'Dialectic', (a.k.a. Marx and Hegel)", *Strategies*, Vol. 15, No 1., 2002.

_____, *The Non-Philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum Press., New York, 2002.

LAMPERT, Jay, *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, Continuum International Publishing Group, New York, 2006.

LAWLOR, Leonard, *Thinking Through French Philosophy: the Being of the Question*, Indiana Univ. Press., Indianapolis, 2003.

LEFEBVRE, Alexandre, *The Image Law: Deleuze, Bergson, Spinoza*, Stanford Univ. Press, California, 2008.

LEONARD-Moulard Valentine, *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, State Univ. of New York Press, 2008.

MAGEE, Brayn, *Büyük Filozoflar*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İst., 2000.

MAKER, William, *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, State Univ., New York, Albany, 1994.

MALINS, Peta-MOODY, Hickey Anna, *Deleuze Encounters*, Palgrave Macmillan, New York, 2007.

MARKS, John, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, Pluto Press, London, 1998.

MARTIN, Clet-Jean, *Variations: The Philosophy of Gilles Deleuze*, Trans., Constantin V. Boundas-Susan Dyrkton, Edinburgh Univ. Press, 2010.

MAY, Todd, "The Ontology and Politics of Gilles Deleuze", http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/v005/5.3may.html

_____, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, (Çev. Rahmi G. Öğdül), Ayrıntı Yay., İst., 2000.

_____, *Gilles Deleuze: An Introduction*, Cambridge Univ. Press., New York, 2005.

_____, "Deleuze's Spinoza: Thinker of Difference, or Deleuze against the Valley Girls", Stephen H. Daniel (ed.), *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, Nortwestern Univ. Press, 2005.

MEGILL, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, (Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yay., Ank., 1998.

MULLARKEY, John, *Post-Continental Philosophy*, Continuum International Publishing, New York, 2006.

NEWMAN, Saul, *Bakunin'den Lacan'a*, (Çev. Kürşad Kızıldağ), Ayrıntı Yay., 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe*, (Çev. Nusret Hızır), Kabalcı Yay., İst., 1992.

_____,*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (Çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yay., Ank., 1998.

_____,*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (Çev. Ahmet İnam), Say Yay., İst., 2004.

_____,*İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, (Çev. Ahmet Cemal), Kabalcı Yay., İst., 2007.

_____,*Güç İstenci*, (Çev. Nilüfer Epçeli), Say Yay., İst., 2010.

PARR, Adrian (ed.), *The Deleuze Dictionary*, Edinburgh Univ. Press., 2005.

_____, *Deleuze and Memorial Culture: Desire, Singular Memory and Politics of Trauma*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 2008.

PATTON, Paul, *Deleuze and the Political*, Routledge, London, 2000.

PEARSON, Ansell Keith, *Deleuze and Philosophy: Difference Engineer*, Routledge London, 1997.

_____, "Viroid Life", Constantin Boundas (ed.), *Deleuze and Philosophy*, Routledge, London, 1997.

_____, *Kusursuz Nihilist*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yay., İst., 1998.

_____, *Germinal Life*, Routledge London, 1999.

_____, "Virtüelin Gerçekliği: Bergson ve Deleuze", (Çev. Şeyda Öztürk-Nusret Polat), Cogito Dergisi, Sayı 50, İst., 2007.

PELLEJERO, Eduardo, "Minör Marxism: An Approach to a New Political Praxis", Dhruv Jain (ed.), *Deleuze and Marx*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 2009.

PLATON, *Devlet*, (Çev. Hüseyin Demirhan), Hürriyet Yay., İst., 1973.

_____, *Philebos*, (Çev. Sabri Esat Siyavuşgil), M.E.B., İst., 1989.

PROTEVI, John (ed.), *Dictionary of Continental Philosophy*, Edinburgh Univ. Press., 1998.

RAJCHMAN, John, *The Deleuze Connection*, The MIT Press., Cambridge, Massachusetts, London, 2000.

ROFFE, John, "Hume", Graham Jones-Jon Roffe, *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh Univ. Press., Edinburgh, 2009.

ROSENNAU, Marie Pauline, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, (Çev. Tuncay Birkan), Ark Yay., Ank., 1998.

RUSSELL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi Yeniçağ*, (Çev. Muammer Sencer), Say Yay., İst., 1996.

SARUP, Madan, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev. Abdulbaki Güçlü), Bilim ve Sanat Yay., Ank., 1997.

SAUSSURE, de Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, (Çev. Berke Vardar), Multilingual Yay., İst., 1998.

SAUVAGNARGUES, Anne, *Deleuze ve Sanat*, (Çev. Nurten Sarıca), Deki Yay., Ankara, 2010.

SAYGIN Tuncay "Yapısalcılıktan Postyapısalcılığa", Armağan Öztürk (der.), *Postyapısalcılık*, Phoenix Yay., Ank., 2010.

SCHRIFT, D. Alan, *Nietzsche and The Question of Interpretation*, Routledge, New York, 1990.

_____, "Nietzsche's French Legacy" *The Cambridge Companion to Nietzsche*, (ed.) Bern Magnus and Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge University) Press 1996.

SMITH, W. Daniel, "Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas", Keith Ansell Pearson (ed.), *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer*, Edinburgh Univ. Press, 2006.

_____, "G. W. F. Leibniz", Graham Jones-Jon Roffe (ed.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh Univ. Press., Edinburgh, 2009.

SOYSAL, Ahmet, "Gücül ve Güç Metafizikçisi Olarak Gilles Deleuze", *Toplumbilim Dergisi*, Sayı 5, İst., 1996.

SPINOZA, Baruch, *Complete Works*, Trans. by. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, 2002.

_____, *Etika*, (Çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Yayınevi, Ankara, 2004.

STATEN, Henry, *Nietzsche's Voice*, Cornell Univ. Press., New York, 1993.

STIVALE, J. Charles, *Gilles Deleuze's ABCs*, The John Hopkins Univ. Press., Baltimore, 2008.

_____,(ed.), *Gilles Deleuze: Key Concepts*, McGill-Queen's Univ. Press., Montreal, 2008.

SUTTON, Damian&JONES-Martin David, *Deleuze Reframed*, I. B. Tauris Pub., London, 2008.

TANJU, Bülent "Mekân-Zaman ve Mimarlıklar", http://www.felsefeekibi.com/dergi13/s13_y3.html.

THOBURN, Nicholas, *Deleuze, Marx ve Politika*, (Çev. Ali Utku-Mukadder Erkan), Otonom Yay., İst., 2009.

TRIFONOVA, Temenuga, *The Image in French Philosophy*, Rodopi B.V., Amsterdam-New York, 1994.

UTKU, Ali, "Deleuze'ün Nietzsche'si [Seyyar Savaş Makinasını Yeniden Örgütlemek]", *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 25, Ank., 2003-4.

WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İst., 1998.

WHITEHEAD, A. N., *Adventures of Ideas*, Harmondsworth: Penguin, 1948.

_____,*Science And Philosophy*, A Division of Philosophical Library, New York, 1948.

_____,*Science and The Modern World*, A Pelican Mentor Book, New York, 1948.

_____,*Process and Reality*, The Macmillan Company, New York, 1967.

_____,*Dinin Oluşumu*, (Çev. M. Albayrak), Alfa Yay., İst., 2001.

WILLIAMS, James, "A. N. Whitehead", Graham Jones-Jon Roffe (ed.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh Univ. Press., Edinburgh, 2009.

_____, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh Univ. Press., 2003.

_____, *Gilles Deleuze's Logic of Sense*, Edinburgh Univ. Press, 2008.

WINCHESTER, J. James, *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*, State Univ. of New York Press., 1994.

YÜCEFER, Hakan, "Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş", Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, (Çev. Hakan Yücefer), Otonom Yay., İst., 2006.

ZELYUT, Solmaz, *Spinoza*, Dost Kitapevi Yay., Ankara, 2010.

ZIZÉK, Slavoj, *Organs Without Bodies: Deleuze and Consequences*, Routledge, 2004,

_____, *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, (Çev. Şamil Can), Epos Yay., İst., 2005.

ZOURABICHVILI François, *Deleuze: Bir Olay Felsefesi*, (Çev. Aziz Ufuk Kılıç), Bağlam Yay., İst., 2008.

Gilles Deleuze her zaman olumlu karşılamasa da felsefeye "felsefe tarihçiliği" ile başlayan bir düşünürdür. Hume incelemesinden, *Spinoza ve İfade Sorunu* başlıklı doktora tezine kadar uzanan bu süreç, pek çokları tarafından onun "çıraklık" dönemi olarak görülür. Ancak Deleuze'ün felsefe tarihçiliğini öne çıkaran bu kitapların özgünlükleri de göz ardı edilemez. Nihayet bu kitaplarını takiben yazdığı *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı* eserleri her ne kadar felsefe tarihçiliğinin devamı olarak okunsa da bunlar kendi felsefesini geliştirdiği özgün eserlerdir. Bu yönüyle Deleuze'ün ilk eserleri, Michael Hardt'ın ifadesiyle, felsefe tarihinin gövdesinde ameliyatlar yapan "yerinde müdahaleler" olarak değerlendirilir.

Deleuze fark felsefesini oluştururken, Hegelci olumsuzlamaya karşı Bergson'u, Nietzsche'yi ve Spinoza'yı kullanarak, geleneksel ontolojik yapıları ters yüz etmeyi amaçlar. Böylelikle Deleuze, Bergson'un "süre"si üzerinden çokluk ontolojisini; Nietzsche'nin "ebedi dönüş"ü ile çokluk etiğini, Spinoza felsefesi ile de çokluk politikasını inşa eder ve bunların her biri kendi felsefesini biçimlendirmesinde önemli bir yer edinir.

Elinizdeki çalışma, Deleuze'ün erken dönemini karekterize eden "Hume - Bergson" ekseninden, kariyerini olgunluğa taşıyan "Nietzsche - Spinoza" özdeşliğine geçerken ele aldığı bir dizi felsefi sorunu onun "fark felsefesi" çerçevesinde değerlendirmesinin yanı sıra, Platon'dan bu yana Avrupa düşüncesini egemenliği altına almış "temsil felsefeleri"nin ayrıntılı bir eleştirisinin Bergson, Nietzsche ve Spinoza felsefelerindeki konumlarını da ele alıp tartışmaktadır.

ISBN: 978-605-4451-91-3



www.cizgikitabevi.com