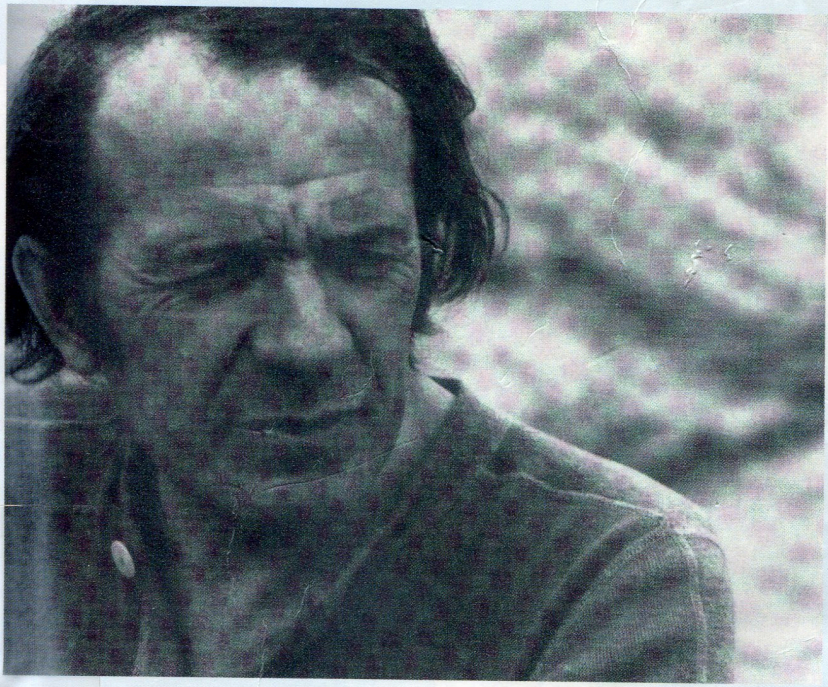
ISSIZ ADA
VE DİĞER METİNLER
Metinler ve Söyleşiler 1953-1974

Yayına Hazırlayan David Lapoujade

GILLES DELEUZE



Theoria Dizisi
BAĞLAM

ISSIZ ADA
VE DİĞER METİNLER
Metinler ve Söyleşiler 1953-1974

GILLES DELEUZE

Yayına Hazırlayan: David LAPOUJADE
Çevirenler: Ferhat TAYLAN / Hakan YÜCEFER

BAĞLAM

Bağlam Yayınları 319
İnceleme-Araştırma 221
Theoria Dizisi-24
ISBN 978-605-5809-12-6

Theoria Dizisi Editörü: Ali Akay

Gilles Deleuze

Özgün Adı: L'île Déserte Et Autres Textes
Textes et entretiens 1953-1974

Issız Ada ve Diğer Metinler
Metinler ve Söyleşiler 1953-1974

Yayına Hazırlayan: David Lapoujade

© 2002 by Les Editions de Minuit
© Bağlam Yayıncılık

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'İnstitut Français d'Istanbul

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Birinci Basım: Mayıs 2009
Kitap Tasarımı: Canan Suner
Baskı: Önsöz Basım Yayıncılık

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68 / 244 41 60 Tel-Faks: (0212) 243 17 27
Web: www.baglam.com e-mail: baglam@baglam.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ / Ali Akay 7
SUNUŞ / David Lapoujade 13

1- Issız Adalar 17
2- Jean Hyppolite, *Mantık ve Varoluş* 25
3- İçgüdüler ve Kurumlar 31
4- Bergson, 1859–1941 35
5- Bergson'da Farkın Kavranışı 52
6- Jean-Jacques Rousseau: Kafka, Celine ve Ponge'un Öncüsü . 84
7- Kant Estetiğinde Oluşum Fikri 91
8- Raymond Roussel veya Boşluk Dehşeti 116
9- Jarry, Patafiziği Yaratarak Fenomenolojiye Giden Yolu Açtı. 120
10- "Benim Hocamdı" 124
11- Siyah Dizi Felsefesi 130
12- Gilbert Simondon, *Birey ve Onun Psiko-Biyolojik Oluşumu* . 137
13- İnsan, Şüpheli Bir Varoluş 143
14- Dramlaştırma Yöntemi 149
15- Güç İstenci ve Ebedi Dönüşe Dair Sonuçlar 185
16- Nietzsche'nin Kahkahası 201
17- Mistik ve Mazoşizm 206
18- Nietzsche ve Düşüncenin İmgesi Üzerine 212
19- Gilles Deleuze Felsefeden Bahsediyor 224
20- Spinoza ve M. Gueroult'nun Genel Yöntemi 228
21- Fay ve Yerel Ateşler 245
22- Hume 255
23- Yapısalcılığı Nasıl Ayırt Ederiz? 267
24- Üç Grup Problemi 303
25- "Tutukluların Bizden Beklediği..." 319

26-Entelektüeller ve İktidar 322
27-Değerlendirme 335
28-Deleuze ve Guattari Anlatıyor 337
29-Helene Cixous, ya da Stroboskopik Yazı 359
30-Kapitalizm ve Şizofreni 362
31-"Senin 'Arzulayan Makinelerin' Neler?" 376
32-H. M.'nin Mektupları Üzerine 379
33-Soğuk ve Sıcak 383
34-Göçebe Düşünce 390
35-Kapitalizm ve Arzu Üzerine 405
36-Psikanaliz Üzerine Beş Önerme 423
37-Yüzler ve Yüzeyler 433
38-*L'apres-Mai Des Faunes* İçin Önsöz 438
39-Bir Dikim Sanatı 445

GENEL MAKALE BİBLİYOGRAFYASI 1953-1974 448
DİZİN 457

ÖNSÖZ

Bağlam Yayınları'nın "Theoria" dizisinde, Deleuze'ün yaşamının son zamanlarında onun çok yakınında olmuş olan ve o dönemde ailenin bir parçası olarak kabul edilen David Lapoujade'ın seçkisiyle, Gilles Deleuze'ün düşüncesinin anlaşılması bakımından birincil derecede ehemmiyet taşıyan metinlerinin ve söyleşilerinin bir bütününün, önce birinci cildi ve daha sonra da ikinci cildi yayınlanıyor. Bu zor ve uzun zamanda anlaşılacak olan bir düşüncenin içine girmek bakımından ilk elden bir kaynaktır

Gilles Deleuze'ün daha önce bir kitapta yayımlanmamış yazılarının toplandığı birinci ciltte, David Lapoujade, Gilles Deleuze'ün 1953'den 1974'e kadar yayınlanmış olan metinlerini ve söyleşilerini okuyucuya sunuyor. Issız Ada makalesi 1950'li yıllarda Nouveau Fémina dergisinin "ıssız adalara" ait özel sayısı için kaleme alınmış ve hiçbir zaman için yayınlanmamış bir yazı olarak David Lapoujade tarafından kitabın adı olarak seçilmiş; çok yerinde bir tespit olarak duruyor; çünkü kanımca, Gilles Deleuze'ün düşüncesinin tarih felsefesine karşı olan yaklaşımını oldukça kuvvetli bir şekilde gösteriyor. Bu makale, *kıta adaları ve okyanus adaları* diye kökensel ve türemiş adaları ele alırken bize tarih felsefesi yerine coğrafya felsefesinin önemini vurgulamaktadır. Deleuze ve Guattari'nin *Felsefe nedir?* adlı kitapta da belirtmiş oldukları ve Braudel'den coğrafi tarih gibi bir kavramı ilerleterek ve bunu felsefeye uyarlayarak coğrafi düşünceyi bize en net bir şekilde "Issız Ada" makalesi, daha en başından, göstermektedir. Bir yandan, coğrafyacıların öne sürdüğü bu iki farklı ada biçimi bize rastlantısal düşüncelerle yani başka fikirlerden türeyen ve birbirlerinden sadece bir kopmayla ayrılan adalar üzerine olan düşüncelerin birbirlerinden *eklemlemsizlendiğini*

göstermektedir. Diğer yandan ise, okyanusvari düşüncelerin bir organizma gibi bazen volkanik patlamalarla ortaya çıkan hareketin dibinden gelen özgürlüğü ortaya koymasıyla ikinci bir karakteri düşünce içinde sunmaktadır.

Tıpkı, *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ikinci cildi olan *Bin Yayla*'da ele almış oldukları gibi, pürtüklü ve kaygan mekân ayrımında gösterilmesinde olduğu üzere, bu farklılaşan düşünce biçimi aslında mekâna ve coğrafyaya ait olarak işlemektedir. Bu yaklaşım bize Gilles Deleuze'ün 1950'li yıllardan beri düşüncenin bir mekâna, bir coğrafyaya ait olduğunu ne kadar yoğun ve devamlı şekilde düşünmüş olduğunu da hatırlatmaktadır.

Althusser'in hayatının sonuna doğru geliştirmiş olduğu "Rastlantı Materyalizm" kavramının ne kadar coğrafi bir düşünceye, bir felsefeye doğru gittiği, Deleuze'ün bu makalesinin ortaya çıkmasıyla daha anlam kazanmaktadır. Buradaki "yağmur" metaforuyla felsefenin düşünürleri olan felsefecilerin birbirlerine rastlamış ve birbirlerinden beslenmiş oldukları gibi, kıta adaları ve okyanus adaları da birbirlerinden ayrılsalar da, birlikte bir coğrafya düşüncesini öne sürmeleri bakımından heterojen bir birlikteliği sunmaktadırlar. Deleuze'ün bu makalede ada ve çöl arasında kurmuş olduğu boşluk ve doluluk ilişkisi ve insanın hareketinin adaya doğru uzanmasıyla adanın insana doğru uzanması arasındaki ilişkideki boşluk yine Deleuze'ün daha sonra geliştireceği "göçebe düşünceyle" ne kadar ilişki içinde olduğunu bize düşündürtmektedir.

Bu kitapta Deleuze'ün hocası olan Jean Hyppolite'in Hegel'in fenomenolojisi için yazdığı önsözü tanıtan yazısında Hyppolite'in, Hegel'in *Mantık, Fenomenoloji ve Ansiklopedi* kitaplarından itibaren felsefenin nasıl ontoloji olduğu ve bu ontolojinin de aslında bir öz ontolojisi değil de bir anlam ontolojisi olduğunu vurgulaması daha 1954 yılında Deleuze'ün çalışma biçimini bize sunmaktadır; çünkü 1969'da yayınlanacak olan *Anlamın Mantığı* tam da bu makaledeki düşüncesinin ve

ampirizm felsefesinin bir nesnenin kendisinin yerine nesnenin dışındaki hareketi göstermesini yazdığında yine "Dışarısının düşüncesine" daha bu yıllardan itibaren dokunmaya başladığını bize düşündürtmektedir. Deleuze'ün yazdığı gibi, "ampirizm bir formalizme formalizm de bir ampirizme gönderme yapmaktadır"; ve "öznelliğin refleksiyonu daha önce varolmuş bir varlığa doğru yönlenen bilincin ampirik bir bilinç olduğunu" ileri sürmektedir. Bu yazıda Hyypolite'in yorumunun Hegel'in antropolojik ve hümanist bir yorumunun dışına çıktığını yazarken Deleuze, 1960'lı yılların Nietzscheci düşüncesinin antihümanist yaklaşımına Hyypolite'i nasıl yaklaştırdığını bize göstermektedir. Buna göre, "mutlak bilgi insanın refleksiyonu değil ama insanda mutlağın refleksiyonudur" ve bu anlamda da mutlak tamamen her türlü antropolojiye karşı felsefenin ampirik bir bilgiyi ileri sürdüğünü göstermektedir. Hegel'in tarih felsefesi yaklaşımını ampirizmle yeni bir ontolojik zemine çekmeye çalışırken, Deleuze'ün tarih felsefesi alerjisini ve "coğrafi düşüncenin" öne sürülmesini okuduğumuzda yine *Felsefe Nedir?*deki "coğrafi-düşünceyi" hatırlamaktayız.

Kitapta Deleuze'ü kendi düşüncesini oluşturmakta etkileyen onun duygu'sunu geliştiren yazarları daha gençliğinde nasıl ele aldığını okumamız bakımından bu kitap bize önemli işaretler sunmaktadır. Bergson'un, Kafka'nın, Celine'nin, Simondon'un, Roussel'in, Nietzsche'nin, Spinoza'nın, Masoch'un, Hume'un ve tabii ki Foucault'nun ve Guattari'nin, Guattari'yle 1969'dan itibaren yaptıkları çalışmalarının izini sürmek, bu kitaptan alınacak olan tadı, felsefi tadı bize duyurmaktadır. Özellikle, Foucault ile Deleuze'ün "Entelektüeller ve İktidar" adlı söyleşilerini okuduğumuzda, 1972'de entelektüellerin işlevlerinin artık ezilenlere bilinç vermek yerine, yani Leninist bir avangard proletarya öncülüğündeki bir devrimciliği ileri sürmek değil, tam tersine, ezilenlerin kendi ağzından taleplerini duymanın önemini vurgulamakta olduklarını anlıyo-

ruz. Foucault, "19. yüzyılda yeni doğmakta olan bir burjuva toplumunun kapitalist üretim ideolojisine karşı çıktıklarında" entelektüellerin "bir gerçeği" gösterdiklerini söylerken, tersine bugün "bilincin dışarıdan verilmesinin" imkânsızlığını, ideolojinin bir yanılsama olarak anlamsızlığını öne sürmektedir. Hapishane mahkumları üzerine yapmış olduğu çalışmada Foucault, "mahkumların kendilerinin bir hapishane, bir ceza, bir adalet teorisine sahip" olduklarını vurguladığında, aydınların bu rolü üstlenmelerinin artık gereğinin kalmadığını, bir suç teorisini geliştirenlerin suçluların kendileri olduğunu söylemekteydi.

Deleuze'ün daha Sorbonne'da öğrenciyken arkadaşı olan François Chatelet'nin uzun dönem çalışması olan, cilt cilt ilerleyen *Felsefe Tarihi* adlı edisyonunu yapmış olduğu kitapların 20. yüzyıl sayısına yazdığı "yapısalcılık neresinden tanınır?" adlı makalesinde ikili işleyen modern düşünceye üçüncü bir ögeyi, yani *sembolik* ögesini katan ve böylelikle gerçek ve hayal gücünü birbirine bağlarken birbirinden aynı zamanda ayıran düşüncenin yapısalcılığın bir katkısı olduğunu ileri sürmektedir. Yani, "yapısalcıların ilk kriteri üçüncü öğenin keşfidir". Burada, semboliğin hem hayal gücüyle hem de gerçekle karışmasının reddini görmekteyiz. Yapısalcılığın boyutu yapısal dilbilime bir yapısal nesneyle başlamaktadır ve Foucault, Levi-Strauss, Althusser, Lacan, bunlar üçüncü ögeyi, semboliği keşfedenlerdir. Özellikle Lacan'ın üçüncü bir babayı yani sembolik babayı, "babanın adını" ileri sürmesiyle sadece gerçek ve hayal gücü karışıklığa uğramamış, bu ilişkinin sembolikten itibaren anlaşılır olabileceği vurgulanmıştır. Sembolik bu bakımdan yapısalcılığın bir doğuş prensibidir. Bunlar birbirlerinden türemekten çok daha derinden gelen yapısal sembolikten etkilenmektedirler. Gerçek bir gerçeğe doğru eğilmektedir, kendi gerçeğindedir ama bir gerçeğin içinde ikiyi gördüğümüzde, bu çiftleşmede, hayal gücü gerçekle ilişkiye girmekte ve kendisini

ondan ayırmaktadır. İkili bir ilişki söz konusudur. Bu anlamda da babanın imajı kendisinde hep ikileşmektedir. Sembolikle ayna oyunları, ikileşmeler, özdeşmeler, ters çevrilmiş projeksiyonlar ikiden **üçe** geçerler. Sadece gerçek ve hayal gücünün bir üçüncüsünü sunmakla kalmayıp aynı zamanda semboliğin kendisinin kendi içindeki **üçüncüyü** araştırması bakımından, yapı her zaman en azından üçlüdür ve *çevrimsel* olmaktan çıkarak, Hegelci düşüncenin kaydırılması öne sürülür. Burada, Deleuze kendisine ait olan "Diferansiyel Matematik"in örneklerini bize sunmaktadır. Özellikle Althusser'in üretim biçimlerindeki ilişkilerin diferansiyel'i, farklılaşması insanlar arasında, somut bireyler arasında olmaktansa nesneler arasında ve sembolik bir değeri olan failler arasında olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, her bir üretim biçimi kendisine ait değerler yaratan ilişkilerin tekabülü olan *tekiller* tarafından karakterize edilmektedir. O halde, gerçek özne artık bir yapının kendisidir. Yani diferansiyel ve tekil, tekil noktaları arasındaki diferansiyel ilişkilerdir.

Kitabın sonlarına doğru 1970'li yılların yeşeren düşüncesine doğru ilerliyoruz: Guy Hocquenghem'ın *Mayıstan Sonra Hayvanlar* adlı kitabına yazılan önsözdeki Fransa'nın 68 sonrası homoseksüel arzu olarak adlandırılan psikanalize karşı, psikanalitik yorumlar ve indirgemelere karşı yani homoseksüelliğin anneyle babayla Oedipus ile ilişkisini düşünmek yerine arzu nosyonuyla işlediğini işaret etmesi bakımından 1970'lerin başının paradigmasını bize göstermektedir. Bu önsözde, Deleuze, Guy Hocquenghem'ın sözceyi bir düzenden başka bir düzene değişimle geçirdiğini ve yeğin bir süreklilik taşıdığını vurguladığı zaman; erkek veya kadın kimliklerinin dışında bizim kimsizlikleşme olarak adlandırabileceğimiz başka bir evrenin içinde yaşanmaya başladığının, bir kimliğin, bir seksin, bir cinselliğin üzerine kapanmak yerine açılmanın önemini vurgulamaktadır. Son makale ise, Deleuze'ün sinemayla ilgisini bize

göstermesi bakımından ilginçtir. Burada Deleuze sinemanın her zaman tiyatrodan çok mimariye yaklaştığını, kameranın ve mimarinin arasındaki ilişkinin içinde bir noktadan başka bir noktaya geçildiğini ve bunun fantasma ögesiyle alakası olmadığını vurguladığında yine o döneme ait bir "epistemik düşüncenin" içinde olduğumuzu bize göstermektedir: Yani, metaforsuz, fantasmasız, psikanalizsiz bir pragmatist düşüncenin içindedir ve artık içinde olmuş olduğumuz bir pragmatist ve ampirist düşüncenin bu parçası olmuştur.

Ali Akay, İstanbul, 6 Nisan 2009

SUNUŞ

Bu ilk cilt, Gilles Deleuze'ün 1953 ile 1974 seneleri arasında, yani ilk kitabı olan *Ampirizm ve Öznellik*'ten, Félix Guattari ile birlikte yazdıkları *Anti-Oedipus*'un yayınlanmasını takip eden tartışmalara kadar, Fransa'da ve başka ülkelerde yayınlanan metinlerinin neredeyse tümünü kapsıyor. Bu derleme, temel olarak, daha önce yayınlanmış olan ama Deleuze'ün mevcut hiçbir eserinde bulunmayan makale, kitap eleştirisi, önsöz, söyleşi ve konferanslardan oluşuyor.

Metinlerin anlam veya yönelimlerine herhangi bir müdahalede bulunmamak için yalnızca kronolojik bir sıralamayı benimsedik. Tematik bir sınıflandırma belki de *Müzakereler* kitabındaki yaklaşıma ve 1989'da kaleme alınan bir bibliyografya projesine[1] daha uygun olurdu, ama bunun Deleuze'e "ait", projesini onun kurduğu bir kitabın yeniden-inşası olduğuna inandırma ihtimali daha büyük bir zarar teşkil edecekti.

Deleuze'ün koyduğu – ve bizim de tabii ki saygı gösterdiğimiz – koşullar şunlardı: 1953'ten önceki metinler yayınlanmayacak ve yalnızca sağken yayınladığı metinler kullanılacak. Buna karşın, burada ilk kez yayınlanan birkaç metin mevcuttur, ama bunların hepsi 1989'daki bibliyografya taslağında yer alıyordu.

Bu derleme böylece dergi, gazete veya kolektif eserlerde yayınlandıkları için bulunması zorlaşmış metinleri okura ulaş-

[1] Deleuze 1989'da kitapları da dahil olmak üzere çalışmalarının tümünü genel bazı temalara göre sınıflandırmıştır: "I. Hume'dan Bergson'a / II. Klasik incelemeler / III. Nietzsche incelemeleri / IV. Kritik ve Klinik / V. Estetik / VI. Sinema incelemeleri / VII. Çağdaş incelemeler / VIII. Anlamın Mantığı / IX. Anti-Oedipus / X. Fark ve Tekrar / XI. Bin Yayla."

tırmayı amaçlıyor. Açık sebeplerden ötürü bu bütünün dışında bıraktığımız metinler şunlardır:

- 1953 öncesi yayınlar;
- hangi biçimde olursa olsun (ister ses ya da görüntü kayıtlarından aktarılmış olsun, ister Sorbonne Üniversitesi Dokümantasyon Merkezi için Deleuze'ün kaleme aldığı 1959-1960 Rousseau dersleri gibi, bizzat Deleuze tarafından özetlenip yayınlanmış olsun) dersler;
- Deleuze'ün diğer kitaplarına dahil ettiği makaleler (örneğin *Anlamın Mantığı*'na ek olarak yayınlanan "Platonculuğu Tersine Çevirmek" makalesi). Sonradan yapılan düzeltmeler hiçbir zaman makalenin bir kez daha, ilk biçimiyle yayınlanmasını haklılaştırmak için yeterince önemli değiller;
- uzmanlık dergileri için yazılmış ve genellikle birkaç satırı geçmeyen kitap eleştirileri (Deleuze'ü özel olarak ilgilendiren ve daha uzun olan 2, 12 ve 20 numaralı metinler hariç);
- metinlerden alıntılar (mektuplardan bölümler, konuşma kayıtları, teşekkür ifadeleri, vb.);
- kolektif metinler (imza dilekçeleri, anketler, bildiriler, vb.).

Kolaylık açısından, kronolojik sıra, – kesin ya da tahmini – yazılma tarihine değil yayın tarihine dayanıyor.

Her seferinde metni ilk haline uygun olarak, kullanışlı kimi düzeltmeler yaparak ortaya koyduk. Buna karşın, Deleuze tüm söyleşilerini kaleme aldığı için, onun yazımına özgü kimi özellikleri koruduk (noktalama işaretleri, büyük harf kullanımı, vb.)[2].

Metinleri dipnotlarla ağırlaştırmak istemedik. Her metinden önce bazı biyografik öğelere (eğer bunlar bir metnin ya da bir işbirliğinin koşullarını aydınlatıyorsa) netlik kazandırmakla

[2] Yalnızca 30 numaralı metin ile 36 numaralı metnin tartışma bölümü sözlü söyleşilerin – İtalyan dergilerinde yayınlanmış – kağıda aktarılmış halleridir ve Deleuze tarafından kaleme alınmamışlardır. Özgün Fransızca kayıtların yokluğundan ötürü çevirileri yayınlıyoruz.

yetindik. Kimi zaman başlığı olmayan metinlere bir başlık atfettik, bunu da her zaman belirttik. Eksik kimi alıntı referanslarını tamamladık. Deleuze'ün notları sayılarla, editörün notları harflerle belirtilmiştir.

Cildin sonunda bir isim dizini ve 1953-1974 döneminde yayınlanmış tüm makaleleri kapsayan bir bibliyografya bulunuyor.

1975'ten 1995'e dek yayınlanmış metinleri kapsayan ikinci bir cilt, *İki Delilik Rejimi ve Diğer Metinler* başlığı altında hazırlanmaktadır. Kimi dipnotlar *IDR* kısaltmasıyla bu cilde gönderme yapmaktadırlar.

Teşekkürler

Öncelikle bu çalışmanın başından beri bana gösterdiği güven ve dostluk için Fanny Deleuze'e derin teşekkürlerimi sunuyorum. Söylemeye bile gerek yok, onun yardımı ve ikazları olmasaydı bu derleme oluşamazdı. Sürekli destekleri için Emilie ve Julien Deleuze'e de teşekkür ederim.

Jean-Paul Manganaro ve Giorgio Passerone'ye değerli ve dostane işbirlikleri için; Daniel Defert'e nasihatları için; Michel Foucault Merkezi sorumlusu Philippe Artières'e yardımları için teşekkür ederim.

Son olarak, bu derleme Timothy S. Murphy'nin vazgeçilmez bibliyografya çalışmasına çok şey borçludur. Önemli yardımları için ona da teşekkür ederim.

David Lapoujade

1

ISSIZ ADALAR*

Coğrafyacılar iki tür ada olduğunu söylüyorlar. Hayal gücü için değerli bir bilgi, çünkü burada zaten bildiği bir şeyin onaylandığını görüyor. Bu, bilimin mitolojiyi daha maddi, mitolojinin de bilimi daha canlı kıldığı tek durum değil. *Kıta adaları,* rastlantısal, türemiş adalardır: bir kıtadan ayrılmış, bir çözülmeden, erozyondan, kırılmadan doğmuşlardır; onları tutan kara parçasının sulara gömülmesine rağmen varlıklarını sürdürürler. *Okyanus adaları,* kökensel, özsel adalardır: kimi zaman mercanlardan oluşur, gerçek bir organizma olarak karşımıza çıkarlar – kimi zaman da sualtı patlamalarından meydana gelir, derinlerdeki bir hareketi açık havaya taşırlar; bazıları yavaşça su yüzüne çıkarlar, bazıları ise öyle hızlı kaybolup geri gelirler ki onları birbirleriyle ilişkilendirecek zaman kalmaz. Kökensel ve kıtasal olarak ayrılan bu iki tür ada, okyanusla toprak arasındaki derin bir karşıtlığı gösterir. Kıta adaları, en yüksek coğrafi yapıların küçük bir çöküşünden doğar, böylece bize denizin toprağın üzerinde olduğunu hatırlatırlar; okyanus adaları ise toprağın hâlâ orada, denizin altında olduğunu ve yüzeye çıkmak için güçlerini topladığını hatırlatırlar. Öğelerin genelde birbirlerinden nefret ettiklerini, hatta birbirlerinden tiksindiklerini kabul edelim. Bütün bunlarda içimizi rahatlatan hiçbir şey yok. Yine de, bir adanın ıssız olması bize *felsefi olarak* normal görünmeli. İnsan ancak toprak-

* *Nouveau Fémina* dergisinin ıssız adalara ayırdığı özel sayı için hazırlanmış, 50'li yıllara ait elyazması metin. Bu metin hiç yayınlanmamıştır. Deleuze'ün 1989'da yaptığı bibliyografya taslağında "Fark ve Tekrar" başlığı altında yer alır (sunuşa bakınız).

la su arasındaki hararetli kavganın sonlu (ya da en azından egemenlik altına alınmış) olduğunu varsayarsa güvenli ve iyi bir yaşam sürebilir. İnsan, cinsiyetleri düşsel bir biçimde pay ederek bu iki öğeyi baba ve anne olarak adlandırmak ister. Kısmen bu tür bir kavganın varolmadığına kendini inandırmak, kısmen de artık böyle bir kavganın olmamasını sağlamak zorundadır. Adaların varlığı, her iki durumda da böyle bir bakış açışının, böyle bir çaba ve kanının olumsuzlanmasıdır. İngiltere'de birilerinin oturuyor olmasına ne kadar şaşırsak azdır, insan ancak adanın ne anlama geldiğini unutursa orada yaşayabilir. Adalar insandan öncedir, ya da ondan sonrası için.

Oysa coğrafyanın iki tür ada hakkında bize söylediklerinin tümünü, hayal gücü kendi imkanlarıyla ve başka bir biçimde zaten biliyordu. İnsanı adalara taşıyan atılım, adaların kendisini üreten ikili hareketi devam ettirir. Sevinçle ya da kaygıyla adalar düşlemek, ayrıldığımızı, zaten ayrı olduğumuzu, kıtalardan uzakta, yalnız ve kayıp olduğumuzu düşlemektir – veya sıfırdan başladığımızı, yeniden yarattığımızı, yeniden başladığımızı düşlemek. Türemiş adalar vardır, ama ada aynı zamanda yoldan çıkarak* kendisine doğru gittiğimiz şeydir; kökensel adalar vardır, ama aynı zamanda *ada, kökenin ta kendisidir,* radikal ve mutlak kökendir. Ayrılma ve yeniden yaratma kuşkusuz birbirini dışlamaz; ayrılınca insanın kendine yapacak bir iş bulması gerekir, yeniden yaratmak istiyorsak ayrılmak daha iyidir, yine de bu iki eğilimden biri her zaman ötekine baskın çıkar. Böylece, adaların hayal edilmesindeki hareket, onların üretimindeki hareketi devam ettirir; ama nesneleri aynı değildir. Hareket aynıdır, ama hareket eden aynı değildir. Burada söz konusu olan artık kıtadan ayrılmış olan ada değil, adada olduğu için dünyadan ayrı kalmış olan insandır. Burada söz konusu olan artık toprağın derinliklerinden su yüzüne

* Türemek ve yoldan çıkmak olarak karşıladığımız sözcük Fransızcada aynı fiildir (dériver). ç.n.

çıkarak kendini yaratan ada değildir, adaya dayanarak suların üzerinde dünyayı yeniden yaratan insandır. Öyleyse, insan adanın hareketlerinin ikisini de kendi adına devam ettirir ve bu iki hareketten birini tam da ondan yoksun bir ada üzerinde üstlenebilir: kökensel bir adaya doğru yoldan çıkmak ve yalnızca türemiş bir adada yaratmak da mümkündür. İyi düşünüldüğünde, burada her adanın kuramsal olarak ıssız olması ve öyle kalması için yeni bir neden bulunacaktır.

Aslında, bir adanın ıssız olmaktan çıkması için üzerinde insanların oturması yetmez. İnsanın adaya doğru ve ada üzerindeki hareketinin, adanın insanlardan önceki hareketini sürdürdüğü doğruysa, *birçok* insanın adada oturması adanın ıssız, hatta daha da ıssız olmasını engellemez. İnsanlar yeterince, yani tümüyle ayrı, yeterince, yani tümüyle yaratıcı oldukları sürece, ada hâlâ ıssızdır. Her ne kadar kazazede böyle bir duruma yaklaşıyor olsa da, gerçekte hiçbir zaman bu denli ayrı, bu denli yaratıcı değildir. Bunun olabilmesi için tek yapmak gereken, insanın adaya getirdiği hareketi hayal gücüyle ileri götürmektir. Böyle bir hareket, adanın ıssızlığını ancak görünürde kesintiye uğratır, aslında, adayı ıssız ada olarak üretmiş olan atılımı devam ettirerek ilerletir; atılımı tehlikeye atmak bir yana, onu kusursuzluğa, doruk noktasına taşır. İnsan, onu tam da şeylerin hareketine bağlayan bazı koşullarda, ıssızlığı kesintiye uğratmaz, onu kutsallaştırır. Adaya gelen insanlar adada gerçekten oturur ve onu kalabalıklaştırırlar; ama aslında, eğer yeterince birbirlerinden ayrı, yeterince yaratıcı olsalardı, adaya yalnızca kendisinin dinamik bir imgesini, onu üretmiş olan hareketin bir bilincini vereceklerdi. Nihayet, ada, insan yoluyla, ıssız ve insansız ada olarak kendisinin bilincine varacaktı. Ada yalnızca insanın düşü olacaktı, insan ise adanın saf bilinci. Bütün bunlar için yine tek bir koşul var: insanın onu adaya getiren harekete, yani adayı üretmiş olan atılımı sürdüren ve ileri götüren harekete geri dönmesi gerek. O zaman

coğrafya hayal gücüyle tamamen bir olurdu. Öyle ki, eski kaşiflerin "Issız adada hangi canlılar yaşar?" sorusuna verilebilecek tek yanıt, insanın orada zaten varolduğudur. Fakat bu sıra dışı, tümüyle ayrı ve tümüyle yaratıcı bir insandır; kısaca, bir insan İdeası, prototipi, neredeyse bir tanrı olarak erkek, bir tanrıça olarak kadın, belleğini tümüyle yitirmiş biri, saf bir Sanatçı, Toprağın ve Okyanusun Bilinci, büyük bir kasırga, güzel bir büyücü, Paskalya Adası'ndan bir heykel. İşte insandan önce gelen insan. Issız ada üzerindeki bu yaratık, kendini ilk hareketinde hayal eden ve düşünen ıssız adanın ta kendisidir. Toprağın ve okyanusun bilincidir ıssız ada, dünyayı yeniden başlatmaya hazırdır. Ama en istekli insanlar bile onları adaya getiren harekete özdeş olmadıkları için, adayı üreten atılıma dahil olamazlar, adayla her zaman dışarıdan karşılaşırlar, adadaki fiili varoluşları onun ıssızlığını zora sokar. Issız adayla orada oturanın birliği o halde gerçek değil hayalidir; tıpkı perdenin arkasında olmadan onun arkasını görebilmek gibi. Üstelik bireysel hayal gücünün kendi başına bu hayranlık verici özdeşliğe kadar yükselebileceği şüphelidir; bunun için, ritüeller ve mitolojilerde ortaya çıkan en derin haliyle kolektif hayal gücünün gerekli olduğunu göreceğiz.

Issız bir adanın gerçekte, coğrafi olarak ne olduğunu düşündüğümüzde, bütün bunların, en azından olumsuz yoldan, olgularda doğrulandığını görürüz. Ada, özellikle de ıssız ada, coğrafi açıdan son derece yoksul ya da zayıf bir kavramdır; yalnızca zayıf bir bilimsel öneme sahiptir. Bu da aslında iyi bir şeydir. Adaların bütününde hiçbir nesnel birlik yoktur. Issız adalarda hiç yoktur. Kuşkusuz ıssız ada, son derece yoksul bir zemine sahip olabilir. Issız olduğu kadar bir çöl de olabilir, ama bu zorunlu değildir. Gerçek bir çölde kimsenin yaşamamasının nedeni, çölün bitkisel, hayvansal ya da insani yaşamı mümkün kılan, gerekli koşulları sunmamasıdır. Buna karşılık, ıssız adada kimsenin yaşamaması, o anki koşullara, yani çev-

renin durumuna dayanan salt bir olgu olarak kalır. Ada, denizin çevrelediği, çevresinde tur atılan şeydir, yumurta gibidir. Yuvarlak bir deniz yumurtası. Ada, adeta çölünü kendisinin etrafına, kendisinin dışına yerleştirmiş gibidir. Asıl çöl, etraftaki okyanustur. Gemiler durmuyorlar, uzaktan geçip gidiyorlarsa, bu, adanın bağlı olduğu ilkeye değil başka sebeplere, o anki koşullara dayanır. Çöl olmaktan ziyade ıssızlaştırılmıştır ada. Öyle ki ada, en diri kaynakları, en çevik hayvanları, en renkli bitki örtüsünü, en şaşırtıcı besinleri, en canlı vahşileri ve en değerli meyvesi olarak kazazedeyi, son olarak da, bir anlığına, onu kurtarmaya gelen gemiyi kendisinde barındırabilir; yine de ıssız ada olmaktan çıkmaz. Bu durumu değiştirmek için, kıtaların, denizlerin vaziyetinin, gemi güzergahlarının genel bir yeniden-dağılımını gerçekleştirmek gerekirdi.

Bu, adanın özünün gerçek değil hayali, coğrafi değil mitolojik olduğunu tekrar söylemektir. Böylelikle, yazgısı, bir mitolojiyi mümkün kılan insani koşullara tabi olmuş olur. Mitoloji basit bir istençten doğmamıştır; halklar da kısa zamanda kendi mitoslarını artık anlayamaz hale gelmişlerdir. Tam da bu anda bir edebiyat başlar. Edebiyat, artık anlaşılmayan mitosları, artık düşlenemedikleri ve yeniden üretilemedikleri için anlaşılmaz hale geldikleri anda, büyük bir ustalıkla yorumlama denemesidir. Edebiyat, bilincin, bilinçdışının izleklerine dair doğal ve zorunlu olarak ürettiği yanlış anlamaların yarışmasıdır. Her yarışma gibi onun da ödülleri vardır. Mitolojinin bu anlamda nasıl iflas ettiğini ve iki klasik ıssız ada romanında, Robinson ve Suzanne'da nasıl öldüğünü göstermek gerekir. *Suzanne et le Pacifique*[a] adaların ayrı olma özelliğini, orada bulunan genç kızın ayrılışını, Robinson ise diğer özelliği, yaratma, yeniden başlama özelliğini vurgular. Bu iki durumda,

[a] J. Giraudoux, *Suzanne et le Pacifique*, Paris, Grasset, 1922, yeniden basım *Œuvres romanesques complètes* içinde, 1. cilt, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, 1990.

mitolojinin iflas etme biçiminin çok farklı olduğu doğrudur. Giraudoux'nun Suzanne'ında mitoloji en hoş, en zarif ölüme maruz kalır, Robinson'da ise en kasvetli olanına. Bundan daha sıkıcı bir roman hayal etmek zor, çocukların hâlâ bunu okuduğunu görmek de son derece üzücü. Robinson'un dünya görüşü yalnızca mülkiyet üzerine kuruludur; ondan daha ahlakçı bir mülk sahibi görülmemiştir. Dünyanın ıssız adaya dayalı mitsel yeniden yaratımı, yerini burjuva gündelik yaşamının sermayeye dayalı yeniden düzenlenişine bırakmıştır. Her şey gemiden alınır, hiçbir şey icat edilmez, adada her şey zar zor uygulanır. Zaman, yalnızca, emekten doğan bir kâr elde etmek için sermayeye gereken zamandır. Tanrı'nın buradaki esirgeyici işlevi de geliri garanti altına almaktır. Tanrı kendinden yana olanları, iyi insanları güzel mülklerinden tanır, kötüleri ise bakımsız, çirkin mülklerinden. Robinson'un can yoldaşı Havva değil, uysal uysal çalışan, köle olmaktan mutlu, yamyamlıktan çabucak tiksinmiş Cuma'dır. Aklı başında her okur, onun sonunda Robinson'u yediğini görmek ister. Bu roman, kapitalizmle Protestanlık arasındaki bağı savunan tezin en iyi örneğini teşkil eder. *Robinson Crusoe,* mitolojinin püritenlikle iflas edişini ve ölümünü gözler önüne serer. Suzanne ile her şey değişir. Onunla beraber ıssız ada, hazır nesnelerin, lüks nesnelerin deposuna dönüşür. Ada, uygarlığın üretmek, eksiklerini gidermek, olgunlaştırmak için yüzyıllarını verdiği şeyi bir anda sunar. Mitoloji Suzanne ile bir kez daha ölür, fakat bu kez Parisli bir tarzda. Suzanne'ın yeniden yaratacak bir şeyi yoktur, ıssız ada ona şehirdeki bütün nesnelerin, bütün mağaza vitrinlerinin ikizini sunar; gerçeklikten kopmuş, dayanıksız bir ikizdir bu, çünkü nesnelerin insan ilişkilerinde alım satımlar, değiş tokuşlar ve hediyeler arasında elde ettiği alışıldık sağlamlıktan yoksundur. Suzanne donuk bir genç kızdır; can yoldaşları Adem değil genç cesetlerdir, canlı erkeklerle karşılaş-

tığında ise onları tekdüze bir aşkla, bir papaz gibi sever; aşk onun asgari algı eşiği gibidir.

Söz konusu olan, ıssız adanın mitolojik yaşamını yeniden bulmaktır. Ama iflasın ortasında bile, Robinson bize bir ipucu verir: ona önce bir sermaye gerekmekteydi. Suzanne'a gelince, o, her şeyden önce, ayrılmış haldeydi. Son olarak da, ne biri ne diğeri ikili bir ilişkiye girebilirdi. Bu üç ipucunu mitolojik saflıklarına kavuşturmak ve ıssız adayı kolektif ruhun bir modeli, prototipi haline getiren hayal gücünün hareketine dönmek gerekir. Issız adadan hareketle oluşan şeyin, yaratma değil yeniden-yaratma, başlangıç değil yeniden-başlangıç olduğu doğrudur. Ada kökendir, ama ikinci kökendir. Ondan itibaren her şey yeniden başlar. Ada bu yeniden başlangıç için asgari koşuldur, ilk kökenden geriye kalan malzeme, her şeyi yeniden-üretmeye yetmesi gereken çekirdek ya da yayılan yumurtadır. Tüm bunlar, kuşkusuz dünyanın oluşumunun doğuş ve yeniden-doğuş olarak iki zamanlı, iki katlı olduğunu, ikincinin de birinci kadar zorunlu ve özsel olduğunu, yani birincinin zorunlu olarak tehlikede kaldığını, yeniden ele alınmak üzere doğduğunu, bir felakette yeniden-yadsınmış olduğunu varsayar. İkinci doğumun nedeni felaket değildir, tam tersine, kökenden sonra felaket vardır, çünkü kökenden itibaren ikinci bir doğum olmak zorundadır. Böyle bir izleğin kaynağını kendimizde de bulabiliriz: yaşamı yargılamak için onun üretimini değil, yeniden üretimini bekleriz. Nasıl ürediğini bilmediğimiz hayvan, henüz canlılar arasındaki yerini almamıştır. Her şeyin başlaması yetmez, olanaklı kombinasyonlar döngüsü tamamlanınca, her şeyin yinelenmesi gerekir. İkinci evre, birincinin ardından gelen evre değil, diğer evrelerin döngüsü tamamlandığında, birincinin yeniden ortaya çıkmasıdır. O halde ikinci köken, birinciden daha temeldir, çünkü bize dizinin yasasını, birincinin yalnızca evrelerini verdiği yinelemenin yasasını verir. Fakat bu izlek, düşlerimizden çok bütün

mitolojilerde kendini gösterir. Bu izlek, tufan mitosu olarak bildiğimiz şeydir. Nuh'un gemisi, yeryüzünde sular altında kalmamış tek yerde durur, dünyanın yeniden başladığı döngüsel ve kutsal yerde. Bu, bir ada ya da dağdır, her ikisidir de, ada denizin dağıdır; dağ henüz kuru bir adadır. İşte ilk yaratım, okyanusun ortasındaki kutsal toprakta yoğunlaşan bir yeniden-yaratımda kapsanır. Dünyanın, ilkinden daha önemli olan ikinci kökeni, kutsal adadır: birçok mitos, bize orada bir yumurta bulunduğundan söz eder, kozmik bir yumurta. Bu ada, ikinci bir köken oluşturduğu ölçüde, tanrılara değil, insana teslim edilmiştir. Ayrılmış olandır o, tufanın tüm derinliği ayırır onu. Gerçekten, okyanus ve su öyle bir ayrılma ilkesidir ki, kutsal adalarda, Kirke ve Kalipso'da olduğu gibi, yalnızca kadınlardan oluşan cemaatler kurulur. En nihayet, başlangıç Tanrı'dan ve bir çiftin ilişkisinden doğar, ama yeniden başlama onlardan değil yumurtadan gelir. Mitolojik annelik, genellikle bakireden-doğumdur. İkinci bir köken fikri, ıssız adaya bütün anlamını verir: yeniden başlamakta geciken bir dünyada, kutsal adanın hayatta kalması. Yeniden başlama idealinde, başlangıcın kendisini önceleyen, derinleştirmek için onu yeniden ele alan ve zamanda gerileten bir şeyler vardır. Issız ada, hatırlanmayacak kadar eski olanın ya da en derinde olanın maddesidir.

Çeviren: Ferhat Taylan / Hakan Yücefer

2

JEAN HYPPOLITE, *MANTIK VE VAROLUŞ*[*]

Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit [Tinin Görüngübilimi'nin Oluşumu ve Yapısı], her şeyi Hegel'den alıyordu ve bir Hegel yorumuydu. Bu yeni kitabın niyeti ise oldukça farklı. Hyppolite, Mantığı, Görüngübilimi ve Ansiklopediyi belli bir fikirden yola çıkarak ve belli bir noktayla ilgili olarak sorguluyor. *Felsefe ontoloji olmak zorundadır, başka bir şey olması mümkün değildir; ama özün ontolojisi olmaz, ancak anlamın ontolojisi vardır.* İşte, göründüğü kadarıyla, üslubuyla bile büyük bir güce sahip olan bu önemli kitabın konusu. Felsefenin ontoloji olması, her şeyden önce onun antropoloji olmadığı anlamına geliyor.

Antropoloji insan *üzerine* bir söylem olmaya çalışır. Bu haliyle, konuşanla hakkında konuşulanın ayrı olduğu, insana *ait* ampirik söylemi varsayar. Düşünüm bir yandadır, varlık diğer yanda. Böyle anlaşılan bilgi, şeyin hareketi olmayan bir harekettir, nesnenin dışında kalır. Bu durumda bilgi bir soyutlama gücüdür, düşünüm ise dışsal ve formel bir düşünüm. O halde

---

[*] *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, cilt CXLIV, sayı 7-9, Temmuz-Eylül 1954, s. 457-460. *Logique et existence* [Mantık ve Varoluş] 1953'te PUF tarafından basılmıştır. Hegel uzmanı bir filozof olan Jean Hyppolite (1907-1968) Louis-le-Grand lisesinde Deleuze'ün hocası olmuş; daha sonra, Sorbonne'da hoca olmasının ardından, Deleuze'ün Hume üzerine üst lisans tezini (Georges Canguilhem'le birlikte) yönetmiştir; bu tez 1953'te PUF tarafından, Hyppolite'in yönettiği "Epiméthée" dizisi içinde, *Ampirizm ve Öznellik* başlığıyla yayınlanacaktır. Deleuze söyleşilerinde birçok kez öğrenciyken Hyppolite'e duyduğu hayranlıktan söz eder, zaten *Ampirizm ve Öznellik* de ona adanmıştır. Bir saygı göstergesi olmasının ötesinde, bu metin Deleuze'ün "saf farkın ontolojisi" hipotezini açıkça ifade ettiği ilk metindir; bilindiği gibi bu, *Différence et répétition*'un temel tezlerinden biri olacaktır.

ampirizm bir formalizme, formalizm bir ampirizme dayanır. "Ampirik bilinç önceden varolan varlığa yönelen ve düşünümü öznelliğe hapseden bir bilinçtir." Öyleyse öznellik bir olgu gibi ele alınacak, antropoloji ise bu olgunun bilimi olarak kurulacaktır. Kant'la birlikte öznelliğin olması gereken bir şey haline gelmesi de özünde hiçbir şeyi değiştirmez. "Eleştirel bilinç bilginin kendiliğini düşünümleyen, ama varlığı kendinde şeye hapseden bir bilinçtir." Kant özneyle nesnenin sentetik özdeşliğine dek yükselir, ama özneye göreli bir nesnedir bu yalnızca: söz konusu özdeşlik bile imgelemin sentezidir, varlıkta ortaya konmamıştır. Kant psikolojik ve ampirik olanı aşar, ama antropolojik olanda kalır. Belirlenim yalnızca öznel olduğu sürece antropolojiden çıkamayız. Ondan çıkmak mı gerekir ve nasıl? İki soru aslında birleşiyor: antropolojiden çıkma yolu aynı zamanda ondan çıkma zorunluluğudur. Düşüncenin kendini bir önvarsayım olarak ortaya koyduğunu, Kant hayranlık verici bir biçimde görmüştür: düşünce kendini ortaya koyar, çünkü kendini düşünür ve düşünümler; kendini bir önvarsayım olarak ortaya koyar, çünkü nesnelerin bütünü bir bilgiyi mümkün kılan şey olarak onu varsayar. Böylelikle, Kant'ta düşünce ve şey özdeştir, ama düşünceye özdeş olan yalnızca göreli bir şeydir, varlık olarak, kendi içinde şey değil. Öyleyse Hegel için söz konusu olan, ortaya koyma ve önvarsayım arasındaki gerçek özdeşliğe, yani Mutlağa dek yükselmektir. Görüngübilimde, varlık ve düşünüm, kendinde ve kendi-için, hakikat ve kesinlik arasındaki genel farkın, tam da bu farkı ortadan kaldırma ya da yalnızca zorunlu bir görünüş olarak koruma yönünde ilerleyen bir diyalektiğin somut evreleri içinde geliştiği bize gösterilmişti. Bu bakımdan, Görüngübilim insan düşünümünden yola çıkar ve bu insan düşünümünün ve devamının, önvarsaydıkları mutlak bilgiye götürdüklerini gösterir. Söz konusu olan, Hyppolite'in dediği gibi, antropolojik olanı "indirgemek", kaynağı yabancı olan bir bilginin "ipoteğini kal-

dırmak"tır. Ama mutlak bilgi yalnızca sonda ya da başta *var* değildir. O zaten bütün evrelerdedir: bilincin bir figürü bir başka açıdan kavramın bir evresidir; düşünüm ve varlık arasındaki dışsal fark bir başka açıdan Varlığın kendisinin içsel farkıdır, başka bir deyişle farka, dolayıma özdeş Varlıktır. "Bilincin farkı kendilikte ters çevrildiğine göre, o halde bu evreler belirlenmiş kavramlar olarak ve bu kavramların kendinde temellenen organik hareketi olarak ortaya çıkarlar."

Kendini Tanrı yerine koymanın, mutlak bilgiye ulaşmaya kalkmanın "kendini beğenmişlik" olduğu söylenebilir. Ama varlığın verili olana göre ne olduğunu anlamak gerekir. Hyppolite'e göre, Varlık *öz* değil *anlamdır*. Bu dünyanın yeterli olduğunu söylemek, onun yalnızca *bize* yeterli olduğunu söylemek değil, kendine yeterli olduğunu ve görünüşün ötesindeki öz olarak, Zihinsel olacak ikinci bir dünya olarak değil bu dünyanın anlamı olarak varlığa dayandığını söylemektir. Kuşkusuz anlamın bu şekilde özün yerini alışını zaten Platon'da da buluruz, Platon bize ikinci dünyanın kendisinin de onu bir başka dünya olmaktan çıkarıp bu dünyanın anlamı haline getiren bir diyalektiğin öznesi olduğunu gösterir. Ama bu yer değiştirmenin ardındaki asıl kişi yine Kant'tır, çünkü eleştiri formel olanağın yerine aşkınsal olanağı, olanaklı olanın varlığı yerine varlığın olanaklılığını, mantıksal özdeşliğin yerine bilişselliğin sentetik özdeşliğini, mantığın varlığı yerine varlığın mantıksallığını – kısacası özün yerine anlamı geçirir. O halde ikinci bir dünyanın olmayışı, Hyppolite'e göre, Hegel Mantığının büyük önermesidir, çünkü bu aynı zamanda metafiziğin mantığa, anlamın mantığına dönüştürülmesinin sebebidir. Ötenin olmaması, dünyanın ötesinin olmaması (çünkü Varlık yalnızca anlamdır) ve dünyada düşüncenin bir ötesinin olmaması (çünkü düşüncede kendini düşünen varlıktır), son olarak düşüncede de dilin bir ötesinin olmaması anlamına gelir. Hyppolite'in kitabı mutlak bir söylemin koşulları üzerine bir

düşünümdür; dile getirilemez olanla ve şiirle ilgili bölümler bu bakımdan temel önem taşır. Gevezelik edenlerle dile getirilemez olana inananlar aynı kişilerdir; çünkü Varlık anlamdır, asıl bilgi bir Başka'nın bilgisi ya da başka bir şeyin bilgisi değildir. Bir bakıma, mutlak bilgi en yakında olan, en basit olan şeydir, o *buradadır*. "Perdenin arkasında görülecek hiçbir şey yoktur", ya da Hyppolite'in dediği gibi, "gizemli olan, gizem diye bir şeyin olmamasıdır".

O halde yazarın ısrarla işaret ettiği zorluğun ne olduğu görülüyor: eğer ontoloji özün değil anlamın ontolojisiyse, eğer ikinci bir dünya yoksa, mutlak bilgi ampirik bilgiden nasıl ayrılabilir? Eleştirdiğimiz basit antropolojiye dönmek zorunda kalmıyor muyuz? Mutlak bilginin hem bütün ampirik bilgiyi içermesi ve içerecek başka bir şey olmadığına göre yalnızca bunu içermesi, hem de buna rağmen ampirik bilgiden radikal bir farkla ayrılması gerekiyor. Hyppolite'in fikri şu: özcülük, görünenin aksine, bizi ampirizmden koruyan ve onu aşmamızı sağlayan şey değildir. Düşünüm, ampirizmde ya da saf eleştiride ne kadar dışsalsa özün incelenmesinde de o kadar dışsaldır. Ampirizm, belirlenimi tümüyle öznel olarak ortaya koyuyordu; özcülük, belirlenimleri birbirleriyle ve Mutlakla karşıtlık içine sokarak, yalnızca bu sınırlamayı sonuna dek götürür. Bunların biri diğeriyle aynı taraftadır. Buna karşılık, anlamın ontolojisi kendini ancak kendi belirlenimleri, yani formun evreleri içinde bilen bütüncül Düşüncedir. Ampirik olanda da mutlakta da aynı varlık ve aynı düşünce vardır; ama düşüncenin ve varlığın dışsal ampirik farkı yerini Varlığa özdeş olan farka, kendini düşünen Varlığın içsel farkına bırakmıştır. Mutlak bilgi bu şekilde gerçekten ampirik bilgiden ayrılır, ama ancak fark barındırmayan özün bilgisini de yadsıdığı için ayrılır. O halde mantıkta artık ampirik olanda olduğu gibi bir yanda söylediğim şey diğer yanda söylediğimin anlamı yoktur – bunların birinin diğerini izlemesi Görüngübilimin diyalektiğidir. Aksine,

söylediğimin anlamını söylediğimde ve böylece Varlık kendini dile getirdiğinde, söylemim mantıksal olarak ya da esas olarak felsefidir. Böyle bir söylem, felsefenin bu özel üslubu ancak döngüsel olabilir. Bu bakımdan, Hyppolite'in yalnızca mantıksal değil pedagojik de olan bir problem, felsefede başlangıç problemi hakkında yazdığı sayfalar dikkate değerdir.

O halde Hyppolite, bütün antropolojik ya da hümanist Hegel yorumlarına karşı koyuyor. Mutlak bilgi insanın düşünümü değil insanda Mutlağın düşünümüdür. Mutlak, ikinci bir dünya değildir; yine de, felsefenin her türlü antropolojiden ayrılması gibi, mutlak bilgi de ampirik bilgiden gerçekten ayrılır. Peki ama bu durumda, Hyppolite'in Mantıkla Görüngübilim arasında yaptığı ayrımın belirleyici olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, tarih felsefesinin Mantıkla daha muğlak bir ilişkisi olmayacak mı? Hyppolite bunu söylüyor: anlam olarak Mutlak, oluştur ve kuşkusuz tarihsel bir oluş değildir, ama tarihselliğin burada basit bir olgu olma özelliğinden bambaşka bir şeyi ifade etmesi şartıyla, Mantığın oluşunun tarihle ilişkisi nedir? Ontolojiyle ampirik insanın ilişkisi eksiksiz biçimde belirlenmiş oldu, ama ontolojiyle tarihsel insanın ilişkisi belirlenmedi. Hyppolite'in belirttiği gibi Mutlağa sonluluğu yeniden dahil etmek gerekiyorsa, yeni bir biçim altında antropolojizme dönme tehlikesine düşülmeyecek mi? Hyppolite sonucu açık bırakıyor; bu da bir ontolojinin yolunu yaratıyor. Ama zorluğun kaynağının belki de zaten Mantığın kendisinde olduğunu belirtmek isteriz. Felsefenin bir değeri varsa, onun ancak bir ontoloji ve anlamın ontolojisi olabileceğini Hyppolite'i izleyerek kabul ediyoruz. Ampirik olanda da mutlakta da aynı varlık ve aynı düşünce vardır; ama düşünceyle varlık arasındaki fark, mutlakta, farka özdeş olan ve bu haliyle insanda düşünülen ve düşünümlenen Varlığın ortaya konmasıyla aşılmıştır. Varlıkla farkın bu mutlak özdeşliği anlam olarak adlandırılır. Ama tüm bunlarda, Hyppolite'in tümüyle Hegelci olduğunu gösterdiği

bir nokta var: Varlığın farka özdeş olabilmesi için farkın mutlağa dek, yani çelişmeye dek götürülmesi gerekir. Spekülatif fark kendiyle çelişen Varlıktır. Şey kendiyle çelişir, çünkü olmayan *her şeyden* ayrılarak varlığını bu farkın kendisinde bulur; yalnızca başkada düşünümlendiğinde düşünümlenmiş olur, çünkü başka *onun* başkasıdır. Hyppolite Mantığın üç evresini, varlığı, özü ve kavramı analiz ederek bu konuyu geliştirir. Hegel, Platon'u olduğu gibi Leibniz'i de çelişmeye *dek* gitmemiş olmakla, birini yalnız başkalıkla, diğerini saf farkla yetinmiş olmakla suçlayacaktır. Bu da en azından, yalnızca Görüngübilimin evrelerinin ve Mantığın evrelerinin aynı anlamda evreler olmadığını değil, ayrıca kendiyle çelişmenin biri görüngübilimsel diğeri mantıksal iki tarzı olduğunu varsayar. Hyppolite'in bu zengin kitabının ardından kendimize şunu sorabiliriz: çelişme farktan fazla değil az olduğuna göre, çelişmeye dek gitmek zorunda olmayan bir fark ontolojisi yapamaz mıyız? Çelişme farkın yalnızca fenomenal ve antropolojik yanı değil mi? Hyppolite, saf farkın ontolojisinin bizi yalnızca dışsal ve formel bir düşünüme götüreceğini ve son kertede bir öz ontolojisi olmaktan öteye gidemeyeceğini söylüyor. Yine de aynı soru başka türlü sorulabilir: Varlığın kendini ifade ettiğini söylemekle kendiyle çeliştiğini söylemek aynı şey mi? Hyppolite'in kitabının ikinci ve üçüncü kısmının Varlıktaki çelişmenin teorisini kurduğu, buna göre çelişmenin farkın mutlağı olduğu doğruysa, buna karşılık, birinci bölümde (dil teorisi) ve bütün kitapta (unutmaya, anımsamaya, yitirilen anlama ilişkin değiniler) Hyppolite farkın ifadenin kendisi, çelişmenin ise yalnızca onun fenomenal yanı olduğu bir ifade teorisi kurmuyor mu?

Çeviren: Hakan Yücefer

3

İÇGÜDÜLER VE KURUMLAR*

İçgüdü diye adlandırdığımız şey de kurum diye adlandırdığımız şey de aslında doyum yollarına işaret eder. Bazen organizma, dış uyaranlara doğası gereği tepki vererek, eğilimlerini ve gereksinimlerini doyuracak unsurları dış dünyadan çıkarır; bu unsurlar farklı hayvanlar için türsel dünyalar oluştururlar. Bazen özne, eğilimleriyle dış ortam arasında özgün bir dünya kurarak, organizmayı doğadan kurtarıp onu başka bir şeye tabi kılan ve eğilimi dönüştürerek onu yeni bir ortama dahil eden yapay doyum araçları geliştirir; paranız olması koşuluyla paranın açlıktan kurtardığı ve evliliğin başka görevler dayatarak bir eş arama sorununu çözdüğü doğrudur. Yani her bireysel deneyim, *a priori* olarak, deneyimin içinde yaşandığı bir ortamın, türsel ya da kurumsal bir ortamın önceden varoluşunu gerektirir. İçgüdü ve kurum olanaklı bir doyumun örgütlenmiş iki biçimidir.

Kurum sayesinde eğilimin doyum bulduğu kuşku götürmez: evlilikle cinsellik, mülkiyetle açgözlülük doyurulur. Hiçbir eğilime karşılık gelmeyen devlet gibi kurumlar örnek gösterilerek buna itiraz edilebilir. Ama şurası açık ki böyle kurumlar ikincildirler, kurumlaşmış davranışları zaten varsayarlar, tü-

* "Giriş", G. Deleuze, *Instincts et institutions* içinde, Paris, Hachette, 1955, s. viii-xi. Bu metin, Georges Canguilhem'in yönettiği "Felsefi Metinler ve Belgeler" dizisi bünyesinde hazırlanan bir antolojiye giriş olarak yayınlanır. Deleuze bu sırada Orléans lisesinde hocadır. Filozof ve doktor olan Georges Canguilhem (1904-1995) 1947'de (Jean Hyppolite'le birlikte) Deleuze'ün üst lisans tezini yönetmiştir. *Ampirizm ve Öznellik*'te savunulan tezlere yakın olan bu metin zaten Deleuze'ün hazırladığı bibliyografyada da "Hume'dan Bergson'a" başlığı altında yer almaktadır (sunuşa bakınız).

müyle toplumsal olan türemiş bir yarar sunarlar, bu yarar da son kertede kendisini türeten ilkeyi toplumsalın eğilimlerle ilişkisinde bulur. Kurum her zaman örgütlenmiş bir araçlar sistemi olarak ortaya çıkar. Zaten kurumla yasa arasındaki fark da tam buradadır: yasa eylemlerin kısıtlanmasıdır, kurum olumlu bir eylem modelidir. Olumlu olanı (doğal haklarla) toplumsalın dışına, toplumsalı ise (sözleşmeye dayalı kısıtlamayla) olumsuza yerleştiren yasa teorilerinin aksine, kurum teorisi olumsuzu (gereksinimlerle) toplumsalın dışına yerleştirirken toplumu (özgün doyum araçlarıyla) özünde olumlu, yaratıcı olarak sunar. Böyle bir teori bize nihayet politik ölçütler kazandıracaktır: tiranlık yasaların çok, kurumların az olduğu bir rejimdir; demokrasi ise kurumların çok, yasaların pek az olduğu bir rejim. Yasalar kendilerinden önce gelen ve insanları güvence altına alan kurumlar üzerinde değil de doğrudan insanlar üzerinde uygulandığı zaman baskı ortaya çıkar.

Ama eğilimin kurum sayesinde doyum bulduğu doğru olsa da eğilim kurumu açıklamaya yetmez. Aynı cinsel gereksinimler asla evliliğin çeşitli olanaklı biçimlerini açıklayamaz. Ne olumsuz olan olumluyu açıklayabilir, ne de genel olan özeli. "İştahını açma arzusu" iştah açıcıyı açıklamaz, çünkü iştah açmanın binlerce başka yolu da vardır. Vahşilik savaşı hiçbir bakımdan açıklamaz; buna karşılık savaşta kendine en uygun aracı bulur. Toplumun paradoksu işte buradadır: kendimizi doyuma ulaşmakta olan eğilimin ne başlattığı ne belirlediği – ne de türün özelliklerinin açıkladığı – doyum süreçleri karşısında bulduğumuzda kurumlardan söz ediyoruz. Eğilim kendisine bağlı olmayan araçlar yoluyla doyurulur. Doyurulurken de aynı zamanda hep baskı altına alınır ya da hor görülür, dönüştürülür, yüceltilir. Öyle ki bunlar nevrozu mümkün kılar. Dahası, eğer gereksinim kurumda ancak tümüyle dolaylı, "dolambaçlı" bir doyum buluyorsa, "kurum yararlıdır" demek yetmez, onun kime yararlı olduğunu da sormak gerekir. Ona gereksi-

nim duyan herkese mi? Yoksa birkaç kişiye (ayrıcalıklı bir sınıfa), hatta yalnızca kurumları yürütenlere (bürokrasiye) mi? O halde en derin sosyolojik problem, eğilimlerin doyurulmasının toplumsal biçimlerinin doğrudan bağlı olduğu bu diğer merciin ne olduğunu araştırmaktan ibarettir. Belli bir uygarlığa özgü adetler mi; üretim araçları mı? Ne olursa olsun, insana özgü yarar her zaman yarardan başka bir şeydir. Kurum bilincinde olmadığımız ve eğilimle ya da yararla açıklanmayan, çünkü aksine yararın, insana özgü yarar olarak, varsaydığı, model kurucu bir toplumsal etkinlik çıkarır karşımıza. Bu anlamda, papaz, adetlerin adamı, her zaman yararlananın bilinçdışıdır.

İçgüdünün bundan farkı nedir? Burada güzellik hariç, hiçbir şey yararın ötesine geçmez. Eğilim kurum tarafından dolaylı yoldan doyuma ulaştırılıyordu, oysa içgüdü tarafından dolaysızca doyurulur. İçgüdüsel yasaklar, zorlamalar yoktur, içgüdüsel olan tiksintiler vardır yalnızca. Bu kez, eğilimin kendisi içsel fizyolojik bir etken biçimini alarak belli bir niteliği olan bir davranışı başlatır. Kuşkusuz, içsel etken, kendine özdeş olduğunda bile buna rağmen farklı türlerde farklı davranışlar başlatmasını açıklamayacaktır. Ama bu, içgüdünün iki nedenselliğin kesişiminde yer aldığını söylemektir, bireysel fizyolojik etkenlerin nedenselliği ve türün kendisinin nedenselliği – hormon ve türsellik. O halde ancak, içgüdünün hangi ölçüde sırf bireyin çıkarına geri götürülebileceği sorulabilir: böyle bir durumda son kertede artık içgüdüden değil refleksten, yönelim, alışkanlık ve zekadan söz etmek gerekecektir. Yoksa içgüdü yalnızca türün yararı, türün iyiliği, ilksel bir biyolojik ereksellik çerçevesinde mi anlaşılabilir? "Kimin için yararlı?" sorusu burada tekrar karşımıza çıkıyor, ama anlam değiştirerek. Bu iki özelliği bakımından içgüdü, bir organizmada türsel tepkilere yönelen eğilim olarak ortaya çıkıyor.

İçgüdünün ve kurumun ortak problemi her zaman şudur: eğilimle onu doyuran nesne arasındaki sentez nasıl meydana

geliyor? Aslında, içtiğim su, organizmamda eksik olan hidratlara benzemiyor. İçgüdü kendi alanında ne kadar kusursuzsa o kadar türe aittir, o kadar özgün, indirgenemez bir sentez gücü oluşturuyor gibidir. Ama ne kadar kusursuzlaşabilir, dolayısıyla kusurlu ise o kadar değişmeye, kararsızlığa tabidir, o kadar sırf bireysel iç etkenlerin ve dış koşulların oyununa indirgenebilir – o kadar zekaya yer açar. Ama son kertede, eğilime ona uygun düşen bir nesne kazandıran böyle bir sentez, meydana gelmek için bireyin yaşamadığı bir zamanı, bireyin kaldıramayacağı denemeleri içerdiği halde nasıl zekaya dayalı olabilir?

Zekanın bireysel olmaktan çok toplumsal bir şey olduğu ve toplumsallıkta onu mümkün kılan ara ortamı, üçüncü ortamı bulduğu fikrini kabul etmek gerekir. Eğilimler bakımından toplumsal olanın anlamı nedir? Koşulları bir önceden görme sistemine, iç etkenleri onların belirişini düzenleyerek türün yerini alan bir sisteme dahil etmek. Kurumun yaptığı tam da budur. Gece oluyor çünkü yatıyoruz; yemek yiyoruz çünkü öğlen. Toplumsal eğilimler yoktur, yalnızca eğilimleri doyurmanın toplumsal araçları, toplumsal olduğu için özgün olan araçlar vardır. Her kurum, istemeden oluşan yapılarıyla bile bedenimize bir modeller dizisi dayatır ve zekamıza bir bilgi, bir proje ve öngörü olanağı kazandırır. Şu sonuca varıyoruz: insanın içgüdüleri yoktur, o kurumlar oluşturur. İnsan türden sıyrılmakta olan bir hayvandır. Ayrıca içgüdü hayvanın acil gereksinimlerini, kurum insanın beklentilerini karşılar: açlık acil gereksinimi insanda ekmeğini kazanma talebi haline gelir. Son kertede, içgüdü ve kurum problemi, en çarpıcı şekilde, hayvan "toplumlarında" değil, hayvanla insanın ilişkilerinde, insanın beklentileri hayvana yönelerek onu kurumlara dahil ettiği zaman (totemizm ve evcilleştirme), hayvanın acil gereksinimleri insanla karşılaşıp ya ondan kaçtığı, ya ona saldırdığı, ya da ondan besin ve koruma beklediği zaman kavranır.

Çeviren: Hakan Yücefer

4

BERGSON, 1859–1941*

Büyük filozoflar yeni kavramlar yaratan filozoflardır: bu kavramlar hem sıradan düşüncenin ikiliklerini aşarlar, hem de şeylere yeni bir hakikat, yeni bir dağılım, sıra dışı bir bölümleniş kazandırırlar. Bergson'un adı *süre*, *bellek*, *yaşamsal atılım*, *sezgi* kavramlarıyla birlikte anılmaktadır. Bergson'un etkisi ve dehası, bu kavramların kendilerini dayatma, kullanıma açma, felsefe dünyasına girme ve orada kalma tarzlarıyla değerlendirilir. *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*'den itibaren özgün bir süre kavramı oluşmuştur, *Madde ve Bellek*'te bellek kavramı, *Yaratıcı Evrim*'de yaşamsal atılım kavramı oluşur. Bu üç komşu kavramın ilişkisi bize Bergson felsefesinin gelişimini ve ilerleyişini göstermektedir. Nedir öyleyse bu ilişki?

En temel kavram olduğu için değil ama Bergsoncu problemlerin doğası hakkında bizi aydınlatabileceği için, ilk olarak yalnızca sezgiyi incelemeyi öneriyoruz. Bergson'un sezgiden söz ederken problemler ortaya koyan, problemler kuran bir etkinliğin zihnin yaşamındaki önemini göstermesi tesadüf değildir[1]: yanlış çözümlerden çok yanlış problemler vardır, doğru problemlere getirilmiş yanlış çözümler ancak bundan sonra gelir. Bir filozofun öğretisinin temelinde her zaman belli bir sezgi olsa bile, Bergson'un özgün yanlarından biri kendi

---

* M. Merleau-Ponty (yay. haz.), *Les philosophes célèbres* içinde, Paris, Editions d'Art Lucien Mazenod, 1956, s. 292-299. Deleuze, bir sonraki yıl, PUF yayınları için, *Mémoire et vie* [Bellek ve Yaşam] başlığıyla, Bergson'dan bir seçme metinler derlemesi yayınlayacaktır. [Dipnotlardaki bazı göndermeleri netleştirdik. Sayfa numaraları Bergson'un yapıtlarının PUF'ün "Quadrige" dizisinden çıkan yaygın baskısına gönderme yapıyor.]

[1] *La Pensée et le mouvant* [Düşünce ve Hareket Eden] II.

öğretisi içinde yanlış problemleri elemek için, problemleri doğrulukla ortaya koymak için bizzat sezgiyi hakiki bir yöntem haline getirmesidir. Sezgi doğru problemleri *sürenin* terimleriyle ortaya koyan yöntemdir. "Özneyle ve nesneyle, bunların ayrımları ve birlikleriyle ilgili sorunlar uzaydan çok zamana bağlı olarak ortaya konmalıdır[2]." Kuşkusuz, Bergson'un da birçok kez anımsattığı gibi, sezgi hakkında yargı verebilecek şey süredir; yine de ancak sezgi, yöntem olarak kendinin bilincine vardığı takdirde, tam da her şeyini süreye borçlu olduğu için, şeylerdeki süreyi araştırabilir, süreye başvurabilir, süreyi gerekli kılabilir. Öyleyse, sezgi basit bir sevinç, bir önsezi, salt duygusal bir tutum olmadığına göre, önce onun gerçekten yöntemsel karakterinin ne olduğunu belirlemeliyiz.

Sezginin ilk özelliği şudur: onda ve onun yoluyla, herhangi bir şey başka bir şeyden gelmek ve çıkarsanmak yerine kendini olduğu gibi sunar, olduğu gibi verir. Burada söz konusu olan, aslında felsefenin genel yönelimidir; çünkü felsefenin bilimlerin kökeninde olduğunu, bilimlerin anası olduğunu söylemek yetmez, artık bilimler yetişkin hale geldiklerine ve yeterince inşa edilmiş olduklarına göre, felsefenin neden hâlâ var olduğunu, bilimin neden yetersiz kaldığını sormak gerekir. Felsefe böyle bir soruya her zaman iki biçimde yanıt vermiştir, çünkü kuşkusuz yalnızca iki olanaklı yanıt vardır: bilimin bize şeylere ilişkin bir bilgi verdiği, dolayısıyla onlarla belli bir ilişki içinde olduğu bir kez söylenince, ya felsefe bilimle yarışmaya son verir, şeyleri bilime bırakarak kendini eleştirel bir biçimde, yalnızca şeyler hakkında sahip olduğumuz bu bilgi üzerine bir düşünüm olarak sunar. Ya da, tersine, felsefe şeylerle *başka bir* ilişkiyi, dolayısıyla şeylere ilişkin *başka bir* bilgiyi kurduğunu, daha doğrusu yeniden kurduğunu iddia eder. Bilim tam da bu bilgiyi ve bu ilişkiyi bizden saklamakta, bizi bunlardan

[2] *Matière et mémoire* [Madde ve Bellek] I, s. 74.

yoksun bırakmaktadır, çünkü bilim yalnızca sonuçlara varmayı ve çıkarım yapmayı sağlar, asla bize şeyin kendisini sunmaz, şeyi olduğu gibi vermez. Bergson eleştirel felsefeleri reddederek bu ikinci yolu üstlenir; bilimin, ayrıca teknik etkinliğin, zekanın, gündelik dilin, toplumsal yaşamın ve pratik ihtiyaçların, son olarak özellikle de uzayın bizi şeylerden ve onların içselliğinden ayıran biçimler ve ilişkilerle dolu olduğunu gösterir.

Ama sezginin ikinci bir özelliği daha vardır: bu şekilde anlaşıldığında sezgi kendisini bir dönüş olarak sunar. Aslında, bizi dışarıda bırakmak yerine şeylerin içine yerleştiren felsefi ilişki, felsefe tarafından kurulmaktan çok yeniden kurulur, icat edilmekten çok tekrar keşfedilir. Şeylerden ayrılmış durumdayız, öyleyse dolaysız veri dolaysızca verili değildir. Ama basit bir kaza yüzünden, bizden kaynaklanan, yalnızca bizi ilgilendiren bir dolayım yüzünden şeylerden ayrılmış olamayız: şeylerin doğasını bozan hareketin şeylerin kendisinde temellenmesi gerekir, bizim şeyleri kaybetmekle bitirmemiz için şeylerin kaybolmakla başlaması gerekir, unutmanın varlıkta temellenmesi gerekir. Madde tam da varlıkta uzayı, zekayı ve bilimi hazırlayan, onlara eşlik eden şeydir. İşte bu yüzden Bergson'un yaptığı şey psikolojiden tümüyle başkadır, çünkü zeka maddenin ve uzayın psikolojik ilkesi değildir, daha çok madde zekanın ontolojik ilkesidir[3]. Yine bu yüzden Bergson bilimsel bilginin meşruluğunu reddetmez; bilimin sadece bizi şeylerden, şeylerin asıl doğasından ayırmadığını, aslında en azından varlığın iki yarısından birini, mutlağın iki yönünden birini, doğanın iki hareketinden birini, doğanın gevşeyerek kendi dışına çıktığı hareketi kavradığını söyler[4]. Hatta Bergson daha da ileri gidecektir, çünkü belli koşullar altında bilim felsefeyle birleşebilir, yani felsefeyle birlikte bütüncül bir kavra-

[3] *L'Evolution créatrice* [Yaratıcı Evrim] III.
[4] *PM* II.

yışa varabilir[5]. Ne olursa olsun, şimdiden, Bergson'da biri duyumsal diğeri zihinsel iki dünya arasında en küçük bir ayrım bile olmadığını, yalnızca iki hareketin, hatta daha doğrusu aynı tek hareketin iki yönünün ayırt edildiğini söyleyebiliriz. Bu yönlerin birinde, hareket kendi ürününde, onu kesintiye uğratan kendi sonucunda donup kalma eğilimindedir; diğer yön yolu tersten kat eder, ürünün içinde onu doğuran hareketi yeniden keşfeder. Her iki yön de kendince doğaldır: biri doğaya göre oluşur, ama her dinlenmede, her nefes alışta yitip gitme tehlikesini taşır; diğeri doğaya karşı oluşur, ama kendini doğada yeniden bulur, gerilimin içinde kendini yakalar. Bu sonuncu yön ancak diğerinin altında keşfedilebilir, bu yüzden de her zaman yeniden keşfedilmiş olur. Dolaysız olanı yeniden keşfederiz, çünkü onu keşfetmek için geri dönmemiz gerekir. Felsefede ilk kez zaten ikinci kezdir, temel mefhumu böyledir işte. Kuşkusuz bir bakıma *varolan* şey üründür, hareket ise yoktur, artık yoktur. Ama varlık problemi bu terimlerle ortaya konmamalıdır. Hareket artık her an varolmaz, ama bunun nedeni tam da hareketin anlardan oluşmaması, anların yalnızca hareketin gerçek ya da virtüel durakları, onun ürünü ve ürününün gölgesi olmasıdır. Varlık şimdilerden oluşmaz. Öyleyse bir başka bakımdan, varolmayan şey üründür, hareket ise *zaten varolmuştur*. Akhilleus'un bir adımında, anlar ve noktalar birbirlerinden ayrılmazlar. Bergson, en zor kitabında bize şunu gösterir: şimdi varolan, geçmiş ise artık varolmayan değildir; ama şimdi yararlıdır, varlık geçmiştir, varlık varolmuştur[6] – öngörülemez ve olumsal olanı ortadan kaldırmak bir yana, böyle bir tezin bunları temellendirdiğini göreceğiz. Öyleyse, Bergson iki dünyayı ayırt etmek yerine, iki hareketi, aynı tek hareketin iki yönünü, zihni ve maddeyi, aynı süre içindeki iki zamanı, geçmişi ve şimdiyi ayırt etmektedir. Bunları bir arada

[5] *PM* VI.
[6] *MM* III.

varoluyor olarak kavrayabilmesinin nedeni, tam da bunların birinin diğerinden sonra değil, diğerinin altında, aynı sürenin içinde varolmasıdır. Söz konusu olan, hem bu zorunlu ayrımı bir zaman farkı olarak anlamamızı sağlamak, hem de farklı zamanları, şimdiyi ve geçmişi, birbirlerine eşzamanlı halde ve aynı dünyayı oluşturuyor olarak anlamamızı sağlamaktır. Bunun nasıl olduğunu göreceğiz.

Neden yeniden keşfettiğimiz şey dolaysız olan adını alıyor? Dolaysız olan şey nedir? Eğer bilim şeyin gerçek bir bilgisiyse, gerçekliğin bilgisiyse, onun yitirdiği ya da yalnızca yitirme tehlikesini taşıdığı şey, tam olarak şeyin kendisi değildir. Bilimin, felsefe ona nüfuz etmediği takdirde yitirme tehlikesi içinde olduğu şey, şeyin kendisinden çok o şeye özgü farktır, onun varlığını meydana getiren, şu değil de bu, başka şey değil de o şey olmasını sağlayan şeydir. Bergson büyük bir enerjiyle, yanlış problemler olarak gördüğü problemlerin geçersizliğini gösterir: neden hiçlik yerine herhangi bir şey var, neden düzensizlik yerine düzen var[7]? Böyle problemlerin yanlış olmasının, kötü ortaya konmuş olmasının iki nedeni vardır. İlk olarak, bunlar varlığı bir genellik, hareketsiz ve farksız bir şey haline getirirler, varlık yerleştirildiği hareketsiz bütün içinde ancak hiçlikten, yokluktan ayırt edilebilir artık. İkinci olarak, bu şekilde ortaya konmuş hareketsiz varlığa bir hareket vermeye çalışılsa bile, bu hareket yalnızca çelişme hareketi, düzen ve düzensizlik, varlık ve hiçlik, bir ve çok olacaktır. Ama aslında, nasıl hareket uzaydaki noktalardan ya da anlardan oluşmuyorsa, varlık da çelişik iki bakış açısından itibaren oluşamaz: bu durumda halkalar fazlasıyla gevşek olacaktır[8]. Varlık, varolan her şeyi hiçliğin, ya da şeyin kendisini o şey olmayanların karşısına koymaya yaradığı sürece kötü bir kavramdır: iki durumda da varlık artık şeyleri terk eden, onlara

[7] *EC* III.
[8] *PM* VI.

sırt çeviren bir soyutlamadan ibarettir. Öyleyse Bergson'un sorusu, neden hiçlik yerine herhangi bir şey var değil, neden başka bir şey yerine bu şey var?dır. Neden sürede böyle bir gerilim var[9]? Neden bir başka hız değil de bu hız[10]? Neden bu oran[11]? Ve neden bir algı şu belli anıyı çağrıştırıyor, ya da başka frekansları değil de şu belli frekansları kendinde topluyor[12]? Bu, varlığın fark olduğunu söylemektir, varlığın hareketsiz ya da farksız olmadığını, sahte bir hareketten ibaret bir çelişme olmadığını söylemektir. Varlık tam da şeyin farkıdır, Bergson'un sıkça *nüans* olarak adlandırdığı budur. "Adının hakkını veren bir ampirizm... nesnesi için o nesneye özgü bir kavram kesip biçer; yalnızca bu şeye uygulandığı için onun hâlâ bir kavram olduğunu söylemek bile zordur[13]." Bergson, Ravaisson'da genel fikrin karşısına zihinsel sezgiyi, örneğin basit bir renk fikrinin karşısına beyaz ışığı çıkarma eğilimini gördüğü ilginç bir metninde de şöyle der: "Filozof düşüncesini genel olanda eritmek yerine bireysel olana odaklamalıdır... Metafiziğin konusu, bireysel varoluşlarda bu varoluşların her birine kendine özgü nüansı veren ve böylece onu evrensel ışığa bağlayan özel ışını yeniden kavramak, bu ışını yayıldığı kaynağa dek izlemektir[14]." Dolaysız olan, tam da şeyin kendisiyle ona özgü farkın özdeşliğidir, felsefe bu özdeşliği yeniden keşfeder ya da "yeniden kavrar". Bergson hem bilimde hem metafizikte bulunan ortak bir tehlikeye işaret eder: farkın kaçıp gitmesine izin vermek. Çünkü biri şeyi bir ürün ve bir sonuç olarak kavrar, diğeri varlığı ilke olarak kullanılabilecek hareketsiz bir şey olarak kavrar. İkisi de gitgide daha geniş benzerliklerden ve karşıtlıklardan itibaren varlığı yakaladığını ya da

[9] *PM* VIII.
[10] *EC* IV.
[11] *EC* II.
[12] *MM* III.
[13] *PM* VI, s. 196-197.
[14] *PM* IX, s. 259-260.

yeniden kurduğunu iddia eder, oysa benzerlik ve karşıtlık, nerdeyse her zaman, ontolojik değil pratik kategorilerdir. Bergson'un bir benzerliğe dayanarak baştan sona farklı, doğa bakımından farklı şeyleri aynı sözcüğün altına yerleştirme tehlikesine düştüğümüzü göstermedeki ısrarı buradan doğar[15]. Varlık aslında ne birdir ne de çok; Varlık farkın tarafındadır. Ama şeye özgü olan fark, nüans nedir, şeker parçasının farkı nedir? Bu yalnızca onun başka bir şeyden farkı değildir: öyle olsaydı son kertede uzaya gönderme yapan tümüyle dışsal bir ilişkiyle yetinmek zorunda kalırdık. Onun kendisi olmayan her şeyden farkı da değildir: bu durumda da bir çelişme diyalektiğine düşerdik. Platon bile başkalığın çelişmeyle karıştırılmasını istemiyordu; ama Bergson için, başkalık da henüz varlığın şeylere kavuşmasını ve hakikaten şeylerin varlığı olmasını sağlamaya yetmez. Bergson, Platoncu başkalık kavramının yerine Aristotelesçi bir kavramı, başkalaşma kavramını geçirir ve başkalaşmayı tözün kendisi haline getirir. Varlık başkalaşmadır, başkalaşma tözdür[16]. Bergson'un *süre* olarak adlandırdığı şey tam da budur, çünkü *Bilincin Dolaysız Veriler*'nden itibaren Bergson'un süreyi tanımlarken başvurduğu tüm özellikler şu noktaya varırlar: süre farklılaşan ya da doğasını değiştirendir, niteliktir, heterojenliktir, kendisinden farklılaşandır. Şeker parçasının varlığı bir süreyle, belli bir sürme tarzıyla, süredeki belli bir gevşeme ya da gerilmeyle tanımlanacaktır.

Sürenin bu gücü nereden geliyor? Soru başka türlü de sorulabilir: eğer varlık şeye özgü farksa, şeyin kendisi için bundan çıkan sonuç nedir? Burada sezginin öncekilerden daha derin olan üçüncü özelliğiyle karşılaşıyoruz. Yöntem olarak sezgi, farkı araştıran bir yöntemdir. Sezgi doğa farklarını, "gerçeğin eklemlenmeleri"ni araştıran ve bulan bir yöntem olarak kendini sunar. Varlık eklemlenmiştir, yanlış problem bu

[15] *PM* II.
[16] *PM* V, *MM* IV.

farkları göz önünde tutmayan problemdir. Bergson, Platon'un filozofu doğal eklemlenmelere uygun olarak kesim yapan usta aşçıyla 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 en ünlü metinlerinden birinde, bize yoğunluğun aslında doğa farklarının üzerini örttüğünü, sezginin bunları yeniden keşfedebileceğini gösterir[17]. Ama bilimin ve hatta metafiziğin kendi hatalarını ya da yanılsamalarını icat etmediğini biliyoruz: bir şey bu hataları varlıkta temellendirmektedir. Aslında, 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 kateden iki eğilim arasında, aynı tek üründe karşılaşan iki eğilim arasındadır[18]. 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 eğilime böler. Bergson'un düalizmlere düşkünlüğünü biliyoruz: yalnızca yapıtlarının pek çoğunun adları değil, bölüm başlıkları, her sayfanın üzerindeki duyurular da bu türden bir düalizmi gösterir. Nicelik ve nitelik, zeka ve içgüdü, geometrik düzen ve yaşamsal düzen, bilim ve metafizik, kapalı ve açık bunların en bilinen örnekleridir. Bu örneklerin son kertede, her seferinde

[17] *Essai sur les Données immédiates de la conscience* [Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme] I.

[18] *EC* II.

yeniden keşfedilen madde ve süre ayrımına gelip dayandığını biliyoruz. Madde ve süre asla iki şey olarak değil, iki hareket, iki eğilim olarak, gevşeme ve sıkışma olarak birbirlerinden ayırt ediliyor. Ama daha ileri gitmek gerek: eğer saflık teması, saflık fikri Bergson'un felsefesinde büyük bir önem taşıyorsa, bunun nedeni iki eğilimin de her durumda saf olmaması ya da eşit biçimde saf olmamasıdır. Eğilimlerden yalnızca biri saftır ya da *yalındır*, diğeri aksine saf olanı tehlikeye atan ya da bulandıran bir saf-olmayış rolü oynar[19]. Karışımın bölünmesinde, her zaman yarımlardan biri doğrudur, bizi süreye götüren de odur. Aslında, şeyi parçalara ayıran iki eğilim arasında tam olarak doğa farkı yoktur; daha çok, şeye özgü farkın kendisi iki eğilimden biridir. Ve eğer madde ile süre arasındaki ikiliğe dek gidersek, sürenin doğrudan farkın doğasını, kendinin kendinden farkını bize sunduğunu, maddenin ise yalnızca farksız olan, kendini yineleyen şey ya da basit derece olduğunu, artık doğasını değiştiremeyen şey olduğunu görürüz. Aynı zamanda, düalizmin Bergson felsefesinde zaten aşılmış bir moment olduğunu da görmüyor muyuz? Çünkü eğer bölmede ayrıcalıklı bir yarım varsa, bu yarımın, diğerinin gizini de kendinde taşıması gerekir. Eğer bütün fark bir taraftaysa, bu tarafın, diğerinden farkını ve bir bakıma diğer tarafın kendisini ya da olanağını da içermesi gerekir. Sürenin maddeden farklı olmasının nedeni her şeyden önce kendinde ve kendi kendisinden farklı olmasıdır, öyle ki farklı olduğu madde de hâlâ süreye aittir. Düalizmle yetindiğimiz sürece şey, iki hareketin karşılaşma noktasında yer alır: kendiliğinden derecelere sahip olmayan süre, karşıt bir hareket olarak, bir çeşit engel, onu bulandıran, atılımını kesintiye uğratan, ona burada şu dereceyi, şurada başka bir dereceyi veren bir çeşit saf-olmayış olarak maddeyle karşılaşır[20]. Ama daha derinlemesine bakıldığında, süre zaten

[19] *MM* I.
[20] *EC* III.

kendinde derecelere sahiptir, çünkü o kendinden farklılaşan şeydir, öyle ki madde de dahil olmak üzere her şey ancak sürenin içinde tam olarak tanımlanır. Henüz düalist bir perspektif içindeyken, süre ve madde, doğası bakımından farklı olanla yalnızca derecelere sahip olan olarak karşıtlaşıyorlardı; ama daha derinlemesine, farkın kendisinin dereceleri vardır, madde yalnızca farkın tam da artık bir derece farkından *ibaret olduğu* en aşağı noktadır[21]. Doğru, zeka yöneldiği nesneyle bağlantılı olarak madde tarafında yer alır, ama onu kendinde tanımlamanın tek yolu, nesnesi üzerinde egemenlik kuran zekanın hangi tarzda sürmekte olduğunu göstermektir. Nihayet maddenin kendisini tanımlamaya kalktığımızda da artık onu engel olarak, saf-olmayış olarak sunmak yetmeyecek, titreşimiyle hâlâ birçok anı dolduran maddenin nasıl sürdüğünü göstermek gerekecektir. Böylece her şey, doğru taraftan itibaren, belli bir süreyle, sürenin kendisindeki belli bir dereceyle eksiksiz olarak tanımlanır.

Bir karışım, biri yalın ve bölünemez süreye karşılık gelen iki eğilime ayrılır; ama aynı zamanda süre de diğeri maddeye karşılık gelen iki yön halinde farklılaşır. Uzay maddeye ve süreye ayrılır, ama süre de sıkışma ve gevşeme olarak farklılaşır, gevşeme maddenin ilkesidir. Öyleyse düalizm monizm yönünde aşılsa da monizm bize bu kez kontrol edilmiş, egemenlik altına alınmış yeni bir düalizm sunar. Çünkü karışımın ayrıştırılmasıyla yalın olanın farklılaşması aynı tarzda olmaz. Sezgi yönteminin dördüncü ve son bir özelliği daha vardır: sezgi şeyleri parçalara ayırmak için doğal eklemlenmeleri izlemekle kalmaz, yalın olanı olasılıkların yakınsaması olarak yeniden keşfetmek için "olgu çizgileri"ni, farklılaşma çizgilerini tekrar kurar; sezgi yalnızca parçalara ayırmaz, parçaları birleştirir

[21] *MM* IV, *PM* VI.

de[22]. Farklılaşma yalın, bölünemez olanın, sürmekte olanın gücüdür. Hangi bakımdan sürenin kendisinin de bir *yaşamsal atılım* olduğunu işte burada görüyoruz. Bergson biyolojide, özellikle de türlerin evriminde, yaşama özsel olan belli bir sürecin, yani gerçek farkların üretimi olarak farklılaşma sürecinin izini bulur. Bu sürecin kavramını ve felsefi sonuçlarını araştıracaktır. *Yaratıcı Evrim*'de ve *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'nda yazdığı hayranlık verici sayfalar bitkiye ve hayvana, ya da içgüdüye ve zekaya, ya da aynı içgüdünün çeşitli biçimlerine ulaşan yaşamın bu tür bir etkinliğini bize göstermektedirler. Bergson farklılaşmanın gerçekleşmekte, edimselleşmekte ya da meydana gelmekte olanın tarzı olduğunu düşünmektedir. Gerçekleşmekte olan bir virtüellik aynı zamanda farklılaşır, yani ıraksayan diziler, evrim çizgileri, türler oluşturur. "Bir eğilimin özü demetler halinde gelişmek, yalnızca kendi gelişimi sayesinde ıraksayan yönler yaratmaktır[23]." 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: dikotomi yaşamın yasasıdır. Bergson'un felsefede diyalektiğe, biyolojide mekanizme ve erekselciliğe yöneltiği eleştiriler de her zaman, harekette bir virtüelin gerçekleşmesini görmek yerine onu edimsel terimler arasındaki bir ilişki olarak kurmak isteyen farklı bakış açılarını hedef alır. Ama eğer farklılaşma bir virtüelliğin gerçekleşmesini sağlayan özgün ve indirgenemez tarzsa, eğer yaşamsal atılım farklılaşmakta olan süreyse, o zaman sürenin kendisi de virtüelliktir. *Yaratıcı Evrim*, *Dolaysız Veriler*'e gerekli derinleşmeyi ve ilerlemeyi sağlar. Çünkü *Dolaysız Veriler*'den itibaren, süre virtüel

[22] *Les Deux sources de la morale et de la religion* [Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı] III; *L'Energie spirituelle* [Zihinsel Enerji] I.

[23] *EC* II, s. 100.

ya da öznel olan olarak ortaya çıkıyordu, yani bölünmesi mümkün olmayan değil, daha çok bölünürken doğasını da değiştiren şeydi[24]. Virtüelin edimsel olmadığını, ama yine de bir varlık tarzı, dahası bir bakıma varlığın kendisi olduğunu belirtelim: ne süre ne yaşam ne de hareket edimseldir, ama her edimsellik, her gerçeklik onlar sayesinde ayırt edilir ve onlarda içerilir, kökenini onlarda bulur. Gerçekleşmek aynı anda, aynı yerde, aynı şeyde tümüyle gerçeğe dönüşmeyen bir bütünün edimidir her zaman, öyle ki bu edim, doğa bakımından farklı olan türleri üretir ve kendisi de ürettiği türler arasındaki doğa farkıdır. Bergson ısrarla sürenin doğa değişimi, nitelik değişimi olduğunu söylüyordu. "Işıkla karanlık arasındaki, renkler arasındaki, nüanslar arasındaki fark mutlaktır. Bunların birinden diğerine geçiş de mutlak olarak gerçek bir fenomendir[25]."

O halde süreyi ve yaşamsal atılımı, virtüeli ve gerçekleşmesini iki uç olarak düşünüyoruz. 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, "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"[26]. Bergson'un belleği her zaman iki biçimde, anı-bellek ve sıkışma-bellek olarak ortaya koyduğunu ve bunların ikincisinin temel önem taşıdığını aklımızda tutalım[27]. Belleğe tümüyle yeni bir felsefi statü verecek olan bu iki

[24] *DI* II.
[25] *MM* IV, s. 219.
[26] *PM* VI, s. 201.
[27] *MM* I.

figüre neden gerek var? Bunların ilki, geçmişin varlığını sürdürmesini ifade eder. Ama belki de Bergson'un bütün tezleri içinde en derin ve en az anlaşılmış olanı budur, geçmiş kendinde varlığını sürdürmektedir[28]. Tam da bu varlığını sürdürme süre olduğu için, kendinde süre bellektir. Bergson anının olup bitmiş herhangi bir şeyin temsili olmadığını gösterir bize; geçmiş, anımsamak için *birdenbire* içine yerleştiğimiz şeydir[29]. 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. Geçmişin bu kendinde varlığı problemin doğru *ortaya konuşunun* dolaysız bir sonucundan başka bir şey değildir: çünkü eğer geçmiş artık varolmamayı beklemek zorunda kalsaydı, hemen ve şimdiden geçmiş, "genel olarak *geçmiş*" olmasaydı, asla olduğu şey haline gelemez, asla *bu* belli geçmiş olamazdı. Geçmiş öyleyse kendinde şeydir, bilinçdışıdır, ya da, Bergson'un dediği gibi, *virtüelin* ta kendisidir[30]. Ama geçmiş hangi anlamda virtüeldir? Belleğin ikinci figürü işte burada karşımıza çıkacaktır. Geçmiş şimdi olduktan *sonra* kurulmaz, o, *şimdi olarak kendisiyle bir arada varolur.* Düşünecek olursak, geçmişe ilişkin olan ve geçmiş mefhumunun kendisinde bile ortaya çıkan felsefi zorluğun geçmişin bir bakıma iki şimdi arasında kıstırılmış olmasından kaynaklandığını görürüz: geçmişin bir zamanlar olmuş olduğu şimdiyle, ona göre geçmiş olduğu şu anki şimdi arasında. Psikolojinin hatası, *problemi* kötü ortaya koyduğu için, ikinci şimdiyi öne çıkarmış, dolayısıyla geçmişi şimdiki herhangi bir şeyden yola çıkarak aramış ve sonuçta onu az ya da çok beyne yerleştirmiş olmaktır. Ama aslında "bellek hiç de şimdiden

[28] *MM* III.
[29] *ES* V.
[30] *MM* III.

geçmişe geri gitmeye dayanmaz"[31]. Bergson'un bize gösterdiği şey şudur: eğer geçmiş şimdiyken aynı zamanda geçmiş de değilse, geçmiş kendini asla kuramaz, dahası sonraki bir şimdiden itibaren de yeniden kurulamaz. Öyleyse 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 olarak düşünülmelidir. Bu derecelerin biri gevşeme halinde olmasıyla, diğeri sıkışma halinde olmasıyla ayırt edilir. Bergson'un ünlü bir metaforu, koninin her düzeyinde farklı derecelerle bütün geçmişimizin bulunduğunu bize gösterir: şimdi yalnızca geçmişin en sıkışmış derecesidir. "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"[32]; her şey enerji değişimidir, gerilim değişimidir, başka bir şey değil. Her bir derecede her şey vardır, ama her şey her şeyle, yani diğer derecelerle bir arada varolur. Öyleyse *neyin* virtüel olduğunu nihayet görüyoruz: virtüel olan, olduğu gibi bir arada varolan derecelerin kendileridir[33]. Süreyi bir ardışıklık olarak tanımlamak doğrudur, ama bunda ısrar etmek yanlıştır, süre ancak virtüel bir-arada-oluş olduğu için sahiden gerçek ardışıklıktır. Sezgiyle ilgili olarak Bergson şunu yazar: "Yalnızca sözünü ettiğimiz yöntem hem idealizmi hem de realizmi aşmamıza, bizden aşağıda ya da yukarıda ama bir anlamda da içimizde bulunan nesnelerin varoluşunu olumlamamıza, güçlük çıkmadan onların bir arada varolmasını sağlamamıza izin verir[34]." *Madde ve Bellek*'ten *Yaratıcı Evrim*'e

[31] *MM* IV, s. 269.
[32] *MM* II, s. 115 ve III, s. 188.
[33] *MM* III.
[34] *PM* VI, s. 206-207.

nasıl geçildiğini araştırırsak, bir arada varolan derecelerin hem süreyi virtüel bir şey haline getirdiğini, hem de sürenin yine de her an edimselleşmesini sağladığını görürüz, çünkü bu dereceler olanaklı bütün farklılaşma çizgilerini belirleyen planları ve düzeyleri çizerler. Kısacası, gerçekten ıraksayan diziler sürenin içinde, bir arada varolan virtüel derecelerden doğarlar. Zekayla içgüdü arasında bir doğa farkı vardır, çünkü bunlar ıraksayan iki dizinin ucunda yer alırlar; ama son kertede bu doğa farkı da sürede bir arada varolan iki dereceyi, iki farklı gevşeme ya da sıkışma derecesini ifade etmiyor mu? Bu yüzden, her şey, her varlık bütündür, ama şu ya da bu derecede gerçekleştiği haliyle bütün. Süre, Bergson'un ilk yapıtlarında, her şeyden önce psikolojik bir gerçeklik olarak görülebilir; ama psikolojik olan yalnızca *bizim* süremizdir, yani iyice belirlenmiş belli bir derecedir. "Süreyi analiz etmeye kalkışmak (yani sonuçta kavramlarla sürenin sentezini yapmak) yerine önce sezgisel bir çabayla süreye yerleşirsek, iyice belirlenmiş belli bir *gerilim* hissederiz, tam da bu belirlenim olanaklı sonsuz süre arasından bir seçim gibi görünmektedir. O zaman hepsi birbirinden çok farklı, sayısız süre olduğunun farkına varırız..."[35]. İşte bu yüzden Bergsonculuğun sırrı kuşkusuz *Madde ve Bellek*'tedir, Bergson başka bir yerde bize yapıtının bütünün verili olmayışı üzerine düşünmekten ibaret olduğunu söyler. Bütünün verili olmayışı zamanın gerçekliğidir. Ama böyle bir gerçeklik neyi ifade eder? Hem verili olanın onu icat eden ya da yaratan bir hareketi gerektirdiğini, hem de bu hareketin verili olanın imgesinde kavranmaması gerektiğini[36]. Bergson'un *olanaklılık* fikrinde eleştirdiği şey, olanağın bize ürünün basit bir kopyasını sunması, sonra da bunu üretim hareketine, icat etmeye yansıtması, ya da daha doğrusu geri

[35] *PM* VI, s. 208.
[36] *EC* IV.

yansıtmasıdır[37]. Oysa virtüel, olanakla aynı şey değildir: zamanın gerçekliği, son kertede, gerçekleşen, gerçekleşmek için yaratan bir virtüelliğin olumlanmasıdır. Çünkü bütün verili değilse bile virtüel olan bütündür. Yaşamsal atılımın sonlu olduğunu anımsayalım: bütün, türlerde gerçekleşen şeydir, bu türler birbirlerinin imgesinde olmadıkları gibi bütünün imgesinde de değildirler. Türlerin her biri hem bütünün belli bir derecesine karşılık gelir, hem de diğerlerinden doğa bakımından farklılaşır, öyle ki bütünün kendisi aynı anda hem gerçeklikteki doğa farkı hem de derecelerin zihinde bir-arada-oluşu olarak ortaya çıkar.

Eğer geçmiş şimdi olarak kendisiyle 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[38]. Lirik bir temanın Bergson'un bütün yapıtını katettiğini görüyoruz: yeniyi, öngörülemez olanı, icadı, özgürlüğü yücelten sahici bir övgü. Burada söz konusu olan, felsefenin bir yana bırakılması değil, felsefeye özgü alanın keşfedilmesi yönünde, olanağın, nedenlerin ve ereklerin düzeninin ötesinde şeyin kendisine ulaşma yönünde derin ve özgün bir çabadır. Ereksellik, nedensellik, olanaklılık her zaman halihazırda bekleyen şeyle ilişki içindedirler ve her zaman "bütün"ün verili olduğunu varsayarlar. Bergson bu mefhumları eleştirirken, bize belirlenimsizlikten söz ederken, bizi sebepleri terk etmeye davet etmez, oluşmakta olan şeyin hakiki sebebini, belirlenim değil fark olan felsefi sebebi yakalamaya davet eder. Bergson'un düşüncesinin bütün hareketini doğa farkı, farkın bir arada varolan dereceleri ve farklılaşmadan oluşan üçlü bir biçimde, *Madde ve Bellek*'te sıkışmış olarak buluruz. Bergson bize önce geçmiş ve şimdi,

[37] *PM* III.
[38] *PM* VI.

anı ve algı, süre ve madde arasında bir doğa farkı olduğunu gösterir: psikologlar ve filozoflar, her durumda kötü analiz edilmiş bir karışımdan yola çıkarken hatalıdırlar. Ardından bize madde ve süre, şimdi ve geçmiş arasında bir doğa farkından söz etmenin henüz yeterli olmadığını gösterir, çünkü bütün sorun tam da bir doğa farkının *ne olduğunu* bilmektedir: 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. Son olarak, dereceler sürede bir arada varolsalar da sürenin her an farklılaşmakta olduğunu, sürenin geçmişe ve şimdiye farklılaştığını, ya da başka bir ifadeyle şimdinin biri geçmişe diğeri geleceğe doğru giden iki yöne bölündüğünü gösterir. Bu üç zamana yapıtın bütünü içinde süre, bellek ve yaşamsal atılım kavramları karşılık gelir. Bergson'da bulduğumuz proje, eleştirel felsefelerden koparak şeylerin kendisini yeniden yakalama projesi, Fransa'da bile tümüyle yeni sayılmaz, çünkü bu proje felsefeye ilişkin genel bir kavrayışı tanımlar ve birçok bakımdan İngiliz ampirizmine yakındır. Ama yöntem de ona anlamını veren üç temel kavram da derinlemesine yenidir.

Çeviren: Hakan Yücefer

5

BERGSON'DA FARKIN KAVRANIŞI*

Fark mefhumunun Bergson felsefesine ışık tutması gerekir, ama öte yandan Bergsonculuk da fark felsefesine en büyük katkıyı yapmalıdır. Böyle bir felsefe hep biri metodolojik diğeri ontolojik iki düzlemde hareket eder. Bir yandan söz konusu olan, şeyler arasındaki doğa farklarını belirlemektir: şeylerin kendisine "geri dönmek", onları başka şeylere indirgemeksizin açıklamak, varlıkları içinde kavramak ancak bu şekilde mümkündür. Ama diğer yandan, şeylerin varlığı bir bakıma doğa farklarında yatıyorsa, farkın kendisinin de bir şey olduğunu, bir doğaya sahip olduğunu, son olarak da bizi Varlığa ulaştıracağını umabiliriz. Biri metodolojik diğeri ontolojik bu iki problem sürekli olarak birbirlerine gönderme yaparlar: doğa farkları problemi, farkın doğası problemi. Bergson'da bu problemleri bağlantıları içinde buluruz, birinden diğerine geçişi yakalarız.

Bergson'un kendinden öncekilere yönelttiği itiraz özünde, gerçek doğa farklarını görmemiş olmaktır. Bu tür bir eleştirinin ısrarla vurgulanması aynı zamanda bize konunun Bergson için taşıdığı önemi gösterir. Doğa farkları olan yerde yalnızca derece farkları tespit edilmiştir. Kuşkusuz bazen ters yönde bir itiraz da karşımıza çıkar; yalnızca derece farkları olan yerde doğa farkları görülmüştür, örneğin beynin algılama yetisi olarak adlandırılan şeyle omuriliğin refleks işlevleri arasında,

* *Les Etudes bergsoniennes*, cilt IV, 1956, s. 77-112. [Dipnotlardaki göndermeleri güncelledik ve tamamladık. Sayfa numaraları Bergson'un yapıtlarının PUF'ün "Quadrige" dizisinden çıkan yaygın baskısına gönderme yapıyor.]

maddenin algılanışıyla maddenin kendisi arasında[1]. Ama aynı eleştirinin bu ikinci yönü ilkinin sıklığına ve önemine sahip değildir. Neyin daha önemli olduğu hakkında yargıda bulunmak için felsefenin amacını sorgulamak gerekir. Felsefenin şeylerle pozitif ve doğrudan bir ilişkisinin olması, ancak şeyin kendisini olduğu haliyle, o olmayan her şeyden farkı içinde, yani *içsel farkı* içinde kavramaya çalıştığı ölçüde mümkündür. İçsel farkın bir anlamının olmadığı, böyle bir mefhumun saçma olduğu söylenerek itiraz edilebilir; ama o zaman aynı cinse ait şeyler arasında doğa farkları olduğunu da aynı şekilde yadsımak zorunda kalırız. Aynı cinse ait bireyler arasında doğa farkları varsa, aslında farkın kendisinin de yalnızca uzay-zamansal olmadığını, cinse ya da türe dayalı olmadığını, kısacası şeyin dışında ya da üstünde olmadığını kabul etmemiz gerekir. İşte bu yüzden Bergson'a göre, genel fikirlerin, en azından çoğu kez, son derece farklı verileri salt yararcı bir gruplama içinde bize sunduğunu göstermek önemlidir: "Zevk adı altında gruplanan haller incelendiğinde insanın peşine düştüğü haller olmak dışında bunlarda hiçbir ortaklık bulunamayacağını varsayın: insanlık bu çok farklı şeyleri aynı cins altında sınıflandırmış, çünkü onlarda aynı pratik yararı görüyor ve hepsine aynı biçimde tepki veriyor[2]." Doğa farkları bu bakımdan her şeyin anahtarıdır: onlardan yola çıkmak, önce onları bulmak gerekir. Farkın doğasının içsel fark olduğunu kabul etmeksizin de *aynı cinse ait şeyler arasında doğa farkları olduğunu varsaydığımız sürece* farkın bir doğasının olduğunu zaten biliyoruz. O halde felsefe ya *bu* aracı ve *bu* amacı (içsel farka ulaşmak için doğa farklarını) kendine uygun görecek, ya da şeylerle yalnızca olumsuz ve türsel bir ilişkisi olacak, eleştirinin ya da genelliğin alanında, her durumda, tümüyle dışsal bir düşünüm hali içinde kalacak. Bergson ilk bakış açısına yerleşerek

[1] *MM*, s. 19, s. 62-63.
[2] *PM*, s. 52-53.

felsefenin idealini şöyle belirler: "nesnesi için o nesneye özgü bir kavram kesip biçmek; yalnızca bu şeye uygulandığı için onun hâlâ bir kavram olduğunu söylemek bile zordur"[3]. Şeyle kavramın bu birliği doğa farkları yoluyla ulaşılan içsel farktır.

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[4]. Sezginin ilk çabası doğa farklarının belirlenmesidir. Bu farklar şeyler arasında olduklarına göre hakiki bir dağılım söz konusudur, bir dağılım problemi söz konusudur. Gerçekliği eklemlenmelerine göre bölmek gerekir[5] ve Bergson Platon'un parçalara ayırma ve iyi aşçılık üzerine meşhur metnini seve seve alıntılar. Ama iki şey arasındaki doğa farkı henüz şeyin kendisinin içsel farkı değildir. Sezginin bir başka çabasını gerektiren *olgu çizgilerini*[6] *gerçeğin eklemlenmelerinden* ayırt etmeliyiz. Gerçeğin eklemlenmeleri bakımından Bergson'un felsefesi hakiki bir "ampirizm" olarak ortaya çıkıyorsa, olgu çizgileri bakımından da daha çok bir "pozitivizm", hatta bir olasılıkçılık olarak ortaya çıkacaktır. Gerçeğin eklemlenmeleri şeyleri doğa farklarına göre dağıtır, bir farklılaşma oluşturur. Olgu çizgileri her birini sonuna dek izlediğimiz yönler, aynı tek şeye doğru yakınsayan yönlerdir; bir tümlevlemeyi belirlerler, her biri bir olasılık çizgisi kurar. *Zihinsel Enerji*'de, Bergson bilincin doğasının üç olgu çizgisinin yakınsama noktasında olduğunu bize gösterir[7]. *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'nda, ruhun ölümsüzlüğü iki olgu çizgisinin yakınsamasındadır[8]. Bu anlamıyla sezgi hipotezin karşısında yer almaz, onu hipotez olarak kapsar. Kısacası, gerçeğin ek-

[3] *PM*, s. 197.
[4] *PM*, s. 207.
[5] *PM*, s. 23.
[6] *ES*, s. 4.
[7] *ES*, birinci bölüm.
[8] *MR*, s. 263.

lemlenmeleri parçalara ayırmaya, olgu çizgileri "tekrar kesiştirmeye" karşılık gelir[9]. Gerçek, hem parçalara ayrılan, hem tekrar kesişen şeydir. Elbette iki durumda da söz konusu olan aynı yollardır, ama önemli olan bu yolların hangi yönde, ıraksamaya doğru mu yakınsamaya doğru mu kat edildiğidir. Hep farkın iki özelliği olduğunu hissediyoruz: gerçeğin eklemlenmeleri bize şeyler arasındaki doğa farklarını veriyor; olgu çizgileri bize şeyin kendisini kendi farkına özdeş olarak, içsel farkı belli bir şeye özdeş olarak gösteriyor.

O halde cinsleri öne çıkararak doğa farklarını göz ardı etmek felsefeyi kandırmaktır. Biz bu doğa farklarını yitirmişiz. Karşımızda onların yerine basit *derece farkları* koymuş olan bir bilim ve daha özel olarak basit *yoğunluk farkları* koymuş olan bir metafizik var. İlk soru bilimle ilgili: nasıl yalnızca derece farkları görecek hale geliyoruz? "Niteliksel farkları onların altında yatan uzayın homojenliğinde eritiyoruz[10]." Bergson, bilindiği gibi, bunu açıklamak için ihtiyacın, toplumsal yaşamın ve dilin, zekanın ve uzayın birbirine bağlı işlemlerine başvurur, uzay da zekanın ona teslim olan bir maddeyi dönüştürdüğü şeydir. Kısacası gerçeğin eklemlenmelerinin yerine yalnızca yararcı olan gruplama tarzlarını geçiriyoruz. Ama asıl önemli nokta bu değil, yararlılık onu mümkün kılan şeyi temellendiremez. Bunun yanı sıra iki nokta üzerinde durmak gerekiyor. İlk olarak, derecelerin de edimsel bir gerçekliği vardır ve *uzaysal olmayan bir biçimde* zaten doğa farklarınca bir şekilde içerilirler: "niteliğe dayalı ayrımlarımızın ardında" çoğu kez sayılar vardır[11]. Bergson'un en tuhaf fikirlerinden birinin farkın kendisini de bir sayı olarak, virtüel bir sayı, bir çeşit sayan sayı olarak kavramak olduğunu göreceğiz. O halde yararın tek yaptığı, farkta içerilen dereceleri fark artık yalnızca bir derece farkı

[9] *MR*, s. 292.
[10] *EC*, s. 217.
[11] *PM*, s. 61.

haline gelene dek serbest bırakmak ve yaymaktır. Ama diğer yandan, dereceler kendi başlarına farklar oluşturmak için serbest kalabiliyorlarsa bunun nedenini deneyimin durumunda aramalıyız. Uzayın anlama yetisine sundukları, anlama yetisinin uzayda buldukları, şeyler, ürünler, sonuçlardır, başka bir şey değil. Oysa (sonuç anlamında) şeyler arasında yalnızca oran farkları olabilir, asla başka bir fark olamaz[12]. Doğası bakımından farklı olan, şeyler ya da şey durumları değildir, özellikler değildir, *eğilimlerdir*. İşte bu yüzden türsel fark anlayışı yetersiz kalır: özelliklerin mevcudiyetine değil gelişme eğilimlerine odaklanmak gerekir. "Grup artık bazı özelliklere sahip oluşuyla değil onları vurgulama eğilimiyle tanımlanacaktır[13]." Ayrıca Bergson bütün yapıtı boyunca eğilimin yalnızca kendi ürününe göre değil, bunun zaman içindeki nedenlerine göre de birincil olduğunu gösterecektir, nedenler her zaman ürünün kendisinden yola çıkılarak geriye dönük olarak elde edilirler: kendinde ve asıl doğası içinde ele alınan bir şey bir nedenin sonucu olmadan önce bir eğilimin ifadesidir. Tek kelimeyle, basit derece farkı, eğilimden koparılmış ve sadece nedenlerinden itibaren kavranan şeyler için en uygun statüdür. Nedenler gerçekten de niceliğin alanına aittirler. Örneğin insan beyni, ürünü bakımından mı eğilimi bakımından mı ele alındığına bağlı olarak hayvan beyniyle basit bir derece farkı ya da tam bir doğa farkı sergileyecektir[14]. Öyleyse Bergson bize *belli bir bakış açısından bakıldığında* doğa farklarının kaybolduğunu ya da daha doğrusu ortaya çıkamadıklarını söylüyor. "Bu bakış açısına yerleşerek" diye yazıyor statik din ve dinamik din hakkında, "gerçekte radikal bir doğa farkı olan yerde bir geçişler dizisi ve adeta derece farkları görülebilir[15]." Şeyler, ürünler,

[12] *EC*, s. 107.
[13] *EC*, s. 107.
[14] *EC*, s. 184, 264-265.
[15] *MR*, s. 225.

sonuçlar her zaman *karışımlardır*. Uzay yalnızca karışımlar sunacak, zeka yalnızca karışımlar bulacaktır; kapalının ve açığın, geometrik düzenin ve yaşamsal düzenin, algının ve duygulanımın, algının ve belleğin... karışımları. Anlamamız gereken de karışımın kuşkusuz doğa bakımından farklı olan eğilimlerin bir karışması olduğu, ama bu haliyle aynı zamanda herhangi bir doğa farkının ortaya çıkmasının imkansız olduğu bir şey durumu da olduğudur. Karışım, doğa bakımından hiçbir şeyin hiçbir şeyden farklı olmadığı bakış açısından görülen şeydir. Homojen olan, tanımı gereği karışımdır, çünkü yalın olan her zaman doğa bakımından farklı olan bir şeydir: yalnızca eğilimler yalındırlar, saftırlar. Böylece gerçekte farklı olanı ancak eğilimi kendi ürününün ötesinde keşfederek bulabiliriz. Karışımın bize sunduğunu, derece ya da oran farklarını kullanmamız gerekir, çünkü elimizde başka bir şey yok, ama bunları yalnızca eğilimin bir ölçüsü olarak kullanmalıyız, oranın yeter sebebi olarak eğilime ulaşmak için kullanmalıyız. "Bu oran farkı, onun ilineksel olmadığını ve içinde bulunduğu grubun evrildikçe bu özel karakterleri gitgide daha çok vurgulamaya yöneldiğini gösterebilirsek, o grubu tanımlamaya yetecektir[16]."

Metafiziğe gelince o da yoğunluk farklarından başka bir fark gözetmez. Bergson bize bu yoğunluk anlayışının Yunan metafiziğini katettiğini gösterir: çünkü bu metafizik uzayı ve zamanı basit bir gevşeme, varlıkta bir azalma olarak tanımlar, varlıkları da kusursuzluk ve hiçlikten oluşan iki sınır arasına yerleştirerek onlar arasında yalnızca yoğunluk farkları bulur[17]. Bu yanılsamanın nasıl doğduğunu, onu da yine doğa farklarında temellendiren şeyin ne olduğunu göreceğiz. Şimdiden onun karışıma dayalı fikirlerden çok sahte-fikirlere, düzensizliğe, hiçliğe dayandığını belirtelim. Ama bunlar da hâlâ bir tür karı-

[16] *EC*, s. 107.
[17] *EC*, s. 316 vd.

şım fikri sunarlar[18] ve yoğunluk yanılsaması son kertede uzay yanılsamasına dayanır. Sonuçta yalnızca bir tür yanlış problem vardır, sözcelerinde doğa farklarını hesaba katmayan problemler. Bunların keyfiliğini açığa çıkarmak sezgiye düşen rollerden biridir.

Doğru farklara ulaşmak için karışımı bölmeyi sağlayacak bakış açısını yakalamak gerekir. İkişer ikişer karşıtlaşan, doğa bakımından farklı olan şeyler eğilimlerdir. Özne olan, eğilimdir. Bir varlık özne değildir, eğilimin ifadesidir, üstelik de bir varlık ancak bir başka eğilimle çeliştiği haliyle bir eğilimin ifadesidir. Böylece sezgi bir fark ya da bölme yöntemi olarak ortaya çıkar: karışımı iki eğilime bölmek. Bu yöntem uzaysal analizden oldukça farklıdır, deneyimin betimlenişinden daha fazlası, aşkınsal bir analizden (görünüşte) daha azıdır. Verili olanın koşullarına dek yükselir, ama bu koşullar özne-eğilimlerdir, kendileri de belli bir biçimde verilidirler, yaşantıdırlar. Dahası hem saflık hem yaşantı, hem yaşayan hem yaşantı, hem mutlak hem yaşantıdırlar. Önemli olan nokta temelin temel olması ama yine de *gözlemlenmesidir*, Bergson'un yaşamsal atılımın ampirik karakteri üzerinde nasıl ısrarla durduğunu da biliyoruz. Öyleyse olanaklı her deneyimin koşulları olarak değil gerçek deneyimin koşulları olarak koşullara yükselmeliyiz: Schelling de zaten bu amacı ortaya koyuyor ve felsefesini üst düzey bir ampirizm olarak tanımlıyordu. Bu ifade Bergsonculuğa da uygundur. Bu koşulların bir sezgide kavranabilmesinin, kavranmak zorunda olmasının nedeni tam da bunların gerçek deneyimin koşulları olması, koşullanandan daha geniş olmaması, oluşturdukları kavramın nesnesine özdeş olmasıdır. O halde Bergson'da bir tür yeter sebep ve ayırdedilemezler ilkesi bulursak şaşırmayalım. Onun reddettiği, sebebi cinse ya da kategoriye yerleştiren ve bireyi olumsal-

[18] *EC*, s. 232, 235.

lık içinde, yani uzayda bırakan bir dağılımdır. Sebebin bireye, doğru kavramın şeye, kavrayışın "bu"na dek gitmesi gerekir. Neden şu değil de bu, Bergson farkla ilgili olarak hep bu soruyu sorar. Neden bir algı bir başka anıyı değil de şu belli anıyı çağrıştırıyor[19]? Neden algı bazı frekansları "topluyor", neden diğerlerini değil de bunları[20]? Neden sürede şu belli gerilim var[21]? Aslında sebebin Bergson'un *nüans* olarak adlandırdığı şeyin sebebi olması gerekir. Ruhsal yaşamda ilinek yoktur[22]: nüans özdür. Sadece nesnenin kendisine karşılık gelen kavramı, "biricik kavramı" bulmadığımız sürece nesneyi birçok kavramla, "pay aldığı varsayılan" genel fikirlerle açıklamakla yetiniriz[23]: bu şekilde elden kaçan, nesnenin neden aynı cinse ait bir başka nesne değil de bu nesne olduğu ve bu cinste başka oranların değil de bu belli oranların bulunduğudur. Yalnızca eğilim kavramın ve nesnesinin birliğidir, öyle ki nesne artık ne olumsaldır ne de genel bir kavramdır. Ama yönteme ilişkin tüm bu saptamalar onun sonunda vardığı çıkmazı önleyemiyor gibi görünüyor. Çünkü karışım iki eğilime bölünmelidir: karışımın kendisindeki oran farkları bu eğilimleri nasıl bulacağımızı, bölmenin kuralının ne olduğunu bize söylemiyor. Dahası, iki eğilimden hangisi iyi? İkisi aynı değere sahip değiller, değer bakımından ayrılıyorlar, her zaman egemen olan bir eğilim var. Yalnızca bu egemen eğilim karışımın asıl doğasını tanımlar, yalnız o biricik kavramdır ve saftır, çünkü kendisine karşılık gelen şeyin saflığıdır: diğer eğilimse gelip saflığı tehlikeye düşüren, onunla çelişen saf-olmayıştır. Hayvanların davranışları egemen eğilim olarak içgüdüyü, insanların davranışları ise zekayı öne çıkarırlar. Algıdan ve duygulanımdan oluşan karı-

[19] *MM*, s. 182.
[20] *PM*, s. 61.
[21] *PM*, s. 208.
[22] *PM*, s. 179.
[23] *PM*, s. 199.

şımda duygulanım saf algıya karışan saf-olmayış rolü oynar[24]. Başka bir ifadeyle, bölmede bir sol yarım, bir de sağ yarım vardır. Onları belirlerken hangi kurallara dayanıyoruz? Platon'un zaten karşılaşmış olduğu bir güçlüğü başka bir biçimde tekrar bulmuş oluyoruz. Aristoteles, Platon'un farka ilişkin yönteminin zayıf bir tasımdan ibaret olduğunu, bu yöntemle aranan İdea'nın bölünen cinsin hangi yarısına yerleştiğinin çıkarsanamayacağını, çünkü orta terimin eksik olduğunu belirttiğinde ona nasıl yanıt verilebilir? Üstelik Platon bu soruya Bergson'dan daha hazırlıklı gibidir, çünkü aşkın bir İyi İdeası uygun yarımın seçimine gerçekten de rehberlik edebilir. Ama Bergson, fark yönteminin kendi kendine yetmesini istiyormuşçasına erekselliğin yardımını genelde reddeder.

Bu güçlük belki de yanıltıcıdır. Gerçeğin eklemlenmelerinin yöntemin özünü ve amacını belirlemediğini biliyoruz. Kuşkusuz iki eğilim arasındaki doğa farkı şeyler arasındaki derece farkına göre, varlıklar arasındaki yoğunluk farkına göre bir ilerlemedir: yine de dışsal bir fark olarak, hâlâ dışardan gelen bir fark olarak kalır. Bu noktada, Bergsoncu sezgi tamamlanmak için ona kural sağlayabilecek dışsal bir terimden yoksun değildir, aksine hâlâ fazlasıyla dışsallık barındırır. Bir örnek alalım: Bergson soyut zamanın uzayla sürenin bir karışımı olduğunu, daha da derinlemesine, uzayın kendisinin maddeyle sürenin, maddeyle belleğin bir karışımı olduğunu gösterir. O halde işte iki eğilime bölünen bir karışım: madde sonuçta bir eğilimdir çünkü bir gevşeme olarak tanımlanır; süre de sıkışma olduğu için bir eğilimdir. Ama Bergson'un yapıtındaki bütün süre tanımlarını, betimlemelerini ve özelliklerini göz önünde tutarsak doğa farkının son kertede bu iki eğilim *arasında* olmadığını fark ederiz. Son kertede doğa farkının kendisi eğilimlerden *biridir* ve diğeriyle karşıtlık içindedir. Aslında

[24] *MM*, s. 59.

süre nedir? Bergson'un süreyle ilgili söylediği her şey sonunda hep şuna geliyor: süre *kendisinden farklılaşan şeydir*. Madde ise, aksine, kendisinden farklılaşmayan, kendini yineleyen şey. *Bilincin Dolaysız Verileri*'nde, Bergson yoğunluğun saf nitelik ve uzanımlı nicelik olarak iki eğilime bölünen bir karışım olduğunu göstermekle kalmaz, bundan önce yoğunluğun duyumun bir özelliği olmadığını, duyumun saf nitelik olduğunu ve saf niteliğin ya da duyumun doğa bakımından kendisinden farklılaştığını gösterir. Duyum, büyüklüğünü değil doğasını değiştiren şeydir[25]. O halde ruhsal yaşam doğa farkının kendisidir: ruhsal yaşamda asla *sayı* ya da *birçok* olmaksızın hep *başka* vardır[26]. Bergson niteliksel, evrilen ve uzanımlı üç hareket çeşidi ayırt eder[27], ama bütün bu hareketlerin, hatta Akhilleus'un koşusu gibi basit bir yer değiştirme hareketinin bile özü başkalaşmadır. Hareket niteliksel bir değişmedir ve niteliksel değişme harekettir[28]. Kısacası süre farklılaşmakta olandır, farklılaşmakta olan ise artık başka şeyden farklılaşmaz, kendisinden farklılaşır. Farklılaşmakta olanın kendisi bir şey, bir *töz* haline gelmiştir. Bergson'un tezi şöyle ifade edilebilir: gerçek zaman başkalaşmadır, başkalaşma ise tözdür. Öyleyse doğa farkı artık iki şey ya da daha doğrusu iki eğilim arasında değildir, doğa farkının kendisi bir şeydir, diğeriyle karşıtlık içinde olan bir eğilimdir. Karışımın ayrıştırılması bize basitçe doğa bakımından farklı olan iki eğilim sunmaz, doğa farkını iki eğilimden biri olarak sunar. Nasıl fark böylece töz haline geliyorsa hareket de artık herhangi bir şeyin özelliği değildir, kendisi tözsel bir özellik kazanmıştır, başka bir şeye, hareket eden hiçbir cisme gereksinimi yoktur[29]. Süre, eğilim

[25] *DI*, birinci bölüm.
[26] *DI*, s. 90.
[27] *EC*, s. 302-303.
[28] *MM*, s. 219.
[29] *PM*, s. 163, 167.

kendinin kendinden farkıdır; kendinden farklılaşmakta olan ise *dolaysız olarak* tözün ve öznenin birliğidir.

Hem karışımı bölmeyi hem de iyi eğilimi seçmeyi başarıyoruz, çünkü her zaman sağ tarafta kendinden farklılaşmakta olan şey, yani bize her seferinde bir yönüyle, "nüanslarından" biriyle açımlanan süre var. Buna karşılık karışımın ne olduğuna bağlı olarak aynı terimin bazen sağda bazen solda olduğu fark edilecektir. Hayvan davranışlarının bölünmesi zekayı sol tarafa yerleştirir, çünkü süre, yaşamsal atılım hayvanlarda kendini içgüdü olarak ifade eder; oysa insan davranışlarının analizinde zeka sağdadır. Ama zekanın taraf değiştirebilmesi kendini sürenin bu kez insanlıktaki bir ifadesi olarak ortaya koymasıyla mümkündür: zeka maddenin biçimine sahipken sürenin anlamına sahiptir, çünkü o maddeyi egemenlik altına alma organıdır, yalnızca insanda ortaya çıkan bir anlam[30]. Süre kendinden farklılaşmakta olan olduğuna göre onun böyle nüanslara karşılık gelen birçok yönü olması şaşırtıcı değildir; daha da ileri gitmek, sonuna kadar, nihayet maddede sürenin son bir nüansını görecek kadar ileri gitmek gerekir. Ama bu son noktayı, en önemli noktayı anlamak için, önce farkın neye dönüşmüş olduğunu anımsamamız gerek. O artık iki eğilim arasında değildir, kendisi eğilimlerden biridir ve hep sağ tarafa yerleşir. Dışsal fark içsel fark haline gelmiştir. *Doğa farkının kendisi bir doğa haline gelmiştir.* Üstelik o baştan beri böyleydi. Gerçeğin eklemlenmeleri ve olgu çizgileri bu bakımdan birbirlerine gönderme yapıyorlardı: gerçeğin eklemlenmeleri bize en azından yakınsamalarının limiti olarak içsel farkı gösteren olgu çizgileri de çiziyorlardı, öte yandan olgu çizgileri de bize gerçeğin eklemlenmelerini veriyordu, örneğin üç çeşitli çizginin yakınsamasının *Madde ve Bellek*'te bizi öznenin payına düşenle nesnenin payına düşenin hakiki dağılımına götür-

[30] *EC*, s. 267, 270.

mesi gibi[31]. Doğa farkı yalnızca 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 gerekiyor. Aslında süre, yalın, bölünemez olduğu ölçüde, tözün kendisi olarak sunulabilir. Öyleyse başkalaşma çoğulluğa, hatta çelişmeye, hatta başkalığa indirgenmeye boyun eğmeden varlığını sürdürmeli ve kendi statüsünü bulmalıdır. İçsel fark *çelişmeden*, *başkalıktan*, *olumsuzlamadan* ayırt edilmelidir. Bergson'un fark yöntemi ve teorisi işte burada diğer yönteme, diyalektik adı verilen, ister Platon'un başkalık diyalektiği olsun ister Hegel'in çelişme diyalektiği, iki durumda da olumsuzun mevcudiyetini ve iktidarını içeren diğer fark teorisine karşı çıkacaktır. Bergsoncu kavrayışın özgünlüğü içsel farkın çelişmeye, başkalığa, olumsuza kadar gitmediğini ve gitmemesi gerektiğini göstermektir, çünkü bu üç mefhum ondan daha az derindir ya da onunla ilgili olarak tümüyle dışarıdan yakalanan görüşlerdir. İçsel farkı olduğu gibi, saf içsel fark olarak düşünmek, saf fark kavramına ulaşmak, farkı mutlağa yükseltmek, Bergson'un çabasının anlamı bunlardır işte.

Süre iki eğilimin birinden ibarettir, iki yarımdan biridir, ama sürenin bütün varlığında kendinden farklılaştığı doğruysa diğer yarımın gizini de kendinde taşıması gerekmez mi? *Ondan* farklılaştığı şeyi, diğer eğilimi nasıl hâlâ kendi dışında bırakabilir? Süre kendinden farklılaşıyorsa ondan farklılaştığı şey de hâlâ bir bakıma süreye aittir. Söz konusu olan, süreyi de karışımı böler gibi bölmek değildir: süre yalın, bölünemez, saftır. Söz konusu olan başka bir şeydir: yalın olan bölünmez, *kendi kendine farklılaşır*. Kendi kendine farklılaşmak yalın olanın özü ya da farkın hareketidir. O halde karışım biri bölünemez olan iki eğilime ayrıştırılır; ama bölünemez olan, diğeri bölü-

[31] *PM*, s. 81.

nür olanın ilkesi olan iki eğilime farklılaşır. Uzay maddeye ve süreye ayrıştırılır, ama süre sıkışma ve gevşeme olarak farklılaşır, gevşeme maddenin ilkesidir. Organik form maddeye ve yaşamsal atılıma ayrıştırılır, ama yaşamsal atılım içgüdü ve zeka olarak farklılaşır, zeka maddenin uzaya dönüştürülmesinin ilkesidir. Elbette karışımın ayrıştırılmasıyla yalın olanın farklılaşması aynı şekilde olmaz: fark yöntemi bu iki hareketin bütünüdür. Ama şimdi bu farklılaşma gücü üzerinde durmamız gerekiyor. Bizi içsel farkın saf kavramına götürecek olan odur. Sonunda bu kavramı belirlemek, süreden farklı olanın, diğer yarımın *hangi şekilde* hâlâ süreye ait olabileceğini göstermek olacaktır.

Süre ve Eşzamanlılık'ta, Bergson süreye tuhaf bir kendi kendini kapsama gücü, aynı anda dikkatin doğasına göre hem akışlara ayrılma hem tek bir akımda yoğunlaşma gücü atfeder[32]. Temel önem taşıyan *virtüellik* fikri *Bilincin Dolaysız Verileri*'nde ortaya çıkar, *Madde ve Bellek*'te tekrar ele alınıp geliştirilir: süre, bölünemez olan, tam olarak bölünmeye uygun olmayan değil, bölündükçe doğasını değiştirendir ve bu şekilde doğa değiştirme virtüeli ya da öznel olanı tanımlar. Ama gerekli bilgileri özellikle *Yaratıcı Evrim*'de buluruz. Biyoloji bize farklılaşma sürecini işbaşındayken gösterir. Dereceye ya da yoğunluğa, başkalığa ya da çelişmeye indirgenemeyecek bir farkın kavramını arıyoruz: böyle bir fark, kavramın kendisi biyolojik olmasa bile, yaşamsal*dır*. 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 da kavranamaz: bir belirlenim ilineksel olabi-

[32] *DS*, s. 67.

lir, en azından varlığını ancak bir nedene, ereğe ya da rastlantıya borçlu olabilir, o halde kalıcı bir dışsallık içerir; üstelik birçok belirlenim arasındaki ilişki asla birleşme ya da eklenmeden başka bir şey olamaz[33]. Yaşamsal fark yalnızca bir belirlenim olmamakla kalmaz, aynı zamanda onun tersidir de, istersek onun belirlenimsizliğin ta kendisi olduğunu söyleyebiliriz. Bergson canlılık biçimlerinin öngörülemez karakteri üzerinde hep ısrarla durur: "belirlenmemiş, yani öngörülemez demek istiyorum"[34]. Ayrıca Bergson'da öngörülemezlik, belirlenmemişlik ilineksel değildir, aksine özseldir, ilineğin olumsuzlanmasıdır. Farkı basit bir belirlenime dönüştürürsek onu ya rastlantıya teslim ederiz, ya da başka bir şey üzerinden zorunlu hale getirip yaşam bakımından hâlâ ilineksel kalmasına yol açarız. Oysa yaşam bakımından, değişme eğilimi ilineksel değildir; dahası değişmelerin kendileri de ilineksel değildirler[35], yaşamsal atılım "çeşitlenmelerin derindeki nedenidir[36]". Yani fark bir belirlenim değil, yaşamla özsel ilişkisi içinde bir farklılaşmadır. Kuşkusuz farklılaşma yaşamın karşılaştığı, maddeden gelen dirençten doğar, ama bundan da önce ve özellikle yaşamın kendinde taşıdığı içsel patlayıcı kuvvetten doğar. "Yaşamsal bir eğilimin özü, demetler halinde gelişmek, yalnızca kendi gelişimiyle atılımın bölüneceği ıraksayan yönleri yaratmaktır[37]": virtüellik, ayrışarak gerçekleşecek şekilde, gerçekleşmek için ayrışması zorunlu olacak şekilde varolur. Farklılaşmak edimselleşen bir virtüelliğin hareketidir. Yaşam kendinden farklılaşır, öyle ki kendimizi ıraksayan evrim çizgileri ve her çizgi üzerinde özgün işleyişler karşısında buluruz; ama yaşam hep sadece kendinden farklılaşır, öyle ki yine her çizgi üzerinde farklı yollardan elde edilmiş özdeş bazı aygıtlar,

[33] *EC*, I. bölüm.
[34] *EC*, s. 127.
[35] *EC*, s. 86.
[36] *EC*, s. 88.
[37] *MR*, s. 313.

bazı organ yapıları da buluruz[38]. Dizilerin ıraksaması, bazı aygıtların özdeşliği; bir bütün olarak yaşamın ikili hareketi böyledir işte. Farklılaşma mefhumu aynı anda hem bir virtüelin *yalınlığını*, hem virtüelin içinde gerçekleştiği dizilerin *ıraksamasını*, hem de bu dizilerde ürettiği bazı temel sonuçların *benzerliğini* ortaya koyar. Bergson benzerliğin ne kadar önemli bir biyolojik kategori olduğunu açıklar[39]: benzerlik kendinden farklılaşmakta olanın özdeşliğidir, aynı virtüelliğin dizilerin ıraksaması içinde gerçekleştiğini kanıtlar, değişmenin içindeki kalıcı *özü* gösterir, tıpkı ıraksamanın da özün içinde etkili olan değişmeyi göstermesi gibi. "İlineklerin birbirine eklenmesiyle oluşan çok farklı iki dizinin, çok farklı iki evrimin benzer sonuçlara ulaşma şansı ne kadardır ki[40]?"

Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı'nda, Bergson bu farklılaşma sürecine yeniden döner: dikotomi yaşamın yasasıdır[41]. Ama yeni bir şey ortaya çıkar: biyolojik farklılaşmanın yanı sıra tümüyle tarihsel bir farklılaşma ortaya çıkar. Biyolojik farklılaşma, ilkesini kuşkusuz yaşamın kendisinde bulur, ama yine de maddeye bağlı kalmayı sürdürür, öyle ki biyolojik farklılaşmanın ürünleri ayrı, birbirlerine dışsal haldedirler. "[Türlerin] Elde etmiş oldukları maddilik, onların, kökensel eğilimi en kuvvetli, en karmaşık, en evrilmiş hale getirmek için birbirlerine kenetlenmelerini engeller[a]." Buna karşılık tarih düzleminde, ayrışma yoluyla kurulmuş eğilimler aynı bireyde, aynı toplumda evrim geçirirler. Böylelikle eğilimler ardışık olarak, ama aynı varlıkta evrilirler: insan bir yönde olabilecek en uzak yere gidip sonra diğer yöne dönecektir[42]. Bu metin, Bergson'un yaşamsal olana göre tarihsel olanın özgüllüğünü kabul ettiği

[38] *EC*, s. 53 vd.
[39] *PM*, s. 58.
[40] *EC*, s. 54.
[41] *MR*, s. 316.
[a] *MR*, s. 314.
[42] *MR*, s. 313-315.

ender metinlerden biri olduğu ölçüde daha da önemlidir. Bunun anlamı ne? Anlamı şu ki insanla ve yalnızca insanla fark bilinçli hale gelir, kendinin bilincine yükselir. Farkın kendisi biyolojikse, farkın bilinci tarihseldir. Farkın bu tarihsel bilincinin işlevini abartmamak gerektiği de doğrudur. Bergson'a göre, bu, yenilik getirmekten çok bizi eski olandan kurtarır. Bilinç, kendinden farkla ve bu farkın içinde zaten vardır. Süre kendiliğinden bilinçtir, yaşam kendiliğinden bilinçtir, ama *olması gereken* düzeyinde bir bilinç[43]. Tarih bilinci canlandırıyorsa ya da daha doğrusu bilincin canlandığı ve kendini olan düzeyinde ortaya koyduğu yerse bunun nedeni yalnızca, yaşama özdeş olan bu bilincin maddede uyuyakalmış, uyuşmuş olması, bilinçsizlik değil kapanmış bir bilinç olmasıdır[44]. Bergson'da bilinç asla tarihsel değildir, tarih yalnızca bilincin maddeden geçerek açığa çıktığı tek noktadır. Öyle ki olması gereken düzeyinde farkın kendisiyle farkın bilinci arasında bir özdeşlik vardır: tarih daima olan düzeyindedir. Farkla farkın bilincinin, olması gereken düzeyindeki bu özdeşliği *bellektir*; o bize saf kavramın doğasını nihayet gösterecektir.

Ama henüz oraya gelmeden önce, farklılaşma sürecinin nasıl Bergsoncu yöntemle diyalektiği birbirinden ayırmaya yettiğini görmek gerekir. Platon ve Bergson arasındaki büyük benzerlik, ikisinin de farkın olduğu gibi düşünüldüğü ve çelişmeye indirgenmediği, çelişmeye kadar *gitmediği* bir fark felsefesi yapmış olmasıdır[45]. Aralarındaki tek değil ama en önemli ayrım noktası ise Platon'da zorunlu olarak bir ereksellik ilkesinin bulunması gibi görünüyor: yalnız İyi İdeası şeyin farkını açıklar

---

[43] *ES*, s. 13.

[44] *ES*, s. 11.

[45] Yine de Bergson'un bu bakımdan Platonculuğun etkisi altında kaldığını düşünmüyoruz. Kendi felsefesini bir fark felsefesi olarak niteleyen ve karşıtlık felsefelerinden ayırt eden Gabriel de Tarde ona çok daha yakındır. Ama Bergson'un farkın özü ve fark süreci hakkında geliştirdiği kavrayış Tarde'ınkinden de oldukça farklıdır.

ve onu kendinde anlamamızı sağlar, tıpkı meşhur, hücresinde oturan Sokrates örneğindeki gibi. Ayrıca Platon, dikotomisindeki seçim kuralı olarak da İyi'ye gereksinim duyar. Platon'da sezgi yoktur, İyi'den gelen bir esinlenme vardır. Bergson'un en azından bir metni bu bakımdan oldukça Platoncudur: *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'nda, Bergson gerçeğin hakiki eklemlenmelerini yeniden bulmak için işlevleri araştırmak gerektiğini gösterir. Yetilerin her biri ne işe yarıyor, örneğin masal anlatmanın işlevi nedir[46]? Bu durumda şeyin farkı ona kullanımından, ereğinden, yapılış amacından, İyi'den gelir. Ama parçalara ayırmanın ya da gerçeğin eklemlenmelerinin yöntemin yalnızca bir ilk ifadesi olduğunu biliyoruz. Şeylerin parçalara ayrılmasına yön veren, gerçekten de onların işlevi, ereğidir, öyle ki şeyler bu düzeyde farklarını bile dışardan alıyor gibidir. Ama tam da bu nedenle Bergson hem erekselliği eleştirir, hem de gerçeğin eklemlenmeleriyle yetinmez: şeyin kendisi ve ona karşılık gelen erek aslında bir ve aynı şeydir, onu bir yandan uzayda oluşturduğu karışım olarak ele alırız, diğer yandan saf süresinin farkı ve yalınlığı olarak[47]. Artık erekten söz etmeye gerek yok: fark şeyin kendisine dönüştüğünde artık şeyin farkını bir erekten aldığını söylemeye gerek yok. Böylece Bergson'un doğa farkına ilişkin geliştirdiği kavrayış, onun Platon'un aksine çareyi ereksellikte bulmaktan kaçınmasını sağlar. Aynı şekilde, Bergson'un bazı metinlerinden yola çıkarak onun Hegel tipi bir diyalektiğe yöneltebileceği itirazları öngörebiliriz; Bergson zaten buna Platon'un diyalektiğinden çok daha uzaktır. Bergson'da virtüellik mefhumu sayesinde, şey *ilk olarak*, *dolaysızca* kendisinden farklılaşır. Hegel'e göre, şeyin kendinden farklılaşmasının nedeni, önce kendi olmayan her şeyden farklılaşmasıdır, bu durumda fark çelişmeye kadar gider. Burada karşıtla çelişme arasındaki

[46] *MR*, s. 111.
[47] *EC*, s. 88 vd.

ayrım bizim için çok önemli değil, çelişme bir bütünün karşıt olarak sunulmasından ibarettir. Ne olursa olsun, iki durumda da farkın yerine belirlenimin oyunu geçirilmiştir. "Üzerine aynı anda iki karşıt bakış yöneltemeyeceğimiz ve sonuç olarak birbiriyle çatışan iki kavram altında yer almayacak hiçbir somut gerçeklik yoktur[48]." Daha sonra bu iki bakışla şeyi yeniden kurduğumuz iddia edilir, örneğin sürenin birlik ve çokluğun sentezi olduğu söylenir. Ama Bergson'un Platonculuğa yöneltebileceği itiraz *hâlâ dışsal olan bir fark* anlayışıyla yetinmekse, çelişme diyalektiğine yönelttiği itiraz da *yalnızca soyut bir fark* anlayışıyla yetinmektir. "Böyle bir bağdaştırma [iki çelişik kavramın bağdaştırılması], ne bir dereceler farklılığı ne de bir biçimler çeşitliliği sunabilir: o ya vardır ya da yoktur[49]." Ne derece ne nüans barındıran şey bir soyutlamadır. Öyleyse çelişme diyalektiği, nüansın sebebi olan farkı, farkın kendisini elden kaçırır. Çelişme ise, son kertede, Bergson'un eleştirdiği sayısız geriye yönelik yanılsamadan biridir sadece. İki ıraksayan eğilime farklılaşan şey, bir virtüelliktir, dolayısıyla da gerçekleşmekte olan tümüyle yalın bir şeydir. Virtüeli zaten onun gelişimi içinde yaratılmış olan iki eğilimin karakteristik öğeleriyle kurduğumuzda onu bir gerçeklik gibi ele almış oluruz. Sürenin öncelikle iki karşıt belirlenimin ürünü olduğu için kendinden farklılaştığını sanırız, onun öncelikle kendinden farklı olduğu için farklılaştığını unuturuz. Her şey gelip Bergson'un olumsuz olana yönelttiği eleştiriye dayanıyor: olumsuzlamasız, olumsuz olanı barındırmayan bir fark kavrayışına ulaşmak Bergson'un en büyük çabasıdır. Bergson, hiçlik ya da çelişme kadar düzensizlikle ilgili eleştirisinde de gerçek bir terimin diğer bir terim tarafından olumsuzlanmasının aynı anda iki terimi de içeren bir virtüelliğin olumlu gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığını göstermeye çalışır. "Çatışma

[48] *PM*, s. 198.
[49] *PM*, s. 207.

burada bir ilerlemenin yüzeysel yanından ibarettir[50]." Öyleyse çelişmeye, olumsuzlamaya inanılmasının nedeni virtüelin göz ardı edilmesidir. İki terim arasındaki karşıtlık onların her ikisini de içeren virtüelliğin gerçekleşmesinden ibarettir: bu da farkın olumsuzlamadan, çelişmeden daha derin olduğu anlamına gelir.

Farklılaşmanın önemi ne olursa olsun o en derinde değildir. Öyle olsaydı fark kavramından söz etmeye gerek kalmazdı: farklılaşma bir etkinlik, bir gerçekleşmedir. Farklılaşmakta olan *önce* kendinden farklı olandır, yani virtüeldir. Farklılaşma kavram değil, sebeplerini kavramda bulan nesnelerin üretimidir. Yalnız, kendinden farklı olanın böyle bir kavram olması gerektiği doğruysa virtüelin bir dayanıklılığa, onu farklılaşabilecek, böyle nesneler üretebilecek hale getiren nesnel bir dayanıklılığa sahip olması gerekir. Ravaisson'a ayırdığı çok önemli sayfalarda, Bergson renklerde ortak olan şeyi belirlemenin iki yolu olduğunu açıklar[51]. *Ya* soyut ve genel bir renk fikri ortaya konur, "kırmızıdan onu kırmızı yapanı, maviden onu mavi yapanı, yeşilden onu yeşil yapanı silerek" bu fikir elde edilir: o zaman kendimizi bir cins olan bir kavram karşısında, aynı kavrama göre birçok olan nesneler karşısında buluruz. Kavram ve nesne iki ayrı şeydir, nesnenin kavramla ilişkisi onun altına düşmektir. Böylelikle uzaysal ayrımlarla, farkın şeye dışsal olan bir haliyle yetinmiş oluruz. *Ya da* renkleri onları aynı tek noktada toplayan bir yakınsak mercekten geçiririz: bu kez elde ettiğimiz şey "saf beyaz ışık"tır, "renk düzeyleri arasındaki farkları açığa çıkaran" beyaz ışık. Bu durumda, farklı renkler artık bir kavramın *altındaki* nesneler değil, kavramın kendisinin nüansları ya da dereceleridir. Derece farkları değil, farkın kendisinin dereceleri. İlişki artık altına düşme ilişkisi değil pay alma ilişkisidir. Beyaz ışık hâlâ bir evrensel-

[50] *MR*, s. 317.
[51] *PM*, s. 259-260.

dir, ama kendisi de tikelin ucunda olduğu için tikeli anlamamızı sağlayan somut bir evrensel. Şeyler kavramın nüansları ya da dereceleri haline geldikleri için kavramın kendisi de şey haline gelmiştir. Onun evrensel bir şey olduğunu da söyleyebiliriz, çünkü nesneler onda çeşitli dereceler halinde şekillenirler, ama kavram bir cins ya da genellik değil somutluktur. Açıkçası artık aynı kavram için birçok nesne olduğu söylenemez, kavram şeyin kendisine özdeştir, onunla ilişkilendirilen nesnelerin benzerliği değil, bu nesneler arasındaki farktır. Farkın kavramı haline gelmiş bir kavram, içsel fark işte budur. Bu üst düzey felsefi amaç için ne gerekiyordu? Uzayın içinde düşünmeyi bırakmak gerekiyordu: uzaysal ayrım aslında "derece barındırmaz"[52]. Uzaysal farkların yerine zamansal farkları geçirmek gerekiyordu. Zamansal farkın özü, kavramı somut bir şeye dönüştürmektir, çünkü onda şeyler kavramın bağrında kendilerini gösteren çeşitli nüanslar ya da derecelerdir. İşte bu bakımdan Bergsonculuk farkı ve onunla birlikte kavramı zamana yerleştirmiştir. "Eğer zihnin en alçakgönüllü rolü şeylerin süresinin ardışık anlarını bağlamaksa, eğer o bu işlemle maddeye temas ediyor ve yine önce bu işlem yoluyla maddeden ayırt ediliyorsa, maddeyle tümüyle gelişmiş zihin arasında bir dereceler sonsuzluğu olduğunu kavrarız[53]." Özne ve nesne, beden ve zihin ayrımları zamansaldırlar ve bu bakımdan derecelerle ilgilidirler[54], ama basit derece farkları değildirler. Öyleyse virtüelin nasıl farkın saf kavramı haline geldiğini ve böyle bir kavramın ne olabileceğini görüyoruz: böyle bir kavram *derecelerin ya da nüansların olanaklı bir-arada-oluşudur.* Eğer görünüşteki paradoksa rağmen, Bergson'un yaptığı gibi bu olanaklı *bir-arada-oluşu bellek* diye adlandırırsak, yaşamsal atılımın bellekten daha az derin olduğunu, belleğin de süre-

[52] *MM*, s. 247.
[53] *MM*, s. 249.
[54] *MM*, s. 74.

den daha az derin olduğunu söylememiz gerekir. *Süre, bellek ve yaşamsal atılım, kavramın netlikle birbirinden ayırt edilen üç yönünü oluştururlar.* Süre kendinden farktır; bellek farkın derecelerinin bir-arada-oluşudur; yaşamsal atılım farkın farklılaşmasıdır. Bu üç kat, Bergson'un felsefesine özgü bir şematizmi tanımlar. Belleğin anlamı, sürenin virtüelliğine onu somut bir evrensele dönüştüren, kendini gerçekleştirebilecek hale getiren nesnel bir dayanıklılık kazandırmasıdır. Virtüellik yaşam yoluyla ve yaşamsal bir biçim altında gerçekleşir, yani farklılaşır; bu bakımdan farkın yaşamsal *olduğu* doğrudur. Ama virtüellik ancak onda bir arada varolan derecelerden itibaren farklılaşabilmiştir. Farklılaşma sürede bir arada varolanın ayrılmasıdır yalnızca. Yaşamsal atılımın farklılaşmaları daha derinlemesine, farkın kendisinin dereceleridir. Farklılaşmanın ürünleri ise, en azından saflıkları içinde, kavrama tümüyle uygun nesnelerdir, çünkü aslında kavramın kendisinin farklı derecelerinin tamamlayıcı biçimde ortaya konuşundan başka bir şey değillerdir. Farklılaşma teorisi, yine bu bakımdan, nüanslar ya da dereceler teorisinden daha az derindir.

Virtüel, şimdi tümüyle pozitif bir varoluş tarzını tanımlar. Süre virtüel olandır; sürenin şu ya da bu derecesi o derece farklılaştığı ölçüde gerçektir. Örneğin, süre kendinde psikolojik değildir; ama psikolojik olan, sürenin, diğer derecelerin arasında, diğer derecelerin yanı sıra gerçekleşen belli bir derecesini temsil eder[55]. Kuşkusuz virtüel, kendinde, etkin olmayanın tarzıdır, çünkü ancak farklılaşarak, kökeninden bir şeyleri korumasına rağmen kendinde olmayı bırakarak etkinleşecektir. Ama tam da bu yüzden o *olmakta olanın* tarzıdır. Bergson'un bu tezi özellikle meşhurdur: virtüel saf anıdır, saf anı ise farktır. Saf anı virtüeldir, çünkü geçmişin izini edimsel ve zaten gerçekleşmiş bir şeyde aramak saçma olurdu[56]; anı

[55] *PM*, s. 210.
[56] *MM*, s. 150.

herhangi bir şeyin temsili değildir, o hiçbir şeyi temsil etmez, o *vardır* ya da hâlâ temsilden söz etmek istiyorsak, "o bize olmuş olan bir şeyi değil yalnızca olmakta olan bir şeyi temsil eder... *şimdinin anısıdır* bu[57]"; aslında anının meydana gelmesi, oluşması gerekmez, anı algının kaybolmasını beklemek zorunda değildir, algıdan sonra gelmez. *Geçmişin olmuş olduğu şimdiyle bir-arada-oluşu Bergsonculuğun temel bir izleğidir.* Ama bu özelliklerden yola çıkarak, bu şekilde tanımlanan anının farkın kendisi olduğunu söylediğimizde aynı anda iki şey söylemiş oluruz. Bir yandan saf anı farktır, çünkü hiçbir anı bir diğerine benzemez, çünkü her anı dolaysız olarak kusursuzdur, çünkü o tek seferde her zaman olacağı şeydir: fark anının nesnesidir, tıpkı benzerliğin algının nesnesi oluşu gibi[58]. Hiçbir şeyin hiçbir şeye benzemediği bu dünyaya yaklaşmak için düş kurmak yeter; saf bir düşçü asla tikel olanın dışına çıkmayacak, yalnızca farkları kavrayacaktır. Ama anı bir başka anlamda daha farktır, o farkı *getirir*; çünkü şimdinin beklentilerinin anılarımıza belli ölçüde bir benzerlik dahil ettiği nasıl doğruysa, aksine anının şimdiye farkı dahil ettiği, yani her gelen anı yeni bir şey olarak kurduğu da doğrudur. Tam da geçmiş kendini koruduğu için, "her zaman bir sonraki an önce gelen anı içerdiği gibi bu anın kendisine bıraktığı anıyı da içerir"[59]; "içsel süre geçmişi şimdide devam ettiren bir belleğin süreklilik içindeki yaşamıdır, şimdi ister geçmişin gitgide büyüyen imgesini doğrudan kendinde taşısın, ister ardımızda sürüklediğimiz, biz yaşlandıkça hep daha da ağırlaşan yüke sürekli nitelik değiştirmesiyle tanıklık etsin"[60]. Bergson, Freud'dan farklı bir biçimde, ama aynı derinlikle, belleğin geleceğin bir işlevi olduğunu, belleğin ve istencin aynı işlev ol-

[57] *ES*, s. 137.
[58] *MM*, s. 172-173.
[59] *PM*, s. 183-184.
[60] *PM*, s. 200-201.

duğunu, yalnızca bellek yetisi olan bir varlığın geçmişine sırtını dönmeyi, ondan kopmayı, onu tekrar etmemeyi, yeni bir şey yapmayı başarabileceğini görmüştür. Böylece, "fark" sözcüğü hem *varolan tikele* hem de *meydana gelen yeniye* işaret eder. Anı hem eşzamanlı olduğu algıyla ilişki içinde tanımlanır, hem de içinde sürüp gittiği bir sonraki anla ilişki içinde. İki anlamı birleştirdiğimizde tuhaf bir izlenime kapılırız: aynı anda hem hareket ettirildiğimiz hem hareket ettiğimiz izlenimine[61]. Ama algım zaten bir sonraki an olduğuna göre bu iki anlamı nasıl birleştirmeyeyim ki?

İkinci anlamla başlayalım. Bu *yenilik* fikrinin Bergson'un gelecek ve özgürlük teorisi içinde ne kadar önem kazanacağını biliyoruz. Ama bu mefhumu en kesin düzeyde, görebildiğimiz kadarıyla *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*'nin ikinci bölümünde ortaya çıkarken incelememiz gerekiyor. Geçmişin kendinde korunduğunu ve şimdide devam ettiğini söylemek bir sonraki anın önceki an kaybolmadan ortaya çıktığını söylemektir. Bu bir *sıkışma* gerektirir ve süreyi tanımlayan da sıkışmadır[62]. 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 yinelenmeyi olanaksız hale getirir, olanaklı her yinelenmenin koşulunu ortadan kaldırır. Bu bakımdan fark yeni olandır, yeniliğin ta kendisidir. Ama *genel olarak* yeni herhangi bir şeyin ortaya çıkışını nasıl tanımlamalı? *Deneme*'nin ikinci bölümünde Hume'un adıyla anılan bu problemin tekrar ele alınışını buluruz. Hume, nedensellik problemini, saf bir yinelenmenin, nesnede yeni hiçbir şey üretmeyen benzer durumların yinelenişinin nasıl yine de onu izleyen zihinde yeni bir şey üretebildiğini sorarak ortaya koyuyordu. "Yeni herhangi bir

[61] *ES*, s. 140.
[62] *EC*, s. 201.

şey", bininci seferi bekleme, işte *fark*. Hume'un yanıtı, insan doğasının ilkeleri, özellikle de alışkanlık ilkesi sayesinde yinelenmenin onu gözlemleyen zihinde bir fark üretebildiğiydi. Bergson saat ya da çekiç vuruşları örneğini analiz ederken problemi aynı şekilde ortaya koyar ve benzer bir yolla çözer: yeniden üretilen şey nesnelerdeki değil onları izleyen zihindeki bir "kaynaşma", "iç içe geçme", "örgütlenme"dir, önce gelenin diğeri ortaya çıktığında kaybolmayacak şekilde korunumu, kısacası zihinde meydana gelen bir sıkışma. Hatta Hume'la Bergson arasındaki benzerlik daha da ileri gider: Hume'da benzer durumların imgelemde birbirlerine karışması, ama aynı zamanda anlama yetisinde ayrı kalmaları gibi Bergson'da da haller sürede birbirlerine karışırlar, ama aynı zamanda, geldikleri dışsallıktan bir şeyler korurlar; Bergson uzayın kuruluşunu bu son nokta sayesinde açıklar. O halde sıkışma bir bakıma zihnin *içinde* meydana gelmekle işe başlar, o zihnin kökeni gibidir, farkın doğmasını sağlar. Daha sonra ama ancak daha sonra, zihin bunu kendi adına üstlenir, sıkıştırır ve sıkışır, tıpkı Bergson'un özgürlük teorisinde görüldüğü gibi[63]. Ama mefhumu kökeninde kavramış olmak bizim için yeterli.

Doğa bakımından farklı olan yalnızca süre ve madde değildir, farkın kendisi ile yinelenme arasında da bu tür bir fark vardır. O halde önceki güçlükle tekrar karşılaşıyoruz: doğa farkı hem iki eğilim arasındaydı, hem de daha derinlemesine olarak iki eğilimden biriydi. Söz konusu olan yalnızca farkın bu iki hali de değildi, onun iki başka hali daha vardı: ayrıcalıklı eğilim, sağ taraftaki eğilim ikiye farklılaşıyordu ve farklılaşabilmesinin nedeni de daha derinlemesine, farkta dereceler olmasıydı. Şimdi işte bu dört hali sınıflandırmamız gerekiyor: *doğa farkı*, *içsel fark*, *farklılaşma ve farkın dereceleri*. Bize rehberlik eden ipucu, (içsel) farkın yinelenmeden (doğa bakı-

[63] *DI*, 3. bölüm.

mından) farklı olması. Ama böyle bir cümlenin dengede durmadığını açıkça görüyoruz: hem farkın içsel olduğu söyleniyor, hem de o dışarıda farklılaşıyor. Eğer yine de bir çözüm olabileceğini hissediyorsak, bunun nedeni Bergson'un farkın da hâlâ bir yinelenme ve yinelenmenin zaten bir fark olduğunu bize göstermeye gayret etmesidir. Aslında yinelenme, madde elbette bir farktır; salınımlar, "biri diğeri ortaya çıktığında yok olacak" şekilde apayrıdır. Bergson, bilimin farkın kendisine ulaşmaya çalıştığını ve bunu başarabileceğini göz ardı etmez, sonsuz küçükler analizinde bu tür bir çabayı, farkın hakiki bir bilimini görür[64]. Dahası, Bergson, düş gören kişinin yalnızca saf farkları kavrayacak şekilde tikel olanda yaşadığını gösterirken, zihnin bu bölgesinin maddeyle birleştiğini[65] ve düş görmenin ilgi duymamak, kayıtsız kalmak olduğunu söyler bize. O halde yinelenmeyle genelliği birbirine karıştırmak hata olur, genellik tam aksine zihnin sıkışmasını gerektirir. Yinelenme nesnede hiçbir şey yaratmaz, onu varlığını sürdürmeye bırakır, hatta onu kendi tikelliği içinde korur. Elbette yinelenme nesnel cinsler oluşturur, ama bu cinsler kendi başlarına genel fikirler değildir, çünkü birbirlerine benzeyen bir nesneler çoğulluğunu kapsamazlar, kendisine özdeş olarak yinelenen bir nesnenin tikelliğini bize sunarlar yalnızca[66]. O halde yinelenme de bir çeşit farktır; yalnız her zaman kendi dışında olan bir fark, kendine kayıtsız olan bir farktır bu. Öte yandan, *farkın kendisi de bir yinelenmedir*. Aslında farkın tam da kendi kökeninde ve bu kökenin ediminde bir sıkışma olduğunu görmüştük. Ama bu sıkışmanın sonucu nedir? O, bir yandan kendini yineleyeni bir-arada-oluşa yükseltir. Zihin, kökeni bakımından, özdeş öğelerin sıkışmasından ibarettir, zihnin bellek olmasını sağlayan da budur. Bergson bize bellekten söz ettiğinde onu

[64] *PM*, s. 214.
[65] *EC*, s. 203 vd.
[66] *PM*, s. 59.

hep iki bakımdan ortaya koyar ve bunların ikincisi ilkinden daha derindir: anı-bellek ve sıkışma-bellek[67]. Yinelenme öğesi sıkışırken kendiyle bir arada varolur, başka bir deyişle çoklaşır, kendi kendini tutar. Her biri bize bu öğenin kendi kendisiyle bir-arada-oluşunu, yani bütünü kendi düzeyinde sunan sıkışma dereceleri işte bu şekilde tanımlanır. O halde belleğin bizzat bir-arada-oluş olarak tanımlanmasında bir paradoks yoktur. Çünkü bütün olanaklı bir-arada-oluş dereceleri de bir arada varolur ve belleği oluşturur. Maddi yinelenmenin özdeş öğeleri bir sıkışmada kaynaşırlar; bu sıkışma bize hem yeni bir şeyler, bir fark sunar, hem de bu farkın kendisinin dereceleri olan dereceler. Fark işte bu anlamda hâlâ bir yinelenmedir, Bergson sürekli olarak bu konuya geri döner: "O halde aynı psikolojik yaşam belleğin ardışık katlarında sonsuz kez yinelenebilir ve zihnin aynı edimi farklı yüksekliklerde etkili olabilir[68]"; koninin kesitleri, "geçmiş yaşamımızın baştan sona yinelenmeleridir"[69]; "öyleyse adeta anılarımız geçmiş yaşamımızın bu binlerce olanaklı indirgenişi içinde sonsuz kez yineleniyor gibidir"[70]. Bu ruhsal yinelenmeyle maddi yinelenme arasında yapılması gereken ayrımı görüyoruz: bütün geçmiş yaşamımız aynı anda sonsuzca yinelenir, yinelenme virtüeldir. Dahası, virtüelliğin bu kökensel yinelenmede elde ettiğinden başka dayanağı yoktur. "Bu planlar, birbirlerinin üzerine konmuş, halihazırda bekleyen şeyler gibi... verili değildir. Daha çok virtüel olarak, zihinsel şeylere özgü bir varoluşla varolurlar[71]." O halde, neredeyse Bergson'da ardışıklığın madde, bir-arada-oluşun süre olduğunu söyleyebiliriz: "Yaşama yönelik, yeterince güçlü ve her türlü pratik ilgiden yeterince kurtulmuş bir dikkat, böylelikle, bölünmemiş bir şimdide

[67] *MM*, s. 83 vd.
[68] *MM*, s. 115.
[69] *MM*, s. 188.
[70] *MM*, s. 188.
[71] *MM*, s. 272.

bilinçli kişinin geçmiş tarihini baştan sona kucaklayacaktır[72]." Ama süre tümüyle başka tür bir bir-arada-oluştur, gerçek bir bir-arada-oluş, bir eşzamanlılık. Bu yüzden süreyi tanımlayan virtüel bir-arada-oluş aynı zamanda gerçek bir ardışıklıkken, madde son kertede bize bir ardışıklıktan çok eşzamanlılığın, gerçek bir bir-arada-oluşun, bir bitişikliğin yalın maddesini sunar. Kısacası ruhsal derecelerin her biri birer virtüel sıkışma planı, birer gerilim düzeyidir. Bergson'un felsefesi, her şeyin enerji ve gerilim değişimi olduğu ve başka bir şey olmadığı bir kozmolojiyle tamamlanır[73]. Kendini sezgiye sunduğu haliyle süre, binlerce olanaklı gerilime, sonsuz bir gevşeme ve sıkışma çeşitliliğine elverişli olarak ortaya çıkar. Bergson, çatışan kavramların birleştirilmesini, bize bir şeyi ancak blok olarak, derecesiz, nüanssız şekilde sunabildiği için eleştiriyordu. Buna karşılık, sezgi bize "sonsuz sayıda olanaklı süre arasında bir seçim" sunar[74], "ya aşağıya ya yukarıya doğru izlemeye çalışmamız gereken bir süreler devamlılığı"[75].

Farkın iki anlamı, yani varolan tikellik olarak farkla, oluşmakta olan kişilik, belirlenimsizlik, yenilik olarak fark birbirine kavuşmuş oldu mu? İki anlam ancak sıkışmanın bir arada varolan dereceleri yoluyla ve bu derecelerde birleşebilir. Tikellik gerçekten de en büyük gevşeme, bir yayılma, bir genişleme olarak ortaya çıkar; koninin kesitleri arasında, anıları bireysel biçimleri altında taşıyan kesit tabandır. "Bunlar bellek daha çok sıkıştıkça daha banal, genleştikçe daha kişisel bir biçim alırlar[76]." Sıkışma gevşedikçe, anılar daha bireysel, birbirlerinden daha ayrı hale gelirler ve yerelleşirler[77]. Tikel olan, gevşemenin ya da yayılmanın sınırında bulunur ve tikelin ha-

[72] *PM*, s. 169-170.
[73] *MM*, s. 226.
[74] *PM*, s. 208.
[75] *PM*, s. 210.
[76] *MM*, s. 188.
[77] *MM*, s. 190.

reketini tam da kendi hazırladığı madde devam ettirecektir. Madde ve süre iki uç gevşeme ve sıkışma düzeyidir, tıpkı sürenin kendisinde de saf geçmişin ve saf şimdinin, anının ve algının böyle olması gibi. Öyleyse şimdinin, tikellikle karşıtlık içinde, benzerlik ya da hatta evrensellik olarak tanımlanabileceğini görüyoruz. Bir varlık, saf şimdide yaşasaydı evrenselin içinde evrilecekti, çünkü "genellik düşünceye göre neyse alışkanlık da eyleme göre odur"[78]. Ama bu şekilde karşı karşıya gelen iki terim bir arada varolan iki uç derecedir yalnızca. Karşıtlık ancak iki uç derecenin virtüel bir-arada-oluşundan ibarettir: anı anısı olduğu şeyle, ona karşılık gelen algıyla bir arada varolur; şimdi, belleğin en sıkışmış derecesinden ibarettir, *dolaysız bir geçmiştir* o[79]. Öyleyse iki uç arasında, genelliğin dereceleri olan ya da daha doğrusu genel fikri kendileri oluşturan bütün ara dereceleri buluruz. Maddenin genellik olmaktan ne kadar uzak olduğu görülüyor: hakiki genellik benzerliklerin algısını, sıkışmayı gerektirir. Genel fikir dinamik bir bütündür, bir salınımdır; "genel fikrin özü eylem dairesiyle saf bellek dairesi arasında durmaksızın hareket etmektir", "o birinden diğerine giden ikili akımdan ibarettir"[80]. Ama iki uç arasındaki ara derecelerin bu uçları bir farklılaşmanın ürünleri olarak belirleyebileceğini biliyoruz. Dereceler teorisinin bir farklılaşma teorisini temellendirdiğini biliyoruz: iki derecenin, aynı zamanda, arada olanın doğa bakımından ayrılan iki eğilime ya da iki harekete farklılaşması olabilmesi için bellekte birbirleriyle karşıtlaştırılabilir olmaları yeter. Çünkü şimdi ve geçmiş iki ters derecedir, doğa bakımından ayrılırlar; bütünün farklılaşması, ikiye ayrılmasıdırlar. Her an, süre, "biri geçmişe yuvarlanırken diğeri geleceğe doğru atılan"[81] iki simetrik de-

[78] *MM*, s. 173.
[79] *MM*, s. 168.
[80] *MM*, s. 180.
[81] *ES*, s. 132.

mete ayrılır. Şimdinin geçmişin en sıkışmış derecesi olduğunu söylemek, onun doğa bakımından geçmişe karşıt olduğunu, onun *yanı başımızdaki gelecek* olduğunu da söylemektir. Farkın ikinci anlamına geliyoruz: yeni bir şey. Ama bu yeni tam olarak nedir? Genel fikir, tikel imgelere ve bedensel davranışa farklılaşan bu bütündür, ama bu farklılaşmanın kendisi de hâlâ bir uçtan diğerine giden ve birini diğerine taşıyan derecelerin bütünüdür[82]. Genel fikir, anıyı eyleme yerleştiren, anıları edimlerle örgütleyen, anıyı algıya dönüştüren, daha doğrusu geçmişin kendisinden gelen imgeleri "hareket ettirici şemaya dahil olmaya gitgide daha elverişli" hale getiren şeydir[83]. Evrensele yerleştirilen tikel, işte genel fikrin işlevi. Yenilik, yeni bir şey tam da tikelin evrenselde oluşudur. Yeni olan elbette saf şimdi değildir: tıpkı tikel anı gibi saf şimdi de madde haline yönelir, yayılıp uzanması sayesinde değil anlık oluşu sayesinde yapar bunu. Ama tikel olan evrensele ya da anı harekete indiğinde, otomatik edim yerini istemli ve özgür eyleme bırakır. Yenilik, hem evrenselden tikele gidip gelen, hem onları birbirleriyle karşıtlaştıran, hem de birini diğerine yerleştiren bir varlığa özgüdür. Böyle bir varlık hem düşünür, hem ister, hem de anımsar. Kısacası, farkın iki anlamını birleştiren ve tekrar birleştiren şey genelliğin bütün dereceleridir.

Birçok okuyucuda Bergson'un bir tür belirsizlik ve tutarsızlık izlenimi uyandırdığı olur. Belirsizlik, çünkü son kertede onun bize öğrettiği şey farkın öngörülemez olduğu, belirlenimsizliğin ta kendisi olduğudur. Tutarsızlık, çünkü eleştirmiş olduğu mefhumların her birini sırayla kendi adına kullanıyor gibidir. Eleştirisi dereceleri hedef alıyordu, ama işte dereceler sürenin kendisinde de ön plana çıkarak Bergsonculuğu bir dereceler felsefesi haline getiriyorlar: "Belli belirsiz derecelerle, zaman boyunca edinilmiş anılardan bu anıların doğmakta

[82] *MM*, s. 180.
[83] *MM*, s. 135.

olan ya da olanaklı eylemini uzayda çizen hareketlere geçeriz"[84], "anı böylece aşamalı olarak algıya dönüşür"[85]; aynı şekilde özgürlüğün de dereceleri vardır[86]. Bergson'un eleştirisi özellikle yoğunluk üzerinde durmuştu, ama işte gevşeme ve sıkışma temel açıklama ilkeleri olarak ele alınıyorlar; "kaba maddeyle düşünüme en yetenekli zihin arasında, belleğin bütün olanaklı yoğunlukları ya da aynı anlama gelecek biçimde, özgürlüğün bütün dereceleri bulunur"[87]. Son olarak, eleştiri olumsuzluğu ve karşıtlığı hedef almıştı, ama işte ters çevirmeyle birlikte onlar da yeniden karşımıza çıkıyor: geometrik düzen olumsuz bir şeydir, o "doğru olumluluğun ters çevrilmesinden", bir "kesintiye uğratmadan" doğmuştur[88]; eğer bilimle felsefeyi karşılaştırırsak bilimin göreli olmadığını, "ters bir düzene sahip bir gerçeklikle ilgili olduğunu" görürüz[89].

Yine de bu tutarsızlık izleniminin haklı olduğunu düşünmüyoruz. İlk olarak, Bergson'un derecelere döndüğü doğrudur, ama derece farklarına değil. Bütün fikri şudur: varlıktaki derece farkları 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. İki şey arasındaki doğa farkı bu iki şeyden biri haline gelince, diğeri bunun *son* derecesinden ibaret olur. O halde doğa farkı, bizzat ortaya çıktığında, tam olarak iki *uç* derecenin virtüel bir-arada-oluşudur. Bunlar uç olduklarına

[84] *MM*, s. 83.
[85] *MM*, s. 139.
[86] *DI*, s. 180.
[87] *MM*, s. 250.
[88] *EC*, s. 220.
[89] *EC*, s. 231.

göre, birinden diğerine giden ikili akım ara dereceleri oluşturur. Bu ara dereceler karışımların ilkesini kuracak ve derece farklarına inanmamıza yol açacaklardır, ama sadece eğer birleştirdikleri uçların doğa bakımından farklı iki şey olduğunu, bunların aslında farkın kendisinin dereceleri olduğunu unutup derece farklarını oldukları gibi ele alırsak. Öyleyse farklı olan, gevşeme ve sıkışmadır; dereceler olarak, farkın yoğunlukları olarak madde ve süredir. Bergson, bu şekilde, genel olarak derece farklarına ilişkin sıradan bir görüşe düşmediği gibi, özel olarak yoğunluk farklarına dayalı görüşe de dönmez. Gevşeme ve sıkışma, ancak karşıtlaştıkları için, karşıt oldukları halde, farkın kendisinin dereceleridirler. Uç oldukları için *terstirler*. Bergson'un metafizikte eleştirdiği şey, gevşeme ve sıkışmanın ters olduğunu görmeyip onları aynı hareketsiz, sabit, ebedi Varlığın aşamalanışında az ya da çok yoğun iki dereceden ibaret sanmaktır[90]. Aslında, farkın derecelerle değil derecelerin farkla açıklanması gibi, yoğunluklar da ters çevrilmeyle açıklanır ve onu varsayarlar. İlke olarak alınabilecek hareketsiz ve sabit bir Varlık yoktur; *çıkış noktası olarak alınması gereken şey* sıkışmanın kendisidir, ters çevrilişi gevşeme olan süredir. Bergson'da her zaman doğru başlangıcı, doğru çıkış noktasını bulmaya yönelik bu kaygı karşımıza çıkar: örneğin algı ve duygulanım için durum budur, "duygulanım hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimize, çünkü başka bir şey değil de olduğu şey olmasının hiçbir sebebi olmadığına göre, duygulanımdan yola çıkmak yerine eylemden yola çıkıyoruz"[91]. Neden gevşeme sıkışmanın tersi de sıkışma gevşemenin tersi değil? Çünkü felsefe yapmak *tam da farkla başlamak demektir* ve doğa farkı süredir, madde yalnızca bunun en alt derecesidir. Fark, doğru başlangıçtır; Bergson'un Schelling'den en azından görünüşte en fazla ayrıldığı yer de burasıdır; başka bir şeyle,

[90] *EC*, s. 319-326.
[91] *MM*, s. 65.

hareketsiz ve sabit bir Varlıkla başlandığında farklı olmayan bir şey ilke olarak alınmış olur, bir eksi artı yerine konur, yoğunluklara ilişkin sıradan bir görüşe düşülür. Ama Bergson yoğunluğu ters çevirme üzerine kurarken bu görüşten ancak olumsuz olana, karşıtlığa geri gelerek kurtuluyormuş gibi görünüyor. Bu itiraz da yerinde değildir. Son kertede, doğa bakımından farklı olan iki terimin karşıtlığı bunların her ikisini de barındıran bir virtüelliğin olumlu gerçekleşmesinden ibarettir. Ara derecelerin rolü tam da bu gerçekleşmededir: birini diğerine, anıyı harekete onlar yerleştirirler. O halde Bergson'un felsefesinde tutarsızlık değil, tersine fark kavramına ilişkin büyük bir derinleşme olduğunu düşünüyoruz. Son olarak, belirlenimsizliğin muğlak bir kavram olduğunu da düşünmüyoruz. Belirlenimsizlik, öngörülemezlik, olumsallık, özgürlük her zaman nedenlere ilişkin bir bağımsızlığa işaret ederler: işte bu yüzden Bergson yaşamsal atılımı birçok olumsallıkla onurlandırır[92]. Söylemeye çalıştığı, şeyin bir bakıma nedenlerinden *önce* geldiği, nedenler sonra geldiği için şeyin kendisinden başlamak gerektiğidir. Ama belirlenimsizlik asla şeyin ya da eylemin başka türlü de olabileceği anlamına gelmez. "Edim başka türlü de olabilir miydi?" sorusu anlamdan yoksun bir sorudur. Bergson'un yapmak istediği, şeyin neden başka şey değil de o şey olduğunu anlamayı sağlamaktır. Şeyin kendisini fark açıklar, nedenleri değil. "Özgürlüğü eylemin kendisinin belli bir nüansında ya da niteliğinde aramak gerekir, bu edimin olmadığı şeyle ya da olabileceği şeyle ilişkisinde değil[93]." Bergsonculuk bir fark felsefesidir ve farkın gerçekleşmesinin felsefesidir: bizzat fark vardır ve bu fark yenilik olarak gerçekleşir.

Çeviren: Hakan Yücefer

[92] *EC*, s. 255.
[93] *DI*, s. 137.

6

JEAN-JACQUES ROUSSEAU: KAFKA, CÉLINE VE PONGE'UN ÖNCÜSÜ*

Büyük bir yazara hakkını teslim etmeme tehlikesiyle iki biçimde karşılaşıyoruz. Örneğin, onun derin mantığını ya da yapıtının sistematik yanını gözden kaçırarak. (Bu durumda, onlar sanki bize daha üstün bir zevk veriyormuş gibi yazarın "tutarsızlıklarından" söz ederiz). Ve bir de, yapıta genellikle en yüksek anti-konformist sağlamlığını kazandıran komik gücünü ve dehasını göz ardı ederek. (Bu durumda ise sıkıntılardan ve trajik yandan söz etmeyi tercih ederiz.) Aslında, onu okurken sık sık gülünmüyorsa, Kafka beğenilmiyor demektir. Bu iki kural Rousseau için de tam olarak geçerlidir.

En ünlü tezlerinden birinde, Rousseau, doğa halindeki insanın iyi olduğunu, en azından kötü olmadığını açıklar. Bu, yürekten gelen bir öneri ya da bir iyimserlik ifadesi değildir; son derece kesin bir mantık bildirgesidir. Rousseau şunu demek ister: onu bir doğa halinde varsaydığımız şekliyle insan kötü olamaz, çünkü insanın kötülüğünü ve bu kötülüğün uygulanışını mümkün kılan nesnel koşullar doğanın kendisinde bulunmazlar. Doğa hali, insanın (kısa süreli karşılaşmalar hariç) başka insanlarla değil, nesnelerle ilişki içinde olduğu bir haldir. "İnsanlar, karşılaştıkları anda birbirlerine saldırıyorlardı, ama birbirleriyle nadiren karşılaşıyorlardı. Her yere savaş hali hakimdi ve bütün

---

* *Arts*, sayı 872, 6-12 Haziran, 1962, s. 3 (Rousseau'nun doğumunun 250. yılı vesilesiyle). Deleuze, Sorbonne'da asistanken, 1959-1960 yılında, Rousseau'nun siyaset felsefesi üzerine, daha sonra özeti Sorbonne Üniversitesi Dokümantasyon Merkezi (Centre de Documentation Universitaire de Sorbonne) tarafından yayınlanan bir ders vermişti.

yeryüzü barış içindeydi."[a] Doğa hali yalnızca bir bağımsızlık hali değil, aynı zamanda bir yalıtılma halidir. Rousseau'nun değişmez temalarından birisi, ihtiyacın bir yakınlaşma etkeni olmadığıdır: birleştirmez, tersine herkesi yalıtır ihtiyaç. Doğa halindeki ihtiyaçlarımız, sınırlı oldukları için, yapabildiklerimizle zorunlu olarak bir tür dengede durur, bir tür kendi kendine yeterlik kazanırlar. Doğa halindeki cinsellik bile, ancak geçici yakınlaşmalar yaratır ya da bizi yalnız bırakır. (Rousseau'nun, derin bir kuramın mizahi tarafı gibi duran bu konuda söyleyeceği çok şey vardır, çok şey söyler de.)

Koşullar eksikse insanlar nasıl kötü olabilirler ki? Kötülüğü mümkün kılan koşullar, belirli bir toplumsal durumla bir ve aynı şeydirler. Kötülerin kendileri ve aptallar kimi zaman ne derlerse desinler, çıkar gözetmeyen kötülük yoktur. Her kötülük kâra ya da telafiye yöneliktir. Karmaşık toplumsal çıkarlar uyarınca baskı ilişkilerine dahil olmayan insani kötülük yoktur. Rousseau, baskıcı ilişkiyi ve bunun varsaydığı toplumsal yapıları incelemeyi başarmış yazarlardan biridir. Onun mantığını sonuna dek götürecek şu ilkenin hatırlatılması ve yenilenmesi için Engels'i beklemek gerekecektir: şiddet veya baskı birincil bir olgu değildir, medeni bir hal, toplumsal durumlar, ekonomik belirlenimler gerektirir. Eğer Robinson Cuma'yı köleleştirebiliyorsa, bunun sebebi doğal bir yatkınlık, hatta bileğinin gücü bile değildir; bu, Robinson'un batıktan kurtardığı küçük sermaye ile üretim araçları sayesinde, kazanın ona unutturmadığı toplumsal görevlere Cuma'yı tabi kılmak için yapılmıştır.

Toplum bizi sürekli, kötü olmanın çıkarımıza olduğu durumlara sokuyor. Bunu gururumuza yediremediğimiz için, doğal olarak kötü olduğumuza inanmayı isterdik. Oysa aslında durum daha kötü: bilmeden, farkına bile varmadan kötüleşiyoruz. Birisinin ölümünü bilinçdışı biçimde istemeden onun mi-

[a] *Essai sur l'origine des langues*, IX, *Œuvres complètes* içinde, cilt V, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1995, s. 396.

rasçısı olmak zordur. "Bu gibi durumlarda, ne kadar samimi bir erdem sevgisi taşırsak taşıyalım, fark etmeksizin er ya da geç zayıf düşer, ruhumuzda adil ve iyi olmayı bırakmaksızın, gerçekte haksız ve kötü oluruz."[b] Görünen o ki, garip bir yazgı sonucunda, "güzel ruh" ancak çok zorlanarak içinden çıkabildiği ikircikli durumlarda buluyor kendisini sürekli. Güzel ruhu, en zor durumlardan her şeye rağmen erdemini korumasını sağlayacak öğeleri damıtmak üzere, sevecenliğini ve utangaçlığını kullanırken görürüz. "Durumum ve eğilimlerim arasındaki bu devamlı karşıtlıktan, çok büyük hataların, duyulmamış mutsuzlukların ve güç hariç, rekabeti gururlandıracak bütün erdemlerin doğduğunu görürüz."[c] Olanaksız durumlara düşmek güzel ruhun yazgısıdır. Rousseau yazınının tüm canlılığı, olağanüstü bir durum komedisinden gelir. *İtiraflar* sanrılarla dolu trajik bir kitap olarak biter, ama edebiyattaki en neşeli kitaplardan biri olarak başlar. Kusurları bile Rousseau'yu, onu sürüklemeleri gereken kötülükten korur en sonunda ve Rousseau bu ikircikli ve kurtarıcı mekanizmaların incelenmesinde mükemmelleşir.

Güzel ruh doğa haliyle yetinmez; şefkatle insan ilişkilerini düşler. Oysa bu ilişkiler hep çetrefil durumlarda vücuda gelirler. Rousseau'nun aşka dair düşünün kayıp bir Üçlemenin figürlerini yeniden bulmak olduğunu biliyoruz: ya sevilen kadın, bir baba ya da ağabey haline gelecek başka bir erkeği seviyordur: ya da, biri cezalandıran sert bir anne, diğeri ise yeniden doğurtan yumuşak bir anne olan iki kadın birden seviliyordur. (Rousseau bu iki anne, ikinci doğum sevdasının izini daha çocukluk aşklarından birinde sürer.) Fakat bu düşün vücuda geldiği gerçek durumlar hep ikircikli dir. Hep kötü biterler: ya yanlış hareket ederiz, ya fazlalık oluruz sonunda, ya

[b] *Les Confessions*, II, *Œuvres complètes* içinde, cilt I, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1959, s. 56.

[c] *Les Confessions*, VII, a.g.y., s. 277.

da aynı anda ikisi birden. Rousseau, şefkatle dolu düşünü, Thérèse'de ve sert bir anneden çok tatsız ve açgözlü bir kadın olan Thérèse'in annesinde vücuda geldiği zaman artık tanıyamaz. Madame de Warens, yeni sevgilisi karşısında Rousseau'ya ağabey rolü oynatmak istediğinde, bu, Rousseau'nun şefkatle düşlediği şey değildir.

Rousseau, sık sık ve neşeli bir biçimde, fikirlerin kendisinde yavaş oluştuğunu, duygularınsa hızla uyandığını açıklar. Oysa yavaş oluşan fikirler, yaşamda birdenbire ortaya çıkarak yaşama yeni yönler kazandırır, tuhaf keşiflere ilham verirler. Şairlerde ve filozoflarda, fikir ile duygu arasındaki bileşimlere tanıklık eden tuhaflıkları ve takıntıları bile sevmeliyiz. Thomas de Quincey, büyük yazarları bize sevdirmek için bunu ayrı bir yöntem haline getirmiştir. Kant üzerine bir makalede (Schwob'un çevirdiği "Emmanuel Kant'ın Son Günleri")[d], Quincey, Kant'ın çoraplarını taşıması için icat ettiği son derece karmaşık bir aleti tasvir eder. Rousseau'nun Motiers'de oturur ve kadınlarla konuşurken kapısının önünde "ayakkabı bağcıkları" yapması, Ermeni elbisesi giymesi için de aynı şey geçerlidir. – Burada gerçek anlamda yaşam biçimleri var, bunlar "düşünür" anekdotlarıdır.

Kötü olmakta çıkarımız olan durumlardan nasıl kaçınabiliriz? Kuşkusuz, güçlü bir ruh, bir irade edimi ile durumun kendisi üzerinde eylemde bulunabilir ve onu değiştirebilir. Bir akrabanın ölmesini dilemek gibi bir durumda kalmamak için bir veraset hakkı böylece reddedilir. Aynı şekilde, *Nouvelle Héloïse*'de Julie, kocasının öleceğini bildiği halde Saint-Preux ile evlenmemeye karar verir: böylece "onu kaybetmekteki gizli çıkarını onu korumaktaki çıkarına dönüştürür[e]". Ama

[d] Bu makale aynı isimli kitapta yeniden yayınlanmıştır: T. de Quincey, *Les derniers jours d'Emmanuel Kant*, Toulouse, Ombres, 1985.

[e] *La Nouvelle Héloïse*, üçüncü bölüm, XX. mektup, *Œuvres complètes* içinde, cilt II, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1961, s. 1558 n.

Rousseau, kendisinin de itiraf ettiği gibi, güçlü bir ruh değildir. Erdemli olmaktan ziyade erdemi sevmektedir. Yalnızca miras konusunda, mirası önceden ve kendi iradesiyle reddetmek için fazla yüksek bir hayal gücü vardır. O halde ona yoldan çıkarıcı durumlardan kaçınmak ya da onlardan kurtulmak için başka biçimde incelikli olan mekanizmalar gerekir. Erdemli yönlerini korumak için her şeyi kullanır, kötü durumdaki sağlığını bile. İdrar rahatsızlığının onun büyük ahlaki reformunda ne kadar temel bir etken olduğunu kendisi anlatır: kralın önünde kötü duruma düşme korkusuyla, ondan aldığı ödenekten vazgeçmeyi tercih eder. Hastalık, mizah kaynağı olarak ona ilham verir (Rousseau'nun kulak hastalıklarını anlatırken kullandığı üslup, daha sonra Céline'in kullanacağı üslubu hatırlatır). Fakat mizah ahlakın tersidir: kralın ödeneğini alan olmaktansa nota kopyacısı olmak.

Nouvelle Héloïse'de Rousseau, durumlardaki tehlikeyi savuşturmaya yarayan derin bir yöntem geliştirir. Bir durum bizi yalnızca kendisi ile değil, aynı zamanda onda vücuda gelen bütün bir geçmişin ağırlığı ile ayartır. En şiddetli tutkularımızı ve baştan çıkışlarımızı kışkırtan şey, şimdiki durumlarda geçmişi aramak, geçmişi tekrarlamaktır. Her zaman geçmişte severiz ve tutkular öncelikle belleğe ait hastalıklardır. Saint-Preux'yü iyileştirmek ve erdeme döndürmek için, Monsieur de Wolmar geçmişin ihtişamını bastıran bir yöntem kullanır. Julie ve Saint-Preux'yü, ilk aşklarının yaşandığı bu aynı korulukta öpüşmeye zorlar: "Julie, bu tımarhaneden korkmayın artık, kutsal değil orası bundan böyle[1]." Erdemi, Saint-Preux'nün bugünkü çıkarı haline getirmek ister: "O, Julie de Wolmar'a değil, Julie d'Etange'a aşık; benden sevdiği kişiye sahip olduğum için değil, eski sevdiğini kaçırdığım için nefret ediyor... Onu geçmiş zamanda seviyor; işte bilmecenin gerçeği: belleği

[1] *La Nouvelle Héloïse*, dördüncü bölüm, XII. mektup, a.g.y., s. 496.

çıkarın ondan ve artık aşık olmayacaktır"[g]. Zamanın akışını nesneler ve mekânlarla, örneğin bir korulukla ilişki içerisinde anlarız; tutkularımızı geçmişte yaşamak yerine, nihayet gelecekte istemeyi de böyle öğreniriz. Rousseau'nun "bilgenin maddeciliği"[h] ya da geçmişin şimdi ile örtülmesi dediği de budur.

Rousseau'nun felsefi yapıtının iki kutbu, *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi*'dir. Modern toplumdaki kötülük, bizim artık ne özel alandaki insan, ne yurttaş olmamızdır: insan "*homo œconomicus*'a, yani parayla hayat bulan "burjuva"ya dönüştü. Kötü olmanın bize çıkar sağladığı durumlar her zaman, insanın insanla itaat etmek ya da yönetmek için, efendi ya da köle olarak ilişkiye girdiği baskı ilişkilerini içerir. *Emile* özel alandaki insanın, *Toplum Sözleşmesi* ise yurttaşın yeniden kuruluşudur. Rousseau'nun ilk pedagojik kuralı şudur: kendimizi özel insan olarak yetiştirmeyi başarmamız, böylece bize çocukluktan itibaren tehlikeli bir yönetme eğilimi veren pek insanca, yapay ilişkilerden kendimizi korumamız, nesnelerle doğal ilişkimizi onarmakla mümkündür. (Bizi tiran ve köle haline getiren, aynı eğilimdir.) "Kendilerine itaat edilmesini bir hak olarak gördükleri için, çocuklar neredeyse doğar doğmaz doğa halinden çıkarlar[i]." Gerçek pedagojik ıslah, insan ilişkilerini, insanın nesnelerle ilişkilerine bağlamaktan ibarettir. Nesne merakı Rousseau'nun yapıtında bir değişmezdir (Francis Ponge'un alıştırmalarında Rousseaucu bir şey vardır). *Emile*'de, yalnızca kas gerektiğini söyleyen ünlü kural da buradan gelir: nesneleri çocuğa getirmek değil, çocuğu nesnelere taşımak.

Özel insan, nesnelerle ilişkisi sayesinde, kendisini kötü olmakta çıkarlı hale getiren çocukça durumdan kurtulandır. Fakat yurttaş, insanlarla tam da erdemli olmakla kârlı çıkacağı

---

[g] *La Nouvelle Héloïse*, dördüncü bölüm, XIV. mektup, a.g.y., s. 509.
[h] *Les Confessions*, IX, a.g.y., s. 409.
[i] *La Nouvelle Héloïse*, beşinci bölüm, III. mektup, a.g.y., s. 571.

ilişkilere girendir. Adalet ve çıkarın uzlaşacağı güncel bir nesnel durum yaratmak, Rousseau'ya tam olarak politik görev gibi görünür. Ve erdem burada, yurttaşın kamusal belirlenimine gönderme yapan en derin anlamını kazanır. *Toplum Sözleşmesi* şüphesiz siyaset felsefesinin büyük kitaplarından biridir. Rousseau'nun doğum yıldönümü, *Toplum Sözleşmesi*'ni okumak ya da yeniden okumak için bulunabilecek fırsatlardan yalnızca bir tanesidir. Yurttaş burada kuvvetler ayrımı aldatmacasının ne olduğunu, Cumhuriyet'in nasıl yalnızca yasama kuvveti ile tanımlandığını öğrenir. Rousseau'da ortaya çıktığı biçimiyle yasa kavramının analizi, uzun süre felsefi düşünceye hakim olacaktır, hâlâ da hakimdir ona.

Çeviren: Ferhat Taylan

7

KANT ESTETİĞİNDE OLUŞUM FİKRİ*

Kant estetiğiyle ilgili, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ilk bölümünde ortaya çıkan güçlükler, bakış açılarının çeşitliliğiyle bağlantılıdır. Bazen Kant, beğeni yargısı teorisinde olduğu gibi bize bir izleyici estetiği önerir; bazen deha teorisinde olduğu gibi bir yaratıcı estetiği ya da daha doğrusu meta-estetiği önerir. Bazen doğadaki güzelin bir estetiğidir bu, bazen sanattaki güzelin bir estetiği. Bazen "klasik" esinli bir biçim estetiği; bazen romantizme yakın bir madde ve İde meta-estetiği. Yalnızca çeşitli bakış açılarının ve bunların birinden diğerine zorunlu geçişin anlaşılması *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin sistematik birliğini ortaya çıkarabilir. Bu kavrayış, kitabın planının görünürdeki güçlüklerini de açıklayacaktır, yani bir yandan yücenin Analitiğinin (güzelin Analitiğiyle beğeni yargılarının çıkarsanması arasındaki) yerini, diğer yandan sanat ve deha teorisinin (bu çıkarsamanın sonundaki) yerini.

"Bu güzeldir" şeklindeki beğeni yargısı izleyicide iki yeti, imgelem ve anlama yetisi arasında bir uzlaşmayı, bir uyumu ifade eder. Aslında, beğeni yargısının tercih yargısından ayrı olmasının nedeni, beğeni yargısının belli bir zorunluluk, belli bir *a priori* evrensellik iddia etmesidir. Öyleyse o, yasallığını anlama yetisinden ödünç almaktadır. Ama yasallık burada

* *Revue d'esthétique*, cilt XVI, sayı 2, Nisan-Haziran, Paris, PUF, 1963, s. 113-136. Aynı yıl, Deleuze PUF'ten *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* adlı kitabını çıkaracaktır.

belirlenmiş kavramlar yoluyla ortaya çıkmaz. Beğeni yargısındaki evrensellik bir zevkin evrenselliğidir; güzel olan şey tekildir ve kavramsız olarak kalır. Anlama yetisi devreye girer, ama bütün belirlenmiş kavramları bir yana bırakıp genel bir kavramlar yetisi olarak devreye girer. İmgelem ise kendi adına özgürce işler, çünkü artık şu ya da bu kavrama tabi değildir. O halde beğeni yargısında imgelemin anlama yetisiyle uzlaşması şu anlama gelir: *özgür* olan imgelem *belirlenmemiş* olan anlama yetisiyle uzlaşır. Beğeni yargısına özgü olan şey, imgelemle anlama yetisi arasında, kendisi de özgür ve belirlenmemiş olan bir uzlaşmayı ifade etmektir. Öyle ki estetik zevk, yargıya göre birincil olmak bir yana, aksine ona bağlıdır: zevk bizzat yetilerin uzlaşmasıdır, bu uzlaşma da kavrama dayanmadığı için ancak hissedilebilir. Beğeni yargısının ancak zevkle başladığı, ama ondan türemediği söylenebilir.

Bu ilk nokta üzerine düşünmeliyiz: birçok yeti arasındaki uzlaşma konusu. Böyle bir uzlaşma fikri, Kantçı Eleştirinin sabitlerinden biridir. Yetilerimiz doğa bakımından farklıdırlar, ama yine de uyum içinde işlerler. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, anlama yetisi, imgelem ve akıl, spekülatif ilgiye uygun olarak uyumlu bir ilişki içine girerler. Aynı şey, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, akıl ve anlama yetisi için geçerlidir (bu pratik ilgi içinde imgelemin hangi rolü oynayabileceği sorununu bir yana bırakıyoruz). Ama bu durumlarda yetilerden birinin hep ağır basan bir rol oynadığını görürüz. "Ağır basan rol" burada üç şeyi ifade eder: bir ilgiye göre belirlenmiş olmak; nesnelere göre belirleyici olmak; diğer yetilere göre belirleyici olmak. Buna uygun olarak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, anlama yetisi spekülatif ilgi içinde eksiksiz olarak belirlenmiş, *a priori* kavramlara sahiptir; kavramlarını zorunlu olarak ona tabi olan nesnelere (fenomenlere) uygular; diğer yetileri (imgelemi ve aklı) bu bilme ilgisi içinde ve bu bilgi nesnelerine bağlı olarak şu ya da bu işlevi yerine getirmeye yönlendirir. *Pratik Aklın Eleştiri-*

si'nde, aklın İdeleri, öncelikle de özgürlük İdesi ahlak yasasınca belirlenmiş haldedir; bu yasa aracılığıyla akıl zorunlu olarak ona tabi olan duyular-üstü nesneleri belirler; son olarak da anlama yetisini pratik ilgiye bağlı olan belli bir işleyişe yönlendirir. Öyleyse ilk iki Eleştiride yetiler arası bir uyumun ilkesiyle zaten karşılaşırız. *Ama bu uyum hep orantılı, zorlanmış ve belirlenmiştir*: spekülatif ilgideki anlama yetisi olsun, pratik ilgideki akıl olsun, hep yasa koyan belirleyici bir yeti vardır.

Saf Aklın Eleştirisi örneğine dönelim. Şematizmin imgelemin özgün ve indirgenemez bir edimi olduğu bilinen bir şeydir: yalnızca imgelem şematize edebilir, şematize etmeyi becerir. Yine de imgelem kendi başına, kendi özgürlüğü adına şematize ediyor değildir. O ancak anlama yetisi onu belirlediği, bunu yapmaya yönlendirdiği ölçüde bunu yapar. O ancak spekülatif ilgi içinde, anlama yetisinin belirlediği kavramlara bağlı olarak, anlama yetisi bizzat yasa koyucu bir role sahip olduğu zaman şematize eder. Bu yüzden, özü ya da özgür kendiliğindenliği içindeki imgelemin son sözü burada saklıymışçasına şematizmin gizemli yanlarını didik didik etmek boşuna olur. Şematizm bir gizemdir, ama imgelemin derinlerindeki gizem değil. Kendi başına bırakılsa imgelem şematize edeceğine bambaşka bir şey yapardı. Aynı şey akıl için de geçerlidir: akıl yürütme aklın özgün bir edimidir, ama akıl ancak spekülatif ilgi içinde, anlama yetisi onu böyle yapmaya zorladığı, yani kavramlarından birini onun altına düşen nesnelere atfetmek için bir orta terim aramaya yönlendirdiği için akıl yürütür. Kendi başına akıl, akıl yürüteceğine bambaşka bir şey yapardı; bunu *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde açıkça görüyoruz.

Pratik ilgi içinde, akıl yasa koyucu hale gelir. O halde bu kez o, anlama yetisini yeni ilgiye uygun, özgün bir işleyişe zorlar. Anlama yetisi işte böyle duyulur doğa yasasından duyular-üstü bir doğa için bir "tip" çıkarıyor: bu görevi yalnızca o yerine getirebilir, ama akıl tarafından pratik ilgi içinde buna

zorlanmış olmasaydı bunu yapmayacaktı. Böylelikle yetiler, şu ya da bu ilgi bakımından yasa koyan yetiye bağlı olarak ilişkilere girerler ya da uyumlu orantılar kazanırlar. *O halde yetilerin ilişkisinde çeşitli orantılar ya da permütasyonlar olduğunu kavrıyoruz.* Anlama yetisi spekülatif ilgi bakımından yasa koyar; akıl pratik ilgi bakımından. Bu durumların her birinde, yetiler arasında bir uzlaşma ortaya çıkar, ama bu uzlaşma yasa koymakta olan yeti tarafından belirlenmiştir. Ama böyle bir permütasyonlar teorisi Kant'ı nihai bir probleme götürecektir. Yetiler, eğer zaten kendi başlarına ve kendiliğinden, belirlenmemiş bir uzlaşmaya, özgür bir uyuma, sabit orantısı olmayan bir uyuma muktedir olmasalardı, içlerinden biri tarafından belirlenmiş ya da sabitlenmiş bir uzlaşmaya asla giremezlerdi[1]. Burada pratik ilginin spekülatif ilgiye üstünlüğüne başvurmak boşuna olur; problem bu yolla çözülemez, ancak ertelenebilir ve daha da derinleştirilir. Bütün yetiler birlikte zaten yasa koyma, ilgi ya da birinin ağır basması olmaksızın özgür, kendiliğinden bir uzlaşmaya muktedir değillerse, herhangi bir ilgi bakımından yasa koyan bir yeti diğer yetileri gerekli tamamlayıcı görevlere nasıl yönlendirebilir ki?

Bu da *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin, estetik bölümüyle, yalnızca diğer iki Eleştiriyi tamamlıyor olmadığını, aslında onları temellendirdiğini söylemektir. O, diğer iki Eleştirinin varsaydığı *zemin* olarak yetiler arasındaki özgür bir uzlaşmayı keşfeder. Her belirlenmiş uzlaşma onu genel olarak olanaklı kılan belirlenmemiş, özgür uzlaşmaya dayanmaktadır. Ama neden önceki Eleştirilerde gizli kalan bu zemini özellikle estetik yargı açığa çıkarıyor? Estetik yargıda, imgelem hem anlama yetisinin hem de aklın egemenliğinden kurtulmuş durumdadır. Aslında estetik zevkin kendisi ilgiden bağışık bir zevktir: yalnızca ampirik ilgiden değil spekülatif ilgiden ve pratik ilgiden de

[1] *Yargı Gücünün Eleştirisi, giriş*, § 2, 3, 4, 5. [Makaledeki bütün göndermeler şu metne yapılmıştır: *Critique du jugement*, fran. çev. Gibelin, Paris, Vrin, 1960.]

bağımsızdır. İşte bu nedenle estetik yargı yasa koymaz, nesneler hakkında yasa koyan hiçbir yeti içermez. Fenomenler ve kendinde şeyler olmak üzere yalnızca iki çeşit nesne bulunduğuna, birinciler anlama yetisinin spekülatif ilgi bakımından yasa koyuculuğuna, diğerleri aklın pratik ilgi bakımından yasa koyuculuğuna gönderme yaptığına göre, zaten nasıl başka türlü olabilirdi ki? Öyleyse Kant haklı olarak *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin diğer iki Eleştirinin aksine kendine özgü bir "alana" sahip olmadığını, yargının yasa koyucu ya da özerk değil yalnızca kendine-yasalı olduğunu (ancak kendi hakkında yasa koyduğunu) söyleyebilir[2]. İlk iki Eleştiri, egemen ya da belirleyici bir yetiye zorunlu olarak belli bir nesne tipinin tabi olduğu fikrini geliştiriyordu. Ama estetik yargıya ya da estetik yargı bakımından bir yetiye zorunlu olarak tabi olan nesneler yoktur. Doğa'daki güzel şeyler yargıyla, yani estetik yargıda birlikte işleyen yetilerle ancak olumsal bir uzlaşma içindedir. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin diğer Eleştirileri tamamladığını düşünmenin ne kadar yanlış olduğunu görüyoruz. Çünkü estetik yargıda, imgelem hiç de spekülatif yargıda anlama yetisinin, pratik yargıda aklın sahip olduğu role benzer bir rol üstlenmez. İmgelem anlama yetisinin ve aklın himayesinden kurtulur. Ama kendisi yasa koyucu hale gelmez: daha derinlemesine, her yetinin kendi adına özgürce hareket edebilecek hale gelmesini gerektiren bir yetiler işleyişi için işaret verir. İki bakımdan, *Yargı Gücünün Eleştirisi* bizi zemindeki öğe olarak yeni bir öğeye taşır: duyulur nesnelerin yetilerden birine zorunlu olarak tabi olmak yerine yetilerimizin hepsiyle olumsal uzlaşımı; yetiler arasında içlerinden birinin yönetimi altında belirlenmiş bir uyum yerine belirlenmemiş, özgür bir uyum.

Kant'ın, imgelemin yargıda "kavram olmadan şematize ettiğini" söylediği olur[3]. Bu ifade doğru olmaktan çok parlaktır.

[2] § 35.
[3] Bu orantılar teorisi için bkz. § 21.

Şematizm imgelemin özgün bir edimidir, ama anlama yetisinin belirlenmiş bir kavramına bağlı olduğu sürece. Anlama yetisinin kavramından yoksun kalınca, imgelem şematize etmek yerine başka bir şey yapar. Aslında o *düşünümler.* İmgelemin estetik yargıdaki asıl rolü budur işte: nesnenin biçimini düşünümlemek. Burada biçimden görünün (duyumsamanın) biçimini anlamamak gerekir. Çünkü görünün biçimleri de hâlâ kendi içinde duyulur bir madde oluşturan, varolan nesnelerle ilgilidir; bu yüzden de bu nesnelere yönelik bilginin bir parçasını oluştururlar. Estetik biçim ise, aksine, imgelemde nesnenin düşünümüyle iç içe geçer. Düşünümlenen nesnenin varoluşuna kayıtsızdır; bu nedenle estetik zevk ilgiden bağışıktır. Nesnenin duyulur maddesine de aynı şekilde kayıtsızdır; Kant bir rengin ya da bir sesin imgelemde özgürce düşünümlenmek için fazlasıyla maddi, fazlasıyla duyularımıza gömülü olduğunu, bu yüzden de kendi başına güzel olamayacağını söyleyecek kadar ileri gider. Yalnızca resim önemlidir, yalnızca beste önemlidir. Estetik biçimin kurucu öğeleri bunlardır, renkler ve sesler yardımcılardan ibarettir[4]. Öyleyse her bakımdan imgelemin düşünümsel biçimini duyumsamanın görüsel biçiminden ayırt etmeliyiz.

Yetiler arasındaki her uzlaşma bir *ortak duyuyu* tanımlar. Kant'ın ampirizme yönelttiği tek itiraz ortak duyuyu özel bir ampirik yeti gibi kavramış olmaktır, oysa o yetilerin birlikte *a priori* bir uzlaşmasının dışavurumudur[5]. *Saf Aklın Eleştirisi* de onsuz bilginin ilke düzeyinde iletilebilir olamayacağı mantıksal bir ortak duyuya, "*sensus communis logicus*"a başvurur. Aynı şekilde, *Pratik Aklın Eleştirisi*, sıkça yetilerin aklın yasa

[4] § 14 ve 51. Bu iki metinde, Kant'ın argümanı şudur: renkler ve sesler ancak imgelem onları oluşturan titreşimleri *düşünümleyebilseydi* gerçekten estetik öğeler olurlardı; oysa bu kuşkuludur, çünkü titreşimlerin hızı bizden kaçan zaman bölümleri üretir. Yine de § 51, bazı kişiler için böyle bir düşünüm olanağını saklı tutar.

[5] § 40.

koyuculuğu altında uzlaşmasını ifade eden tümüyle ahlaki bir ortak duyuya başvurur. Ama özgür uyum, Kant'ı üçüncü bir duyuyu, estetik hissin iletilebilirliğini ya da estetik zevkin evrenselliğini *ilke düzeyinde* ortaya koyan "*sensus communis aestheticus*"u [estetik ortak duyuyu] kabul etmeye zorlayacaktır[6]. "Bu ortak duyu deneyimle temellenemez, çünkü bir yükümlülük içeren yargılar sağlama iddiasındadır; herkesin bizim yargımızı kabul edeceğini değil, kabul etmesi gerektiğini söyler[7]." Limonatayı sevmem, peynirden hoşlanmam diyen birine aldırış etmeyiz. Ama Bach'ı sevmem, Massenet'yi Mozart'a tercih ederim diyen kişiyi sertçe yargılarız. O halde estetik yargı bir ortak duyuda temsil edilen, ilke düzeyinde bir evrensellik ve zorunluluk iddia eder. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin asıl güç yanı işte burada başlıyor. Çünkü: bu estetik ortak duyunun doğası nedir?

Bu ortak duyuyu kategorik olarak ortaya koyamayız. Böyle yapmak, anlama yetisinin ancak mantıksal duyuda devreye girebilecek olan belirlenmiş kavramlarını içerecektir. Öte yandan onu *önkabul* olarak da ortaya koyamayız: çünkü önkabuller pratik olarak belirlenebilecek bilgiler içerirler. Öyleyse görünen o ki tümüyle estetik bir ortak duyuyu ancak *olduğu gibi kabul edebiliriz*, *varsayabiliriz*[8]. Ama bu çözümün yetersizliğini görmek zor değil. Yetiler arasındaki belirlenmemiş, özgür uzlaşma tüm diğer uzlaşmaların zemini, koşuludur; estetik ortak duyu tüm diğer ortak duyuların zemini, koşuludur. Yetilerimiz arasındaki bütün belirlenmiş ilişkilerin zeminini sağlaması gereken şeyi varsaymak, ona yalnızca koşullu bir varoluş tanımak nasıl yeterli olabilir? Yetiler arasındaki özgür ve belirlenmemiş uzlaşmanın *nereden geldiği* sorusundan nasıl kaçabiliriz? Doğa bakımından farklı olan yetilerimizin

[6] Aynı yer.
[7] § 22.
[8] § 20-22.

kendiliğinden uyumlu bir ilişkiye girmesini nasıl açıklayabiliriz? Böyle bir uzlaşmayı olduğu gibi kabul etmekle yetinemeyiz. Onu ruhta oluşturmamız gerekir. Tek çıkış yolu bu: estetik ortak duyunun oluşumunu incelemek, yetilerin özgür uzlaşmasının nasıl zorunlu olarak oluştuğunu göstermek.

Eğer bu yorum doğruysa, güzelin analitiğinin bütününün oldukça belirli bir konusu vardır: Kant, izleyicinin estetik yargısını analiz ederken, diğer iki Eleştirinin varsaydığı, imgelemle anlama yetisi arasındaki, ruhun bir zemini gibi olan özgür uzlaşmayı keşfeder. Ruhun bu zemini diğerlerinden daha derin bir ortak duyu fikrinde ortaya çıkar. Ama bu zemini olduğu gibi kabul etmek, onu yalnızca "varsaymak" yeterli mi? Güzelin Analitiği, bir serimleme olarak daha ileri gidemez. Güzel duyusunun oluşumunun zorunluluğunu bize hissettirerek sona ermekten başka bir şey yapamaz: estetik ortak duyuyu bizde *üretmek* için bize bir kural sağlayan bir ilke var mı? "Beğeni temel ve doğal bir yeti midir, yoksa yalnızca kazanmamız gereken bir yetinin fikri mi[9]?" Güzel duyusunun oluşumu, serimleme olarak Analitikte ele alınamaz ("şimdilik beğeni yetisini oğelerine ayırmak ve onları bir ortak duyu fikrinde toplamak bizim için yeterli"). Oluşum ancak bir çıkarsamanın, *estetik yargıların çıkarsanmasının* konusu olabilir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, çıkarsama, nesnelerin nasıl spekülatif ilgiye ve onun gerçekleşmesini yöneten anlama yetisine zorunlu olarak tabi olduklarını göstermeyi üstlenir. Ama beğeni yargısında, böyle zorunlu bir tabi olma problemi artık söz konusu değildir. Buna karşılık, yetiler arasındaki uzlaşmanın oluşumuyla ilgili bir çıkarsama problemi doğar, yetiler zaten içlerinden birinin yasa koyuculuğuyla belirlenmiş bir ilişki içinde bulunuyor olarak ele alındıkları sürece ortaya çıkmayan bir problem.

[9] § 22.

Kant'ın ardılları, özellikle de Maïmon ve Fichte, Kant'a temel bir itiraz yöneltmişlerdir: buna göre Kant oluşumsal bir yöntemin gereklerini göz ardı etmiştir. Bu itirazın biri nesnel diğeri öznel iki anlamı var: Kant olgulara dayanır, bu olguların yalnızca koşullarını araştırır; ama ayrıca halihazırdaki yetilere başvurur, yetilerin herhangi bir uyuma muktedir olduklarını zaten varsayarak onlardaki belli bir ilişkiyi ya da orantıyı belirler. Maïmon'un *Aşkınsal Felsefe*'yi 1790'da yazdığını göz önünde tutarsak, Kant'ın kısmen öğrencilerinin itirazını önceden gördüğünü kabul etmemiz gerekir. İlk iki Eleştiri olgulara başvuruyordu, bu olguların koşullarını araştırıyordu, bu koşulları önceden biçimlenmiş yetilerde buluyordu. Bunu yaparken de önceki Eleştiriler kendi başlarına üstlenemeyecekleri bir oluşuma dayanıyorlardı. Ama estetik *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, Kant özgür ilksel uzlaşmaları içindeki yetilerin oluşumu problemini ortaya koyar. Böylelikle diğer Eleştirilerde hâlâ eksik olan nihai temeli keşfeder. Genel olarak Eleştiri, basit bir *koşullama* olmaktan çıkıp aşkınsal bir Biçimlendirme, aşkınsal bir Kültür, aşkınsal bir Oluşum haline gelir.

Güzelin Analitiğinin bize yönelttiği soru şuydu: yetiler arasındaki belirlenmemiş, özgür uzlaşma nereden geliyor, bu uzlaşma içinde yetilerin oluşumu nedir? Güzelin Analitiği tam bu noktada durur, çünkü soruyu yanıtlayacak araçlara sahip değildir; aynı zamanda "bu güzeldir" yargısının yalnızca anlama yetisini ve imgelemi devreye soktuğunu (aklın burada hiçbir yeri olmadığını) fark ederiz. Güzelin Analitiğini yücenin Analitiği izler; burada akla başvurulur. Ama Kant güzel duyusuna bağlı bir oluşum probleminin çözümü için bundan ne ummaktadır?

"Bu yücedir" yargısı, artık imgelemle anlama yetisi arasındaki değil, akılla imgelem arasındaki bir uzlaşmayı ifade eder. Ama yücenin bu uyumu oldukça paradoksaldır. Akıl ve imgelem ancak bir gerilimin, bir çelişmenin, acılı bir yırtılmanın

ortasında uzlaşırlar. Uzlaşma vardır, ama uyumsuz bir uzlaşma, acı içinde bir uyumdur bu. Ve yalnızca acı zevki mümkün kılmaktadır. Kant bu nokta üzerinde ısrarla durur: imgelem bir şiddete maruz kalmakta, hatta özgürlüğünü yitiriyor görünmektedir. Yüce duygusu doğada biçim-dışı ya da biçimsiz olan karşısında (uçsuz bucaksızlık ya da güç karşısında) hissedildiği için, imgelem artık bir nesnenin biçimini düşünümleyemez. Ama kendine bir başka etkinlik bulmak yerine kendi Çilesine kavuşur. Aslında imgelemin iki temel boyutu vardır, artzamanlı kavrayış ve eşzamanlı anlayış. Kavrayış sorun çıkmadan sonsuza dek gidebilir, anlayış ise (her türlü sayısal kavramdan bağımsız estetik bir anlayış olarak) her zaman bir üst sınıra sahiptir. İşte yüce, imgelemin karşısına bu üst sınırı çıkarır, onu kendi sınırına varmaya zorlar, onu kendi sınırlarıyla yüzleştirir. İmgelem *gücünün son sınırına dek* sürüklenir[10]. Ama imgelemi böyle sürükleyen ve zorlayan nedir? Yüce, yalnızca görünüşte ya da yansıtma yoluyla duyulur doğayla ilişkilidir. Aslında, duyulur dünyanın sonsuzluğunu bir bütünde toplamaya bizi zorlayan şey akıldan başkası değildir; imgelemi sınırıyla yüzleşmeye zorlayan ondan başkası değildir. İmgelem böylelikle aklın orantısızlığını keşfeder, aklın bir İdesi karşısında bütün gücünün bir hiç olduğunu itiraf etmeye zorlanır[11].

Yine de bu uzlaşmazlığın ortasında bir uzlaşma *doğar*. Kant yetilere ilişkin diyalektik bir kavrayışa hiç bu kadar yakın olmamıştır. Akıl imgelemi duyulur olandaki sınırının karşısına çıkarır; ama öte yandan imgelem de aklı bu duyulur dünyanın sonsuzluğu için duyular-üstü bir dayanak düşünebilecek yeti olarak uyandırır. Şiddete maruz kalan imgelem özgürlüğünü yitiriyor görünmektedir; ama kendi sınırını nesne edinerek aşkın bir işleyişe de yükselmektedir. Her bakımdan aşıldığı için kendisi de kendi sınırlarını aşmaktadır, elbette bunu

[10] § 26.
[11] Aynı yer.

olumsuz bir tarzda, aklın İdesinin erişilmezliğini temsil ederek ve bu erişilmezliği duyulur doğada mevcut bir şeye dönüştürerek yapar. "Duyulur olan dışında tutunacak bir şey bulamayan imgelem yine de sınırlarının kaybolması sayesinde kendini sınırsız hisseder; bu soyutlanma sonsuzluğun mevcut-kılınması, imgelemin durumu nedeniyle ancak olumsuz olabilen ama yine de ruhu genişleten bir mevcut-kılmadır[12]." İmgelem tam da aklın şiddeti altında özgürlüğünü yitirdiğini sandığı anda anlama yetisinin bütün zorlamalarından kurtulmuş olur, akılla uzlaşma içine girerek anlama yetisinin ondan sakladığı şeyi, yani aynı zamanda kendi aşkınsal kökeni de olan duyular-üstü yönelimini keşfeder. İmgelem, kendi Çilesinde bütün etkinliklerinin kökenini ve yönelimini keşfeder. Yücenin Analitiğinin verdiği ders budur: imgelemin bile duyular-üstü bir yönelimi vardır[13]. İmgelemle akıl arasındaki uzlaşma fiilen uzlaşmazlıktan doğmaktadır. Zevk acıdan doğmaktadır. Dahası, adeta iki yeti de karşılıklı olarak birbirini döllemekte ve biri kendi sınırının son noktasında, diğeri duyulur olanın ötesinde, ikisi de bütün yetilerin duyular-üstü birliği olarak ruhun en derin yanını tanımlayan bir "yoğunlaşma noktasında" oluşumlarının ilkesini bulmaktadır.

Yücenin Analitiği bize güzelin Analitiğinin elde edemeyeceği bir sonuç sunar: yüce söz konusu olduğunda yetiler arasındaki mevcut uzlaşma hakiki bir oluşumun nesnesidir. Bu yüzden Kant, güzel duyusunun aksine yüce duyusunun bir Kültürden ayrılamaz olduğunu kabul eder: "doğanın kuvvetini sergileyişi, yıkıcılığı karşısında... kaba saba bir insan ancak üzüntü, tehlike, sefalet görür"[14]. Kaba saba insan "uzlaşmazlık" düzeyinde kalmaktadır. Yüce, ampirik ve uzlaşımsal bir kültürün işi değildir elbette; ama yücenin devreye soktuğu yetiler dolaysız

[12] *Genel açıklama.*
[13] Aynı yer.
[14] § 29.

uzlaşmazlığın ortasında uzlaşmalarının bir oluşumuna gönderme yapar. Ampirik bir biçimlenme değil aşkınsal bir oluşum söz konusudur. O halde yücenin Analitiğinin iki anlamı var. Önce kendi başına, akıl ve imgelem açısından bir anlam taşıyor. Ama ayrıca model değerine de sahip: yüce için geçerli olan bu keşfi nasıl güzelin duyusuna da genişletmeli ya da uyarlamalı? Yani: güzel duyusunu tanımlayan, imgelemle anlama yetisi arasındaki uzlaşmanın da yücenin Analitiğinin bize örneğini sunduğu türden bir oluşumun nesnesi olması gerekmiyor mu?

Aşkınsal bir çıkarsama problemi her zaman nesneldir. Örneğin *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, kategorilerin anlama yetisinin *a priori* temsilleri olduğunu gösterdikten sonra, nesnelerin kategorilere, yani yasa koyucu anlama yetisine ya da spekülatif ilgiye neden ve nasıl zorunlu olarak tabi olduğunu sorar. Ama yüce yargısını ele aldığımızda, onun hakkında hiçbir nesnel çıkarsama probleminin ortaya çıkmadığını görürüz. Yüce elbette nesnelerle ilişkilidir, ama yalnızca ruh durumumuzun yansıtılması yoluyla; ve bu yansıtma dolaysız olarak olanaklıdır, çünkü nesnede biçim-dışı ya da biçimsiz olan şey üzerinde gerçekleşir[15]. Ama ilk bakışta, beğeni ya da güzellik yargısı için de durum aynıymış gibi görünür: aldığımız zevk ilgiden bağışıktır, nesnenin varoluşunu, hatta maddesini soyutlarız. Hiçbir yeti yasa koyucu değildir; hiçbir nesne beğeni yargısına zorunlu olarak tabi olmaz. Bu yüzden Kant beğeni yargısı probleminin ancak öznel olabileceğini belirtir[16].

Yine de yüceyle güzel arasındaki büyük fark, güzelin verdiği zevkin bir nesnenin biçiminden kaynaklanmasıdır: Kant bu

[15] § 30.

[16] § 38: "Bu çıkarsamayı böylesine kolay hale getiren şey, onun bir kavramın nesnel gerçekliğini doğrulamak zorunda olmamasıdır...".

özelliğin beğeni yargısının "çıkarsanmasının" zorunluluğunu temellendirmek için yeterli olduğunu söyler[17]. Nesnenin varoluşuna ne kadar kayıtsız olursak olalım, yine de onun *hakkında*, onun *sayesinde* anlama yetimizle imgelemimizin özgür uyumunu hissettiğimiz bir nesne vardır. Başka türlü söylersek, doğa imgelemde biçimsel olarak düşünümlenen nesneler üretmeye muktedirdir: yücede olup bitenin aksine, doğa bu kez "doğanın bazı ürünleri hakkında verilen yargı yoluyla bize zihinsel yetilerimizin ilişkisindeki içsel erekselliği kavrama fırsatı sunan" olumlu bir özellik gösterir[18]. Öyleyse yetilerimiz arasındaki içsel uzlaşma işte doğayla bu aynı yetiler arasında dışsal bir uzlaşmayı içeriyor. Bu ikinci uzlaşma oldukça özeldir. O, doğa nesnelerinin zorunlu olarak tabi oluşuyla karıştırılmamalıdır; ama ereksel ya da teleolojik bir uzlaşma olarak da anlaşılmamalıdır. Eğer zorunlu bir tabi oluş söz konusu olsaydı, beğeni yargısı özerk ve yasa koyucu olurdu; eğer gerçek nesnel bir ereksellik söz konusu olsaydı, beğeni yargısı kendine-yasalı olmaktan çıkardı ("neyi güzel bulmamız gerektiğini doğadan öğrenmek zorunda kalırdık, o zaman da yargı ampirik ilkelere tabi olmuş olurdu")[19]. O halde uzlaşma ereksizdir: doğa yalnızca kendi mekanik yasalarına boyun eğer, yetilerimiz ise kendi özel yasalarına boyun eğer. "*Kendi başına ereksiz olarak ortaya çıkan, yargının doğayla ve kendi biçimleriyle ilgili ihtiyacına rastlantısal olarak uyuyor gibi gözüken bir uzlaşma*[20]." Kant'ın dediği gibi, doğa bize bir lütufta bulunmaz, biz doğayı iyi olarak alımlayacak biçimde örgütlenmişizdir.

Geriye dönelim. Güzel duyusu, ortak duyu olarak, estetik zevkin varsayılan evrenselliğiyle tanımlanır. Estetik zevkin

[17] § 30.
[18] § 58.
[19] Aynı yer.
[20] Aynı yer.

kendisi imgelemle anlama yetisinin özgür uzlaşmasından kaynaklanır, bu özgür uzlaşma ise ancak hissedilebilir. Ama bu uzlaşmanın evrenselliğini ve zorunluluğunu varsaymak yeterli değildir. Evrensellik iddiasının temellenmiş olması için onun da *a priori* olarak oluşması gerekir. Asıl çıkarsama problemi burada başlar: "beğeni yargısında neden duyguyu bir bakıma bir ödev gibi herkese atfettiğimizi" açıklamak gerekir[21]. Oysa beğeni yargısı bize nesnel bir belirlenime bağlı gibi görünmüştü. Söz konusu olan, bu belirlenim *sayesinde* yetilerin yargıda uzlaşmasının oluşumu için bir ilke bulup bulamayacağımızı bilmektir. Böyle bir bakış açısı fikirlerin düzenini açıklayabilme avantajına sahiptir: 1º güzelin Analitiği, anlama yetisiyle imgelem arasında özgür bir uzlaşma keşfeder, ama onu ancak bir varsayım olarak kabul edebilir; 2º yücenin Analitiği, imgelemle akıl arasında özgür bir uzlaşma keşfeder, ama bunu aynı zamanda bu uzlaşmanın oluşumunu çıkarmasını sağlayan içsel koşullar altında yapar; 3º beğeni yargısının çıkarsanması, anlama yetisi-imgelem uzlaşmasının da *a priori* oluşmasını sağlayan dışsal bir ilke keşfeder; o halde yücenin sunduğu modeli kullanır, ama bunu özgün yollarla yapar, yüce ise kendi adına çıkarsamaya gereksinim duymaz.

Güzel duyusunun bu oluşumu nasıl gerçekleşir? Doğayla yetilerimiz arasında ereksiz bir uzlaşma olduğu *fikri* aklın *bir ilgisini*, güzele bağlı akılcı ilgiyi tanımlar. Bu ilginin doğrudan güzele yönelik bir ilgi olmadığı ve estetik yargıdan tümüyle farklı olduğu açıktır. Yoksa bütün *Yargı Gücünün Eleştirisi* çelişik olurdu: gerçekten de güzelin verdiği zevk ilgiden tümüyle bağışıktır ve estetik yargı imgelemle anlama yetisinin aklın müdahalesi olmadan uzlaşmasını ifade eder. Söz konusu olan yargıya sentetik olarak bağlı bir ilgidir. Bu ilgi doğrudan güzelin kendisine değil, doğanın güzel şeyler üretebilme yete-

[21] § 10. Çıkarsama problemini bu paragrafortaya atar.

neğine yönelir. O, doğa yetilerimizle ereksiz bir uzlaşma sunduğu ölçüde doğaya ilişkindir. Ama tam da bu uzlaşma yetiler arasındaki uzlaşmaya dışsal olduğu için, yalnızca yetilerimizin uzlaşmasını sağlayan fırsatı tanımladığı için, güzele bağlı ilgi estetik yargının bir parçası değildir. Böylelikle söz konusu ilgi, çelişkiye düşülmeksizin, yetilerin bu yargıda *a priori* uzlaşmaları için bir oluşum ilkesi olarak kullanılabilir. Başka türlü söylersek, *estetik zevk ilgiden bağışıktır, ama doğanın üretimleriyle ilgiden bağışık zevkimiz arasındaki uyum için akılcı bir ilgi duyarız.* "İdelerin nesnel bir gerçekliği olması..., yani doğanın en azından bir iz ya da bir işaret yoluyla kendi üretimleriyle bizim *tüm ilgilerden bağımsız* tatminimiz arasında meşru bir uzlaşma olduğunu kabul etmeyi sağlayan bir ilke barındırdığını göstermesi... aklın bir *ilgisi* olduğuna göre, aklın böyle bir uzlaşmanın her türlü doğal ortaya çıkışıyla *ilgilenmesi* gerekir[22]." Öyleyse güzele bağlı ilginin güzel duyusunun kayıtsız kaldığı belirlenimlere yönelmesi şaşırtıcı değildir. İlgiden bağışık güzel duyusunda, imgelem biçimi düşünümler. Düşünümlenmesi zor olan renk, ses, madde gibi şeyler ondan kaçar. Buna karşılık, güzele bağlı ilgi seslere ve renklere, çiçeklerin rengine ve kuşların şarkısına yönelir[23]. Burada da hiçbir çelişki görmüyoruz. İlgi maddelerle ilgilidir, çünkü doğa, kendi mekanik yasalarına uygun olarak, biçimsel olarak düşünümlenmeye elverişli nesneleri maddelerle üretir. Hatta Kant güzelin doğal üretiminde devreye giren ilk maddeyi tanımlar: bir parçası ayrılan ya da buharlaşan, kalan kısmı ise aniden katılaşan akışkan madde (kristallerin oluşumu)[24].

Güzele ya da güzellik yargısına bağlı bu ilginin metaestetik olduğunu söyleyebiliriz. Aklın bu ilgisi güzellik yargısında anlama yetisi-imgelem uzlaşmasının oluşumunu nasıl

[22] § 42.
[23] Aynı yer.
[24] § 58.

güvence altına alır? Seslerde, renklerde ve özgür maddelerde, Akıl, İdelerinin mevcut-kılınışlarını keşfeder. Örneğin, bir rengi anlama yetisinin bir kavramı altına yerleştirmekle yetinmeyiz, ayrıca onu bambaşka bir kavramla, kendi başına bir görü nesnesine sahip olmayan, nesnesini anlama yetisinin kavramına karşılık gelen görü nesnesine benzerlik yoluyla belirleyen bir kavramla (aklın İdesiyle) ilişkilendiririz. Böylece "bir görü nesnesi üzerine düşünümü, belki de asla bir görünün doğrudan karşılık gelemeyeceği bambaşka bir kavrama" aktarırız[25]. Beyaz zambak artık yalnızca renk ve çiçek kavramlarıyla ilişkilendirilmez, aynı zamanda asla verili olmayan nesnesi zambak çiçeğinin beyazlığıyla düşünümsel benzerlik taşıyan saf masumiyet İdesini de uyandırır[26]. Ama öyleyse aklın meta-estetik ilgisinin iki sonucu vardır: bir yandan anlama yetisinin kavramları sınırsız biçimde, sonsuza dek genişletilmiş olur; diğer yandan imgelem, şematizmde hâlâ maruz kaldığı, anlama yetisinin belirlenmiş kavramlarının zorlamasından kurtulmuş olur. Serimleme olarak güzelin Analitiği yalnızca şunu söylememizi sağlıyordu: estetik yargıda anlama yetisi belirlenmemiş hale gelirken imgelem de özgürleşir. Ama imgelem nasıl özgürleşiyor? Anlama yetisi nasıl belirlenmemiş hale geliyor? Bunu akıl söyler ve bu yolla yargıda iki yetinin belirlenmemiş özgür uzlaşmasının oluşumunu güvence altına alır. Estetik yargının çekiciliği güzelin Analitiğinin açıklayamadığı şeyin hesabını verir: akılda aşkınsal bir oluşumun ilkesini bulur. Ama önce Yücenin oluşumsal modelinden geçmek gerekmiştir.

İdelerin duyulur doğada mevcut-kılınmaları konusu Kant'ta temel bir konudur. Çünkü birçok mevcut-kılma tarzı vardır. Bu tarzların ilki Yücedir: *yansıtma* yoluyla gerçekleşen, doğrudan

[25] § 39.
[26] § 42.

olan, ama olumsuz kalan, İdenin erişilmezliğine yönelen mevcut-kılma. İkinci tarz güzele bağlı akılcı ilgiyle tanımlanır: *sembol* yoluyla gerçekleşen, dolaylı ama olumlu bir mevcut-kılmadır bu. Üçüncü tarz Dehada ortaya çıkar: bir "başka" doğanın *yaratımı* yoluyla gerçekleşen, yine olumlu ama ikincil mevcut-kılma. Son olarak, dördüncü tarz teleolojiktir: erek ve ereksel uzlaşma kavramları altında gerçekleşen, olumlu, ilksel ve doğrudan mevcut-kılma. Bu sonuncu tarzı analiz etmeyeceğiz. Buna karşılık, dehayla ilgili tarz, bizi ilgilendiren sorun açısından, Kant estetiğinde temel bir problem teşkil eder.

Akılcı ilgi, beğeni yargısında yetilerin *a priori* uzlaşmasının oluşumunun anahtarını sunmuştu bize. Ama hangi koşulla? Güzelle ilgili tikel deneyime "bu güzelliği doğanın üretmiş olduğu düşüncesini" eklemek koşuluyla[27]. O halde bu düzeyde bir ayrışma ortaya çıkıyor: doğadaki güzelle sanattaki güzel arasında bir ayrışma var. *Serimleme olarak güzelin Analitiğinde böyle bir ayrışmaya yol açan hiçbir şey yoktu*: yalnızca çıkarsama, yani güzele bağlı ilginin meta-estetik bakış açısı bu ayrışmayı işin içine sokar. Bu ilgi tümüyle doğal güzelliğe yöneliktir; o halde oluşum imgelemle anlama yetisi arasındaki uzlaşmaya ilişkindir, ama bu uzlaşma doğanın seyircisinin ruhunda üretildiği sürece böyledir bu. Sanat yapıtı karşısında, yetilerin uzlaşması hâlâ ilkesiz ya da temelsiz kalır.

Kant estetiğinin son görevi, sanat için de doğadaki güzelin ilkesine benzer bir ilke bulmaktır. Bu ilke Dehadır. Akılcı ilginin doğanın yargıya bir kural vermesini sağlayan merci olması gibi, deha da doğanın sanata kurallar vermesini sağlayan öznel düzenlenmedir (deha bu anlamda "doğa vergisi"dir[28]). Akılcı ilginin doğanın güzel şeyleri ürettiği maddelere yönelmesi gibi, Deha da esinlediği öznenin güzel yapıtlar üretmesini sağlayan maddeleri getirir: "esasen deha güzel sanatlara

[27] Aynı yer.
[28] § 46.

zengin bir malzeme sağlar"[29]. Deha, tıpkı akılcı ilgi gibi, meta-estetik bir ilkedir. Aslında deha İdeleri mevcut-kılmanın bir tarzı olarak tanımlanır. Kant'ın burada estetik İdelerden söz ettiği ve bunları aklın İdelerinden ayırdığı doğrudur: aklın İdeleri görüsüz kavramlardır, estetik İdeler kavramsız görülerdir. Ama bu karşıtlık yalnızca görünüştedir, iki çeşit İde yoktur. Estetik İdenin bütün kavramların ötesine geçmesinin nedeni, bize verili olan doğadan *başka bir doğanın* görüsünü üretmesidir: o, fenomenlerin doğrudan zihnin olayları, zihnin olaylarınınsa doğanın fenomenleri olduğu bir doğa yaratır. Böylece, görünmez varlıklar, kutsanmışların krallığı, cehennem ete kemiğe bürünür; sevgi, ölüm onları tinsel anlamlarına upuygun hale getiren bir boyut kazanır[30]. O halde, dehanın görüsünün tam da aklın İdelerinde eksik olan görü olduğunu düşünebiliriz. *Kavramsız görü*, *görüsüz kavramda* eksik olan görüdür. Öyle ki ilk ifadede anlama yetisinin kavramları aşılır ve devre dışı bırakılır; ikincide ise duyumsamanın görüleri. Ama dehada, bir başka doğanın görüsü olarak yaratıcı görü ve akılcı İdeler olarak aklın kavramları upuygun biçimde birleşirler[31]. Akılcı İde ifade edilemez olan bir şey barındırır; ama estetik İde bir başka doğanın yaratımı yoluyla ifade edilemez olanı ifade eder. Ayrıca estetik İde gerçekten de İdeleri mevcut-kılmanın bir tarzıdır, farklı bir şekilde işlese de sembolizme yakındır. Ve benzer bir etkisi vardır: "düşünmeye sevk eder", anlama yetisinin kavramlarını sınırsız biçimde genişletir, imgelemi anlama yetisinin baskılarından kurtarır. Deha "ruh verir", "canlandırır". Meta-estetik ilke olarak, imgelemle anlama yetisi arasındaki estetik uzlaşmayı mümkün kılar, oluşturur. Yetilerin her birini bu uzlaşmada oluşturur, imgelemi özgür olarak, anlama yetisini sınırsız olarak. O halde Deha teorisi,

[29] § 47.
[30] § 49.
[31] *Açıklama: Diyalektik Hakkında.*

doğadaki güzelle sanattaki güzel arasında açılmış olan boşluğu meta-estetik açıdan doldurur. Deha yetilere sanat yapıtına bağlı olarak oluşumsal bir ilke kazandırır. Bu nedenle, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin 42. paragrafı güzelin iki türünü ayırdıktan sonra, 58. ve 59. paragraflar onlara ortak olan yetilerin oluşumu fikri altında yeniden birliği inşa edebilir.

Yine de doğadaki güzele bağlı ilgiyle sanattaki güzele yönelik deha arasındaki paralelliği fazla ileri götürmemek gerekir. Çünkü dehayla birlikte çok daha karmaşık bir oluşuma dahil oluruz. İmgelemle anlama yetisi arasındaki uzlaşmayı oluşturabilmek için, burada izleyicinin bakış açısını terk etmemiz gerekmişti. Deha yaratıcı sanatçıya vergidir. İlk önce sanatçıda imgelem özgürleşir ve anlama yetisi genişler. Zorluk şudur: eğer oluşumun kuralı dehanın tekilliğiyse, oluşum nasıl evrensel bir erime sahip olabilir? Görünen o ki dehada evrensel bir öznellik değil, olsa olsa istisnai bir öznelerarasılık bulabiliriz. Aslında, Deha her zaman başka dehaların doğuşu için yapılmış bir çağrıdır. Ama dehanın dehayı yanıtlaması için kaç çöl kat etmek gerekiyor. "Dahi, bir öznenin sahip olduğu, bilme yetilerinin özgür kullanımına yönelik doğa vergisi özelliklerin örnek özgünlüğüdür. Öyleyse dahinin yapıtı taklit edilmek için değil, ardından bir başka dahinin doğmasını sağlamak, onda kendi özgünlüğüne ilişkin bir duygu uyandırmak ve onu kurallardan tümüyle bağımsız olarak kendi sanatını uygulamaya teşvik etmek için bir örnektir... Dahi doğanın bir lütfudur ve çok ender ortaya çıkar[32]." Yine de, eğer dahi sanatçının iki etkinliği olduğunu göz önünde tutarsak bu son güçlük çözülür. O bir yandan yaratır. Yani: yapıtının *maddesini* üretir, İdelere upuygun bir başka doğa icat ederek imgelemini özgür, yaratıcı bir işleve taşır. Ama diğer yandan, sanatçı *biçim* verir: özgür kalmış imgelemini belirlenmemiş anlama yetisine göre ayar-

[32] § 49.

lar, öyle ki kendisi yapıtına bir beğeni nesnesi biçimini verir ("sanat yapıtına bu biçimi vermek için beğeni yeterlidir"[33]). Dehada taklit edilemez olan şey tam da birinci yöndür: İdenin devasalığı, şaşırtıcı bir madde, dahiyane biçimsizlik. Ama ikinci yön bakımından, dehanın yapıtı herkes için bir örnek haline gelebilir: taklitçileri esinler, izleyicileri kışkırtır, *her yerde* imgelemle anlama yetisi arasında, beğeniyi kuran özgür, belirlenmemiş bir uzlaşma oluşturur. Dahiye bir başka dahi yanıt vermemiş olsa da yine de tam bir çölde sayılmayız: beğeni sahibi insanlar, öğrenciler ve hayranlar iki dahi arasındaki boşluğu doldururlar ve beklemeyi sağlarlar[34]. Böylece dehadan yola çıkan oluşum gerçekten de evrensel bir değer kazanır (yaratıcının dehası bizzat izleyicide yetiler arasında bir uzlaşma oluşturur): "Beğeni, genel yargı olarak, dehanın disiplinidir... O, bu yolla, düşünceler yığınına açıklık ve düzen getirir ve İdelere dayanıklılık kazandırır, ayrıca onlara *evrensel olduğu kadar kalıcı da olan* bir başarı sağlar, onları başkalarına örnek olabilecek ve hep ilerleme içinde olan bir kültüre uyarlanabilecek hale getirir[35]."

Öyleyse Kant estetiği bize üç paralel oluşum sunuyor: yüceden itibaren, akıl-imgelem uzlaşmasının oluşumu; güzele bağlı ilgiden itibaren, doğadaki güzelle bağlantılı olarak imgelem-anlama yetisi uzlaşmasının oluşumu; dehadan itibaren, sanattaki güzelle bağlantılı olarak imgelem-anlama yetisi uzlaşmasının oluşumu. Üstelik bu durumların her birinde, ele alınan yetiler de kökensel özgür halleriyle ve karşılıklı uzlaşmaları içinde oluşuyorlar. Böylelikle, *Yargı Gücünün Eleştirisi* diğer iki Eleştirininkinden bambaşka bir alanı bize açıyor. Ön-

[33] § 48.
[34] § 19.
[35] § 50.

ceki iki Eleştiri zaten biçimlenmiş olan, içlerinden birinin yönetimi altında belirlenmiş ilişkilere giren, örgütlenmiş görevler üstlenen yetilerden yola çıkıyordu: anlama yetisi akılcı spekülatif ilgi bakımından yasa koyuyordu, akıl kendi pratik ilgisi bakımından yasa koyuyordu. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin yeniliğini tanımlamaya çalışırken şunu söyler: o hem spekülatif ilgiden pratik ilgiye *geçişi*, hem de birincinin ikinciye tabi oluşunu mümkün kılar[36]. Örneğin, yüce, yetilerimizin duyular-üstü yöneliminin ancak ahlaki bir varlığın önceden belirlenmişliği olarak açıklandığını gösterir; doğadaki güzele bağlı ilgi ise ahlaklılığa yönelen bir ruhun varlığına işaret eder; son olarak deha sanatsal güzeli ahlak dünyasıyla birleştirmeyi ve bu bakımdan iki güzel türü arasındaki ayrışmanın ötesine geçmeyi sağlar (en sonunda sanattaki güzelin de doğadaki güzel kadar "ahlaklılık sembolü" olduğu söylenir[37]).

Ama *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin bize bir *geçiş* açmasının nedeni, önce diğer iki Eleştiride gizli kalan bir *zemini* açığa çıkarmasıdır. Geçiş fikrini harfiyen anlarsak, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni basit bir ek, bir düzelti haline getirmiş oluruz: aslında o, diğer iki Eleştirinin türediği kökensel zemini kurmaktadır. Kuşkusuz o, spekülatif ilginin nasıl pratik ilgiye tabi olabileceğini, Doğanın nasıl özgürlükle uzlaşma içinde olabileceğini, yönelimimizin nasıl ahlaki bir önceden belirlenmişlik olduğunu gösterir. Ama bunu gösterirken yargıyı, öznede ve onun dışında, "*ne doğa ne de özgürlük* olan bir şeyle" ilişkilendirir[38]. Güzele bağlı ilgi de kendinde ne ahlaki ne spekülatiftir. Ahlaki bir varlığın önceden belirlenmişliğine sahip olmamızın nedeni ise bu belirlenmişliğin bütün yetilerimizin duyular-üstü yönelimini geliştirmesi, açıklamasıdır: bu yönelim yine de varlığımızın asıl çekirdeği olarak, bütün biçimsel

[36] *Giriş*, § 3 ve 9.
[37] § 59.
[38] Aynı yer.

belirlenmişliklerden daha derin bir ilke olarak sarmalanmıştır. Aslında *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin anlamı budur: o, yetilerin belirlenmiş ve koşullu ilişkilerinin altında belirlenmemiş, koşulsuz, özgür bir uzlaşma keşfeder. Önce bu özgür koşulsuz uzlaşma tarafından mümkün *kılınmış* olmasaydı, yetiler arasında belirlenmiş, içlerinden biri tarafından koşullanmış bir ilişki asla mümkün olmayacaktı. Üstelik *Yargı Gücünün Eleştirisi* diğer Eleştirilerde ortaya çıkmış olan koşullanmanın bakış açısıyla yetinmez: bizi Oluşuma götürür. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndeki üç oluşum yalnızca paralel değildir, oluşumlar aynı ilkeye doğru yakınlaşırlar: Kant'ın Ruh olarak adlandırdığı şeyin keşfi, yani bütün yetilerimizin duyular-üstü birliğinin, "yoğunlaşma noktasının" keşfi, her yetinin özgür işleyişinde ve diğerleriyle özgür uzlaşmasında oluşmasını, "ruh kazanmasını" sağlayan canlandırıcı ilkenin keşfi[39]. Anlama yetisinin baskısı altında şematize etmekle yetinmeyen, özgür kökensel bir imgelem; kendi belirlenmiş kavramlarının spekülatif ağırlığı altında henüz ezilmediği gibi pratik aklın ereklerine de daha tabi olmamış sınırsız kökensel bir anlama yetisi; henüz yönetmenin tadını almamış, diğer yetileri özgürleştirirken kendini de özgürleştiren kökensel bir akıl – *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin en uç keşifleri bunlardır işte, her yeti oluşumunun ilkesini bu odak noktasına yakınlaşarak bulur, bütün yetilerimizin hem kuvvetlerini hem yaşamlarını çekip çıkardıkları "duyular-üstü olandaki yoğunlaşma noktası"na yakınlaşarak.

Problemimiz iki yönlüydü. Güzellik yargısının serimlenmesiyle çıkarsanması arasındaki bağın, yüceye karşılık gelen bir çıkarsama olmamasına rağmen, yücenin analiziyle kesintiye uğramasını nasıl açıklamalı? Ve güzellik yargısının

[39] § 49 ve 57.

çıkarsanmasının çok farklı kaygılara yanıt veriyor görünen ilgi, sanat ve deha teorileriyle sürdürülmesini nasıl açıklamalı? Öyle sanıyoruz ki *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ilk bölümündeki sistem şu şekilde ortaya konabilir:

1º Serimleme olarak güzelin Analitiği: *izleyicinin bakış açısından genel olarak güzelin biçimsel estetiği.* Bu Analitiğin farklı evreleri anlama yetisiyle imgelemin özgür bir uzlaşmaya girdiğini ve bu özgür uzlaşmanın beğeni yargısı için kurucu olduğunu gösterir. Genel olarak güzelin izleyicisinin estetik bakış açısı böyle tanımlanır. Bu bakış açısı biçimseldir, çünkü izleyici nesnenin biçimini düşünümler. Ama Analitiğin son evresi, kipsellik evresi temel bir problemi ortaya koyar. Belirlenmemiş özgür uzlaşma *a priori* olmalıdır. Dahası o ruhun en derin yanıdır; yetilerin her belirlenmiş orantısı özgür ve kendiliğinden uyumlarının olanağını varsayar. Bu bakımdan, *Yargı Gücünün Eleştirisi* diğer iki Eleştirinin asıl temeli olmalıdır. Öyleyse anlama yetisiyle imgelemin beğeni yargısındaki *a priori* uzlaşmasını olduğu gibi kabul etmekle yetinemeyeceğimiz açıktır. Bu uzlaşma aşkınsal bir oluşumun nesnesi olmalıdır. Ama güzelin Analitiği bu oluşumu sağlayamaz: onun gerekliliğine işaret eder, ama kendi adına basit bir "tahminin" ötesine geçemez.

2º Hem serimleme hem çıkarsama olarak yücenin Analitiği: *izleyicinin bakış açısından yücenin biçimdışı estetiği.* Beğeni aklı devreye sokmuyordu. Yüce ise aksine, akılla imgelemin özgür uzlaşmasıyla açıklanır. Ama bu yeni "kendiliğinden" uzlaşma çok özel koşullarda, acı içinde, çelişki, zorlama, uyuşmazlık içinde gerçekleşir. Burada özgürlük ya da kendiliğindenlik sınır-bölgelerde, biçimdışı ya da biçimsiz karşısında hissedilir. Ama böylece yücenin Analitiği bize devreye soktuğu yetilerin uzlaşması için oluşumsal bir ilke sunar. Tam da bu yolla güzelin Analitiğinden daha ileri gider.

3º Çıkarsama olarak güzelin Analitiği: *izleyicinin bakış açısından doğadaki güzelin maddi meta-estetiği*. Beğeni yargısının özel bir çıkarsama gerektirmesinin nedeni, en azından nesnenin biçimiyle ilişkili olmasıdır: öte yandan, ifade ettiği yetiler, anlama yetisi ve imgelem arasındaki uzlaşma için onun da oluşumsal bir ilkeye ihtiyacı vardır. Yüce bize oluşumsal bir model sunar; bunun bir eşdeğerini başka araçlarla güzel için de bulmak gerekir. Bize estetik zevkin evrenselliğini varsayma hakkı verecek bir kural arıyoruz. İmgelemle anlama yetisi arasındaki uzlaşmaya olduğu gibi kabul edilen bir uzlaşma olarak başvurmakla yetindiğimiz sürece çıkarsama kolaydır. Zor olan, bu *a priori* uzlaşmanın oluşumunu yapmaktır. Ama akıl, tam da beğeni yargısında devreye girmediği için, bize bu yargıda yetilerin uzlaşmasının oluşumunu sağlayan bir ilke verebilir. Güzele bağlı akılcı bir ilgi vardır: bu meta-estetik ilgi doğanın güzel şeyler üretme yeteneğine, doğanın böyle "biçimlenmeler'de" kullandığı maddelere yönelir. Ne pratik ne spekülatif olan bu ilgi sayesinde, akıl kendine doğar, anlama yetisini genişletir, imgelemi özgürleştirir. İmgelemle anlama yetisi arasında özgür belirlenmemiş bir uzlaşmanın oluşumunu sağlar. Çıkarsamanın iki yönü birleşmektedir: güzel şeyler üretmeye muktedir bir doğaya ilişkin nesnel gönderme, yetilerin uzlaşmasını oluşturmaya muktedir bir ilkeye ilişkin öznel gönderme.

4º Deha teorisi içinde çıkarsamanın devamı: *yaratıcı sanatçının bakış açısından sanattaki güzelin ideye dayalı meta-estetiği*. Güzele bağlı ilgi ancak sanatsal güzelin durumunu dışarıda tutarak oluşumu sağlar. O halde Deha, sanatta işleyen yetilere özgü meta-estetik bir ilke olarak devreye girer. Dehanın ilginin özelliklerine benzer özellikleri vardır: bir madde getirir, İdeleri ete kemiğe büründürür, aklın kendine doğmasını sağlar, imgelemi özgürleştirir ve anlama yetisini genişletir. Ama tüm bu özellikleri her şeyden önce bir sanat yapıtı-

nın yaratımı açısından ortaya koyar. Son olarak, dahinin, istisnai ve tekil karakterinden bir şey yitirmeksizin, oluşturduğu uzlaşmaya evrensel bir değer kazandırması ve kendi yaşamının ve canlılığının birazını izleyicinin yetilerine iletmesi gerekir; böylece Kant'ın estetiği üç oluşumun birleştiği sistematik bir bütün meydana getirir.

Çeviren: Hakan Yücefer

8

RAYMOND ROUSSEL VEYA BOŞLUK DEHŞETİ*

Pauvert Yayınları'nın yeniden basımını gerçekleştirdiği Raymond Roussel'in eserleri, iki tür kitaptan oluşuyor: bir yandan, minyatür nesnelerin (örneğin Evian marka bir su şişesinin etiketi üzerine bütün bir oyun) veya ikileme nesnelerin (aktörler, sahne düzenekleri ve karnaval maskeleri) titiz tasvirini yapan şiir-kitaplar. Diğer yandan, işlem kitabı adı verilenler: açıkça ya da değil, başlatıcı bir cümleden (örneğin "les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard" [eski bilardo masasının bantları üzerinde beyaz tebeşirle yazılmış harfler] gibi bir cümleden) yola çıkarak, sonunda neredeyse aynı cümleye tekrar ulaşılır ("les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard "[yaşlı yağmacının çeteleri üzerine beyaz adamın yazdığı mektuplar]); ama arada tüm bir tasvirler ve dökümler dünyası oluşmuş, aynı kelimeler iki farklı anlamda alınarak iki farklı yaşam yaşamışlardır veya başka kelimeler oluşturmak için sökülmüşlerdir ("j'ai du bon tabac..." = "Jade tube onde aubade..."**).[1]

---

* *Arts*, 23-29 Ekim 1963, s. 4 (Michel Foucault'nun kitabı *Raymond Roussel* üzerine, Paris, Gallimard, 1963). Deleuze ile Foucault önceki sene Clermont-Ferrand'da filozof ve epistemolog Jules Vuillemin'in evinde bir araya gelmişlerdi (bundan birkaç sene önce Lille'de ortak dostları Jean-Pierre Bamberger vasıtasıyla karşılaşmışlardı). Foucault Deleuze'e Clermont-Ferrand Üniversitesi'nde kendisinin yanına gelmesini önermişse de, sonunda bakanlığın desteğiyle bu göreve gelen Roger Garaudy oldu (Deleuze ise Lyon'a atandı). Bu dönem, Deleuze ile Foucault arasında 1970'li yılların sonuna dek süren dostluk ilişkisinin ve karşılıklı hayranlığın başlangıcıdır. Bkz. *İDR*, "Arzu ve Haz" başlıklı metin.

** Roussel "j'ai du bon tabac" ("İyi tütünüm var") isimli halk şarkısından yola çıkar, aynı sesleri kullanarak bambaşka bir hikayeye ulaşır: "jade tube onde aubade", yeşim taşı tüplerden fışkıran su eşliğinde verilen sabah konseri. Ç.n.

[1] Pauvert'den yayınlanan kitaplar: *Comment j'ai écrit certains de mes livres*; *La Doublure*; *Impressions d'Afrique*.

Sürrealistler üzerinde ve bugün Robbe-Grillet üzerinde bu kadar etkisi olmuş bu yazar pek tanınmıyor. Michel Foucault son derece ilginç, büyük bir şiirsel ve felsefi gücü olan bir yorum yayınladı. Eserin anahtarlarını, sürrealistlerin gösterdiğinden çok farklı bir yönde buluyor. Roussel'in kendisini okurken Foucault'nun kitabını da okumak zorunlu gözüküyor. "İşlem" nasıl açıklanabilir? Michel Foucault'ya göre, dilde bir tür özsel mesafe, kayma, yer değiştirme veya takılma vardır. Çünkü kelimelerin sayısı şeylerinkinden azdır ve her kelimenin birçok anlamı vardır. Saçma edebiyatı anlamın eksik olduğunu düşünüyordu, aslında eksik olan göstergelerdir.

O halde kelimenin içinde açılan bir boşluk vardır: kelimenin tekrarı, anlamlarının farkını açık bırakır. Bu, tekrarın imkansızlığının kanıtı mıdır? Hayır, ve Roussel'in çabası da burada devreye girer: söz konusu olan, bu boşluğu azami biçimde büyütmek, böylece belirlenebilir ve ölçülebilir kılmak, farklılıkları tekrara bağlayan ve dahil eden bir dizi mekanizma ve olağanüstü imgeyle onu hemen doldurmaktır.

Örneğin, "demoiselle à prétendant" kelimeleri "demoiselle (hie) à reitre en dents"a* dönüşür ve problem, adeta bir denklem gibi, mozaiğin nasıl tokmakla yapılabileceği problemine dönüşür. Tekrarın paradoksal, şiirsel ve kapsayıcı bir tekrar olması gerekir. Farklılığını indirgemek yerine, onu kendinde kapsamalıdır. Dilin fakirliğinin tam da onun zenginliği haline gelmesi gerekir. Foucault şöyle der: "Yeniden söylenen şeylerin sığ bir tekrarı değil, dil-olmayanı katetmiş ve şiir olmaklığını katedilen bu boşluğa borçlu radikal bir tekrar[a]."

Boşluk neyle doldurulup katedilecek? Olağanüstü makinalarla, tuhaf zanaatkar-aktörlerle. Şeyler ve varlıklar

---

* Roussel hem "genç kız" hem de "kaldırım tokmağı" anlamına gelen "demoiselle" kelimesinden yola çıkarak iki ayrı hikayeye varıyor: demoiselle à prétendant (talipleri olan genç kız) ve demoiselle reitre en dents (dişleri yaman kaldırım tokmağı). Ç.n.

[a] *RR*, s. 63.

burada dili takip ederler. Mekanizma ve davranışlardaki her şey taklittir, yeniden üretimdir, ezberden okumadır. Ama mutlak olarak farklı, inanılmaz bir olayın, biricik bir şeyin ezberden okunması. Sanki Roussel'in makinaları işlem tekniğini kendi üzerlerine alıyormuş gibi: örneğin, erken kalkmaya zorlayan bir mesleğe gönderme yapan "métier à aubes"*. Veya her telin üzerine su damlaları fırlatarak sitar çalan solucan. Roussel özgürleştiren birçok tekrar dizisi geliştirir: tutuklular tekrar ve ezberle, onlara tekabül eden makinaları icat ederek yaşamlarını kurtarırlar.

Bu özgürleştirici tekrarlar tam da farkı ortadan kaldırmadıkları, tersine Biricik olanı içselleştirerek onu sınadıkları ve tasdik ettikleri için şiirseldirler. İşleme dayalı olmayan eserlere, şiir-eserlere gelince, onlar da benzer biçimde açıklanırlar. Bu kez şeylerin kendileri minyatürleştirme ya da ikileme, maske lehine açılırlar. Ve şimdi boşluk, bu maske ve ikilemelerin kesişiminde bir dünya ortaya çıkaran dil tarafından katedilmektedir. O kadar ki işleme dayalı olmayan eserler işlemin kendisinin diğer yüzü gibidirler. İki durumda da, problem aynı anda konuşmak ve görünür kılmak, konuşmak ve göstermektir.

Bunlar, Foucault'nun kitabının zenginliğini ve derinliğini ortaya koymaya yetmez. Fark ve tekrarın bu birlikteliğinde söz konusu olan, yaşam, ölüm ve deliliktir. Çünkü şeylere ve kelimelere içrek boşluk ölüm alameti gibidir, onu dolduran da deliliğin mevcudiyeti.

Buna rağmen, Raymond Roussel'in kişisel deliliği ve şiirsel eseri olumlu olarak ortak bir öğe barındırıyor değildir. Tersine, eser ve deliliğin karşılıklı olarak birbirlerini dışlamalarını sağlayan bir öğeden söz etmek gerekir. Ancak bu anlamda ortak-

* "Aube" hem şafak hem rahiplerin giydikleri elbise demek olduğundan, bu ifade rahiplerin erken kalkmasına gönderme yapar ve de "şafakta kalkmayı gerektiren meslekler" anlamına gelir. Ç.n.

lık vardır; bu öğe de dildir. Çünkü kişisel delilik ve şiirsel eser, sayıklama ve şiir, dile yatırım yapmanın birbirini dışlayan, farklı düzeylerdeki iki biçimini temsil ederler.

Foucault, kitabın son bölümünde, eser ve delilik bağlantılarının bu açıdan yorumlanmasını tasarlar; bu yorum başka şairlere de uygulanabilir, belki Foucault'nun kendisi de bunu yapacaktır (Artaud?). Michel Foucault'nun kitabı yalnızca Roussel açısından bağlayıcı değildir; Foucault'nun kişisel araştırmalarında, özellikle dil, bakış, ölüm ve delilik ilişkilerini ilgilendiren önemli bir aşamaya işaret etmektedir.[2]

Çeviren: Ferhat Taylan

[1] [2] Bkz. Michel Foucault: *Maladie mentale et psychologie* (PUF, 1954); *Histoire de la folie à l'âge classique* (Plon, 1961); daha yakın bir zamanda yayınlanan *Naissance de la clinique*'te (PUF, 1963) ise şöyle diyordu: "Bu kitabın mevzusu mekan, dil ve ölümdür, bakıştır."

9

JARRY, PATAFİZİĞİ YARATARAK FENOMENOLOJİYE GİDEN YOLU AÇTI*

En önemli modern yazarlarda, saptama ve kehanetten oluşan iki yönlü bir düşünceye rastlarız sık sık: metafizik vardır ve aşılması gerekir. Kaderi metafizik olarak tasarlandığı ölçüde, felsefe, yerini başka düşünce biçimlerine, başka düşünme biçimlerine bırakır ve bırakmalıdır.

Bu modern fikir onu dramlaştıran çeşitli bağlamlarda ele alınır: 1) *Tanrı öldü* (ölü-Tanrı'nın bütün versiyonlarının, bu ölümün bütün sahneye konuşlarının bir antolojisini yapmak ilginç olurdu. Örneğin, Jarry'nin bisiklet yarışı[a]. Yalnız Nietzsche'de, ilki *Şen Bilim*'de değil, *Gezgin ve Gölgesi*'ndeki gardiyanın ölümüne dair hayranlık verici metinde yer alan bir düzine versiyon bulunabilir.[b] Fakat her durumda, felsefe için Tanrı'nın ölümü, iki dünya arasındaki kozmolojik ayrımın, öz ve görünüş arasındaki metafizik ayrımın, yanlış ile doğru arasındaki mantıksal ayrımın iptali anlamlarına gelir. Tanrı'nın ölümü o halde yeni bir düşünce biçimini, değerlerin bir dönüşümünü çağırır).

2) *İnsan da ölmektedir* (Tanrı'nın yerini insanın aldığına, Tanrı-insanın yerini İnsan-Tanrı'nın doldurduğuna inanılmıyor artık. Çünkü bu yer değiştirmede hiçbir şey değişmez, eski değerler aynen kalırlar. Nihilizmin kendi sonuna kadar, yok

---

* *Arts*, 27 Mayıs-2 Haziran 1964, s. 5.

[a] A. Jarry, *La Chandelle verte*, "La Passion considère comme course de côte", *Œuvres Complètes*, I içinde, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1987, s. 420-422.

[b] *Şen Bilim*, III, § 125; *İnsanca, Pek İnsanca*, II, ikinci bölüm, § 84.

olmak isteyen insana, son insana, Nietzsche'nin öngördüğü atomik çağın insanına kadar gitmesi gerekir).

3) Bu başka şey, insan öznelliğinde zaten işleyen, ama onun ardında gizlenen ve aynı zamanda onu yok eden bir güç olarak kavranır (Bkz. Rimbaud'nun "ben düşünülüyorum" ["On me pense'] deyişi). Bu gücün etkinliği iki yolu izleyerek, bir yandan gerçek tarihin ve teknik gelişimin yolunu, diğer yandan da şiiri ve imgesel fantastik makinaların şiirsel yaratımının yolunu izleyerek gerçekleşir. Bu kavrayış yeni bir düşünür (düşüncenin yeni bir öznesi, "Cogito'ya ölüm"), yeni kavramlar (düşünülen yeni bir nesne), yeni düşünce biçimleri (eski şiirsel bilinçdışını ve bugünkü mekanik güçleri, Herakleitos ve sibernetiği kapsayan düşünce biçimleri) çağırır. Bir açıdan, bu metafiziği aşma çabası bildik bir çabadır. Onu farklı derecelerde Nietzsche'de, Marx'da, Heidegger'de buluruz. Ona tekabül eden tek genel isim, Jarry'nin yarattığı *patafizik* terimidir. Patafiziği tanımlamak gerekir: "Epifenomen, fenomenin üzerine eklenendir. Patafizik..., ya metafiziğin kendisinde ya da onun dışından, metafiziğin fiziğin ötesine gitmesi kadar onun ötesine geçerek metafiziğin üzerine eklenenin bilimidir. Örnek: epifenomen genellikle ilinektir, patafizik ise, her ne kadar ancak genelin bilimi olduğu söylense bile, her şeyden evvel tikelin bilimi olacaktır"[c]. Uzmanlar için söyleyelim: Varlık, insanın epifenomeni olan yeni düşünür tarafından düşünülmesi gereken, tüm *varolanların* epifenomenidir.

Birbirinden ayırmanın güç olduğu, ama yeni düşüncenin talep ettiği kara mizah ve ak ciddiyet karışımında, Kostas Axelos *Vers la pensée planétaire* isimli bir kitap yayınladı (Minuit yayınları)[d]. Daha önce *Marx penseur de la technique* ve

---

[c] *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien,* kitap II, viii, in *Œuvres Complètes,* I, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade"; 1972, s. 668.

[d] Yunan filozof Kostas Axelos, Deleuze'ün *Présentation de Sacher Masoch* (1967) ve *Spinoza et le problème d'expression* (1968) eserlerini yayınlayacağı Minuit yayınevindeki "Arguments" dizisini yönetiyordu.

Héraclite et la philosophie'yi yazmıştı. Yeni romana açılmış bir yayınevinin yeni bir felsefeye de ilgi göstermesi yerindedir. "Arguments" dizisini yöneten Kostas Axelos, hem Marksist, hem de Heideggerci bir gelenekten geliyor. Dahası, bir Yunanlının gücü ve ilhamı var onda, incelikli ya da bilge. Hocalarını metafizikle köprüleri yeterince atmamış olmakla, hem gerçek hem imgesel bir tekniğin güçlerini yeterince tasarlamamakla, reddettikleri perspektiflerin hâlâ esiri olmakla eleştiriyor. *Gezegensel* mefhumunda, yeni düşüncenin amacını ve koşulunu, nesnesini ve öznesini, olumlu ve olumsuz tarafını buluyor. Ve bu yolda, şaşırtıcı bir kitap yazıyor – bize göre patafiziğin tamamlanışı.

Axelos'un yöntemi anlamların bir dökümüyle başlar. Bu döküm bir yan yana getirme değildir, çünkü her anlam diğerleriyle ilişki içindedir. Hâlâ eski metafiziğe gönderme yapan *Kurallar* uyarınca değil, bütün mümkün kuralları kendinde kapsayan bir *Oyun* uyarınca. Bu oyunun, (rastlantı ve anlamsızlık dahil olmak üzere) olumlanması "mümkün" olan her şeyi olumlamak ve (Tanrı ve insan dahil olmak üzere) yadsınması "mümkün" olan her şeyi yadsımak dışında bir iç kuralı yoktur o halde. *Gezegensel* kelimesinin anlamlarının temel listesi şöyledir: küresel, gezici, gezgin, planlama, yavanlık, dişli çark. "Düşünce ve gezegensel çağın oyunu o halde küresel, gezici, düzenleyici, planlayıcı ve yavanlaştırıcıdır, çarkın içindedir" (s. 46).

Bu anlamların her birine yoğun bir hareketlilik katan bu gezegenselcilik kendini şu şekilde ortaya koyar: düşüncenin artakalan tüm fragmanların daima açık toplamı (ve çıkarması) olacağı şekilde, her nesnenin temsil ettiği *fragmanı* bulmak.

Aralarındaki dostluk ilişkisine rağmen, Deleuze, Axelos'un *Anti-Oedipus* üzerine *Le Monde* gazetesinde (28 Nisan 1972, s. 19) yayınlanan kısa bir makalesini takiben Axelos'la görüşmeyi kesti. Yazıda şu bölümler vardı: "Şerefli Fransız profesör, iyi eş, iki güzel çocuk babası, sadık dost (...), öğrencilerinin ve çocuklarının 'gerçek yaşamlarında', birçok kalemşörün yaptığı gibi, senin ya da örneğin Artaud'nun yaşamlarındaki yolu takip etmesini ister miydin?"

Axelos fragmanla bütün arasında indirgenemez bir diyalog kurar. Dionysos'un, ama parçalanmış Dionysos'un bütünlüğünden başka bir bütünlük değil. Bu yeni çoğulculukta, Bir ancak Çok hakkında söylenir ve böyle olmalıdır: Varlık ancak oluş ve zaman hakkında söylenir; Zorunluluk ancak rastlantı hakkında; Bütün ise fragmanlar hakkında. Jarry'nin "epifenomen" dediği şeyin geliştirilmiş hali – ama Axelos bambaşka bir terim, başka bir fikir koyuyor ortaya: "fragmanlı ve fragmanlara ayrılmış bütünlüğün oluş halindeki varlığı".

İki temel kavram fark edilecektir: görece ve mutlak olanın metafizik ilişkisinin yerini alan *Oyun* kavramı ve yanlışla doğru, hata ile hakikat arasındaki metafizik karşıtlığı aşması gereken *Gezginlik* kavramı. Axelos gezginlik üzerine çok parlak şeyler yazıyor. Aynı şekilde, Pascal, Rimbaud ve Freud üzerine çok derin yorumları var (Rimbaud üzerine yazdığı metin en iyilerden biri). Ve bu parlak, alışılmadık kitap ancak bir giriş niteliğinde. Axelos'un yeni ifade biçimlerini, Tanrı'nın ölümünün kendine özgü versiyonlarını, kendi gerçek fantastik makinalarını yaratması gerekecek. Gerçek bir "patafiziğin" iki yanını birleştirecek güzel senteze dek – Kral Ubici yan, doktoral ya da Faustrollcü yan. Axelos'un tuhaf zarafet ifadelerinden birinde dediği gibi, "neşeyle ve neşesiz, kederle ve kedersiz...". Ama asla kayıtsız değil. Gezegencilik ya da patafizik.

Çeviren: Ferhat Taylan

10

"BENİM HOCAMDI"*

"Hoca"sız kuşakların mahzunluğu. Öğretim görevlilerine çok ihtiyacımız olsa da, hocalarımız yalnızca kamusal öğretim görevlileri değiller. Adam olacak yaşa geldiğimiz bugün, hocalarımız radikal bir yenilikle bizi sarsanlar, bizim *modernliğimize,* yani karşılaştığımız zorluklara ve dağınık heyecanlarımıza tekabül eden düşünme biçimleri bulmayı, sanatsal ya da edebi bir teknik icat etmeyi bilenlerdir. Sanatta ve hatta hakikatte tek bir değer olduğunu biliyoruz: "ilk elden olmak", söylenenin özgün yeniliği ve ona eşlik eden "küçük müzik". Kurtuluş'ta** yirmi yaşında olan bizim kuşağımız için Sartre işte budur. O dönemde Sartre dışında kim yeni bir şey söylemeyi başardı? Kim bize yeni düşünme biçimleri öğretti? Ne kadar parlak ve derin olursa olsun, Merleau-Ponty'nin eseri akademikti ve birçok açıdan Sartre'ınkine bağlıydı. (Sartre insan varoluşunu seve seve dünyadaki bir "deliğin" yokluğuna benzetmişti: küçük hiçlik gölleri, demişti. Ama Merleau-Ponty bunları kıvrımlar, basit kıvrım ve kıvrılmalar olarak görürdü. Sert ve keskin bir varoluşçulukla daha mesafeli ve yumuşak bir varoluşçuluk birbirlerinden böyle ayrılıyordu.) Camus'ye ise ne kadar yazık! Kimi zaman şişirilmiş bir erdemcilik, kimi zamansa ikinci el bir saçmalık; Camus lanetli yazarlara dahil olduğunu söylerdi, ama felsefesinin tümü bizi liselilerin bile iyi bildiği Lalande ve Meyerson'a götürüyordu. Yeni konular, yeni bir tür stil, sorunları ortaya koymakta yeni bir kavgacı ve sal-

* *Arts,* 28 Kasım 1964, s. 8-9. Bir ay evvel, Sartre Nobel ödülünü geri çevirmişti.
** 1945'te Fransa'nın Nazi işgalinden kurtulması anlamında, *Libération.* Ç.n.

dırgan biçim Sartre'tan geldi. 1945'teki Kurtuluş'un umutları ve çalkantıları içinde her şeyi keşfediyor, yeniden keşfediyorduk: Kafka, Amerikan romancılığı, Husserl ve Heidegger, Marksizmle bitip tükenmeyen hesaplaşmalar, Yeni Roman'a doğru bir atılım... Bütün bunlar yalnızca onda filozof olarak bir bütünleştirme dehası olduğu için değil, yeniyi yaratabildiği için Sartre'dan geldi. *Sinekler*'in ilk sahnelenişleri, *Varlık ve Hiçlik*'in yayınlanması, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* konferansı önemli birer olay oldular: uzun gecelerden sonra düşünce ile özgürlüğün özdeşliğini öğreniyorduk.

"Özel düşünürler" bir anlamda "kamusal öğretim görevlilerine" karşıtlar. Sorbonne'un bile bir anti-Sorbonne'a ihtiyacı var ve öğrenciler öğretmenlerini ancak başka hocaları olunca iyi dinliyorlar. Nietzsche zamanında özel düşünür olmak için öğretim görevlisi olmayı bırakmıştı: Sartre da başka bir bağlamda, başka bir çözümle yaptı bunu. Özel düşünürlerin iki özelliği var: her durumda onlara ait kalan bir tür yalnızlık; ama aynı zamanda içinde belirdikleri, içinde konuştukları dünyanın bir dağınıklığı, hareketliliği. Hiçbir şeyi "temsil etmeden" yalnız kendi adlarına konuşurlar ve dünyada, "temsil edilebilir" olmayan çıplak güçleri, brüt mevcudiyetleri isterler. *Edebiyat Nedir?*de Sartre yazar idealini ortaya koyuyordu: "Yazar dünyayı, bir özgürlük temelinde, özgürlüklere takdim etmek için, olduğu gibi, çiğliğiyle, teriyle, kokuşmuşluğuyla, gündelikliği içinde ele alacaktır... Yazara her şeyi söyleme özgürlüğünü bahşetmek yetmez! Onun her şeyi değiştirme özgürlüğüne sahip bir kitle için yazması gerekir, bu da, sınıfların ortadan kalkması dışında, her türlü diktatörlüğün feshedilmesini, çerçevelerin sürekli yenilenmesini, donmaya başlayan her düzenin alaşağı edilmesini gerektirir. Tek kelimeyle, edebiyat özü gereği sürekli devrim yapan bir toplumun öznel-

liğidir."[a] Başından beri, Sartre, yazarı başka insanlar gibi bir insan olarak, başkalarına yalnızca onların özgürlüğünün bakış açısından seslenen biri olarak düşündü. Tüm felsefesi *temsil* kavramını, temsil *düzeninin* ta kendisini reddeden spekülatif bir harekete dahildi: felsefe yer değiştiriyor, "yargı-öncesi" ve "temsil-altı" olanın daha renkli dünyasına yerleşmek için yargı alanını terk ediyordu. Sartre yakınlarda Nobel ödülünü reddetti. Aynı davranışın pratikte sürdürülmesi; bir şeyi, tinsel değerleri bile, pratik olarak temsil etme fikrinden ya da kendi deyimiyle kurumsallaşma fikrinden dehşete düşmek.

Özel düşünür asgari bir düzensizlik, hiç değilse devrimci bir umut, sürekli devrim tohumu içeren bir dünyaya ihtiyaç duyar. Sartre'da, Kurtuluş'a, o anın umutlarının hayal kırıklığına dönüşmesine dair bir tür saplantı vardır. Özgürleştirici hareketlilik ve politik mücadele için Cezayir Savaşı'nı beklemek gerekti ve tabii tam da ezilen değil ezen olduğumuz, kendimize karşı koymamız gereken o karmaşık koşullarda. Ah! Gençlik. Şimdi geriye bir tek Küba ve Venezüella dağları kaldı. Ama kendilerine bir hoca arayanların ve aradıkları hocayı ancak çalkantılı bir dünyada bulabilecek olanların yalnızlığı, özel düşünürün yalnızlığından daha da büyük. Ahlak düzeni, "temsili" düzen üzerimize çöktü. Atom bombası korkusu bile burjuvalara özgü bir korku haline geldi. Bugün genç insanlara düşünce ustası olarak Teilhard de Chardin'in* sunulduğu oluyor. Herkes layığını bulur. Sartre'dan sonra yalnızca Simone Weil değil, maymuna dönmüş bir Simone Weil var karşımızda**. Yine de bugün yazı alanında derinlemesine yeni şeyler olmuyor değil. Karışık biçimde söylersek: yeni roman, Gombrowicz'in kitapları, Klossowski'nin anlatıları, Lévi-Strauss'un sosyolojisi, Genet

[a] *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, s.162-163.

* Cizvit teolog, paleantropolog ve düşünür, bilimlerle Hristiyanlık arasında bağlantılar kurmaya çalıştı. Ç.n.

** 1943'te ölen filozof Simone Weil'in İkinci Dünya Savaşı sırasında radikal bir biçimde dindarlaşmasına gönderme yapılıyor. Ç.n.

ve Gatti'nin tiyatrosu, Foucault'nun geliştirdiği "akıldışılık" [déraison] felsefesi. Ama bugün eksikliğini çektiğimiz şey, Sartre'ın önceki kuşak için bir araya getirmeyi, vücuda getirmeyi becerdiği bir *bütünleştirmenin* koşulları: politikanın, imgeselin, cinselliğin, bilinçdışının ve istencin insani bütünlüğün hakları düzeyinde birleştiği bir bütünleşme. Bugün ancak hayatta kalıyoruz biz, parçalara bölünmüş haldeyiz. Sartre Kafka hakkında şöyle diyordu: onun yapıtı "Orta Avrupa'nın Yahudi-Hristiyan dünyasına karşı özgür ve birleşik bir tepkidir; romanları Yahudi ve Çek, tüberkülozlu, huysuz nişanlı vb. olarak kendi insani durumunun sentetik bir aşılmasıdır."[b] Sartre'ın kendisi için de geçerli bu: yapıtı, komünizm tarafından sorgulandığı haliyle burjuva dünyaya bir tepkidir. Bu yapıt, burjuva entelektüeli, eski ENS* öğrencisi, özgür nişanlı, çirkin insan (çünkü Sartre kendini sık sık böyle tanıttı) vb. olarak kendi durumunun aşılmasını ifade eder: kitaplarının hareketine yansıyan ve orada yankı bulan her şey.

Sartre'dan o sanki geçmiş bir çağa aitmiş gibi söz ediyoruz. Yazık! Aslında daha ziyade bizler bugünkü ahlaki düzende ve konformizmde "geçmiş" sayılırız. En azından Sartre gelecek anları, düşüncenin hem özel hem kolektif bir güç olarak, kendini gözden geçirip bütünlüklerini yeniden kuracağı ele alışları muğlak biçimde beklememize izin veriyor. Bu yüzden Sartre hâlâ bizim hocamız. Sartre'ın son kitabı, *Diyalektik Aklın Eleştirisi,* son yıllarda çıkmış en güzel ve en önemli kitaplardan biri. Kolektif taleplerin kişinin öznelliğini tamamlamaları anlamında, *Varlık ve Hiçlik'e* gerekli eklemeyi yapıyor. *Varlık ve Hiçlik*'i anımsadığımızda da felsefenin o yenilenişi karşısında duyduğumuz şaşkınlığı yeniden buluyoruz. Bugün daha da

---

[b] *Qu'est-ce que la littérature?*, a.g.e., s. 293.

* Birçok önemli felsefecinin yetiştiği *Ecole Normale Supérieure* adlı okulun elitist tarafına gönderme yapılıyor. Deleuze ENS'de değil Sorbonne'da okumuştu. Ç.n.

iyi biliyoruz ki Sartre'ın Heidegger'le ilişkisi, Heidegger'e olan bağlılığı, yanlış anlamalar üzerine kurulu sahte problemlerdi. Bizi *Varlık ve Hiçlik*'te şaşırtan, onda yalnızca Sartre'a özgü olan şeydi ve Sartre'ın katkısının ölçüsüydü: bilincin kendi içinde, olduğunu olmama ve olmadığını olmaktan gelen ikili gücünü ortaya koyduğu kendini aldatma [mauvaise foi] kuramı; ötekinin *bakışının* dünyayı sarsmaya ve onu benden "çalmaya" yettiği *Öteki* kuramı; kendine *durumlar* yaratarak kendini sınırlayan *Özgürlük* kuramı; bir bireyin somut yaşamındaki temel *seçimlerini* bulduğumuz *varoluşsal psikanaliz.* Her defasında, öz ve örnek felsefeye yeni bir stil kazandıran karmaşık ilişkilere giriyorlardı. Kafedeki garson, aşık genç kadın, çirkin adam ve özellikle hiçbir-zaman-burada-olmayan-arkadaşım-Pierre, felsefi yapıtın içinde gerçek romanlar oluşturuyor ve özleri varoluşsal örneklerinin ritminde hareket ettiriyorlardı. Her yerde kırılma ve çekilmelerden oluşmuş şiddetli bir sentaks parlıyor ve Sartre'ın iki takıntısını hatırlatıyordu: hiçlik gölleri, maddenin yapışkanlığı.

Nobel ödülünün reddi güzel bir haber. Sonunda kamusal ödül ve temsilleri kabul etmenin bir yazar, bir özel düşünür için muhteşem bir paradoks olduğunu açıklamaya çalışmayan biri. Daha bugünden kimi kurnazlar Sartre'ı çelişkili göstermeye uğraşıyorlar: ödül geç geldiği için gücendiğini söylüyor, onu zaten bir şeyleri temsil etmekle eleştiriyorlar; ona zaten başarısının geçmişte ve bugün burjuva olduğunu hatırlatıyorlar; bu reddin yetişkin ve makul olmadığını ima ediyorlar; ona parayı hayır işlerinde kullanmak üzere ödülü kabul ederek reddedenleri örnek gösteriyorlar. Çok ileri gitmeseler iyi olur, çünkü Sartre dehşetli bir polemikçidir. Kendisinin parodisini yapmayan dahi olamaz. Ama en iyi parodi hangisi? Uyumlu bir yaşlı, tatlı bir ruhani otorite olmak mı? Yoksa Kurtuluş'a sadık kalan biri olmayı istemek mi? Fransız Akademisi'ne girmeyi istemek mi yoksa Venezüella dağlarında olmayı düşlemek mi?

Bu iki seçim ya da bu iki parodi arasındaki nitelik farkını, dahilik farkını, yaşamsal farkı kim görmez ki? Sartre neye sadıktı? Daima hiçbir-zaman-burada-olmayan-arkadaşı-Pierre'e. Konuştuğu zaman temiz hava iletmek bu yazarın yazgısıdır, bu temiz havayı, yoklukların havasını solumak zor olsa bile.

Çeviren: Ferhat Taylan

11

SİYAH DİZİ FELSEFESİ*

"Siyah Dizi" önemli bir olayı, bininci kitabın yayınlanmasını kutluyor. Bu dizide onu yöneten kişiden gelen bir tutarlılık ve bütünlük var. Edebiyat bilinç gibidir, her zaman geciktirir. Oysa herkesin polise, suça ve onların ilişkilerine dair en azından gazetelerdeki olaylardan ya da uzman makalelerinden bildiği bazı şeyler vardı. Ama bu bilgiler henüz yaygın edebi ifadelerini bulamamış ya da edebiyatta kendilerine bir yer edinememişlerdi. Özellikle elverişli bir dönemde bu gecikmeyi gidermek Marcel Duhamel'e[a] düştü. Malraux, Faulkner'in *Kutsal Sığınak* romanının çevirisine önsözünde işin özünü söylemişti: "Faulkner dedektiflerin varolmadığını, polisin psikoloji ya da basiretten değil, hafiyelikten geldiğini; kaçak katili Emniyet Müdürlüğü'ndeki Moustachu ve Tapinois gibi küçük çaplı düşünürlerin değil, otellerdeki gammazcıların yakaladığını çok iyi biliyor"..., vb. Siyah Dizi, öncelikle *Kutsal Sığınak*'ın geniş okuyucu kitlelerine uyumunu (Chase'in *No Orchids for Miss Blandish* romanı buna örnektir) ve Malraux'nun önsözünün yaygınlaşmasını sağlamıştı.

Eski polisiye roman anlayışında, bize tüm psikolojik enerjisini hakikatin aranmasına ve keşfine adayan dahi bir dedektif sunulurdu. Hakikat burada tamamen felsefi bir biçimde ele alınırdı, yani zihnin işlemlerinin ve çabasının bir ürünü olarak. Polis soruşturması felsefi araştırmayı model olarak alır ve ona

---

* *Arts et Loisirs*, sayı 18, 26 Ocak-1 Şubat 1966, s. 12-13.

[a] Roman yazarı Marcel Duhamel, 1945'te, Gallimard Yayınları'nda "Siyah Dizi" isimli polisiye roman dizisini kurarak 1977'ye dek yönetti.

karşılığında, alışılmadık bir araştırma nesnesi olarak aydınlatılacak suçu sağlardı.

Ama iki hakikat okulu vardı: hakikatin temel bir zihinsel sezgi işi olduğu, geri kalanın titizlikle, tümdengelimle elde edildiği Fransız okulu (Descartes), hakiki olanın her zaman duyulur ipuçlarından hareketle yorumlanıp başka şeylerden tümevarımla elde edildiği İngiliz okulu (Hobbes). Kısaca: tümdengelim ve tümevarım. Polisiye roman, kendine özgü bir hareketle, bu ikiliği başyapıtlarla canlandırarak yeniden üretiyordu. Conan Doyle'daki işaretlerin büyük ustası, tümevarımcı dahi Sherlock Holmes ile İngiliz okulu. Gaboriau'daki Tabaret ve Lecoq, ve Leroux'daki Rouletabille ile Fransız okulu (Rouletabille kendi kesinlikler kuramını açıkça tümevarım yöntemine, Anglosaksonların işaretler kuramına karşı kullanmak için "bir tutam akıl"dan, "iki şakak arasındaki daire"den söz eder hep).

Suçlu da en az o kadar ilginç olabilir. Metafizik düşüncenin bir yasası uyarınca, suçlu da polis kadar olağanüstüdür. O da adaletten ve hakikatten, tümdengelim ve tümevarım güçlerinden yanadır. Kahramanın birinde polis, diğerinde suçlu olduğu iki roman dizisi bu sayede mümkün olur. Leroux bu ikili diziyi Rouletabille ve Chéri-Bibi ile başarır. Bu ikisi karşılaşmazlar ve farklı dizileri canlandırırlar (biri ya da diğeri gülünç duruma düşmeksizin karşılaşmaları mümkün değildi; bkz. Leblanc'ın Arsène Lupin ile Sherlock Holmes'u karşılaştırma denemesi).[b] Ama Rouletabille ve Chéri-Bibi birbirlerinin ikizidir, kaderleri, acıları, hakikat arayışları aynıdır. Bu kader, bu arayış, Oedipus'unkidir (Rouletabille babasını öldürmeye yazgılıdır, Oedipus'un sahnelenmesine tanık olan Chéri-Bibi ise "Bu benim işte!" diye bağırır). Felsefeden sonra Yunan tragedyası.

[b] Maurice Leblanc, *Arsène Lupin contre Herlock Sholmès*, 1908, yeniden basım: Livre de Poche.

Polisiye romanın Yunan tragedyasını bu kadar iyi yeniden üretmesine şaşmamalı, çünkü bu kesişmeyi vurgulamak için sürekli Oedipus örneği veriliyor, ama Oedipus bu polisiye yapıya zaten sahip olan tek Yunan tragedyası. Polisiye romanın Oedipusçu kalmasına değil, Sofokles'in Oedipus'unun polisiye olmasına şaşırmak gerek. Leroux'ya hakkını teslim edelim: Fransız edebiyatının büyük romancısı, ifade ustası, "eller değil, eller değil", "insanların en çirkini", "Kaderiyat", "kapı işçileri ve tuzak kapatıcılar", "iki şaka arasındaki daire"..., vb.

Fakat Siyah Dizi ile birlikte bildiğimiz polisiye roman sona erdi. Kuşkusuz, bu geniş dizi içinde birçok kitap yalnızca dedektifin mizacını değiştirmekle (onu içkici, erotik, saldırgan hale getirmekle) yetinip eski yapıyı aynen koruyor: kitabın sonunda bütün karakterler son bir açıklama için toplandıklarında, beklenmedik bir suçlunun şaşırtıcı yakalanışı. Yeni olan bu değil.

Edebi kullanım ve keşif açısından yeni olan, öncelikle bize polisiye etkinliğin hakikatin metafizik ya da bilimsel bir aranışı ile hiçbir ilgisi olmadığını göstermekti. Gammazcının telefonları, jandarma raporları veya işkence yöntemleri nasıl metafizik bir söyleme benzemiyorsa, aynı şekilde polis laboratuarı da bilime benzemez. Genel olarak iki durumu birbirinden ayırırız: polisin kimin suçlu olduğunu çok çabuk ortaya çıkardığı profesyonel cinayetler; suçlunun herhangi biri olabileceği seks cinayetleri. Ama iki durumda da problem hakikat terimleriyle ortaya konmaz. Söz konusu olan daha ziyade hataların şaşırtıcı bir telafisidir. Ya bilinen ama suçluluğu kanıtlanamayan suçlu, suç etkinliğiyle ilgisi olmayan alanlarda sıkıştırılacak (örneğin Amerikalıların cezasını çekmemiş, ama yanlış vergi beyanı yüzünden tutuklanıp sınır dışı edilen gangster şeması). Ya da suçlunun ortaya çıkması ya da yeniden başlaması beklenecek, suçlu tuzaklar kurularak kışkırtılacak, ortaya çıkmaya itilecek.

Siyah Dizi bizi, hata yapmak pahasına ve her seferinde bundan bir şeyler çıkacağına inanarak olaylara rastgele müdahale eden polis tipine alıştırdı. Diğer uçta, bir dalaverenin titiz hazırlanışına, operasyon sırasında çok önemli hale gelen küçük hatalar zincirine tanık oluyoruz (Siyah Dizi bu açıdan sinema üzerinde etkili olmuştur). Ve okur da saf haliyle her iki tarafın da bu kadar çok hata yapmasına şaşırır durur. Polis bile zekice bir iş yaptığında, bunu o kadar beceriksizce yapar ki adeta hakkındaki genel kanıya meydan okur.

O halde, hakikat kesinlikle soruşturmanın bir parçası değildir: hataların telafisinin hakikati keşfetmeye yaradığını bile düşünemeyiz. Tersine onun kendi düzlemi, yeterliliği, bir tür dengesi ya da dengelenişi vardır; sinizmin sınırlarında, bir toplumun saklamak istediklerini saklamasına, göstermek istediklerini göstermesine, açık seçik olanı yadsıyıp inandırıcı olmayanı kabul etmesine izin veren bir düzeltme sürecine sahiptir. Polisin bulamadığı tetikçi, yaptığı hatalar yüzünden kendi arkadaşları tarafından vurulabilir; polis de kendi tarafındakileri başka hatalar yüzünden kurban edebilir ve bütün bu telafilerin nesnesi ancak ve ancak toplumu *sahip olduğu en yüksek yan'ışlık gücünde* temsil eden bir dengenin sürdürülmesidir.

Bu düzeltme, denge ya da telafi süreci Yunan tragedyasında da (ama bu kez Aiskhylos'ta) ortaya çıkar. Tüm açılardan en çok hayranlık uyandıran, bu türdeki en büyük roman, Siyah Dizi'den değildir: Aiskhylosçu bir denge ve Oedipusçu bir arayışın ikili imgesinde hataların ustaca bir telafisini geliştiren, Robbe-Grillet'nin *Silgiler*'idir.

Yanlışın gücü, Siyah Dizi ile beraber edebi açıdan tam olarak polisiye öğe haline geldi. Bu, daha başka bir sonucu da doğuruyor: Polisle suçlunun ilişkisi artık elbette metafizik bir düşünme biçimine tabi değil. İkisi arasındaki geçişlilik gerçek, anlaşmalar ise derin ve telafi edici. Alanın da verenin de razı olduğu bir yardım değiş tokuşu, iki tarafın sürekli birbirine

kazık atması. Bütün bunlar bizi hep yanlışın gücünün büyük üçlüsüne çıkarıyor: hafiyelik-yolsuzluk-işkence. Ama bu endişe verici suç ortaklığını polisin bile isteye, kendiliğinden yaratmadığı açık. Eski romanın metafizik düşünme biçimi, yerini ötekinin aynasına bıraktı. Bir toplum kendini polisinde ve suçlarında yansıttığı gibi, onlarla arasındaki derin ortaklıklarla da kendini idame ettirir.

Kapitalist bir toplumun tecavüzü, cinayeti, çocuklara işkence yapılmasını, tine karşı işlenen tek teolojik suç olan karşılıksız çek yazmaktan daha kolay affettiğini biliyoruz. Büyük "işlerin" bir takım gerçek suçlar ve skandallar barındırdığını biliyoruz. Tersine suç, yönetim kurulu ya da *manager*'larınki kadar belirli bir yapıyla, düzenli işlerde de örgütlenir. Siyah Dizi bizi politikanın suçla kesiştiği bileşimlerle tanıştırdı. Bunlar, geçmiş ve şimdiki Tarih'in kanıtlarına rağmen, henüz yaygın edebi biçimlerini kazanmamışlardı.

Kefauver Raporu[c] ve özellikle Turkus'un *Société anonyme pour assassinats* kitabı, Siyah Dizi'nin birçok kitabı için temel oluşturdu. Birçoğu bunları kopya etmekle yetiniyordu; en azından onları sıradan romana kazandırmış oldular. Trujillo, Battista, ya da Hitler ve Franco rejimleri -veya herkes Ben Barka'dan* bahsettiğine göre başka rejimler de- gerçek bir Siyah Dizi bileşimi taşırlar. Asturias dahice bir roman yazdı: *Sayın Başkan.*[d] Siyasal iktidar, ekonomik güç ve polisiye/suç yapılanmalarını birbirine bağlayan, gülünç ile korkunç, dehşet ile soytarılık arasındaki bu birliğin gizini arıyoruz hepimiz. Bütün bunlar Suetonius'ta, Shakespeare'de, Jarry'de, Asturias'ta var zaten: Siyah Dizi her şeyi yeniden ele aldı, peki biz koşullara

---

[c] ABD'de Demokrat Partili bir senatörün 1952'de gangsterlere karşı yazdığı rapor.

* Mehdi Ben Barka, Fas'ta Kral II. Hasan'a muhalefet eden sosyalist politikacı. 1965'te ortadan kayboldu. Ç.n.

[d] *M. Le Président,* Paris, Flammarion, yeniden basım, 1987.

göre her birimizin yaşamına hakim olan gülünç ve korkuncun bu alaşımını kavramak üzere yol almış olduk mu?

Yani Siyah Dizi polisiye düşlemlerimizi, değerlendirmelerimizi dönüştürdü. Zamanı gelmişti. "Sık okumalarla" gerçekliğinden kaybeden ve bir tür öfkelenme gücünü elimizden alan bu duruma dahil olmamız iyi bir şey miydi? Öfke, gerçek sayesinde ya da başyapıtlar sayesinde ortaya çıkar. Siyah Dizi her büyük romancıyı taklit etmiştir sanki: sahte Faulkner, sahte Steinbeck, sahte Caldwell ve sahte Asturias. Bu dizi modayı da izledi: önce Amerikanlaştı, sonra Fransız suç sorunlarını yeniden keşfetti.

Siyah Dizi klişelerle doludur: cinselliğin çocuksu bir takdimi, özellikle de tetikçilerin gözleri (kişilikli ve kurallara uymayan tetikçilere bir tür soğuk yaşam kazandıran yalnızca Chase'dir). Ama Siyah Dizi'nin büyüklüğü, Duhamel'in fikri, yakın yayıncılık tarihinde çok önemli yer tutar: her namuslu insanın polise ve suçlulara dair kendinde taşıdığı dünya görüşünün yeniden yönlendirilmesi.

İyi edebiyat yapmak için yeni bir gerçekçiliğin yeterli olmadığı açıktır. Kötü edebiyat için gerçek, stereotiplerin, çocuklaştırmaların, ucuz rüyaların nesnesidir, oysa aptalca bir hayalgücü bunu yapamaz. Ama gerçek ve imgeselden daha derin olarak parodi var. Siyah Dizi fazla üretimden çok çekti: ama buna rağmen çok güzel kitaplarda düzenli olarak ifadesini bulan bir birliği ve bir eğilimi taşıyordu kendinde (Siyah Dizi'ye alınmayan James Bond'un şu andaki başarısı, edebiyatta – kuşkusuz sinemayla telafi edilen – ciddi bir gerilemenin işareti gibidir; gizli ajanın tozpembe kavranışına geri dönülüyor).

Siyah Dizi'nin kitapları, gerçek kendine özgü bir parodi bulduğu ve bu parodi de gerçeğin içinde kendi kendimize asla bulamayacağımız yönleri bize gösterdiği ölçüde güzeldir. Parodi içeren büyük kitaplar çok farklı tarzlardadır: Chase'ın *Miss Shumvay Waves a wand*1, Williams'ın *The Diamond Biki-*

ni'si, Himes'ın zenci romanları her zaman olağanüstü anlar barındırırlar. Parodi, gerçeği ve imgeseli aşan kategoridir. Siyah Dizi'nin bir de 50. kitabı vardır: James Gunn'ın *Tendre femelle*'i.

Modanın tamamen Amerikan etkisinde olduğu bir andı: kimi yazarların Amerikan takma isimleriyle yazdıkları söyleniyordu. *Tendre femelle* hayran olunacak bir kitaptır: yanlışın en yüksek gücü, katili kokusuyla izleyen yaşlı bir kadın, kum tepelerinde bir cinayet girişimi, büyük bir parodi; bunu okumak ya da yeniden okumak gerekir. Siyah Dizi'de bu isimle yalnızca bir kitap çıkaran bu James Gunn kimdir? Dizinin 1000. kitabı kutladığı ve onlarca kitabı yeniden bastığı şu günlerde, Duhamel'e 50. kitabın yeniden basılması ricasıyla saygılarımızı iletiyoruz.

Çeviren: Ferhat Taylan

12

GILBERT SIMONDON, *BİREY VE ONUN PSİKO-BİYOLOJİK OLUŞUMU*[*]

Bireyleşme ilkesi saygı görüp ilgiye değer bulunuyor, ama modern felsefe şimdiye kadar bu problemi kendi adına ele almaktan kaçınmış gibi görünüyor. Fizik, biyoloji ve psikolojinin kazanımları bizi bu ilkeyi görelileştirmeye ve hafifletmeye itti, onu yeniden yorumlamaya değil. Gilbert Simondon'un gücü, bireyleşmenin derin biçimde özgün, baştan sona felsefi bir kuramını geliştirmekten geliyor. Simondon iki eleştirel saptamadan yola çıkıyor: 1) Bireyleşme ilkesi geleneksel olarak zaten kurulmuş, tamamlanmış bir bireye bağlanır. Bu durumda yalnızca, bu tür bir varlığın bireyselliğini kuranın, yani zaten bireyleşmiş bir varlığı belirleyenin ne olduğunu sorarız. Ve bireyi bireyleşmenin sonrasına "yerleştirdiğimiz" için, bireyleşme ilkesini de bireyleşmek işleminin *öncesine,* bireyleşmenin kendisinin üzerine "yerleştiririz"; 2) Böyle olunca, bireyleşmeyi her yere "yerleştiririz"; onu varlıkla, en azından somut, hatta tanrısal varlıkla eş-yayılımlı bir özellik haline getiririz. Onu varlığın bütünü, varlığın kavram dışı ilk momenti haline getiririz. Bu hata, önceki hataya bağlıdır. Aslında, birey ancak bireyleşmesiyle, bireyleşme de ilkeyle aynı anda varolabilir: ilke, salt düşünsel bir ilke değil, gerçekten olu-

[*] *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* cilt CLVI, sayı 1-3, Ocak-Mart 1966, s. 115-118. G. Simondon'un (1924-1989) eseri 1964'te PUF, Paris, "Epiméthée" dizisinden yayınlandı. Bu kitap, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* başlığını taşıyan ve 1958'de savunduğu doktora tezinin bir parçasıydı. Bu tezin ikinci kısmı ancak 1989'da Aubier Yayınları tarafından *L'individuation psychique et collective* başlığıyla yayınlandı.

şumsal olmalıdır. Birey de yalnızca sonuç değil, bireyleşme *ortamıdır*. Ama tam da bu açıdan, bireyleşme varlıkla eşyayılımlı olmaktan çıkar; ne varlığın tümü ne de ilk varlık olan bir momenti temsil etmelidir. Bizi birey-öncesinden bireye götüren bir harekette, varlığa göre konumlandırılabilir, belirlenebilir olmalıdır.

Simondon'a göre bireyleşmenin önkoşulu, metastabil bir sistemin varlığıdır. Felsefe bu tür sistemlerin varlığından habersiz olduğu için önceki ikilemlere düşmüştür. Ama metastabil bir sistemi özünde belirleyen, bir "aykırılaşmanın", yani aralarında henüz karşılıklı etkileşime dayanan bir iletişim bulunmayan en az iki büyüklük düzeyinin, iki aykırı gerçeklik ölçeğinin varlığıdır. Öyleyse metastabil sistem, asimetrik bir hal olarak temel bir *farkı* içerir. Buna rağmen bir "sistem" olarak kalmasının sebebi, farkın onda *potansiyel enerji* gibi, şu ya da bu sınırlarda paylaştırılmış *potansiyel farkı* gibi olmasıdır. Simondon'un kavrayışı bir yeğin nicelikler kuramıyla bağlantılandırılabilir gibi geliyor bize; çünkü kendi içinde her yeğin nicelik farktır. Yeğin nicelik bir kendinde farkı kapsar, sonsuza dek E-E' tipinde etkenleri içerir ve önce aykırı düzeyler arasında, ancak daha sonra yayılma aşamasında birbirleriyle iletişime geçecek heterojen düzeyler arasında kurulur. Metastabil sistem olarak yeğin nicelik, heterojenin henüz sentezi değil yapısıdır.

Simondon'un tezinin önemi şimdiden belli oluyor. Bireyleşmenin önkoşulunu keşfederek, tekillik ile bireyselliği birbirinden net bir biçimde ayırıyor. Çünkü *birey-öncesi* varlık olarak tanımlanan metastabil, potansiyellerin varoluşuna ve dağılımına tekabül eden tekillikleri pekala barındırır. ("Tekilliklerin" varoluşunun ve dağılımının, onların yakınındaki entegral eğrilerin "bireysel" biçiminden doğa bakımından farklı olduğu diferansiyel denklemler kuramında da böyle değil midir?) Birey-öncesi varlığın hali, birey olmaksızın tekil olmaktır. O fark-

tır, aykırılıktır, aykırılaşmadır. Kitabın en güzel sayfaları, Simondon'un varlığın ilk momenti, tekil momenti olarak aykırılığın, bütünleşme, birleşme, gerilim, karşıtlık, karşıtlıkların çözülmesi..., vb. gibi öteki haller tarafından gerçekten varsayıldığını gösterdiği sayfalardır. Simondon, özellikle Lewin ve *Gestaltheorie*'ye karşı, aykırılaşma fikrinin karşıtlık fikrinden, potansiyel enerji fikrinin de kuvvet alanları fikrinden daha derin olduğunu savunur: "Hodolojik mekândan* önce, belirli engelleri kavramaya izin vermeyen bu perspektifler kesişmesi vardır, çünkü yegane birliğin düzenlenmesini sağlayan boyutlar yoktur; karara bağlanmış eylemi önceleyen *fluctuatio animi* [ruhun dalgalanması], çeşitli nesneler arasında, hatta çeşitli yollar arasında bir duraksama değil, birbirleriyle bağdaşmayan, neredeyse benzer, ama yine de aykırı bütünlüklerin hareketli kaplanışıdır." (s. 233). Süreksiz tekilliklerin kesiştiği dünya, bir bireysellik içinde hapsolmadıkları ya da henüz iletişime geçmedikleri için daha da fazla kesiştikleri dünya: varlığın ilk momenti işte budur.

Bireyleşme bu koşuldan hareketle nasıl meydana gelecek? Bireyleşmenin, aykırı büyüklük veya gerçeklik düzenleri arasında etkileşime dayalı bir iletişim kurduğu; potansiyel enerjiyi edimselleştirdiği ya da tekillikleri bir araya getirdiği; aykırıların yüksek dereceden tek bir bütünlüğü oluşturdukları yeni bir boyutu düzenleyerek aykırılar *problemini çözdüğü* söylenebilir (örneğin retinadaki imgeler için derinlik). "Problematik" kategorisi, nesnel bir anlama sahip olduğu ölçüde, Simondon düşüncesinde büyük bir önem kazanır: artık bilgimizin geçici bir haline, belirlenmemiş öznel bir kavrama değil, varlığın bir momentine, birey-öncesi ilk momentine işaret eder. Böylece, Simondon diyalektiğinde problematik, olumsuzun yerini alır. O halde bireyleşme bir çözümün, nesnel olarak

* Kurt Lewin'in sosyal psikolojisinde, belli bir tip davranışın azami gerçekleşme koşullarını sağlayan mekanlara verilen ad. Ç.n.

problematik bir sistem için bir "karara bağlamanın" örgütlenişidir. Bu karara bağlama, birbirini tamamlayan iki açıdan tasarlanmalıdır. Bir taraftan "farklı düzeydeki gerçeklikler arasındaki en ilkel iletişim kipi" olarak *iç yankılanma* (Simondon'un "iç yankılanma"yı, başka yerlerde de, hatta ve özellikle psikolojide, duygulanım alanında da kullanılabilecek felsefi olarak çok zengin bir kavram haline getirdiğine inanıyoruz). Diğer taraftan, biri alıcının zaten barındırdığı bir *form,* diğeriyse dışarıdan getirilen sinyalden oluşan iki aykırı düzey arasında bir iletişim kuran *formlaşma* olarak (burada Simondon'un sibernetikle ilgili kaygılarını ve bireyle ilişki içindeki "anlam" kuramını görüyoruz). Her durumda bireyleşme Varlığın yeni bir momentinin, kendisine eklemlenen *evreli varlık* momentinin ortaya çıkışıdır: "Evreleri yaratan bireyleşmedir, çünkü evreler yalnızca varlığın her taraftan gelişimidir... Birey-öncesi varlık evresiz varlıktır, bireyleşme sonrası varlık ise evrelidir. Böyle bir kavrayış bireyleşme ile varlığın oluşunu özdeşleştirir ya da en azından bağlantılandırır." (s. 276).

Yalnızca kitabın çok genel ilkelerini belirttik. Daha ayrıntılı biçimde, inceleme iki merkez etrafında örgütleniyor. Öncelikle farklı bireyleşme alanları ele alınıyor, özellikle fiziksel bireyleşme ile yaşamsal bireyleşme arasındaki farklar derinlemesine inceleniyor. İç yankılanma bu iki durumda farklı şekilde ortaya çıkıyor: fiziksel birey formlaşmayı tek seferde almakla ve baştaki bir tekilliği tekrar ettirmekle yetinirken, canlı, birçok formlaşma getirisini ardışık olarak alır ve birçok tekilliği kayda geçirir; en önemlisi, fiziksel bireyleşme, kristalde olduğu gibi cismin sınırında meydana gelir ve devam eder, oysa canlı içeriden ve dışarıdan gelişir, iç mekânının tüm içeriği, iç mekânın içeriğiyle "topolojik" olarak ilişki içindedir (bu konu üzerine Simondon'un yazdığı bölüm, "Topoloji ve Ontooluşum" hayranlık uyandırıcıdır). Simondon'un biyoloji alanında Child Okulu'nun yumurtanın gelişimindeki aşamalar ve

çözüm sistemleri üzerine yaptığı çalışmalardan[a] daha fazla yararlanmamış olması şaşırtıcıdır, çünkü bu çalışmalar Simondon'un tezini birçok bakımdan doğrulayan yeğinliğe dayalı bireyleşme, yeğin bir bireyleşme alanı fikrini öne sürerler. Ama herhalde bu, Simondon'un, bireyleşmenin biyolojik bir belirlenimine varmak yerine onu giderek daha karmaşıklaşan düzeylerde ele almasından gelir: tam da yaşamsal işlevler canlının karşısına çıkan problemleri artık çözemediklerinde ve yeni bir birey-öncesi gerçeklik yükü yeni bir problematikte, yeni bir çözüm sürecinde harekete geçirildiğinde ortaya çıkan psişik bir bireyleşme vardır (Simondon'un duygulanıma dair son derece ilginç kuramına bkz.). Ve psişizm de sonunda bir "birey-ötesi kolektif"te son bulur.

Simondon'un analizlerinin ikinci merkezinin ne olduğunu görebiliyoruz. Bir anlamda söz konusu olan dünyanın ahlaki bir kavranışıdır. Çünkü temel fikir, birey-öncesinin bireye, "gelecek metastabil durumların kaynağına" bağlı kaldığı ve kalması gerektiğidir. *Estetizm* böylece bireyin içine daldığı birey-öncesi gerçeklikten kendini kopardığı, kendini bir tekilliğe kapattığı, iletişimi reddettiği ve bir anlamda bir formlaşma kaybına sebep olan edim olarak mahkum edilir. "Formlaşma, yani varlık öğelerinin aykırılaşmasını aşan anlam varolduğu ölçüde, böylece içeri olanın aynı zamanda dışarı olduğu ölçüde etik vardır" (s. 297). O halde *etik,* bireyleşme yoluyla birey-öncesinden birey-ötesine giden bir tür harekettir. (Okur gene de Simondon'un, aykırılaşma kuramında yürürlükten kaldırdığı bir tür Ben'i ya da evresizleşmiş ve çokevreli varlık olarak tasarlanan bireyi, etiğinde yeniden devreye sokup sokmadığı sorusunu soruyor).

Ne olursa olsun, çok az kitap bir filozofun bir yandan ilhamını bilimin güncelliğinden alırken bir yandan da klasik sorun-

[a] Bu konuda Deleuze her zaman şu esere gönderme yapar: Dalcq, *L'Œuf et son dynamisme organisateur*, Paris, Albin Michel, 1941.

ları dönüştürüp yenileyerek ele aldığını bu kadar iyi hissettirebilir. Simondon'un oluşturduğu yeni kavramlar bize son derece önemli gözüküyor; onların zenginliği ve özgünlüğü okuru sarsıyor ya da etkiliyor. Simondon'un geliştirdiği şey, Varlığın hiçbir zaman Bir olmadığı bir ontolojidir: birey-öncesi halinde, bir metastabilden fazla bir şeydir, kendiyle çakışır, kendine eşzamanlıdır; bireyleşmiş halinde, hâlâ çoktur, çünkü "çokevrelidir", "oluşun yeni işlemlere götüren evresidir".

Çeviren: Ferhat Taylan

13

İNSAN, ŞÜPHELİ BİR VAROLUŞ*

Bu kitap, Velasquez'in *Las Meninas* tablosunun ya da daha ziyade bu tablonun mekânının titiz bir tasviri ile başlıyor: ressam görülüyor ama bakıyor da; yaptığı tuvalin ancak arka tarafını görüyoruz; kişiler tablonun ön kısmında beliren bir noktada buluşuyorlar ve gerçek model, yalnızca arkadaki bir aynadan yansıyan kral, kendini seyreden her şeyi seyrediyor ve oluşturduğu büyük eksikliğe rağmen, eserin dışsal merkezini teşkil ediyor. Michel Foucault'nun eserinin bu güzel sayfalarını okurken, adına *temsil* denen şeyin hem öğelerinin hem de momentlerinin ortaya çıktığını görüyoruz: temsilin özdeşlik, fark, ikileşme ve yansıma sistemi, kendine özgü mekânı, son olarak da tüm temsilin kendisi için varolduğu, kendini onda temsil eden ve buna rağmen şahsen orada bulunmayan kişiyi, "kralın yeri"ni imleyen bu temel boşluk.

Çünkü Foucault temsil kavramıyla klasik çağı, Rönesans ile modernliğimiz arasındaki klasik çağda bilme formunu betimliyor. Rönesans bilmeyi hâlâ "göstergelerin bir yorumu" olarak kavrıyordu ve göstergenin gösterdiği şeyle arasındaki ilişki "benzerliklerin" zengin alanı ile örtülüydü. Burada, kitabın başından itibaren, Foucault çözümlemelerine o kadar hakim ki, ve bunları o kadar yeni bir tonla yapıyor ki okur görünüşte tarih üzerine odaklanan bu düşüncenin yeni bir düşünme biçiminin habercisi olduğunu hissediyor. Foucault'ya göre her bilme, kendisine özgü bir "mekân"da ortaya çıkar. Fakat 17.

* *Le Nouvel Observateur,* 1 Haziran 1966, s. 32-34 (Michel Foucault'nun *Les Mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1966 kitabı üzerine [*Kelimeler ve Şeyler,* çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 2006]).

yüzyılla birlikte *göstergelerin mekânı* çözülmeye başlar ve yerini, anlamları yansıtarak ve benzerlikleri sökerek özdeşlikler ve farkların yeni düzenini gündeme getiren temsil mekânına bırakır. (*Don Kişot* tam da göstergelerin iflas ederek yerlerini bir temsil dünyasına bırakmasının ilk örneğidir). Bu Düzen, bu temsil formu, ampirik diziler üzerine kurulmuş pozitif düzenlerle doludur: "Doğa Tarihi", "Para ve Değer Kuramı", "Genel Dilbilgisi". Bu üç pozitif düzen arasında, temsil alanına ortak aidiyetlerinden doğan çeşitli yankılar meydana gelir: "karakter" bireylerin doğayı temsili, "para" ihtiyaç nesnelerinin temsili, "isim" ise dilin kendisinin temsilidir.

İnsan bilimlerinin 18. yüzyıldan itibaren oluştuğu söylenedursun, önceki çözümlemelerin vardığı sonuç, tersine, temsilin bu klasik alanında *insanın varolmadığı ve varolamayacağıdır.* Yine kralın yeri sorunu: "insan doğası", temsilin bu insan doğasını *Doğa* ile ilişkilendiren bir ikileşmesinde elbette temsil ediliyor, ama insan kendine özgü varlığında veya temsil-altı alanında henüz varolmuyor. İnsan "elle tutulur ve birinci gerçeklik olarak, zor bir nesne ve mümkün tüm bilgilerin egemen öznesi olarak"[a] varolmuyor. İşte bu yüzden Foucault eserine "İnsan bilimlerinin bir arkeolojisi" alt başlığını verir. Hangi koşullar altında insan bilimleri bilginin formunda mümkün oldular, insanın gerçekten doğduğu tarih nedir?

Cevap son derece belirlidir: insan ancak temsilin "klasik" dünyası, temsil edilemeyen ve temsil edici olmayan mercilerin darbeleriyle yıkıldığı andan itibaren bilginin alanında varolabilir. Bu, karanlığın ya da bir derinlik boyutunun ortaya çıkışıdır. Önce *biyolojinin, ekonomi politiğin, filolojinin* doğması gerekiyordu: canlının olanaklılık koşulları yaşamın kendisinde aranır (Cuvier), değişimin ve kârın koşulları çalışmanın derinliğinde aranır (Ricardo), söylemin ve dilbilgisinin olanağı

[a] *Les Mots et les choses*, s. 321.

dillerin tarihsel derinliğinde, bükünler sisteminde, köklerin dönüşümlerinde ve çekim ekleri dizisinde aranır (Grimm, Bopp). "Temsil alanını terk edip, canlı varlıklar yaşamın özgül derinliğine, zenginlikler üretim biçimlerinin aşamalı yükselişine, kelimeler dilin oluşuna yerleştiklerinde"[b], işte o zaman doğa tarihi yerini biyolojiye, para kuramı yerini ekonomi politiğe, genel dilbilgisi de yerini filolojiye bırakır.

Ve aynı zamanda insan da kendini iki biçimde keşfeder. *Bir yandan* çalışma, yaşam ve dille egemenlik altına alınmış olarak; dolayısıyla modellerini biyolojiden, ekonomi politikten ya da filolojiden alan yeni pozitif bilimlerin nesnesi olarak. *Diğer yandan* bu yeni pozitiviteyi kendi sonluluğunun kategorisi üzerine kurarak: sonsuzluk metafiziğinin yerini, "aşkınsal" yapılarını yaşamda, çalışmada ya da dilde bulan bir sonluluk analitiği alır. O halde insanın varlığı ikilidir. Yıkılan, özdeşin temsildeki egemenliğidir. Özsel bir uyumsuzluk, bir tür *temel yabancılaşma,* kelimelerle, işlerle, arzularla kendinden ayrılmış insanı kateder. Ve temsili ortadan kaldıran bu devrimde, aynı olanın, Farklı hakkında söylenmesi gerekir, farkın aynıya boyun eğmesi değil: Nietzsche'nin devrimi.

Foucault için söz konusu olan insan bilimlerini kurmaktır. Ama bu zehirli bir kuruluştur, kendi idollerini kıran bir arkeolojidir. Hileli hediye. Foucault'nun fikrini özetlemeye çalışalım: insan bilimleri asla insan kendini temsil nesnesi olarak aldığında ya da kendisi için bir tarih keşfettiğinde oluşmadı. Tam tersine insan "tarihsizleştiği" zaman, şeyler (kelimeler, canlılar, üretimler) onları insandan ve temsilinden kurtaran bir tarihsellik kazandıkları zaman oluştu. O halde insan bilimleri biyoloji, ekonomi politik ve filoloji gibi yeni pozitif bilimleri *taklit ederek* oluştular. Özgüllüklerini olumlamak için temsil

[b] *Les Mots et les choses*, s. 356.

düzenini yeniden canlandırdılar, fakat ona bilinçdışının kaynaklarını yükleyerek.

Bu sahte denge, insan bilimlerinin bilim olmadığını gösteriyor. İnsan bilimleri temsildeki *boş yeri* doldurmaya niyetlendiler. Ama kralın bu yeri dolamaz, doldurulmaması gerekir: antropoloji bir aldatmacadır. Klasik çağdan modernliğe uzanan süreçte, insanın henüz varolmadığı bir durumdan zaten yok olduğu duruma geçeriz. "Bugün ancak yok olmuş insanın ardında kalan boşlukta düşünebiliriz. Çünkü bu boşluk bir eksikliğe işaret etmiyor, giderilmesi gereken bir yetersizlik değil. Sonunda yeniden düşünmeyi mümkün kılan bir alanın açılmasından başka bir şey değil."[c] Aslında sonluluk analitiği bizi insanın bilimini yapmaya değil, *düşüncenin yeni bir imgesini* inşa etmeye davet eder: düşünülemez ya da düşünülmemiş olana dışarıdan karşı koyan bir düşünce değil, onun içine yerleşen, onunla özsel bir ilişkide olacak bir düşünce (arzu "düşüncenin kalbinde hep düşünülmeden kalandır"); kendiliğinden karanlıkla ilişkide olacak bir düşünce, onsuz işleyemeyeceği bir çatlağın temelde katettiği bir düşünce. Çatlak onarılamaz, çünkü düşüncenin en yüksek nesnesidir: insan çatlağı onaramaz, yapıştıramaz, çatlak tersine insanda insanın amacı ya da düşüncenin kökensel noktasıdır. Çözülmüş bir benlik için Cogito. İnsana ilişkin bilmede yalnızca etnoloji, psikanaliz ve dilbilim onu aşarlar ve sonluluk analitiğinin üç büyük ayağını oluştururlar.

Bu kitabın Foucault'nun delilik üzerine, delilik kavramının klasik çağdan modern çağa uzanan dönüşümü üzerine yapmış olduğu çalışmayı nasıl devam ettirdiğini daha iyi anlıyoruz. Foucault'nun üç büyük kitabı, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Bakışın Arkeolojisi, Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi,* felsefe için olduğu kadar bilim-

[c] *Les Mots et les choses,* s. 353.

ler tarihi için de son derece yeni bir projeyi gerçekleştirmek üzere birbirlerine eklemlenirler. Foucault'nun kendisi yöntemini "arkeolojik" olarak tanımlar. Bundan "yeraltı"nın, düşüncenin üzerinde işlediği ve kavramlarını oluşturmak için içine daldığı "yer"in incelenmesini anlamak gerekir. Foucault bu "yer"de çok farklı katmanlar, hatta dönüşümler, topografik altüst oluşlar, yeni mekânsal örgütlenmeler olduğunu gösterir: örneğin düşüncenin klasik imgesini mümkün kılan veya modern imgesini hazırlayan dönüşüm. Kuşkusuz bu "tarihe" sosyolojik ve hatta psikolojik nedensellikler eklenebilir, ama gerçekte nedensellikler zaten düşüncenin bir imgesini öngören mekânlarda ortaya çıkarlar. Saf düşüncenin olaylarını, belli bir çağda bir bilme alanını belirleyen radikal ya da aşkınsal olayları kavramak gerekir.

Görüşlerin tarihsel bir incelemesi (hâlâ felsefe tarihinin geleneksel kavrayışını idare eden bakış açısı) yerine, bilginin ve koşullarının eşzamanlı bir incelemesi: onu genel olarak mümkün kılan koşullar değil, bir dönemde onu gerçek kılan ve belirleyen koşullar.

Bu tür bir yöntemin en az iki paradoksal sonucu var: kavramların, hatta yazarların önem sırasını değiştirir. Örneğin klasik çağı tanımlamak için önemli olan, mekanizm ya da matematik değil, dünyanın bir figürü olmaktan çıkarak temsile kayan gösterge rejimlerindeki alt üst oluştur: yalnızca bu, hem *mathesis*'i hem de mekanizmi mümkün kılar. Aynı biçimde, önemli olan, Cuvier'nin fiksist olup olmadığını bilmek değil, Lamarck'ın hâlâ esiri olduğu doğa tarihi bakış açısına tepki olarak, hem evrimciliği hem evrimcilik üzerine tartışmaları mümkün kılan bir biyolojiyi nasıl oluşturduğudur. Genel olarak, görüşler üzerine kurulu büyük tartışmalar onları mümkün kılan bilgi alanından daha az önemlidir – kitapta bu konu üzerine çok sayıda örnek var – ve en görünür tarih düzeyinde büyük olan yazarlar arkeoloji düzeyinde zorunlu olarak öyle de-

ğildirler. Foucault şöyle diyebilir: "Bunu Kant ya da Hegel'de anladığımdan çok daha açık biçimde Cuvier'de, Bopp'ta, Ricardo'da anladım". Foucault büyük soyları daha gizli ve yeraltından ilerleyen bir soybilim uğruna reddederken filozofluğunu da açıkça gösterdi. Düşüncenin yeni bir imgesi, düşünmenin ne anlama geldiğinin yeni bir kavranışı bugün felsefenin görevidir. Bilimlerin ya da sanatınkilerden aşağı kalmayacak yeni "mekânlar" ve dönüşümlere yetkin olup olmadığını bununla gösterebilir. "Bugün felsefede yeni olan nedir?" sorusuna, Foucault'nun kitapları kendiliğinden derin, en canlı ve aynı zamanda en inandırıcı cevabı veriyorlar. *Kelimeler ve Şeyler*'in yeni düşüncelerle yazılmış büyük bir kitap olduğunu düşünüyoruz.

Çeviren: Ferhat Taylan

14

DRAMLAŞTIRMA YÖNTEMİ*

Lyon Fen-Edebiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olan Sayın Gilles Deleuze, Fransa Felsefe Kurumu üyeleri önünde aşağıdaki argümanları geliştirmeyi öneriyor:

Nedir? sorusunun, özü ya da İdeyi keşfetmek için uygun bir soru olduğu kesin değil. Özü keşfetmek için olduğu kadar İdeye ilişkin daha önemli bir şeyi belirlemek için de *kim?*, *ne kadar?*, *nasıl?*, *nerede?*, *ne zaman?* türünden soruların daha uygun olmaları mümkün.

Uzay-zamansal dinamizmlerin birçok özelliği var: bu dinamizmler 1º tikel uzaylar ve zamanlar yaratırlar; 2º kavramlar için bir türlere ayrılma kuralı oluştururlar, onlar olmasaydı kavramların mantıksal olarak bölünmesi mümkün olmazdı; 3º *farklılaşmanın* biri niteliksel, diğeri niceliksel olan iki yönünü belirlerler (nitelikler ve uzamlar, türler ve parçalar); 4º bir özne barındırırlar ya da ona işaret ederler, ama "larvamsı", "embriyonlaşmış" bir öznedir bu; 5º özel bir tiyatro kurarlar; 6º İdeleri ifade ederler. – Uzay-zamansal dinamizmler, bütün bu yönleriyle dramlaştırma hareketini şekillendirirler.

---

* *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 61. yıl, sayı 3, Temmuz-Eylül 1967, s. 89-118. (Fransa Felsefe Kurumu, 28 Ocak 1967; Ferdinand Alquié, Jean Beaufret, Georges Bouligand, Stanislas Breton, Maurice de Gandillac, Jacques Merleau-Ponty, Noël Mouloud, Alexis Philonenko, Lucy Prenant, Pierre-Maxime Schuhl, Michel Souriau, Jean Ullmo ve Jean Wahl ile tartışmalar). Bu bildiri, Deleuze'ün o dönemde M. de Gandillac yönetimInde tamamladığı ve 1969 yılının başında savunacağı doktora tezi *Différence et répétition*'daki (Paris, PUF, 1969) konuları ele alıyor. Bildiriyi özellikle tezin IV. ve V. bölümleriyle karşılaştırabiliriz.

Dramlaştırma içinde, İde ete kemiğe bürünür ya da edimselleşir, *farklılaşır*. Bununla birlikte, İdenin zaten kendi içeriğiyle de farklılaşmanın iki yönüne karşılık gelen özellikler sunması gerekir. Aslında kendi başına İde, bir diferansiyel ilişkiler sistemi ve ondan doğan dikkat çekici ya da tekil noktaların dağılımıdır (ideal olaylar). Yani: İde, edimsel olanda *farklılaşmadan* önce, kendi içinde tümüyle *farklanmıştır*. İdenin bu statüsü, onun mantıksal değerinin neden açık-ve-seçiğe değil, Leibniz'in hissettiği gibi seçik-karanlığa dayalı bir değer olduğunu gösterir. Bütün olarak dramlaştırma yöntemi, karmaşık bir kavram olan fark$\frac{\text{lan}}{\text{lılaş}}$mayla temsil edilmektedir, bu kavram başta sorduğumuz sorulara bir anlam kazandıracaktır.

Oturumun Kayıtları

Oturum, Kurum Başkanı olan Sayın Jean Wahl'in yönetiminde, saat 16. 30'da, Sorbonne'un Michelet amfisinde açıldı.

Jean Wahl. – Gilles Deleuze'ü tanıtmama gerek yok: onun Hume üzerine, Nietzsche ve Proust üzerine kitaplarını biliyorsunuz, büyük yeteneğini de biliyorsunuz. Hemen sözü kendisine bırakıyorum.

Gilles Deleuze. – İde, İdenin keşfi belli bir soru tipinden ayrı düşünülemez. İde her şeyden önce bir "nesnelik"tir ve bu haliyle bir soru sorma tarzına karşılık gelir. O, yalnızca bazı soruların çağrısına yanıt verir. İdeye ilişkin soru, Platonculukla birlikte... *nedir?* şeklinde belirlenmiştir. Bu soylu soru öze ilişkin olma iddiasındadır ve yalnızca örneğe ya da ilineğe gönderme yapan sıradan soruların karşısında yer alır. Buna göre, *kimin* güzel olduğu değil, Güzelin ne olduğu sorulmalıdır. *Nerede* ve *ne zaman* adalet olduğu değil, Adil Olanın ne

olduğu sorulmalıdır. "İki"nin *nasıl* elde edildiği değil, ikiliğin ne olduğu. *Ne kadar* değil, ne... O halde, görünüşe göre tüm Platonculuk, Sokrates'in özün ya da İdenin sorusu olarak hep yeniden ele alıp yinelediği majör bir soruyu, yalnızca karışık düşünme biçimlerini ifade eden, ya beceriksiz yaşlılarda ve çocuklarda, ya da fazlasıyla becerikli sofistlerde ve retorikçilerde karşımıza çıkan sanının minör sorularının karşısına çıkarmaktadır.

Yine de ... *nedir?*'in bu ayrıcalıklı konumu, Platon'da ve Platoncu gelenek içinde bile karışık ve kuşkulu bir yana sahiptir. Çünkü *nedir?* sorusu son kertede ancak aporetik denilen diyalogları harekete geçirmektedir. Öze ilişkin sorunun aynı zamanda çelişmeye de ilişkin olması ve bizi çözümsüz çelişmelere sürüklemesi mümkün mü? Platoncu diyalektik ciddi ve olumlu bir şey haline gelir gelmez, sorunun başka biçimler aldığını görürüz: *Devlet Adamı*'nda kim?, *Philebos*'ta ne kadar?, *Sofist*'te nerede ve ne zaman?, *Parmenides*'te hangi durumda? Adeta İde ancak aşkınsal bir tipoloji, topoloji, pozoloji, kazuistik sayesinde olumlu olarak belirlenebilmektedir. O halde sofistlerde eleştirilen şey, kendi içinde yetersiz olan soru biçimleri kullanmış olmaktan çok, bu soruların İdelerle ilgili bir menzil ve anlam kazanmalarını sağlayan koşulları belirlemeyi beceememiş olmaktır. Felsefe tarihinin bütününü ele aldığımızda da hangi filozofun "nedir?" sorusuyla hareket etmiş olabileceğini boş yere araştırırız. Aristoteles mi? Kesinlikle değil. Belki Hegel, belki bir tek Hegel var, çünkü onun diyalektiği tam da boş ve soyut özün diyalektiği olduğu için çelişme hareketinden ayrılmıyor. *Nedir?* sorusu, İdenin özün yalınlığı olduğu önyargısına sahiptir; bu yüzden yalın özün özsel olmayanı içermesi, hem de *özü gereği* içermesi, dolayısıyla kendiyle çelişmesi zorunludur. Bambaşka bir işlemi (Leibniz'in felsefesinde taslağını bulduğumuz bir işlemi), çelişmeden tümüyle ayırmamız gerek: bu kez, özsel olmayan,

özü içerir ve onu yalnızca *durum gereği* içerir. "Durum"un altına-yerleştirme, özelliklere ve olaylara ilişkin özgün bir dil oluşturur. Çelişme işleminden tümüyle farklı olan bu işlemi *dıştalama* olarak adlandırmalıyız. Bu, İdeyi bir çokluk olarak katetmekten ibarettir. Soru artık İdenin bir mi çok mu, hatta yoksa ikisi birden mi olduğunu bilmeyle ilgili değildir; "çokluk", ad olarak kullanıldığında, İdenin kendiliğinden, ilineğe soyut özden çok daha fazla yakın olduğu ve ancak kim? nasıl? ne kadar? nerede? ne zaman? hangi durumda? sorularıyla – onun hakiki uzay-zamansal koordinatlarını çizen bütün bu soru biçimleriyle – belirlenebildiği bir alana işaret eder.

Önce şunu soralım: genel olarak bir şeyin karakteristik ya da ayırt edici özelliği nedir? Bu tür bir özellik iki yönlüdür: şeyin sahip olduğu nitelik ya da nitelikler, kapladığı uzam. Bölünebilir edimsel parçalar ayırt edemediğimizde bile, bölgeler ve dikkat çekici noktalar ayırt ederiz; ayrıca yalnızca içsel uzamı değil, şeyin bütün bir dışsal uzayı belirleme ve farklılaştırma tarzını göz önünde tutmak gerekir, bir hayvanın av alanında olduğu gibi. Kısacası, şey ikili bir sentezin kesişiminde yer alır: nitelenme ya da türlere ayrılma senteziyle parçalara ayrılma, düzenlenme ya da örgütlenme sentezi. Onu taşıyan ve içinde yayıldığı bir uzam olmadan nitelik de yoktur, parçalar ya da organik noktalar olmadan tür de yoktur. Parçalar türün sayısıdır, tıpkı türün parçaların niteliği olması gibi. *Farklılaşmanın* birbirine bağlı iki yönü bunlardır: tür ve parçalar, türlere ayrılma ve örgütlenme. Bunlar, genel olarak şeylerin temsilinin koşullarını oluştururlar.

Ama eğer farklılaşma bu şekilde birbirini tamamlayan iki biçime sahipse, söz konusu ayrımın ve tamamlayıcılığın faili hangisi? Örgütlenmenin ardında da türlere ayrılmanın ardında da uzay-zamansal dinamizmlerden başka bir şey bulmuyoruz: yani

uzay çalkantıları, zaman çukurlaşmaları, saf hız sentezleri, yönler ve ritimler. Zaten dallara ayrılmayla, düzen ve sınıfla ilgili en genel özellikler, cinssel ve türsel özelliklere varıncaya dek böyle dinamizmlere ya da böyle gelişme yönlerine bağlıdır. Aynı zamanda hücresel bölünmedeki parçalara ayırıcı fenomenlerin ardında da yine dinamik merciler, bir "yumurta dinamiği" oluşturan hücresel göçler, kıvrılmalar, invajinasyonlar, çekip uzatmalar bulunuyor. Bu bakımdan dünyanın bütünü bir yumurtadır. Eğer mantıksal bölme temsil-altı dinamizmlerle belirlenmiş olmasaydı, hiçbir kavram temsil yoluyla mantıksal bir bölmeye tabi tutulamazdı: Platoncu bölme sürecinde bu açıkça görülüyor, Platoncu bölme, sağ ve sol diye ayrılmış iki yöne bağlı olarak ve oltayla balık tutma örneğinde görüldüğü gibi "yakalamak-vurmak", "yukardan aşağı – aşağıdan yukarı vurmak" tipi belirlenimler yardımıyla işliyor ancak.

Bu dinamizmler her zaman içinde üretildikleri, dışında üretilemeyecekleri bir alan varsayarlar. Bu alan yeğinliğe dayanır, yani yeğinlik farklarının derinlikteki bir dağılımını içerir. Deneyim bizi her zaman zaten uzamlarda gelişmiş, zaten niteliklerle kaplanmış yeğinliklerin karşısına çıkarsa da, biz tam da deneyimin koşulu olarak, bütün niteliklerden de bütün uzanımlardan da önce varolan bir derinlikte, bir yeğinsel *spatium*'da sarmalanmış saf yeğinlikler düşünmeliyiz. Derinlik, uzamsız saf *spatium*'un gücüdür; yeğinlik, farkın ya da kendinde eşitsizin gücünden ibarettir ve her yeğinlik zaten farktır, bu öyle bir farktır ki E – E′ gibi bir fark alındığında, E de kendi adına e - e′ farkına, e ise ε – ε′ farkına vb. gönderir. Bu yeğinlik alanı bir bireyleşme ortamı kurar. Bu yüzden, bireyleşmenin türlere ayrılmanın sürmesiyle (*species infima* [en alt tür]), ya da parçaların birleşmesi veya bölünmesiyle (*pars ultima* [nihai parça]) gerçekleşmediğini anımsatmak yeterli değildir. Bir yandan bireyleşme, diğer yandan türlere ayrılma ya da parçalara ayrılma arasında bir doğa farkı olduğunu keşfetmek yeterli de-

ğildir. Çünkü bunların yanı sıra, bireyleşme, türlere ayrılmanın ve parçaların ayrılması ya da birleşmesinin bir sistem içinde işlemelerini sağlayan önsel koşuldur. Bireyleşme yeğinseldir ve sistemi dolduracak ya da geliştirecek olan bütün nitelikler ve türler, bütün uzanımlar ve parçalar ona dayanırlar.

Ama yeğinlik fark olduğuna göre, yeğinlik farklarının iletişime girmesi de gerekir. Farklı olanı farklı olanla ilişkiye sokan, farkın "farklılaştırıcısı" gibi bir şey gerekir. Bu rolü karanlık haberci olarak adlandırılan şey oynar. Yıldırım farklı yeğinlikler arasından fışkırır, ama onu önceleyen, onun yolunu tersten ve derinlerde önceden belirleyen, görünmez, duyulur olmayan bir *karanlık haberci* vardır, çünkü karanlık haberci her şeyden önce fark dizilerinin iletişimini harekete geçirendir. Her sistemin heterojen ya da birbirini tutmayan kenar dizileri üzerine kurulmuş yeğinsel bir bireyleşme alanı olduğu doğruysa, karanlık habercinin etkinliğiyle dizilerin iletişime sokulması, diziler arasında *eşleşme*, sistem içinde *iç yankılanma*, temeldeki dizilerin de sınırlarını aşan bir genişleme şeklinde ortaya çıkan *zorlama hareket* fenomenlerini devreye sokar. Ancak bütün bu koşullar altında bir sistem niteliklerle dolar ve uzanım halinde gelişir. Çünkü bir nitelik, her zaman derinliklerden çıkan, farklı yeğinlikler arasında çakan ve kendi kurucu farkının sıfırlanması için gerekli bütün zaman boyunca süren bir gösterge ya da olaydır. Bu nitelikleri ve bu uzamları oluşturan uzay-zamansal dinamizmleri ilk olarak ve her şeyden önce belirleyen şey bu koşullar bütünüdür.

Dinamizmler tümüyle öznesiz değildirler. Ama bir iç yankılanmanın baskısına ya da bir zorlama hareketin genişliğine dayanabilecek tek şey olan henüz nitelenmemiş, birleşmemiş, etkin olmaktan çok edilgin, taslaklar halindeki öznelere sahip olabilirler ancak. Birleşmiş, nitelenmiş bir yetişkin, bu koşullarda yok olup giderdi. Embriyolojideki hakikat de yalnızca embriyonun dayanabileceği hareketler olduğunun söylenme-

sidir: burada larvamsı özneden başka bir şey yok. Belki de kabus denen şey, uyanık haldeki insanın, *hatta rüya görenin* kaldıramayacağı, yalnızca rüya görmeden uyuyanın, derin bir uykuyla uyuyanın dayanabileceği bu hareketlerden biridir. Belki felsefi sisteme özgü bir dinamizm olarak ele alındığında düşünce de aynı şekilde, oluşmuş, nitelenmiş, birleşmiş bir özneyle, mesela temsildeki *cogito*'nun öznesiyle uzlaştırılamaz olan bu korkunç hareketlerden biridir. "Gerileme", sistematik bir dinamizmin gereklerini kaldırabilecek tek edilgin şey olan larvamsı bir öznenin etkinleşmesi olarak görülmediği sürece yanlış anlaşılmış olur.

Bu belirlenimlerin bütünü: bireyleşme alanı, yeğinsel fark dizileri, karanlık haberci, eşleşme, yankılanma ve zorlama hareket, larvamsı özneler, uzay-zamansal dinamizmler – bunların hepsi ne kadar?, kim?, nasıl?, nerede? ve ne zaman? sorularına karşılık gelen ve onlara ampirik örneklerin ötesinde aşkın bir menzil kazandıran çoklu koordinatları çizer. Bu belirlenimler bütünü, aslında, fiziksel ya da biyolojik bir sistemden ödünç alınmış şu ya da bu örneğe kesinlikle bağlı değildir, bunlar genel olarak her sistemin kategorilerini belirtir. Proust tarzı ruhsal deneyimler de fiziksel bir deneyden aşağı kalmaksızın birbirine uymayan dizilerin iletişimini, karanlık bir habercinin müdahalesini, bunlardan doğan yankılanmaları ve zorlama hareketleri içerirler. Bir alanda belli bir şekilde nitelenmiş dinamizmlerin başka bir alanda bambaşka bir tarzda tekrar kullanılması sık sık görülen bir şeydir. Adanın coğrafi dinamizmi (kıtadan kopma yoluyla oluşan ada ve suların üstüne yükselme yoluyla oluşan ada) ıssız adadaki insanla ilgili efsanevi dinamizmde tekrar kullanılmıştır (yoldan çıkarak kopuş ve kökensel yeniden başlama). Ferenczi, cinsel yaşamda, hücresel öğelerin fiziksel dinamizminin nasıl organların biyolojik dinamizmi, hatta kişilerin ruhsal dinamizmi içinde tekrar kullanılmakta olduğunu göstermiştir.

Bunun nedeni, dinamizmlerin ve onlara eşlik eden şeylerin temsilin nitelenmiş bütün biçimleri ve uzamlarının ardında çalışması ve bir resimden çok, uzanımsız ve biçimsiz bir derinlikten doğan bir soyut çizgiler toplamı oluşturmasıdır. Saf belirlenimlerden oluşan, uzayı ve zamanı hareketlendiren, doğrudan ruha etkide bulunan, oyuncuları larvalar olan tuhaf bir tiyatro – Artaud bu tiyatro için "vahşet" sözcüğünü tercih etmişti. Bu soyut çizgiler, şu ya da bu kavrama karşılık gelen ve onun hem türlere ayrılmasına hem de bölünmesine yön veren bir dram oluştururlar. Bilimsel bilgi de dramlaştırır, rüya da, kendi başına şeyler de. Bir kavram verili olduğunda her zaman onun dramı araştırılabilir ve kavramı, olanaklı her temsilin ardında, maddi bir sistemde bu şekilde belirleyen dramatik dinamizmler olmaksızın, kavram temsil dünyası içinde *asla ne bölünecek ne de türlere ayrılacaktır.* Hakikat kavramını alalım: "hakiki olan nedir?" diye soyut şekilde sormak yeterli değil. "Hakiki olanı kim istiyor, ne zaman ve nerede istiyor, nasıl ve ne kadar?" diye sormaya başlar başlamaz, yapmamız gereken, larvamsı özneleri (mesela kıskanç bir kişi) ve saf uzay-zamansal dinamizmleri saptamaktır (bazen bizzat "şeyi" belli bir saatte, belli bir yerde ortaya çıkarmak, bazen ipuçlarını ve göstergeleri saat saat ve bitmek bilmeyen bir yol izleyerek biriktirmek). Daha sonra hakikat kavramının temsilde, biri hakiki olanın bir sezgide bizzat ortaya çıkmasına, diğeri hakiki olanın hep başka bir şeyden çıkarsanmasına, ipuçlarından itibaren burada olmayan olarak saptanmasına dayanan iki yöne bölündüğünü öğrendiğimizde, *bu geleneksel sezgi ve çıkarım teorilerinin* ardında, sessizce ve dramatik olarak kavramın teorik bölünüşünü belirleyecek şekilde işleyen engizisyon ya da itiraf, suçlama ya da soruşturma dinamizmleri olduğunu keşfetmekte güçlük çekmeyiz.

Dram adını verdiğimiz şey özellikle Kant'taki şemaya benziyor. Çünkü Kant'a göre şema, uzayın ve zamanın bir kavrama

karşılık gelecek şekilde *a priori* olarak belirlenimidir: *en kısa yol* dramdır, düz çizgi rüyası ya da daha doğrusu kabusu. Çizgi kavramını düz ve eğri olarak bölen ve dahası Arşimet'in limitler anlayışına göre eğriyi düz çizgi sayesinde ölçmeyi sağlayan dinamizmdir bu tam olarak. Yalnız, henüz tümüyle gizemli kalan şey, şemanın kavrama göre bu güce nasıl sahip olduğudur. Bir bakıma, Kant'ın ardıllarının hepsi uzay-zamansal dinamik belirlenimlerin kavramdan bambaşka bir doğada olmalarına karşın bir kavramı dramlaştırma gücüne gerçekten sahip olmalarını sağlayan bu saklı sanatın gizemini aydınlatmaya çalışmıştır.

Yanıt belki de Kant'ın bazı ardıllarının işaret etmiş olduğu yönde aranmalı: saf uzay-zamansal dinamizmler *kavramları* dramlaştırma gücüne sahipler, çünkü önce *İdeleri* edimselleştiriyorlar, ete kemiğe büründürüyorlar. Bu hipotezi sınamak için bir başlangıç noktasına sahibiz: dinamizmlerin farklılaşmanın birbirinden ayrılmaz iki yönünü – türlere ayrılma ve parçalara ayrılmayı, bir türün nitelenmesi ve bir uzamın örgütlenmesini – yönettikleri doğruysa, bunların bir şekilde kendisinden türedikleri İdenin de bu iki yönü sunması gerekir. Öyleyse, İdenin doğasını, kavramla arasındaki doğa farkını sorgulamak zorundayız.

Bir İdenin iki temel özelliği vardır. Bir yandan İde, duyulur bir biçimden ve işlevden yoksun, ancak karşılıklı belirlenimleriyle varolan öğeler arasında bir diferansiyel ilişkiler toplamına karşılık gelir. Böyle ilişkiler $\frac{dx}{dy}$ tipindedir (ama sonsuz küçükler sorununun burada devreye girmesine hiç gerek yok). Çok çeşitli durumlarda, *ideal öğeler*, yani şekilsiz ve işlevsiz, ama bir diferansiyel ilişkiler ağı içinde karşılıklı olarak belirlenebilir öğeler karşısında olup olmadığımızı sorabiliriz: fonemlerin durumu bu mu? Peki şu ya da bu fiziksel parçacıkların? Peki biyolojik genlerin? Her bir durumda, ancak birbirlerine göre

varolan ve belirlenen bu diferansiyelleri elde edene dek araştırmamızı sürdürmek zorundayız. O halde, yeter sebebin ilk yönü olarak, karşılıklı belirlenim adı verilen bir ilkeye başvuruyoruz. Diğer yandan, diferansiyel ilişkilere "tekillik" dağılımları karşılık geliyor, bir dikkat çekici noktanın bir başka tekilliğin yakınına dek tüm sıradan noktalar üzerinde uzatılabilecek bir dizi oluşturacağı şekilde, dikkat çekici noktaların ve sıradan noktaların paylaştırılmaları karşılık geliyor. Tekillikler *ideal olaylardır*. Hatta tekil ve kurallı, dikkat çekici ve sıradan mefhumlarının felsefe için doğru ve yanlış mefhumlarından çok daha büyük bir ontolojik ve epistemolojik öneme sahip olması mümkün; çünkü *anlam* bu parlak noktaların İdede ayırt edilmesine ve dağıtılmasına bağlı. İdenin ya da İdede şeyin eksiksiz bir belirleniminin yeter sebebin ikinci yönünü kurarak bu şekilde oluştuğunu görüyoruz. Öyleyse, İde, diferansiyel ilişkilerin değişmesi açısından ve bu ilişkilerin bazı değerlerine karşılık gelen tekilliklerin paylaşımı açısından, iki yönde katedilmesi gereken bir çokluk olarak ortaya çıkıyor. Daha önce *dıştalama* işlemi olarak adlandırmış olduğumuz şey, bu çifte güzergahla ya da karşılıklı ve eksiksiz olan bu çifte belirlenimle örtüşüyor.

Bunlardan birçok sonuç çıkıyor. İlk olarak, bu şekilde tanımlanan İde hiçbir edimselliğe sahip değildir. O virtüeldir, saf virtüelliktir. Bütün diferansiyel ilişkiler karşılıklı belirlenim sayesinde, bütün tekillik paylaşımları ise eksiksiz belirlenim sayesinde, İdelerin virtüel çokluğunda bir arada varolurlar. İde, ancak tam da diferansiyel ilişkileri, birbirinden ayrılmış türlerde ya da niteliklerde ete kemiğe büründüğü ve bunlara eşlik eden tekillikler o niteliğe karşılık gelen bir uzamda ete kemiğe büründüğü ölçüde edimselleşir. Bir tür, genler arasındaki diferansiyel ilişkilerden meydana gelir, tıpkı organik parçaların ete kemiğe bürünmüş tekilliklerden meydana gelmesi gibi (bkz. "*loci*"). Öte yandan, benzemezlik mutlak koşulunun

altını çizmek gerekiyor: tür ya da nitelik ete kemiğe büründürdüğü diferansiyel ilişkilere benzemez, aynı şekilde tekillikler de onları edimselleştiren örgütlenmiş uzama benzemez.

Nitelenmenin ve parçalara ayrılmanın farklılaşmanın iki yönünü oluşturduğu doğruysa, İdenin farklılaşma yoluyla edimselleştiği söylenebilir. Onun için edimselleşmek farklılaşmaktır. O halde kendi başına ve virtüelliği içinde alındığında, İde hiç *farklılaşmamış* haldedir. Yine de belirlenmemiş değildir kesinlikle. İki işlem arasındaki $\frac{\text{lan}}{\text{lılaş}}$ *ayırıcı çizgisiyle* vurgulanan farka büyük önem vermek gerekiyor: fark*lan*mak ve fark*lılaş*mak. Kendi başına İde ya da İdede şey asla fark*lılaş*mış değildir, çünkü gerekli nitelikler ve parçalar onda eksiktir. Ama o tümüyle ve eksiksiz olarak fark*lan*mıştır, çünkü niteliklerde ve parçalarda benzemezlik içinde edimselleşecek olan ilişkilere ve tekilliklere sahiptir. Görünen o ki bu durumda her şey iki denk olmayan, benzemez ve asimetrik "yarıya" sahip gibidir, bu yarıların her biri de ikiye bölünür: virtüele gömülmüş ve hem diferansiyel ilişkilerden hem de onlara eşlik eden tekilliklerden kurulmuş *İdeye dayalı yarı*; hem bu ilişkileri ete kemiğe büründüren niteliklerden hem de bu tekillikleri ete kemiğe büründüren parçalardan kurulmuş edimsel yarı. "*Ens omni modo determinatum*" [her bakımdan belirlenmiş varlık] sorunu bu şekilde ortaya konmalıdır: İdede şey, eksiksiz olarak belirlenmiş (farklanmış), ama yine de edimsel varoluşu kuran belirlenimlerden yoksun olabilir (o farklılaşmamıştır). Tümüyle farklanmış İdenin halini *seçik* olarak, edimselleşmiş, yani farklılaşmış İdenin halini ise *açık* olarak adlandırırsak, açıkla seçiğin birbiriyle orantılı olduğu kuralını bir yana bırakmamız gerekir: kendi başına İde açık ve seçik değildir, tersine *seçik ve karanlıktır*. Hatta İde tam da bu bakımdan Dionysosçudur, kendinde koruduğu bu karanlık seçiklik bölgesi içinde, kusur-

suzca belirlenmiş olmaktan geri kalmayan bu farklılaşmamışlık içinde: sarhoşluğu içinde.

Son olarak, "virtüel" sözcüğünün hangi koşullar altında sağlam bir biçimde (örneğin Bergson'un bir zamanlar virtüel ve edimsel çoklukları birbirinden ayırırken kullandığı gibi ya da bugün Ruyer'in kullandığı gibi[a]) kullanılabileceğini belirtmemiz gerekiyor. Virtüel olan gerçek olanla karşıtlık içinde değildir; gerçekle karşıtlık içinde olan olanaklı olandır. Virtüel edimselle karşıtlık içindedir ve bu nedenle tam bir gerçekliğe sahiptir. Virtüelin bu gerçekliğinin diferansiyel ilişkilerle ve tekillik dağılımlarıyla kurulmuş olduğunu gördük. Virtüel, her bakımdan, Proust'un kendi deneyim hallerini tanımlamak için kullandığı ifadeyi karşılıyor: "edimsel olmadan gerçek, soyut olmadan ideal"[b]. Virtüel olan ve olanaklı olan çeşitli bakımlardan karşıtlık içindedir. Bir yandan, olanaklı olan, gerçeğin ona benzer şekilde kurulduğu şeydir. Hatta bu nedenle, bu kökensel kusur yüzünden, onun geriye dönük ya da geriye doğru etkili olduğundan, yani önceleyiği varsayılan gerçeğe benzer şekilde sonradan kurulmuş olduğundan şüphelenmekten asla kurtulamayız. Yine bu nedenle, gerçek olanda *artı olarak* ne olduğu sorulduğunda, temsilin dışına yerleştirilmiş olarak "aynı" şeyi öne sürmekten başka bir şey yapamayız. Olanaklı olan, temsil edenin özdeşliği ve temsil edilenin benzerliği kategorileri altında, şeyin temsil ilkesi olarak kavramdır sadece. Buna karşılık, virtüel olan, İdeye aittir ve edimsele benzemez, edimsel de ona benzemez. İde benzerlik barındırmayan bir imgedir; virtüel, benzerlik yoluyla değil ıraksama ve farklılaşma yoluyla edimselleşir. Farklılaşma ya da edimselleşme edimselleştirdikleri şey bakımından her zaman yaratıcıdırlar,

---

[a] Deleuze, *Différence et répétition*'da, R. Ruyer'in şu kitabına göndermede yapar: *Eléments de psycho-biologie*, Paris, PUF, 1946, IV. bölüm.

[b] *Le Temps retrouvé*, *A la recherche du temps perdu* içinde, IV. cilt, Paris, Gallimard, 1989, "Bibliothèque de la Pléiade", s. 451.

oysa gerçekleşme her zaman yeniden-üretici ya da sınırlayıcıdır. Virtüelle edimsel arasındaki fark, artık bir yandan temsilin içinde, diğer yandan temsilin dışında ortaya konduğu haliyle Aynı'nın farkı değil, bir yandan İdede, diğer yandan tümüyle farklı şekilde İdenin edimselleşme sürecinde belirdiği haliyle Başka'nın farkıdır.

Leibniz'in olağanüstü dünyası, karşımıza *İdeye dayalı bir continuum* [süreklilik] çıkarır. Bu süreklilik, Leibniz'e göre, asla homojenlikle değil, diferansiyel ilişkilerin bütün değişmelerinin bir-arada-oluşuyla ve onlara karşılık gelen tekillik dağılımlarıyla tanımlanır. Bu dünyanın hali, görünüşte Apolloncu olan bu felsefenin ardında gürleyen Dionysosçu bir zemine tanıklık eden uğuldama, okyanus, su değirmeni, bayılma, hatta sarhoşluk imgeleriyle güzel ifade edilmiştir. "Bir-arada-olanaklı", "bir-arada-olanaksız" mefhumlarının neye karşılık geldiği ve bunların olanaklı ve olanaksızdan farkının tam olarak ne olduğu sıkça sorulmuştur. Yanıt vermesi belki şu nedenle zor; Leibniz'in bütün felsefesi olanaklı olana ilişkin açık bir kavrayışla virtüel olana ilişkin karanlık kavrayış arasında bir çeşit bocalama sergiliyor. Aslında, bir-arada-olanaksız ve bir-arada-olanaklının çelişik olan ve çelişik olmayanla hiçbir ilgisi yoktur. Söz konusu olan bambaşka bir şeydir: ıraksama ve yakınsama. Bir dünyanın bir-arada-olanaklılığını tanımlayan şey, her biri bir tekilliğin etrafında ve bir başka tekilliğin etrafına dek kurulmuş olan dizilerin yakınsamasıdır. Buna karşılık, dünyaların bir-arada-olanaksızlığı, elde edilen diziler ıraksamaya başladığı andan itibaren ortaya çıkar. Öyleyse dünyaların en iyisi, süreklilik koşulu altında, yani dizilerin en fazla yakınsaması koşulu altında en fazla ilişkiyi ve tekilliği içeren dünyadır. Bu durumda, böyle bir dünyada bireysel özlerin ya da monadların nasıl oluştuğu anlaşılıyor. Leibniz, hem dünyanın onu ifade eden monadlar dışında varolmadığını, hem de buna rağmen Tanrı'nın monadları değil de dünyayı yarattığını

söylüyor (Tanrı günahkar Adem'i değil, Adem'in günah işlediği dünyayı yarattı). Bunun nedeni dünyanın tekilliklerinin bireyselliklerin kuruluşunun ilkesini sağlamasıdır: her birey belli sayıda tekillik barındırır ve bunların ilişkilerini kendi bedenine *göre* açık olarak ifade eder. Öyle ki ifade edilen dünya, virtüel olarak, ifade-edici bireyselliklerden önce varolur, ama edimsel olarak, onu yakından yakına ifade eden bu bireyselliklerin dışında varolmaz. Bu bireyleşme işlemi ise İdeye dayalı dünyanın ilişkilerinin ve tekilliklerinin bireyler arasındaki boşlukları fiilen dolduran nitelikler ve uzamlar içinde ete kemiğe bürünmelerini belirleyen şeydir. İlişkilerle ve tekilliklerle dolu olan "zeminin" katedilmesi, bireysel özlerin bundan doğan kuruluşu, niteliklerin ve uzamların bunu izleyen belirlenimi beraberce bir *dıştalama* yöntemi oluştururlar, bir çokluklar teorisi kuran ve daima "durumun altına" yerleştirmeye dayalı bir dıştalama yöntemi.

Nesnenin iki yarısı olarak fark $\frac{\text{lan}}{\text{lılaş}}$ ma mefhumu, yalnızca matematiksel-biyolojik bir bütünü değil, her kozmolojinin koşulunu ifade eder. Fark*lan*ma, kesinlikle soyut bir evrensele indirgenemeyecek, virtüel çoklukları ya da İdeleri karakterize eden ilişkiler ve tekillikler taşıyan birey-öncesi bir zeminin doğasını ifade eder. Fark*lılaş*ma, bu ilişkilerin ve tekilliklerin temsilin nesneleri olarak niteliklerde ve uzamlarda, türlerde ve parçalarda edimselleşmesini ifade eder. Öyleyse, farklılaşmanın iki yönü farklanmanın iki yönüne karşılık gelir, ama onlara benzemez: İdenin bu şekilde edimselleşmesini, ete kemiğe bürünmesini belirleyecek üçüncü bir şey gereklidir. Yeğinsel bireyleşme alanlarının – onları etkinlik haline sokan habercilerle, tekilliklerin etrafında kurulan larvamsı öznelerle, sistemi dolduran dinamizmlerle – aslında nasıl bu role sahip olduğunu

göstermeye çalıştık. Mefhumun tam hali birey-fark $\frac{\text{lan}}{\text{lılaş}}$ madır. İdelerin nesnenin farklılaşmış yönlerinde edimselleşmesini belirleyen şey, bireyleşme alanlarının içindeki uzay-zamansal dinamizmlerdir. Temsilde bir kavram verili olduğunda henüz hiçbir şey bilmiyoruzdur. Ancak bu kavramın altında işleyen İdeyi, bireyleşme alanını ya da alanlarını, İdeyi kuşatan sistemi ya da sistemleri, onun ete kemiğe bürünüşünü belirleyen dinamizmleri keşfettiğimiz ölçüde öğreniriz; yalnızca bu koşullar altında kavramın bölünüşünün gizemine nüfuz edebiliriz. İşte tüm bu koşullar dramlaştırmayı ve onun sorular kümesini tanımlar: hangi durumda, kim, nasıl, ne kadar? *En kısa yol*, düz çizgi kavramının şemasıdır, ama ancak bu kavram önce çizgi İdesinin dramı, düzün ve eğrinin diferansiyeli, sessizce işleyen dinamizm olduğu için böyledir bu. Açıklık ve seçiklik, kavramın Apolloncu temsil dünyasındaki iddiasıdır; ama temsilin altında her zaman İde ve onun seçik-karanlık zemini vardır, her logos'un altında bir "drama" vardır.

Tartışma

Jean Wahl.[c] – Bize anlattığınız her şey için size çok teşekkür ederiz. Seyrek olarak böyle bir çabayla karşılaşıyoruz, – sistem demeyeceğim – ama iki şekilde yazılan farklılaşmaya dayanarak, belki dörtlü olarak betimlenen bir dünyaya bakış çabasıyla. Ama burada duruyorum, çünkü Başkanın görevi susmak ve sözü başkalarına bırakmak.

[c] Jean Wahl (1888-1974), felsefeci, şair, Amerikan felsefesi üzerine, Descartes, Platon üzerine ve varoluş felsefeleri (Kierkegaard, Sartre) üzerine çalışmalarıyla tanınır.

Pierre-Maxime Schuhl.[d] – Deleuze'e bir soru soracağım. Doğal ve yapay karşıtlığının onun şeylere bakış tarzı içinde nasıl ortaya çıktığını bilmek isterdim. Yapay şeyler kendiliğinden dinamize olmuyorlar, ama oto-regülasyon yoluyla dinamikleştirilebilirler.

G. Deleuze. – Bunun nedeni yapay olanın doğada benzeri olmayan kendine özgü dinamizmler içermesi değil mi? Beyefendi, siz birçok kez doğal ve yapay kategorilerinin özellikle de Yunan düşüncesindeki önemini gösterdiniz. Bu kategoriler tam da dinamizmlere bağlı olarak – güzergahlara, yerlere ve yönlere bağlı olarak – farklılaşmıyorlar mı? Ama doğanın sistemlerinde olduğu gibi yapay şeylerde de yeğinliğe dayalı örgütlenmeler, haberciler, taslak-özneler, başka bir tarzda da olsa bir çeşit yaşamsallık, yaşamsal bir karakter var...

P.-M. Schuhl. – Bunlar gitgide Nervalci bir hal alıyor.

G. Deleuze. – Öyle olmasını isterdim aslında.

P.-M. Schuhl. – *Philebos*'ta, 64 *b*'de Sokrates, kendiliğinden harekete geçebilecek şekilde soyut bir düzenin yaratımının tamamlandığını söyler. Ruh alanında bu tek başına yürüyor. Maddenin o devasa alanı kalıyor geriye...

G. Deleuze. – Farklı yeğinlik sistemlerini sınıflandırmak gerekiyor. Bu açıdan, az önce sözünü ettiğiniz regülasyon işlemleri belirleyici bir öneme sahip.

P.-M. Schuhl. – Deleuze'ün *Sofist*'te balık tutmanın farklı şekillerde ele alınışına yaptığı göndermeyle ilgili küçük bir anekdot eklemek istiyorum; Leroi-Gourhan bundan birkaç yıl önce Platon'un ayrımlarıyla tamı tamına örtüşen bir teknoloji kitabı yayınladı. Ona *Sofist*'i düşünmüş olup olmadığını sordum, bana *Sofist*'in hiçbir zaman aklına gelmemiş olduğu ya-

[d] P.-M. Schuhl (1902-1984), antik felsefe uzmanı, özellikle Platon düşüncesiyle ilgili birçok çalışma yapmıştır.

nıtını verdi. Bu, altını çizdiğiniz bazı ayrımların sürekliliğini doğruluyor.

Noël Mouloud.[e] – Deleuze'e, ortaya koyduğu İde anlayışının ontolojik derinliğinde eşlik edemeyeceğim. Problem, bu şekilde ele alındığında, benim düşünce alışkanlıklarımın ötesine geçiyor. Deleuze'ün konferansında çok ilgimi çekmiş olan şey, onun sanat kavrayışı; gerçek şu ki sanatçı dizisel olmayan, henüz örgütlenmemiş bir zamansallıkla ya da yaşanan ve kategori-öncesi bir uzaysallık ya da uzaysallıklar çokluğuyla işe başlıyor ve bunları üstelik yapay yollardan belli bir dile, belli bir sentaktiğe taşıyor. Onun üslubu ya da kişisel yeniden yaratımı, nesnel olmayan bir aşamadan ödünç alınmış yapıları nesnel gibi öne sürmeye dayanıyor. Sonuçta, sanatın dinamizminin önemli bir kısmı burada yatıyor.

Beni biraz rahatsız eden noktalarla ilgili birkaç soru sormak istiyorum. Örneğin uzaysallığın ya da zamansallığın önceliğine ilişkin bu anlayışın bilime nasıl uygulanacağını merak ediyorum. Bir bakıma, uzayı, zamanı, dinamizmi, kavramın karşıtı olarak, yani durağanlığa yönelen bir kavrama değişkenliği dahil eden şey olarak ele alabiliriz. Ama işin diğer yanı da var: uzay ve zamanın, en azından bizim sezgimizce erişilebilir oldukları haliyle, belli bir durağanlığa, belli bir hareketsizliğe eğilimleri var. İlk fizik ve kimya çalışmaları, uzaysal süreklilikler fikrine ya da elementlerin bir bileşikte birleşmesi fikrine sıkıca bağlı bir mekanikle başladılar. Ya da ilk biyoloji sürenin, oluşun sezgisiyle, görünüşteki formları bağlayan ve bunların ayrılığını aşan sürekli bir açılıp gelişmenin bir tür sezilişiyle başladı. Ve bana öyle geliyor ki matematikselleştirme kendi adına ikinci bir dramlaştırmayı işin içine soktu. Bu sefer, dramlaştırma kavramdan geliyor, sezgiden pek gelmiyor. Böylelikle, kimya elektron analizi aşamasına geldiğinde, onun için

[e] Noël Mouloud (1914-1984), felsefeci, yapısal bir epistemoloji yaklaşımı geliştirmiştir.

artık hakiki tözler, hakiki birleşme değerleri yok, süreç geliştiği ölçüde oluşan ve peş peşe birbirlerini içeren bağlanma işlevleri var. Ancak bir elektron matematiğiyle analiz edilebilecek bir süreç var. Ve kimya kuantik ya da dalgasal hale geldikçe, artık kesinlikle bir kombinezon yalın ve zorunlu bir geçiş olarak kavranamıyor. Enerjiye dayalı bir hesaptan doğan bir olasılık söz konusu, burada mesela elektronların spin asimetrisini ya da simetrisini, ya da iki dalga alanının özel bir enerji yaratan kesişimini vb. hesaba katmak gerekiyor. Ancak cebirci enerjinin bilançosunu yapabilir, geometrici değil. Biraz buna benzer bir şekilde, modern biyoloji, genetik öğelerin kombinatuarı işin içine girdiğinde ya da genlerin gelişimini etkileyip mutasyonlar yaratabilecek kimyasal ya da radyoaktif etkiler sorgulandığında başladı. Böylelikle, sürekli bir evrime inanmış olan biyologların ilk sezgisi daha matematiksel ve daha işlemsel bir bilim tarafından yıkılmış ve bir bakıma geliştirilmiş oldu. Şu izlenimimi belirtmek istiyorum: kavrayıştaki sizin deyiminizle en dramatik, her durumda en diyalektik yanlar, imgelem sayesinde değil rasyonelleştirme çalışması sayesinde ortaya kondu.

Sonuç olarak, matematiksel bilimlerde kavramların gelişmesinin nasıl biyolojik bir serpilip büyümeye, "bir yumurtanın gelişimine" benzetilebileceğini pek anlamıyorum. Bu gelişme net olarak diyalektik bir gelişme: sistemler tutarlı biçimde inşa ediliyorlar ve bazen onları yeniden inşa etmek için yıkmak gerekiyor. Ama sözü daha fazla uzatmak istemiyorum.

G. Deleuze. – Sizinle aynı görüşteyim. Aramızdaki fark daha çok terminolojik değil mi? Bana öyle geliyor ki kavramlar dramlaştırmaya yön vermekten çok ona maruz kalıyorlar. Kavramlar, tam olarak kavramsal olmayan, daha çok İdelere gönderme yapan işlemlerle farklılaşıyorlar. Atıfta bulunduğunuz "yeri-belirlenemez bağlanma" gibi bir mefhum temsil alanını

ve kavramların bu alana yerleştirilmesini aşıyor. Bunlar "İdeye dayalı" bağlanmalar.

N. Mouloud. – Gerçeği söylemek gerekirse, belirsiz, felsefi geleneklerle aşırı yüklü kavram mefhumunu korumak gerektiğini düşünmüyorum: Aristotelesçi kavram bir durağanlık modeli gibi düşünülüyor. Ben bilimsel kavramı özü gereği matematiksel olan bir düşüncenin yapıtı olarak tanımlardım. Sezgimizin önceden verili düzenlerini durmadan bozan şey işte bu düşünce. Diğer yandan da ide teriminin nasıl belirsizce kullanılabileceğini düşünüyorum; ide, Bergson'un yaptığı gibi, temelleri bir bakıma biyolojik, derin bir sezgide olan örgütleyici bir şemaya fazlaca yaklaştırıldığında belirsizleşiyor. Bilimler, hatta yaşam bilimleri bile benzer şemaların yönetimi altında gelişmediler. Ya da, eğer bu yolla başladılarsa, matematiksel ve deneysel modeller bu şemaları tartışılır hale getirdiler.

J. Wahl. – Burada da uzlaşmanın mümkün olduğunu ve bir anlayış farkından çok bir ifade farkı olduğunu düşünüyorum.

Ferdinand Alquié.[1] – Dostumuz Deleuze'ün sunumunu büyük bir hayranlıkla izledim. Ona sormak istediğim soru çok basit ve konferansının başıyla ilgili. Deleuze en baştan "*Nedir?*" sorusunu mahkum etti ve bu noktaya bir daha dönmedi. Daha sonra söylediklerini kabul ediyorum ve sormak istediği diğer soruların sınırsız zenginliğini görüyorum. Ama *Nedir?* sorusunun biraz hızlı bir biçimde reddedilişine üzülüyorum ve başta biraz gözümüzü korkutarak bize söylediği şeyi, yani Hegel dışında hiçbir filozofun bu soruyu sormamış olduğunu kabul edemiyorum. Bunun beni biraz şaşırttığını söylemeliyim: aslında *Nedir?* sorusunu sormuş olan birçok filozof tanıyorum. Leibniz açıkça "bir özne nedir?" ya da "bir monad nedir?" diye sormuştu kendine. Berkeley açıkça "olmak nedir?", "olmak sözcüğünün özü ve anlamı nedir?" diye sormuştu. Kant'ın

[1] F. Ferdinand Alquié (1906-1985), felsefeci, Descartes ve Kant uzmanı, Deleuze'ün Sorbonne'daki hocalarından biriydi.

kendisi de açıkça "bir nesne nedir?" diye sormuştu. Hiç karşı koymayacağınızı umduğum daha birçok başka örnek sayılabilir. O halde öyle sanıyorum ki Deleuze, konuşmasının devamında her şeyden önce felsefeyi başka problemlere, belki özellikle felsefeye ait olmayan problemlere yöneltmek istemişti, ya da daha doğrusu klasik felsefeyi – aslında haklı gerekçelerle – bize bilime ya da psikolojik analize ya da tarihsel analize tam uygun hale getirilemeyecek kavramlar sunmakla eleştiriyordu. Bu bana tümüyle doğru geliyor ve bu bakımdan Deleuze'ün bize söylediği şeyi ne kadar övsem azdır. Yine de bana çarpıcı gelen şey, ele aldığı tüm örneklerin tam olarak felsefi örnekler olmamasıydı. Bize düz çizgiden söz etti, bu bir matematik örneği, yumurtadan söz etti, bu fizyolojik bir örnek, genlerden söz etti, bu da biyolojik bir örnek. Sözü hakikate getirdiğinde, işte nihayet felsefi bir örnek dedim! Ama bu örnek de hemen kötüye gitti, çünkü Deleuze bize hakikati kim istiyor?, neden hakikat isteniyor?, kıskanç olan mı hakikati istiyor? vb. diye sormamız gerektiğini söyledi. Hiç kuşku yok, bunlar çok ilginç sorular, ama doğrudan hakikatin özüne ilişkin değiller, o halde belki tam olarak felsefi sorular da değiller. Daha doğrusu, psikolojik, psikanalitik, vb. problemlere yönelmiş bir felsefenin soruları bunlar. Bu durumda kendi adıma sadece şu soruyu sormak istiyorum: Deleuze'ün felsefeyi, onun istediği gibi bilimsel, psikolojik, tarihsel problemlere uygulanabilir olmayan bir İde kavrayışı geliştirmekle suçladığını gayet iyi anladım. Ama bu problemlerin yanı sıra klasik olarak felsefi problemlerin, yani öz problemlerinin varlığını sürdürdüğünü düşünüyorum. Sonuçta, bana öyle geliyor ki, Deleuze'ün yaptığı gibi, büyük filozofların asla buna benzer problemler ortaya koymadıklarını söylemek mümkün değil.

G. Deleuze. – Çok sayıda filozofun Nedir? sorusunu sormuş olduğu elbette doğru. Ama bu onlar için alışıldık bir kendini ifade etme tarzı değil mi? Kant kesinlikle "bir nesne nedir?"

diye soruyor, ama bunu daha derin bir sorunun, anlamını yenilemeyi başardığı bir *nasıl?*ın çerçevesi içinde soruyor: "Bu nasıl mümkün?" Bana en önemli görünen şey, Kant'ın *nasıl?* sorusunu yeniden yorumlayış tarzı. Leibniz ise, Nedir? diye sormakla yetindiğinde, kendisinin de nominal diye adlandırdığı tanımlardan başka bir şey elde edebiliyor mu? Buna karşılık gerçek tanımlara ulaştığında, bunu *nasıl?*, *hangi görüş noktasından?*, *hangi durumda?* soruları sayesinde yapmıyor mu? Onda tam bir topoloji var, özellikle hukuka duyduğu ilgide ortaya çıkan tam bir kazuistik var. Ama tüm bunlarla ilgili olarak fazlasıyla hızlı gittim.

Diğer eleştiriniz beni daha da fazla etkiliyor. Çünkü felsefenin kendine özgü bir yanı olduğuna tümüyle inanıyorum ve bu kanımı size borçluyum. Oysa siz betimlediğim yöntemin, uygulamalarını oradan buradan, farklı bilimlerden, ama pek az felsefeden ödünç aldığını söylüyorsunuz. Başvurduğum tek felsefi örnek, hakikat örneği de daha çok kötüye gidiyor, çünkü hakikat kavramını psikolojik ya da psikanalitik belirlenimlere ayrıştırmaya dayanıyor. Eğer durum buysa, bu bir başarısızlık. Çünkü virtüel-gerçek olarak İde, onun edimselleşme sürecinde bilim zorunlu olarak devreye girse bile, yalnızca bilimsel terimlerle betimlenmemelidir. Tekil ve kurallı, dikkat çekici ve sıradan gibi kavramlar bile matematikle sınırlı değiller. Lautman'ın tezlerini anımsayalım: bir sistem teorisi, bilimsel kavramların hareketinin nasıl onları aşan bir diyalektiğe katıldığını göstermek zorundadır. Aynı şekilde, dinamizmler de psikolojik belirlenimlere indirgenemezler (ayrıca bir hakikat araştırıcısı "tipi" olarak kıskanç kişiden söz ederken, onu psikolojik bir karakter sıfatıyla değil, bir uzay ve zaman bileşiği olarak, doğrudan hakikat *mefhumuna* ait bir "figür" olarak ele alıyordum). Bana öyle geliyor ki sistem teorisi felsefi olmakla kalmıyor, bu teori çok özel tipte bir sistem oluşturuyor – tümüyle kendine özgü dinamizmlere, habercilere, larvamsı özne-

lere, filozoflara sahip olan felsefi sistem. En azından, yalnızca bu koşullarda, bu yöntemin bir anlamı olabilir.

Maurice de Gandillac.[8] – Etkileyici ve şiirsel sözcük dağarcığınızın ardında, her zamanki gibi sağlam ve derin bir düşünce olduğunu seziyorum, ama itiraf edeyim, başlığınızda yer alan ve sanki herkesin kabul ettiği, kendiliğinden açık bir kavram söz konusuymuş gibi tanımlamaya gerek görmediğiniz dramlaştırma konusunda bazı ek açıklamalara ihtiyacım var. Gündelik yaşamda dramatikleştirmeden söz ettiğimizde, genellikle birazcık kötüleyici bir tarzda, karşımızdakini sıradan bir olaya fazlasıyla teatral bir yön yüklemekle suçlamak için yaparız bunu (daha popüler bir dilde, "Rol yapmayın!" denmesi gibi). Etimolojik olarak, dram bir etkinliktir, ama sahneye konmuş, yapmacık, seyirciye sunulmuş bir etkinlik. Oysa sizin sözünü etmiş olduğunuz o hayaletimsi özneler, embriyonlar, larvalar, aynı zamanda dinamik şemalar olan o farklanmadan farklılaşmış şeyler hakkında bu tür bir durumu hayal etmekte zorlanıyorum, çünkü oldukça belirsiz terimler kullandınız, bunlar bir bakıma felsefenin her yöne çekilebilecek ve ancak bağlamları içinde değer kazanan sözcükleri. Daha kesin söylersek, τι [nedir] sorusunu (bir ουσία'yı [tözü] hedeflediği için) reddederken τίς [kim] sorusunu bir *yapıp etmenin* öznesi olarak (τίς ποιεί τι [bunu kim yapıyor]) kabul ediyor gibisiniz. Ama larvalar düzeyinde, bir şeyler yapıp eden bir özneden söz edilebilir mi?

İkinci sorum, dramatikle trajik arasındaki ilişkiyle ilgili. Düşündüğünüz dram, tıpkı trajedi gibi, çok hassas bir uyumsuz uyumda, iki başka tek yarımla karşılaşan iki tek yarım arasındaki kendiliğinden çözümsüz bir çatışmaya gönderme yapıyor mu? Artaud'ya ve vahşet tiyatrosuna değinmeniz, iyimser bir

[8] M. de Gandillac, 1906 doğumlu, felsefeci, Ortaçağ düşüncesi uzmanı ve XVIII. ve XIX. yüzyıl Alman filozofları çevirmeni. Deleuze'ün ona yazdığı saygı yazısına, İDR'deki "İçkinlik Plajları"na bakınız.

filozof olmadığınızı ya da eğer öyleyseniz, sonuçta düşünülebilecek en acımasız dünya görüşlerinden birine sahip olan Leibniz benzeri bir iyimserliğe sahip olduğunuzu yeterince gösteriyor. Sizin dramlaştırmanız, bu kez Sextus'un meşhur meselinin sözünü ettiği göksel saraylarda değil de ikinci *Faust*'un hayaletleri düzeyinde konumlanmış olan bir *Théodicée*'nin dramlaştırması mı?

G. Deleuze. – Dramlaştırmayı daha sağlam bir biçimde tanımlamaya çalışıyorum: derinlikte farkların paylaştırıldığı yeğinsel sistemlerde "yer" alan, taslak-özneler üzerinde "etkide bulunan", "işlevleri" İdeleri edimselleştirmek olan dinamizmler bunlar; dinamik, nitelik-öncesi ve uzanım-öncesi uzay-zamansal belirlenimler...

M. de Gandillac. – Ama (biraz karışık biçimde anladığım) bütün bu şeyleri ifade etmek için neden dramlaştırma terimi gerekli?

G. Deleuze. – Böyle bir uzay-zamansal belirlenimler sistemini bir kavrama karşılık getirirseniz, sanıyorum ki bir logos'un yerine bir "drama"yı geçirmiş olursunuz, o logos'un drama'sını kurarsınız. Aile ortamında dramlaştırıyoruz, diyordunuz mesela. Gündelik yaşamın dramlaştırmalarla dolu olduğu doğru. Sanıyorum, bazı psikanalistler bu sözcüğü mantıklı düşüncenin, uyuyakalmada olduğu gibi, salt uzay-zamansal belirlenimlere çözüldüğü hareketi belirtmek için kullanıyorlardı. Bu da Wurtzbourg okulunun meşhur deneylerinden o kadar uzak değil. Öznenin her şeyi kısaltıp durduğu saplantılı bir nevroz vakasını ele alalım: mendiller ve peçeteler sürekli olarak kesiliyor, önce ikiye, sonra iki parça tekrar kesiliyor, yemek odasındaki zilin ipi düzenli olarak zil tavana gitgide yaklaşana dek kısaltılıyor, her şey kırpılıyor, küçültülüyor, kutulara konuyor. Hasta hem bir uzayı örgütlediği, bir uzayı harekete geçirdiği, hem de bu uzayda bilinçdışının bir İdesini ifade ettiği ölçüde elbette bir dram bu. Öfkelenme,

larvamsı öznelerin sahneye çıktığı bir dramlaştırma. Genel olarak dramlaştırmanın trajik olana bağlı olup olmadığını soruyordunuz bana. Öyle sanıyorum ki burada trajik olana hiçbir ayrıcalıklı gönderme yok. Trajik olan da komik olan da hâlâ temsilin kategorileri. Dramlaştırmayla daha çok, soytarılığın, gülünçlüğün en fazlasını taşıyabilecek bir çeşit dehşet dünyası arasında temel bir ilişki olabilir... Leibniz'in dünyasının aslında sonuçta dünyaların en acımasızı olduğunu kendiniz söylüyorsunuz.

M. de Gandillac. – Soytarılık, gülünçlük, alaycılık, sanıyorum trajik olanın bölgesine aitler. Çıkardığınız sonuç, son kertede Apolloncu olmaktan çok Dionysosçu olan Nietzscheci temalar çağrıştırıyordu.

J. Wahl. – Sanıyorum ki Deleuze'ün verebileceği yanıt *ne zaman?* sorusu, çünkü her şeyin trajik hale geldiği anlar var, ama öyle anlar var ki her şey...

G. Deleuze. – Evet, tamamen öyle.

Michel Souriau.[h] – Göndermelerle ilgili bir soru sormak istiyorum. Deleuze birkaç filozof saydı, çok değil bir iki filozof. Bir filozofun da havasını sezer gibi oldum, ama onu alıntılamadı, Malebranche. Malebranche'ta size yabancı kalacak birçok şey var, örneğin Tanrı'da görme: sizde daha çok bir çeşit "Mefistofeles'te görme" olabilir. Ama *zihinsel uzam*'dan söz eden bir Malebranche da var; siz idelerin o ilk başta karanlık ve her durumda dinamik olan oluşundan ve tam olarak uzaya ait olmayan, ama ona dönüşmeye yönelen uzamdan söz ederken, tam da Malebranche'ın zihinsel uzamı söz konusuydu.

G. Deleuze. – Bu yakınlığı düşünmemiştim. Aslında, zihinsel uzamda, bir tür saf, uzanım-öncesi *spatium* var. Leibniz'in *spatium* ile *extensio* arasındaki ayrımı için de aynı şey geçerli.

[h] Michel Souriau, felsefeci, Kant felsefesiyle ve zaman sorunuyla ilgili çalışmalar yapmıştır.

Lucy Prenant.[1] – Sorum, Souriau'nun sorusuna bağlanıyor. Sizin karanlık ve seçik diye adlandırdığınız şeyi, Leibniz zihinsel ve imgelenemez diye adlandırmaz mıydı? İmgelenemez olan karanlık olana – sizin karanlık diye adlandırdığınız şeye – karşılık geliyor. Leibniz için, karanlık olan, nesnesini belirleyemeyen düşüncedir – *Meditationes*'teki bir türlü gözümüzde canlanmayan anı örneği gibi. Buna karşılık, metal ayarcılarının altınla ilgili bilgisi, altının bir dizi özelliğinin yasasını ortaya çıkarıyor; bu yasa duyulara karşılık gelmiyor, imge şeklini almıyor ve sonuç olarak sanıyorum ki Leibniz bunu karanlık diye ifade etmezdi, sanıyorum bu sözcükten hoşlanmazdı, açık olana karşıt olarak imgelenemez olan derdi. Hatta bu, onun kör düşünce diye adlandırdığı şeye dek gidebilir – her koşulda değil, çünkü ontolojik kanıtı eleştirirken söylediği gibi bu, laf kalabalığına ve hataya da sürükleyebilir. Ama bu, kör düşüncenin bazı biçimlerine karşılık gelebilir; örneğin karakteristiğe – sağlam olarak kurulmuş biçimlere.

Ama aslında Leibniz'in bu "seçik ve kör" ideleri, son kertede "seçik görmelere" dayanmak zorunda değiller mi? Leibniz, düz çizginin sonsuza dek uzatılabilecek olduğunu görüyor, çünkü bunun sebebini görüyor: doğru parçalarının benzerliği. Öyleyse yine de "kendilerine kendilerinin işareti" olan "ilksel mefhumlara" ve insan düşüncelerinin alfabesine dönmek gerekiyor. Başka bir deyişle, düşüncenin, katettiği yolun başından sonuna dek tümüyle – Deleuze'ün kullandığı anlamda – "karanlık" kalamayacağına inanıyorum. Onun en azından "bir sebebi görmesi", bir yasayı kavraması gerek.

G. Deleuze. – Leibniz'in terminolojisinin sağlamlığıyla ilgili saptamalarınızı çarpıcı buluyorum. Ama Hanımefendi, Leibniz'de "seçik" sözcüğünün birçok anlamı olduğu doğru değil mi? Deniz üzerine metinler şunun üzerinde duruyor: kü-

[1] L. Prenant (1891-1978), felsefeci, Leibniz uzmanı.

çük algılarda seçkin öğeler var, yani bedenimizin dikkat çekici noktalarıyla ilişki içinde bir bilinç kazanma eşiği, bilinçli algı eşiği belirleyen dikkat çekici noktalar var. Bu bilinçli algı kendi başına açık ve karmaşık (seçik değil), ama edimselleştirdiği diferansiyel öğeler seçik ve karanlık. Bu durumda, belki bir bakıma yeter sebebi bile aşan bir zeminin söz konusu olduğu da doğru...

Lucy Prenant. – Zaten sanıyorum, yalın bir töz evreni "ifade ederken", onu hep imge yoluyla ifade etmiyor. Zorunlu olarak, herhangi bir nitelik yoluyla ifade ediyor – "görüş noktasına" göre değişen bir ilişkiler sistemine karşılık gelen bu nitelik bilinçli de olabilir bilinçsiz de (yaratılmış bir tözün sonlu etkinliği söz konusu olduğunda, en fazla kısmen bilinçli olabilir). Yalnız Tanrı, bu virtüelliklerin bütününü kusursuz bir seçiklikle düşünebilir – bu da onun için her türlü olasılık hesabı ihtiyacını gereksiz kılıyor...

Ama size ikinci bir soru sormak istiyorum. Varoluşa karşılık gelme iddiasında olan bu virtüellik, sınıflandırma peşinde olan ve onu ayırdığı türleri gözden geçirmek zorunda bırakacak "pürüzlü" örneklerle karşılaşan bilgin için rahatsızlık verici değil mi? Başka bir deyişle, söz konusu olan, ilerleyen ve hareketli bir ifadeden ibaret değil mi?

G. Deleuze. – Bana öyle geliyor ki virtüellik asla özün varoluşa karşılık gelmesi gibi edimsele karşılık gelemez. Bu, virtüeli olanaklıyla karıştırmak olurdu. Her durumda, virtüel ve edimsel birbirlerine karşılık geliyorlar, ama birbirlerine benzemiyorlar. Bu yüzden, edimsel kavramların araştırılması sonsuz olabilir, her zaman onları harekete geçiren virtüel İdelerin bir aşırılığı söz konusu.

Jean Ullmo.[i] – Böylesine salt felsefi bir sunum beni biraz aşıyor, ama bende büyük bir hayranlık da uyandırıyor, elbette

[i] J. Ullmo (1906-1980), felsefeci, epistemolojici.

önce biçimiyle ve şiirsel değeriyle, ama ayrıca onu dinlerken sürekli sahip olduğum bir duyguyla da – bir duygu mu bu? Tüm felsefi cehaletime, kullandığınız kavramlara, yöntemlere, göndermelere yabancı oluşuma rağmen, sizi anladığım ya da daha doğrusu her an sizi çok daha alçakgönüllü bir dile, epistemolojinin diline, şu anda uzun yıllara ve uzun deneyimlere yayılan bir bilimsel düşünce ortaya çıkarabilmiş olduğum dile tercüme etmeyi deneyebileceğim izlenimine kapıldım. Elbette bu iki alan tam olarak örtüşmüyor ve bazı anlarda ipin ucunu kaçırdım. Ama sorulan sorularla neden ipin ucunu kaçırdığımı da anladım, çünkü bilmediğim felsefi alanlara belirgin göndermeler vardı. Ama bunlar bir yana, neredeyse söylediğiniz her şeyin modern epistemolojinin diline çevrilebileceğini düşünüyorum ve gerçekten öyle sanıyorum ki sürdürdüğünüz bu proje, felsefi kavramlara oluşumsal bir menzil, evrimsel bir menzil kazandırma projesi, onların bilimin alanına ve tarihin alanına, ayrıca biyolojinin alanına, yani şimdiye dek hakim olduğumuz maddenin bilimi alanından daha gelişmiş olduğunu kabul edebileceğimiz bir alana uygulanmalarını sağlayacak bu bir çeşit içsel farklılaşma, sanıyorum ki bu proje oldukça ilginç ve siz onu ilerlettiniz.

Georges Bouligand.[k] – Sayın Prenant'ın sözünü ettiği "pürüzlü örneklerle" ilgili küçük bir gözlemde bulunmak istiyorum yalnızca; söz konusu örneklerin matematikçi için karşı-örnekler olduğuna dikkatinizi çekerim. Bir konuyu iyi niyetle inceleyen bir araştırmacı, bu incelemeden onu olası bir "θ teoremine" "götüren" belli örneklere uygun, öngörüye dayalı bir bakış elde eder. Görüştüğü bir tanıdık onu hemen bir "karşı-örnekle" sınamaya kalkar. Buradan da öngörüde bulunan kişi için bazen şiddetli olan bir "psikolojik şok" doğar. Daha önceleri "tuhaf" diye niteleyerek "pratik olarak" gözden çı-

[k] G. Bouligand (1899-1979), felsefeci ve matematikçi.

kardığı durumların menzilini en sonunda ölçen kişi bu şoku hemen kontrol altına alır. Bu durum zaten çok sık görülür: örneğin, bir S yüzeyinin *h* noktası etrafındaki – *h*'deki yüzey normali ile – "minimum yükseklik" arayışı şöyle doğrulanır: S yüzeyine inilen her dikme yüzeyi bir tek noktada keser; ayrıca minimum yükseklik, *h* noktasındaki dikmeyi de içeren herhangi bir dik düzlem ile S yüzeyinin arakesiti olarak göz önüne alınan her doğru üzerinde *h* noktasında oluşur. Olan biteni daha açık görebilmeye çalışmak bazen oldukça zordur: gerçekten de burada, bazı öznel izlenimlerden yola çıkarak mantıksal kesinlik ile tam uyum sağlayabilmenin zorluğu söz konusudur.

Jacques Merleau-Ponty.[1] – Birçok kez uzay-zamansal dinamizmlerden söz ettiniz ve bunun sunumunuzda kısmen anlayabildiğimi sandığım çok önemli bir rol oynadığı görülüyor. Ama bu dinamizmlerde uzaysal olanla zamansal olanı birbirinden ayırmak iyi olabilir ve kuşkusuz bu yapılabilecek bir şey. Aslında, kullandığınız imgelerden ikisini karşılaştırmak, bana bu noktayı vurgulamanın belki önemli olabileceğini düşündürdü. Yıldırım imgesini kullandınız; bunu Leibniz'den mi aldınız, yoksa tek başınıza mı buldunuz bilmiyorum, önemi de yok. Ama açık ki bu durumda sizin yeğinsel olarak adlandırdığınız şeyle, yani aslında potansiyelle karşı karşıyayız. Anlık ve tümüyle uzaysal bir dağılmayla karşı karşıyayız. Yüklerin hareketi, ses dalgası, vb. söz konusu. Ardından embriyon imgesini ele aldınız; ama kuşkusuz bu sefer zamansal yan uzaysal yanla doğrudan ilişkili, farklılaşma zamanda da uzayda olduğu kadar etkili biçimde gerçekleşiyor. O halde bu noktayla ilgili söyleyeceğiniz bir şey var mı, bilmek istiyorum, çünkü aslında benim düşüncem şu: sunumunuzda bir çeşit Bergsoncu hava sezdim, bu da beni pek şaşırtmadı, ama aslında yıldırım hiç de

[1] J. Merleau-Ponty, 1916 doğumlu, felsefeci ve epistemolojici, özellikle kozmolojiyle ilgili çalışmalar yapmıştır.

Bergsoncu değil, çünkü Bergson'da zamanda kopuş yok, ya da en azından ben göremiyorum.

G. Deleuze. – Sorunuz çok önemli. Bu dinamizmlerde uzaya düşenle zamana düşeni birbirinden ayırmak ve her bir durum için özel uzay-zaman bileşimini bulmak gerekir. Bir İdenin her edimselleşmesinde, bir edimselleşme uzayı ve bir edimselleşme zamanı var. Bileşimler elbette değişken. Bir yandan, bir İdenin diferansiyel ilişkilerden ve tekil noktalardan oluşan iki yönü olduğu doğruysa, edimselleşme zamanı birincilere, edimselleşme uzayı ikincilere dayanır. Diğer yandan, edimsel olanın iki yönünü, nitelikleri ve uzamları ele alırsak, nitelikler her şeyden önce edimselleşme zamanından doğarlar: niteliklere özgü olan şey sürmektir, yeğinsel bir sistemin kurucu farklarını koruduğu ve iletişime soktuğu zaman boyunca sürmek. Uzamlara gelince, onlar da edimselleşme uzayından ya da tekilliklerin ete kemiğe bürünmesini sağlayan hareketten doğarlar. Biyolojide, diferansiyel ritimlerin nasıl bedenin örgütlenişini ve zamansal türlere ayrılışını belirlediği açıkça görülüyor.

J. Merleau-Ponty. – Bu sorunla ilgili olarak, sunumunuzda kullanmadığınız bir imge aklıma geliyor, soy imgesi. Birkaç yıl önce, Proust üzerine bir konferansınızda, soydan söz etmiştiniz: büyük hermafroditten çıkan iki soy vb. Bu imge bugünkü konferansınıza da uygun düşmez miydi?

G. Deleuze. – Evet, dinamizmler bu şekilde "soyları" da belirliyorlar. Bugün soyut çizgilerden ve bu çizgilerin çıktığı zeminden söz ettim.

Jean Beaufret.[m] – Bir soru sormak istiyorum, ama sunumun kendisiyle ilgili değil, Deleuze'ün M. de Gandillac'a verdiği yanıtlardan biriyle, sonuncusuyla ilgili. Aranızdaki diyalogun

[m] J. Beaufret (1907-1982), felsefeci, Heidegger düşüncesi ve Yunan düşüncesi üzerine birçok incelemenin yazarı (Heidegger'in Fransa'da tanınmasına büyük katkıları olmuştur).

sonunda Apollon ve Dionysos'tan söz edildi ve şu sonuca varıldı: karşıtlık aşılamaz. Doğru mu duydum?

G. Deleuze. – Sanırım evet.

J. Beaufret. – O halde sorumu soracağım: kim tarafından? Nereye kadar? Nasıl? Nerede? Ne zaman? Kim tarafından aşılabilir? Öyle sanıyorum ya da hissediyorum ki...

G. Deleuze. – Kim tarafından aşılabilirdi? Tabii ki Dionysos'un kendisi tarafından değil, o bundan hiçbir yarar sağlamıyor. Dionysos seçik olanın karanlık kalmasını istiyor. Onun karşıtlığı aşmak için hiçbir sebebi, bundan hiçbir çıkarı yok, Dionysos uzlaşma fikrine dayanamıyor. Açık-ve-seçik olana dayanamıyor. Seçik olanı üstleniyor ve bu seçik olanın sonsuza dek karanlık kalmasını istiyor. Onun kendi istenci bu, öyle sanıyorum... Peki kim aşmak istiyor bu karşıtlığı? Açıkla seçiğin uzlaştırılması düşünün ancak açık olana bakarak anlaşılabileceğini düşünüyorum. Karşıtlığı aşmak isteyen Apollon. Açıkla seçiğin uzlaştırılmasına o yol açıyor ve bu uzlaştırmayı yapacak olanı, trajik sanatçıyı o esinlendiriyor. M. de Gandillac'ın biraz önce ele aldığı izleğe bağlıyorum. Trajik olan, zorunlu olarak Apollon'dan gelen uzlaştırma çabasıdır. Oysa Dionysos'ta her zaman kendini geri çeken ve reddeden bir şey vardır, seçiği karanlıkta tutmak isteyen bir şey...

J. Beaufret. – Sanıyorum, *Tragedyanın Doğuşu*'nda gerçekten oldukça keskin biçimde ortaya çıkan bu Dionysos-Apollon karşıtlığıyla biraz çabuk yetiniyoruz. Ama gitgide, bana öyle geliyor ki Nietzsche'de ortaya çıkan deyim yerindeyse üçüncü bir kişi var ve Nietzsche gitgide onu Alkyon diye adlandırma eğiliminde. Onun ne yaptığını bilmiyorum, ama bana çarpıcı gelen şey, Nietzsche'nin deyimiyle bu *Alkyonische*'in, gitgide Nice'in gökyüzü olan şeyin sanki tam olarak ne Apolloncu boyutla ne Dionysosçu boyutla özdeşleşen bir boyut olması. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin sonunda da Nietzsche, Dionysos'la karşılaşmasından söz ediyor ve tanrının ona

"Alkyoncu gülümsemesiyle" yanıt verdiğini söylüyor. Dionysos'un "Alkyoncu gülümsemesi"nin tam olarak ne anlama geldiğini kendime soruyorum. Bu nedenle, her durumda Nietzsche'nin belki sizden daha sakınımlı olduğunu düşünüyorum. Bunun geç bir keşif olduğunu sanıyorum.

G. Deleuze. – Kuşkusuz, Alkyon'un anlamı, Nietzsche'nin son dönem yazılarındaki büyük bir problem olarak önümüzde duruyor.

Stanislas Breton.[n] – Elbette *nedir?* sorusu özün ya da İdenin keşfinde beni hiç ilerletmiyor. Ama bu soru bana vazgeçilmez bir *düzenleyici işleve* sahipmiş gibi görünüyor. O, ancak *kim?*, *nasıl?* vb. *keşfettirici işlevli* soruların doldurabileceği bir araştırma alanı açıyor. O halde bu sorular onun yerine geçmek bir yana onu gerektiriyorlarmış gibi geliyor bana. Onun vazgeçilmez dolayımını oluşturuyorlar. *Nedir?* sorusuna yanıt vermek için diğer soruları kendime soruyorum. O halde iki soru tipi heterojen ve tamamlayıcılar.

Üstelik bana öyle geliyor ki bu sorular önsel bir "şey" fikrinde, *nedir?* sorusuna genel bir biçimde önceden yanıt veren bir "şey" fikrinde temelleniyorlar. Uzay-zamansal dinamizmlerin somutlaştırdığı, bir *gerçekleşme aralığında* kendini açan "larvamsı" bir özneyi varsayıyorlar.

Dolayısıyla, tözün özneye dönüşmesi adı verilen şey sayesinde öz, zaten burada *olandan* çok bir τό τι εν ειναι (olmakta olan). Hegel, bununla ilgili olarak *Bestimmung* [belirlenim] haline gelen bir *Bestimmtheit*'tan [belirlilikten] söz edecek. Şeyin belirlenimi onun "dramlaştırılmasının" geçmişidir. *Esse sequitur operari* [olmak etkinleşmeyi izler] (*operari sequitur esse* [etkinleşmek olmayı izler] yerine). Geleneksel ontoloji, merkezi *causa sui* [kendinin nedeni] ya da Proclus'un sözünü

[n] S. Breton, 1912 doğumlu, rahip, felsefeci ve teolog.

ettiği Αυθυπόστατον [kendini ortaya koyan] olan, bir varlık-oluşumunun mantıksal yaklaşık tarifinden ibarettir.

Düşüncelerinizi bu ontolojik ufuk içinde konumlandırarak, onların önemini ya da menzilini azaltmak niyetinde değilim. Onları daha iyi anlamaya çalışıyorum. Yine de bundan önce sorulması gereken bir soru var. Sizin dramlaştırma yönteminiz tam olarak neye uygulanıyor? *Quis?*, *quomodo?* [kim?, nasıl?] vb. "topik" soruları tam olarak hangi gerçeklik ufku içinde soruyorsunuz? Bunlar yalnızca insanların dünyasında mı bir anlam taşıyor? Yoksa ortak ya da bilimsel deneyimdeki "şeylere" de uygulanıyorlar mı? Uzay-zamansal dinamizmler, hem dinamik psikolojinin, hem mikrofiziğin araştırma nesneleri. Böylesine farklı uzay-zamansal dinamizmler arasında ne tür benzerlik ilişkileri var? Onları birbirine bağlayacak bir farklılaşma süreci düşünebilir miyiz?

G. Deleuze. – İki soru tipinin uzlaştırılabileceğinden o kadar emin değilim. *Nedir?* sorusunun diğer sorulardan önce geldiğini ve onları yönlendirdiğini söylüyorsunuz. Buna karşılık diğer soruların da ona bir yanıt vermeyi sağladığını. *Nedir?* sorusuyla işe başlandığı zaman artık diğer sorulara ulaşmanın mümkün olmayacağından korkmak daha yerinde olmaz mı? *Nedir?* sorusu araştırmanın sonucu hakkında önceden bir yargı barındırıyor, yanıtın bir özün yalınlığı içinde verili olduğunu varsayıyor, bu yalın öz ikiye ayrılacak, kendiyle çelişecek vb. olsa bile böyle bu. Soyut hareketin içinde kalınmış oluyor, gerçek hareket, bir çokluğu olduğu gibi kateden hareket artık yakalanamıyor. Bana öyle geliyor ki iki soru tipi uzlaştırılabilir olmayan yöntemler içeriyor. Örneğin, Nietzsche, "ne olduğunu" sormak yerine *kim* ya da *hangi bakış açısından* diye sorduğunda, *nedir?* sorusunu tamamlamaya çalışmıyor, bu soru biçimini ve bu soruya verilebilecek bütün yanıt biçimlerini eleştirmeye çalışıyor. *Nedir?* diye sorduğumda, görünüşlerin ardında bir öz, ya da en azından maskelerin ardında nihai her-

hangi bir şey olduğunu varsayıyorum. Diğer soru tipi, aksine, her zaman bir maskenin ardında başka maskeler, her yerin ardında yer değişiklikleri, bir olguda iç içe geçmiş başka "olgular" keşfediyor.

τό τι εν ειναι'de zamansal bir işlemin mevcut olduğuna dikkat çekiyorsunuz ustaca. Ama öyle sanıyorum ki Aristoteles'te bu işlem, *nedir?* sorusuna değil, Aristoteles'in Platon'a karşıtlığını ifade etmek için kullandığı *kim?* sorusuna dayanıyor. τό τι ά "kimin olduğu" demek (ya da daha doğrusu "olan, kim?").

Dramlaştırmanın menzilinin ne olduğu sorusunu yöneltiyorsunuz bana. O psikolojik ya da antropolojik mi yalnızca? İnsanın burada hiçbir ayrıcalığı olmadığını düşünüyorum. Her durumda, dramlaştıran şey bilinçdışı. Fiziksel, biyolojik ve ruhsal dinamizmler arasında, türlü türlü tekrar ele almalar ve yankılanmalar devreye giriyor. Belki de bu dinamizmler arasındaki fark, her şeyden önce edimselleşen İdenin *düzeninden* geliyor. Bu İde düzenlerinin bir belirlenimini yapmak gerek.

Alexis Philonenko.° – Deleuze'den bir noktayı netleştirmesini isteyeceğim.

Edimselleşme hareketinde diferansiyel öğelerin hiçbir duyulur figüre, hiçbir kavramsal işleve, anlama sahip olmadığını söylediniz bize (aslında bu bana deyim yerindeyse tümüyle Leibniz-karşıtı geliyor, çünkü Leibniz diferansiyele tam da hiçbir "figüre" sahip olmadığı için kavramsal bir anlam yüklüyor, ama şimdi beni ilgilendiren problem bu değil). Tezinizi desteklemek için Kant'ın tek bir ardılına değil, ardıllarına atıfta bulundunuz. O halde bu yalnızca Hegel'e değil, Maïmon'a, Fichte'ye, Schelling'e, hatta Schopenhauer'e bile bir gönderme içeriyordu. Hatta isterseniz belki Nietzsche'ye bile... Önce bize özellikle Kant'ın hangi ardılını düşündüğünüzü belirtirseniz sevinirim.

° A. Philonenko, 1932 doğumlu, felsefeci, Kant ve Fichte uzmanı.

G. Deleuze. – Kimi düşündüğümü soruyorsunuz: elbette Maïmon'u ve Novalis'teki bazı yönleri.

A. Philonenko. – Peki ya bilinç diferansiyelini?

G. Deleuze. – Onu da...

A. Philonenko. – Gerçekten de konferansınızın bir kısmı bana Maïmon'un yapıtından etkilenmiş gibi geldi. O halde bu aydınlatma önemli, çünkü bilinç diferansiyeli mefhumu Maïmon'da temel önem taşıyor ve sizin betimlediğiniz haliyle uzay-zamansal dinamizmler, birçok bakımdan şaşırtıcı şekilde Maïmon'daki bilinç diferansiyelini çağrıştırıyor. Başka bir deyişle, temsil düzeyinde, bir bakıma entegrallere sahibiz; ama sizin de göstermeye çalıştığınız gibi temsil-altı bir düzey var ve en azından Maïmon'un gözünde tam da bu düzey diferansiyelin oluşumsal bir anlama sahip olduğu düzey. Aslında bu ilk netleştirmeyi tartışmayı doğru yönlendirebilmek için istemiştim. Maïmon'da, *aşkınsal imgelemin oluşumsal işlemine bağlanan diferansiyel mefhumu kuşkucu bir ilkedir*, bizi gerçeği yanılsama olarak yargılamaya götüren bir ilke, bence bu oldukça ilginç. Tam da uzay-zamansal dinamizmlerin kökeni temsil-altı olduğu ölçüde, diyor Maïmon, elimizde hiçbir ölçüt yok. Bu da iki şey demek: *ilk olarak*, bizim tarafımızdan üretilenle nesne tarafından üretileni birbirinden ayırt edemeyiz; *ikinci olarak*, mantıksal olarak üretilenle öyle olmayanı birbirinden ayırt edemeyiz. Aşkınsal imgelemin temsil-altı oluşumunun sonuçları kalıyor yalnızca geriye. Ayrıca Maïmon'a göre, aşkınsal imgelemin bir diyalektiğini, ya da dilerseniz *bir sentez diyalektiğini* geliştirmek gerekiyor. Bu biraz – ama yalnızca biraz diyorum – Leibniz'e bağlanabilir. O halde işte sizden beklediğim açıklama: diferansiyel öğelerin hareketinde yanılsamanın (ya da yanılsatıcı olanın) payı nedir?

G. Deleuze. – Bana göre hiçbir şey.

A. Philonenko. – Peki, neye dayanarak hiçbir şey olduğunu söylüyorsunuz?

G. Deleuze. – Bana diyorsunuz ki Maïmon için bir yanılsama var. Sizi anlıyorum, ama benim amacım Maïmon'u açıklamak değildi. Eğer bana "önerdiğiniz şemada yanılsamanın payı nedir?" diye soracak olursanız hiçbir şey yanıtını veririm. Çünkü bana öyle geliyor ki temsil-altına ulaşma aracına, uzay-zamansal dinamizmlerin kökenine dek, onlarda edimselleşen İdelere dek gitme aracına sahibiz: ideal öğeler ve olaylar, ilişkiler ve tekillikler tümüyle belirlenebilirler. Yanılsama ancak daha sonra, kurulmuş uzamlarla ve bu uzamları dolduran niteliklerle birlikte ortaya çıkıyor.

A. Philonenko. – O halde yanılsama ancak kurulu olanda mı ortaya çıkıyor?

G. Deleuze. – Evet öyle. Her şeyi özetlersek, biz bilinçdışı hakkında Leibniz ya da Maïmon'la aynı kavrayışa sahip değiliz. Aradan Freud geçti. O halde yanılsamanın yer değiştirmesi söz konusu...

A. Philonenko. – Ama – psikolojiye girmeden mantık, hatta aşkınsal mantık düzleminde kalmaya çalışıyorum – eğer oluşumda, kuruluşta bir yanılsama olduğunu kabul etmeksizin bütün yanılsamayı kurulu olan tarafına iterseniz, temelde (bundan kaçınmak istediğiniz halde) Platon'a dönmüş olmaz mısınız? Platon için, İdeden itibaren, ne kadar anlaşılabilirse o kadar anlaşılan kuruluş her zaman doğrucu, doğruya uygun değil mi?

G. Deleuze. – Evet, belki.

A. Philonenko. – Yani sonuç olarak türlere ayrılma ve çokluk tarafında da Platon'dakiyle aynı doğruluğu mu göreceğiz, aynı doğru idesine mi sahip olacağız? Üretiminin bütününde her zaman kendine eşit olan doğrunun yalınlığını kastediyorum.

G. Deleuze. – O Platon değil. İdelerin *nasıl?*, *ne kadar?*, *hangi durumda?* sorularınca katedilmek zorunda olan çokluklara benzediği, diyalektiğin sonundaki Platon'u düşünüyorsak, o zaman evet, söylediğim her şey bana gerçekten Platoncu

görünüyor. Aksine özün yalınlığının ya da İdenin kendiliğinin savunucusu bir Platon söz konusuysa, o zaman hayır.

J. Wahl. – Eğer başka söz almak isteyen yoksa sanıyorum bana düşen tek şey, Deleuze'e ve tartışmaya katılan herkese çok teşekkür etmek.

Çeviren: Hakan Yücefer

15

GÜÇ İSTENCİ VE EBEDİ DÖNÜŞE DAİR SONUÇLAR*

Bu toplantıda[a] ilk olarak, Nietzsche'de ne kadar çok saklı ve maskelenmiş şeyin olduğunu öğrendik. Bunun birçok sebebi var.

İlk olarak *yayınlamaya* bağlı sebepler. Ama yayınlarda çarpıtma olduğu için değil: Nietzsche'nin ablası elbette lanetli düşünürler kortejinde yerini alan "tacizkar akraba"ydı, ama onun temel hatası metinlerin çarpıtılmasından gelmiyordu. Eldeki basımların sorunu, yanlış okumalar veya anlam kaymaları, özellikle de Nietzsche'nin ölümünden sonra yayınlanan notların maruz kaldığı keyfi seçimlerdir. Bunun en ünlü örneği *Güç İstenci*'dir. En yenileri de dahil olmak üzere elimizdeki hiçbir basımın normal eleştirel ve bilimsel kriterleri yerine getirmediğini de söyleyebiliriz. İşte bu yüzden Colli ve Montinari'nin projesi** bize bu denli önemli gözüküyor: en sonunda Nietzsche'nin ölümünden sonra ortaya çıkan notların tamamı, mümkün olan en titiz kronolojiye göre ve Nietzsche'nin yayınladığı kitaplara tekabül eden dönemleri

---

* *Cahiers de Royaumont sayı VI: Nietzsche*, Paris, Minuit Yayınları, 1967, s. 275-287.

[a] Nietzsche kolokyumu G. Deleuze tarafından 4 ile 8 Temmuz 1964 tarihlerinde Royaumont'da düzenlendi. Bu, onun düzenlediği tek toplantı olmuştur. Adet olduğu üzere, katılımcılara teşekkür etmek ve tebliğlerinin sentezini sunmak Deleuze'e düşüyor.

** Colli ve Montinari, 1968 senesinde Milan'da Nietzsche'nin toplu eserlerinin eleştirel bir yeniden basımını gerçekleştirdiler. Bugün Nietzsche metinleri için referans olarak kabul edilen Almanca baskı (KGW: *Kritische Gesamtausgabe*) da bu çalışmaya dayanmaktadır. Michel Foucault ve Gilles Deleuze ise Fransa'da Gallimard Yayınları'nın hazırladığı bu metinlerin editörlüğünü üstlenmişlerdi. Ç.n.

izleyerek yayınlanıyor. 1872'deki bir düşüncenin 1884'teki başka bir düşünceye eklenişi böylece son bulacaktır. Colli ve Montinari, bize çalışmalarında geldikleri noktayı bildirme ve bunların tamamlamak üzere olduğunu söyleme inceliğinde bulundular; bizler de onların metninin Fransızcada yayınlanmasından mutluluk duyuyoruz.

Fakat saklı şeyler başka sebeplerden ötürü de saklılar. *Patolojik* sebeplerden ötürü. Eser bitmemiş, delilik yüzünden aniden kesintiye uğramıştır. İki temel kavram olan Ebedi Dönüş ve Güç İstencinin o zaman daha Nietzsche tarafından yeni yeni kullanılmaya başlandığını ve Nietzsche'nin bu kavramlar üzerine yapmayı öngördüğü sunuş ve geliştirmeleri gerçekleştiremediğini unutmamalıyız. Özellikle, ebedi dönüşün Zerdüşt'ün söylediği ya da ifade ettiği biçimde anlaşılamayacağını hatırlayalım: o daha ziyade, Zerdüşt'ün dört kitabında saklı haldedir. Söylenen kısımları da Zerdüşt değil, kimi zaman "cüce", kimi zaman kartal ve yılan söyler.[1] O halde kasten saklanmış öğeler bile barındıran basit bir giriş söz konusudur. Nietzsche'nin notları da bu konudaki gelecek sunumlarını nasıl düzenleyeceğini öngörmemizi sağlayamaya izin vermiyor. Nietzsche'nin eserinin, ona temel gözüken konularda yazamadan, hastalık tarafından ani bir biçimde kesintiye uğratıldığını söyleyebilecek durumdayız. – Deliliğin ne anlamda esere dahil olduğu sorusu karmaşık bir sorudur. *Ecce Homo*'da en ufak bir delilik görmememizin sebebi, onda aynı zamanda en yüksek ustalığı görmemizdir. 88 ve 89'un delice mektuplarının, aynı zamanda eseri kesintiye uğratan, sonlandıran mektuplar olarak esere dahil olduğunu hissediyoruz (Burckhardt'a yazılan muhteşem mektup unutulmazdır).

Klossowski Tanrı'nın ölümünün, ölü Tanrı'nın Ben'den tek özdeşlik garantisini, birleştirici tözsel temelini kaldırdığını

[1] Bkz. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, III, "Serap ve bilmece üzerine" ve "Nekahatteki kişi".

söylüyordu: Tanrı öldüğünde ben çözülür veya buharlaşır, ama bir anlamda, oluşturdukları dizide rastlantısal olaylar gibi katedilmesi gereken bütün diğer benlere, rol ve kişiliklere açılır. "Ben Chambige'im, Badinguet'yim, Prado'yum, tarihin bütün isimleri aslında benim." Ama Wahl, hastalıktan önceki bu dahiyane israfın, Nietzsche'nin çoğulculuğunu oluşturan bu hareketliliğin, bu çeşitliliğin, bu dönüşüm gücünün tasvirini zaten yapmıştı. Çünkü Nietzsche'nin *psikolojisinin* bütünü, yalnızca kendi ruh hali değil geliştirdiği psikoloji de bir maskeler psikolojisi, bir maskeler tipolojisidir; her maskenin arkasında, bir yenisi daha...

Fakat Nietzsche'de ve eserinde bu kadar çok saklı şeyin bulunmasının en genel sebebi *yöntemseldir.* Bir şeyin hiçbir zaman tek bir anlamı olmaz. Her bir şeyin, onda etkide bulunan kuvvetleri ve kuvvetlerin oluşunu ifade eden birçok anlamı vardır. Daha da fazlası: "şey" yoktur, sadece yorumlar ve anlamların çoğulluğu vardır. Birbirlerini örten maskeler, birbirlerini içeren diller gibi, başka yorumlarda saklanan yorumlar vardır. Foucault bize Nietzsche'nin yeni yorumlama yöntemleri ve yeni bir yorumlama kavrayışı icat ettiğini gösterdi. Öncelikle göstergelerin dağıldığı mekânı değiştirerek, eskisinin ona kıyasla yayıldığı ve yok olduğu yeni bir "derinliği" keşfederek. Ama özellikle, gösterge ve anlamın basit ilişkisinin yerine, her yorumun sonsuzca başka bir yorumun yorumu olduğu bir anlam ağını koyarak. Fakat bu, bütün yorumların aynı değerde ya da aynı düzlemde olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, bu yeni derinlikte katlara ayrılır veya birbirlerinin içine geçerler. Ama doğru ve yanlış, ölçüt olmaktan çıkar. Asil ve bayağı, yüksek ve alçak, değerlendirmelerin ve yorumların içkin ilkelerine dönüşürler. Mantığın yerini bir tipoloji ve bir topoloji alır: alçak ve bayağı bir düşünme, hissetme, hatta varolma biçimini öngören yorumlar vardır; kimileri ise bir yaratıcılığa, cömertliğe, asilliğe... tanıklık ederler. O kadar ki yorumlar, yorumlaya-

nı "tip"ine* göre değerlendirirler ve "nedir?" sorusunun yerine "kim?" sorusunu geçirirler.

İşte böylece değer kavramı bir anlamda hakikati "önlemeye", doğrunun veya yanlışın ardındaki daha derin bir merciyi keşfetmeye yarıyor. Bu değer kavramı Nietzsche'nin Platoncu-Descartesçı bir metafiziğe ait olduğunu mu gösterir, yoksa yeni bir felsefeye, hatta yeni bir ontolojiye mi açılır? Beaufret'nin ortaya koyduğu sorun işte buydu. Toplantımızın ikinci konusu da buydu. Çünkü şunu sorabiliriz: eğer her şey maske ise, her şey yorumlama ve değerlendirme ise hiçbir maskenin, değerlendirilecek ya da yorumlanacak bir şeyin olmadığı en son noktada ne vardır? En son noktada, dönüştürme gücü, maskeleri oluşturma, yorumlama ve değerlendirme gücü olan güç istenci dışında bir şey yoktur. Vattimo bize bir yol gösteriyordu: Nietzsche felsefesinin iki temel özelliğinin, benimsenmiş bütün değerlerin eleştirisinin ve yeni değerler yaratmanın, yani aldanmaları açığa çıkarmanın ve değerlerin aşımının, kökensel ve ontolojik bir derinliğe, "her mağaranın ardındaki mağaraya" ve "her zeminin altındaki uçuruma" götürülmedikçe basit bilinç önermeleri olarak kalacaklarını ve anlaşılamayacaklarını söylüyordu.

Bu kökensel derinliği, Zerdüşt'ün meşhur derinlik-yüksekliğini güç istenci olarak adlandırmak gerekir. Birault, "güç istenci"nin nasıl anlaşılması gerektiğini belirlemişti. Söz konusu olan bir "yaşamayı isteme" değildir; zira yaşam olan nasıl yaşamayı isteyebilir? Söz konusu olan bir egemen olma arzusu değildir; zira egemen olan nasıl egemen olmayı arzulayabilir? Zerdüşt şöyle der: "Egemen olma arzusu, ama kim

* Deleuze'ün 1963'te yazdığı *Nietzsche ve Felsefe* kitabında geliştirdiği "tip" kavramına göre rahip, artistokrat, hınç duyan insan, efendi ya da köle, sanatçı ya da yaratıcı kişilikler etkin ve tepkisel güçlerin farklı biçimlerde oluşturduğu birey-üstü "tip"ler, yani modellerdir. Ç.n.

hâlâ buna arzu demek ister?"[2] O halde güç istenci, gücü isteyen ya da egemen olmayı arzulayan bir istenç değildir.

Böyle bir yorumun iki sakıncası olabilir. Eğer güç istenci *gücü istemek* anlamına gelseydi, tabii ki kurulu değerlere, şöhrete, paraya, toplumsal iktidara bağlı olurdu; çünkü bu değerler gücün arzu ve istenç nesnesi olarak nitelendirilip kabullenilmesini belirlerler. Ve istenç, istediği bu gücü ancak bir mücadeleye ya da kavgaya atılarak kazanabilirdi. Daha da fazlası, 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. Nietzsche mücadelede ve kavgada, her zaman tersine dönen, kölelerin ve sürülerin lehine sonuçlanan bir seçilim aracı gördü. Nietzsche'nin en büyük sözlerinden biri şudur: "Her zaman güçlüleri zayıflardan korumalıyız." Şüphesiz egemen olma arzusunda, güçsüzlerin güç istencine dair kurdukları imgede de bir güç istenci vardır: ama en alt derecede. En üst derecesinde, yeğin ya da yeğinlikli biçimiyle güç istenci, sahip olmayı istemek ya da almak değil, tam tersine vermek ve yaratmaktır. Onun gerçek ismi, der Zerdüşt, veren erdemdir.[3] 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.

İşte bu yüzden, diyordu Birault, Nietzsche'nin perspektivizminde her şey, şeylere yukardan aşağıya doğru mu, yoksa aşağıdan yukarıya doğru mu bakıldığına göre değişir. Çünkü yukarıdan aşağıya doğru, güç istenci olumlamadır, farkın olumlanması, oyun, zevk ve armağan, mesafenin yaratılmasıdır. Ama aşağıdan yukarıya doğru bakıldığında her şey tersine döner, olumlama olumsuzlama olarak, fark ise karşıtlık olarak

[2] *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, III, "Üç günah üzerine".
[3] A.g.e.

düşünülür; yalnızca aşağı şeyler önce kendileri olmayana karşı çıkmaya ihtiyaç duyarlar. Ve bu noktada Birault ile Foucault birbirleriyle örtüşüyor. Çünkü Foucault, yorumlama hareketi başta olmak üzere Nietzsche'deki tüm iyi hareketlerin yukarıdan aşağıya doğru yapıldığını gösteriyordu. İyi olan her şey, asil olan her şey kartalın uçuşuna dahildir: yüksekten bakma ve iniş. Alçaktakiler ise ancak yukarıdan gelen bir hareketle araştırıldıklarında, yani onun tarafından katedildiklerinde, ters çevrilip yeniden ele alındıklarında iyi bir biçimde yorumlanırlar.

Bu nokta bizi toplantımızın, tartışmalarda oldukça öne çıkan, Nietzsche'de olumlamayla olumsuzlama arasındaki ilişkileri irdeleyen üçüncü konusuna getiriyor. Löwith, toplantımızın bütününü etkileyen ustaca sunuşunda, nihilizmin doğasını inceleyerek, Nietzsche'de nihilizmin aşılmasının nasıl dünyanın tam bir geri kazanımını, bedenle dünyanın yeni bir birlikteliğini ve olumlanmasını doğurduğunu gösterdi. Löwith kendi Nietzschecilik yorumunu bu "dünyanın geri kazanılması" fikrinde özetledi. Özellikle *Şen Bilgi*'deki bir metne dayanıyordu: "Ya sofuluğunuzu kaldırın, ya da kendinizi kaldırın ortadan!"[4] Ve Gabriel Marcel'in de bu metni anarak nihilizm, Nietzsche ve Nietzsche'nin olası takipçileri ile ilgili kendi konumunu ortaya koyuşunu dinlemek hepimiz için etkileyici oldu.

Aslında Nietzsche'de Hayır ve Evet'in, olumsuzlama ve olumlamanın rolleri birçok 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.

[4] *Şen Bilgi*, V, 346.

Bir örnek alalım. 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 hiçbir şey yapmaz. Olumlama sandığı şey taşımaktır; olumlamalarının değerini sırtındaki yükün ağırlığıyla ölçer. Gueroult bize toplantımızın başından beri hatırlatıyordu: eşek (ya da deve) öncelikle Hristiyan 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 görebiliyoruz: Tanrı aşaması, insan aşaması ve son insan aşaması – sırtımıza koyulan yük, kendi kendimize sırtlandığımız yük, sonunda da artık taşıyacak bir şeyimiz kalmadığında, yorgun kaslarımızın yükü.[5] O halde eşekte "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.

Zerdüşt'ün "Evet"i ise tamamen farklıdır. Zerdüşt olumlamanın taşımak, kendi üzerine almak anlamına gelmediğini bilir. Kendini taşıtan yalnızca Zerdüşt'ün soytarısı, maymunudur. Bunu tersine, Zerdüşt, olumlamanın tam da hafifletmek, yaşayanın yükünü atmak, dans etmek, yaratmak anlamına geldiğini bilir[6]. Bu yüzden onda olumlama birincildir, olumsuzlama ise hazzın bir fazlalığı gibi, olumlamanın hizmetinde bir sonuçtur. Nietzsche-Zerdüşt'ün küçük, yuvarlak, labirentimsi

---

* Eşeğin çıkardığı "İ-A" sesi, Almancadaki "Ja"/"Evet" olumlamasıyla fonetik benzerlik gösteriyor. Ç.n.

[5] Bkz. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 213: "*Düşünmek ve bir şeyi ciddiye almak, onun yükünü taşımak* onlar için aynı şeydir, bununla ilgili başka deneyimleri olmamıştır..."

[6] *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, II, "Ulu Kişiler Üstüne".

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. Zerdüşt'ün yukarıdan aşağıya doğru hareketinde, sonra da eşeğin derinliği tersine çeviren, Evet ile Hayır'ın yerlerini değiştiren hareketinde, bir tipoloji, hatta bir topoloji bulmak meşrudur.

Fakat Dionysosçu "Evet"in temel anlamını ancak toplantımızın ebedi dönüşü konu alan dördüncü aşaması ortaya koyabilirdi. Burada da cevap bekleyen çok sayıda soru vardır. Ve ilk önce şu: ebedi dönüşün hem kaynağını Sokrates-öncesinden alan en eski düşünce, hem de Nietzsche'nin kendi buluşu olarak ortaya koyduğu mucizevi yenilik olması nasıl açıklanabilir? Yeni hiçbir şey olmadığı düşüncesinin kendisinde yenilik olması nasıl açıklanabilir? Ebedi dönüş kuşkusuz zamanın olumsuzlanması, zamanın ortadan kaldırılması, zamandışı ebedilik değildir. Fakat onun aynı zamanda hem döngü hem de an olması nasıl açıklanabilir: bir yandan süreklilik, diğer yandan tekrar olması? Bir yandan bir oluş sürecinin sürekliliği (Dünya), diğer yandan ise bu oluş ya da süreç hakkında mistik bir görüş, ışık, yeniden ele alma? Bir yandan önceden olmuş olanın sürekli yeniden başlayışı, diğer yandan bir tür yeğin yuvaya, istencin "sıfır" noktasına anlık bir geri dönüş? Dahası, Ebedi Dönüş'ün hem "Büyük Tiksintiyi" doğuran en acı düşünce, hem de üstinsanı çağıran, teskin edici bir nekahat dönemi düşüncesi olması nasıl anlaşılabilir? Bütün bu problemler tartışmanın her aşamasında mevcuttu ve giderek ayrımlar ve farklılık noktaları beliriyordu.

Ebedi dönüşün antik düşünürlerde, onlara atfedilen basitlikte ve katılıkta olmadığı, arkaik ruhun bir değişmezi olmadığı, kesin olarak bildiğimiz ilk şey. Ve burada da ebedi dönüşün antik düşünülerde hiçbir zaman saf olmadığı, her zaman ruh

göçü gibi başka konulara bağlı olarak düşünüldüğü; tek bir biçimde değil, okullara ve uygarlıklara bağlı olarak çok farklı biçimlerde ele alındığı; "dönüş"ün belki de bütün ya da ebedi olmayıp ortak ölçüsüz kısmi döngülerden oluştuğu söylendi. Hatta ebedi dönüşün antik bir doktrin olduğunu kesin olarak söyleyemiyoruz bile; "Büyük Yıl" temasının karmaşıklığı bizi yorumlarımızda dikkatli olmaya sevk ediyor.[7] Kendisine bu konuda ne Herakleitos'u ne de gerçek Zerdüşt'ü öncül olarak tanıyan Nietzsche bunu iyi biliyordu. Gerçekten antik düşünürler tarafından açıkça vaaz edilmiş bir ebedi dönüş varsaysak bile, o zaman buradaki ebedi dönüşün ya "niteliksel" ya da "uzanımlı" olduğunu kabul etmeliyiz. Kimi zaman – gök cisimleri de dahil olmak üzere – tüm şeylerin dönüşünü sağlayan, niteliksel öğelerin döngüsel olarak birbirlerine dönüşümüdür. Kimi zamansa tam tersine, niteliklerin ve şeylerin ayaltı dünyada geri dönüşünü belirleyen, gök cisimlerinin yerel ve döngüsel hareketidir. Fizik düzeyinde bir yorumla astronomi düzeyinde bir yorum arasında gidip geliyoruz.

Oysa bunların ne biri ne de diğeri Nietzsche düşüncesine tekabül eder. Ve Nietzsche'nin bu fikrinin tümüyle yeni olduğunu düşünmesi, elbette Yunanlıları yeteri kadar tanımamasından kaynaklanmaz. O, ebedi dönüş olarak adlandırdığı şeyin; bizi henüz keşfedilmemiş bir boyuta taşıdığını bilir. Ne uzanımsal nicelik ya da yerel hareket, ne de fiziksel nitelik söz konusudur, saf yeğinlikler alanıdır bu. Bu konuda De Schloezer çok önemli bir noktaya işaret ediyordu: bir kere ile yüz ya da bin kere arasında bir fark vardır, ama bir kere ile sonsuz kere arasında hiçbir fark yoktur. Bu, sonsuzun 1'in "n'inci" kuvveti ya da 1'e tekabül eden geliştirilmiş yeğinlik gibi olmasını gerektirir. Diğer yandan, Beaufret temel bir soru soruyordu: Varlık bir yüklem midir, daha fazlası ve daha eksiği

[7] Bkz. Charles Mugler'ın kitabı: *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, Klincksieck, 1953.

değil midir, özellikle kendisi de *bir artı ve bir eksi* değil midir? Varlıktaki yeğinlik farkı ve varlığın yeğinlik farkı olarak, düzey farkı olarak anlaşılması gereken bu artı ve bu eksi, Nietzsche'de temel bir problemin konusudur. Kimi zaman Nietzsche'nin fizik ve enerjetik bilimlerine olan ilgisine şaşırırız. Aslında Nietzsche fizikle yeğin niceliklerin bilimi olarak ilgileniyor, daha ileride ise Güç İstencinin "yeğin" bir ilke, saf yeğinlik ilkesi haline gelmesini hedefliyordu. Çünkü güç istenci gücü istemek demek değil, tam tersine, ne istenirse istensin, onu sonuna kadar, *n'inci* kuvvètine kadar istemek demektir. Kısacası, varolan her şeyin *üstün biçimini* (yeğinlik biçimini) açığa çıkarmak.

Klossowski bize bu anlamda, Güç İstenci'nde, özdeşliklerin kaybolduğu, herkesin ancak diğer tüm imkanları da isteyerek, sayısız "ötekiler"e dönüşerek ve kendini rastlantısal bir an olarak kavrayarak kendini isteyebileceği bir yeğin dalgalanmalar dünyası gösteriyordu. Bu rastlantısallığın kendisi dizinin tümünün gerekliliğini içerir. Klossowski'ye göre bu dünya, işaretler ve anlamlar dünyasıdır; çünkü işaretler bir yeğinlik farkında kurulur ve ilk farkta içerilen farkları hedefledikleri, bu farklar üzerinden kendilerine döndükleri ölçüde "anlam"a dönüşür. Klossowski'nin gücü, Nietzsche'de Tanrı'nın ölümü ve benin çözülmesi, kişisel kimliğin kayboluşu arasındaki bağı ortaya çıkarmasıydı. Tanrı, Ben'in tek kefilidir: biri buharlaşmadan öteki ölmez. Ve güç istenci buradan, birbirinin içine geçen bu dalgalanma ve yeğinliklerin ilkesi olarak çıkar. Ve ebedi dönüş buradan, geri gelen ve bütün değişimlerinden yeniden geçen bu dalgalanmalar ve yeğinliklerin ilkesi olarak çıkar. Kısacası, ebedi dönüşün dünyası ne Bir'i ne de Aynı'yı varsayan, ama biricik Tanrı'nın mezarı ya da özdeş Ben'in yıkıntıları üzerinde kurulan bir yeğinlik dünyası, bir fark dünyasıdır. Ebedi Dönüş'ün kendisi, – birliğine ancak geri dönerek

sahip olan – bu dünyanın tek birliği, "aynı"sına ancak tekrarla ulaşan bir dünyanın tek özdeşliğidir.

Nietzsche'nin yayınlanmış eserlerinde, ebedi dönüş hiçbir zaman formel ya da "nihai" bir sunumun konusu olmaz. Nietzsche ebedi dönüşü yalnızca dehşet ya da kendinden geçişle duyurur veya sezer. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün ebedi dönüşü konu alan iki temel metnine, "Tahayyül ve Bilmece" ile "Nekahat" metinlerine bakılacak olursa, bu duyurunun ve sezginin her zaman dramatik bir biçimde ortaya konduğu, ama bu "üstün düşünce"nin derin içeriğine dair hiçbir şey ifade etmediği görülür. Bir tanesinde Zerdüşt Cücesine, Soytarısına – kendi karikatürüne – meydan okur. Fakat ebedi dönüş hakkında söyledikleri, sanki Zerdüşt ondan söz ettikçe ebedi dönüş yok oluyormuş gibi, onu hasta etmeye, ağzından bir yılanın çıktığı dayanılmaz çoban imgesinin doğmasına yol açar. İkinci metinde ise ebedi dönüş, Zerdüşt tarafından değil, kartal ve yılan tarafından, hayvanlar tarafından dillendirilen bir söylemin konusudur ve bu sefer de nekahat halindeki Zerdüşt'ü uyutmaya yeter. Yine de "onu bir tekerlemeye dönüştürdünüz!" diyecek zamanı bulur. Ebedi dönüşü bir tekerlemeye, yani mekanik ya da doğal bir tekrara dönüştürdünüz, oysaki o bambaşka bir şeydir... (Aynı biçimde, ilk metinde, ona "her hakikat eğridir, zamanın kendisi bir dairedir" diyen Cüceye Zerdüşt şöyle der: "Ağır ruh, şeyleri fazla basitleştirme!")

Nietzsche'nin yayınlanmış eserlerinde, ebedi dönüşün ortaya konuşunu yalnızca hazırladığını, ama bu düşünceyi ortaya koymadığını, buna zaman bulamadığını düşünme hakkına sahibiz. Her şey, 1888'deki krizden evvel hazırladığı eserin bu yolda çok daha ileri gidecek olduğunu gösteriyor. Ama yine de bir yandan *Zerdüşt* metni, bir yandan da 1881-1882 notları, en azından ebedi dönüşün Nietzsche için ne olmadığını gösteriyor. Bir döngü değildir. Bir'i, Aynı'yı, Eşit'i ya da dengeyi varsaymaz. Bütün'ün geri dönüşü değildir. Aynı'nın bir geri dönü-

şü ya da Aynı'ya bir geri dönüş değildir. O halde antik olduğu ileri sürülen, Bütün'ü geri getiren, bir denge konumundan geçerek Bütün'ü Bir'e taşıyan ve Aynı'ya varan döngüsellik düşüncesi ile hiçbir ortaklığı yoktur. "Tekerleme" ya da "basitleştirme" olurdu bu: astronomik hareket ya da fiziksel dönüşüm olarak ebedi dönüş – doğal hayvani kesinlik olarak ebedi dönüş (Zerdüşt'ün hayvanlarının, soytarısının anladığı biçimde ebedi dönüş). Nietzsche'nin bütün eserlerinde Bir, Aynı, Eşit ve Bütün gibi genel kavramlara yönelttiği eleştiriyi gayet iyi biliyoruz. Daha da belirli olarak, 1881-1882 notlarının açıkça döngüsel varsayıma karşıt olduklarını, tüm denge durumu varsayımlarını dışarıda bıraktıklarını biliyoruz. Bütün'ün geri dönmediğini, çünkü ebedi dönüşün *seçici* olduğunu, en eksiksiz biçimde seçici olduğunu ilan ederler. Dahası: Zerdüşt'ün iki anı, hasta Zerdüşt ile nekahatteki Zerdüşt arasında ne oldu? Neden ebedi dönüş onda ilk başta üstesinden gelinemez ve – iyileşince yok olan – bir tiksinti ve korku uyandırdı? Zerdüşt'ün daha önce tahammül edemediği şeylere şimdi tahammül etmeye yeltendiğini mi düşünmeliyiz? Elbette hayır; dönüşüm sadece ruhsal değildir. Ebedi dönüşün kendisinin kavranışındaki "dramatik" bir ilerleme söz konusudur. Zerdüşt'ü hasta eden, ebedi dönüşün, yine de herşeye karşın bir döngüye bağlı oluşu; herşeyi geri getirişi, insanın, "küçük insanın" bile geri gelecek olmasıydı. "İnsana karşı büyük tiksinti, beni bunaltan ve mağaraya girmeme sebep olan buydu; kahinin söylediği de buydu: Her şey aynı... Ve varoluşun tümünden sıkılmama sebep olan, en küçüğün bile ebedi dönüşüydü"[8]. Zerdüşt'ün iyileşmesi, ebedi dönüşün bu olmadığını anlaması sayesindedir. Sonunda, ebedi dönüşte eşitsiz olanı ve seçimi anlar.

Gerçekten de eşitsiz ya da farklı olan, ebedi dönüşün asıl nedenidir. Hiçbir şey, aynı olan bile eşit olmadığı için "bu" geri

[8] *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, III, "Nekahatteki Kişi".

döner. Başka türlü söylersek, ancak oluş ve çok için ebedi dönüşten bahsedebiliriz. Ebedi dönüş, varlığın, birliğin, özdeşliğin olmadığı bir dünyanın yasasıdır. Bir'i ve Aynı'yı *varsaymak* şöyle dursun, çokun çok olarak birliğini, farklılaşanın özdeşliğini oluşturur: geri dönüş oluşun tek "varlığı"dır. O kadar ki Varlık olarak ebedi dönüşün işlevi asla özdeşleştirmek değil, özgünleştirmektir. Bu yüzden Löwith, Wahl ve Klossowski, çok farklı biçimlerde bize ebedi dönüşün seçici anlamını sezdiriyorlardı.

Bu anlamın iki yönü var gibidir. Ebedi dönüş öncelikle, "yarım-istemeleri" ortadan kaldırdığı için düşüncede seçicidir. Bu kural iyinin ve kötünün ötesinde geçerlidir. Ebedi dönüş bize Kantçı kuralın bir parodisini sunar. İstediğin şey ne olursa olsun, onu, aynı zamanda onun ebedi dönüşünü isteyecek şekilde iste... Bu düşünceyle yok olan, iptal edilen şey "bir kere, yalnızca bir kere" demek koşuluyla hissettiğim, yaptığım ya da istediklerimdir. Kendi ebedi dönüşünü isteyen ve sürekli "yarın çalışacağım" demeyi bırakan bir tembellik; kendi ebedi dönüşünü isteyen bir korkaklık ya da alçaklık: kendimizi henüz bilinmeyen, keşfedilmemiş biçimlerin önünde bulacağımız kesin. Bu, bizim korkaklık ya da tembellik olarak adlandırmaya alıştığımız şey olmazdı artık. Ve bunun hakkında bir fikrimizin bile olmayışı, aşırı biçimlerin ebedi dönüş sınavından *önce varolmadığını* gösterir. Çünkü ebedi dönüş, sınamanın kategorisidir. Ve onu olayların kendilerinde veya olup biten her şeyde anlamak gerekir. Bir mutsuzluğun, bir hastalığın, bir deliliğin, hatta ölümün yaklaşmasının iki yönü vardır: bunlar bir yönleriyle beni gücümden ayırırlar; fakat diğer yönleriyle de bana, tehlikeli bir keşif aracı gibi – keşfedilecek dehşet bir alan olan – tuhaf bir güç kazandırırlar. Ebedi dönüş, bütün şeylerde üstün biçimleri ortalama biçimlerden, tropikal iklimleri ılıman iklimlerden, aşırı güçleri ortalama durumlardan ayırma işlevini görür. "Ayırmak" ya da "damıtmak" bile yeterli kelimeler de-

ğildir, çünkü ebedi dönüş üstün biçimleri *yaratır*. İşte bu anlamda ebedi dönüş güç istencinin aracı ve ifadesidir: bir şeyi onun üstün biçimine, yani *n'inci* kuvvetine ulaştırır.

Bu yaratıcı seçme yalnızca ebedi dönüş düşüncesinde meydana gelmez. Varlıkta meydana gelir, varlık seçicidir, varlık seçmedir. Ebedi dönüş, sınava dayanamayanları, yalnızca düşüncedeki yarı-istemeleri değil, aynı zamanda varlıktaki yarı-güçleri de elediğine göre, onun herşeyi geri getirdiğine ve aynıya döndüğüne nasıl inanabiliriz? "Küçük insan" geri gelmeyecektir... ebedi dönüşü yadsıyan hiçbir şey geri gelemez. Eğer ebedi dönüşü bir tekerleğin hareketi olarak düşünecek-sek, bu tekerleği, sınavın üstesinden gelmek için fazla ortakarar ve zayıf olan her şeyi dışarı fırlatan bir merkezkaç kuvvetiyle desteklememiz de gerekir. Ebedi dönüşün ürettiği ve güç istencine tekabül eden olarak geri getirdiği, "olan her şeyin üstün biçimi" olarak tanımlanan Üstinsandır. Bu haliyle üstinsan Rimbaud'nun şair kavrayışına benzer: "insanlıktan, hatta hayvanlardan sorumlu" olan ve bütün şeylerde yalnızca üstün biçimi, en son gücü muhafaza eden. Ebedi dönüş kendine her durumda özgünleştirme görevini verir: aynıyı belirlemek değil, ama istemeleri, maskeleri ve rolleri, biçimleri ve güçleri özgünleştirmek.

O halde Birault, Nietzsche'de aşırı biçimler ve ortalama biçimler arasında doğalarından gelen bir fark olduğunu hatırlatmakta haklıydı. Bu, yeni değerlerin yaratımı ile kurulu değerlerin benimsenmesi arasındaki Nietzscheci fark için de böyledir. Bu ayrım, bir tarihsel görelilik perspektifinden yorumlanırsa bütün anlamını kaybeder: bu durumda benimsenen kurulu değerler ortaya çıktıkları çağda yeni değerler gibi gözükürdü; yeni değerler ise kurulu değerlere dönüşmeye aday olurdu. Böyle bir yorum işin özünü gözden kaçırırdı. Daha önce güç istenci düzeyinde de gördüğümüz gibi, "yürürlükteki değerleri kendine mal etmek" ile "yeni değerler yaratmak"

arasında bunların doğasından gelen bir fark vardır. Bu fark, ebedi dönüşün farkı, ebedi dönüşün özünü oluşturan farktır: yani "yeni" değerler tam da *varolan* her şeyin üstün biçimleridir. O halde kurulu doğan ve gerçekten tanınmak için uygun tarihsel koşulların oluşmasını beklemeleri gerekse de yalnızca bir tanınma talep ederek ortaya çıkabilen değerler vardır. Bunun tam tersine, ebediyen yeni, ebediyen çağa aykırı, hep yaratımlarının çağdaşı kalacak ve görünürde bir toplum tarafından kabul edilmişe benzeseler de aslında başka güçlere hitap eden ve bu toplumda başka bir doğadan gelen anarşik güçleri çağıran değerler vardır. Yalnızca bu değerler dahice bir kaosun, hiçbir düzene indirgenemez yaratıcı düzensizliğin tanığı olarak tarih-aşırı ve tarih-üstüdürler. Nietzsche'nin ebedi dönüşün karşıtı değil, onun ta kendisi olduğunu söylediği kaos işte budur. Büyük yaratılar da yaşanabilirin sınırındaki bu "çağa aykırı" kaostan, bu tarih-üstü zeminden yola çıkarlar.

Beaufret de bu yüzden, değer kavramının ontolojiyi mümkün kılan bu zemini göstermeye elverişli olup olmadığını sorarak onu sorguluyordu. Vattimo da bu yüzden Nietzsche'de, o olmadan değerlerin yaratımının anlamını kaybedeceği kaotik bir derinliğin varlığının altını çiziyordu. Fakat bunun somut kanıtlarını sunmak, sanatçıların ya da düşünürlerin bu boyutta nasıl karşılaşabileceklerini göstermek gerekiyordu. Bu toplantının beşinci konusu da bu oldu. Şüphesiz Nietzsche burada bile başka yazarlarla karşı karşıyaydı, kimi zaman etkilenmeler söz konusuydu. Ama her zaman başka bir şey de söz konusuydu. Bu anlamda Foucault, bütün etkilerden bağımsız olarak Nietzsche'yi Marx ve Freud ile karşılaştırdığında, üç düşünürün ortak paydası olduğu öne sürülen bilinçdışının "kabul edilişini" konu olarak almak istemiyordu; tersine, bilinçdışının keşfinin daha derin bir şeye, yorumlama gerekliliklerindeki bir değişikliğe, dünyanın ve insanların "deliliğinin" belirli bir değerlendirilmesini getiren temel bir değişikliğe bağlı olduğunu

düşünüyordu. Schloezer Nietzsche ve Dostoyevski'den; Gaede Fransız edebiyatından, Reichert Alman edebiyatı ve Hermann Hesse'den, Grlic de sanat ve şiirden söz ediyordu. Bize gösterilen her zaman, bir etkilenme olsun olmasın, bir düşünürün bir diğeriyle nasıl karşılaşabileceği, artık tam anlamıyla kronolojik ya da tarihsel olmayan bir düzlemde (sonsuzluk da olmayan bir düzlem, Nietzsche buna "çağa aykırı" derdi) başka bir düşünürle nasıl yan yana gelebileceğiydi.

Bize *Manfred*'i çalan Goldbeck ve Sabran ile Nietzsche'nin melodilerini dinleten ORTF* sayesinde, Nietzsche'nin Fransa'da az tanınan bir yönüyle, müzisyen Nietzsche ile karşılaştık. Goldbeck, Gabriel Marcel ve Boris Schloezer farklı biçimlerde bize bu müzikte onlara neyin heyecan verici veya ilginç geldiğini söylemeyi bildiler. Ve şu soru doğuyordu: müzisyen-Nietzsche nasıl bir maske idi? Son bir varsayımda bulunmamıza izin verilsin: Nietzsche belki de alttan alta bir tiyatro adamıydı. Yalnızca bir tiyatro felsefesi (Dionysos) yapmakla kalmadı, bizzat felsefenin içine tiyatroyu dahil etti. Tiyatro ile birlikte de felsefeyi dönüştüren yeni ifade biçimlerini. Nietzsche'de *sahneleyenin* ilkeleri ve değerlendirmesi olarak anlaşılması gereken çok sayıda aforizma vardır. Bizet müziğinin eşlik ettiği, Wagner tiyatrosunu alaya alan bir Zerdüşt hayal eder. Şimdiden acımasızlığın, güç istenci ve ebedi dönüşün tiyatrosu olan "kendi" felsefi tiyatrosu için bir maske düşler gibi, bir tiyatro müziği düşlemektedir.

Çeviren: Ferhat Taylan

* ORTF: Fransa Radyo ve Televizyon Kurumu [Office de la radio et de la télévision françaises]. Ç.n.

16

NIETZSCHE'NİN KAHKAHASI*

[*Nietzsche'nin* Toplu Felsefi Eserleri *nasıl yayına hazırlandı?*][a]

Gilles Deleuze. – Sorun, Nietzsche'nin ölümünden sonra geriye kalan notları, – *nachlass*'ları – Nietzsche tarafından yazıldıkları tarihlere göre yeniden düzenleyerek, aynı zamanda yazılmış oldukları eserlerin sonuna yerleştirmekti. Bunların aralarından bir kısmı, Nietzsche'nin ölümünün ardından *Güç İstenci*'ni oluşturmak üzere gelişigüzel bir biçimde kullanılmıştı. O halde mesele kesin kronolojiyi yeniden oluşturmaktı. Buna uygun olarak, ilk cildin, *Şen Bilgi*'nin yarısından fazlası, 1881-1882 tarihinden kalan yayınlanmamış fragmanlardan meydana geliyor. Nietzsche düşüncesini ve onun yaratma biçimlerini kavrayışımız bu sayede derin bir biçimde değişebilir. Bu baskı İtalya, Almanya ve Fransa'da aynı anda yayınlanacak. Fakat metinleri iki İtalyan'a, Colli ve Montinari'ye borçluyuz.

– Bu çalışmayı yürütenlerin Alman değil de İtalyan olmalarını neye bağlıyorsunuz?

G. D. – Almanlar belki de kötü bir konumdaydılar. Notların düzenlenişindeki keyfiliğe karşın korumak istedikleri çok sayıda baskıları vardı. Bir yandan da Nietzsche'nin elyazmala-

---

* Guy Dumur tarafından gerçekleştirilip 5 Nisan 1967 tarihli *Nouvel Observateur*'de yayınlanan söyleşi, s. 40-41.

[a] Özgün metinde eksik olan soruyu biz yenilden oluşturduk.

Söz konusu yayın, Deleuze ve Foucault'nun *Şen Bilgi*'nin başında (*Gai Savoir. Fragments posthumes 1881-1882*, cilt V, s. i-iv) genel bir önsöz yazdıkları,

rı Weimar'da, yani Doğu Almanya'daydı – orada İtalyanlar Batı Almanlar'ın ağırlanacağından daha iyi ağırlandılar. Son olarak da Almanlar şüphesiz *Güç İstenci*'nin Nietzsche'nin ablası tarafından gerçekleştirilen baskısını kabul etmiş olmaktan rahatsızdılar. Elisabeth Forster-Nietzsche bütün Nazi yorumlarını öne çıkararak son derece zararlı bir iş yaptı. Metinleri değiştirmediyse de bir düşünceyi çarpıtmanın, örneğin bir yazarın notları arasından keyfi bir seçim yapmak gibi başka yolları olduğunu biliyoruz. Nietzsche'nin "güç" ya da "efendi" gibi kavramları, bu tür keyfi seçimlerle onlara ihanet etmeyi mümkün kılacak denli karmaşıktırlar.

– Çeviriler yeni mi?

G. D. – Tamamen yeni. Bu, özellikle de son dönem yazıları için önemli (çünkü bunlarla ilgili, Elisabeth Nietzsche ve Peter Gast'ın sorumlu oldukları kötü okumalar oldu). Yayınlanacak ilk iki cilt olan *Şen Bilgi* ve *İnsanca, Pek İnsanca*'nın çevirmenleri Pierre Klossowski ve Robert Rovini. Bu, Henri Albert ve Geneviève Bianquis'nin daha önceki çevirilerinin kötü olduğu anlamına gelmiyor, hatta tam tersine; ama Nietzsche'nin notlarını eserleriyle beraber yayınlamak için, her şeyi baştan almak ve terminolojiye bütünlük kazandırmak gerekiyordu. Bu arada, Nietzsche'nin Fransa'da ilk olarak nasıl tanıtıldığını hatırlamak ilginç olur: "sağ" tarafından değil, ama anarşist yanları da olan bütün bir sosyalist geleneği temsil eden Charles Andler ve Henri Albert tarafından.

– Bugün Fransa'da "Nietzsche'ye bir dönüş" olduğunu düşünüyor musunuz ve eğer cevabınız "evet" ise bunun sebebi nedir?

G. D. – Zor bir konu bu. Belki de 1945'ten beri alışık olduğumuz düşünme biçimlerinde bir değişiklik meydana geldi ya

---

Nietzsche'nin *Toplu Felsefi Eserleri*'dir (*Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1967).

da geliyor. Esas olarak tarihsel ve diyalektik bir biçimde düşünüyorduk. Şu anda sanki diyalektik düşünce, örneğin yapısalcılığın ve daha başka düşünce sistemlerinin lehine bir gerileme içerisinde.

Foucault yorumlama tekniklerinin önemi üzerinde duruyor. Bugünkü yorumlama kavramında, belki de dünyayı "bilmek" ve "dönüştürmek" arasındaki diyalektik karşıtlığın ötesine geçen bir şey bulunabilir. Tam anlamıyla yorumcu Freud'dur, ama başka bir biçimde Nietzsche'dir de. Nietzsche'nin düşüncesi, şeylerin ve edimlerin zaten birer yorum olduğu idi. O halde yorumlamak, yorumları yorumlamak ve böylece şeyleri değiştirmek, "yaşamı değiştirmek"tir. Nietzsche için açık olan şey, toplumun nihai bir merci olamayacağıdır. Nihai merci yaratım ve sanattır: veya sanat daha ziyade nihai bir merciin yokluğunu ve imkansızlığını temsil eder. Nietzsche, daha eser verdiği ilk yıllardan itibaren, devlet veya toplumun amaçlarından "biraz daha yüksek" amaçlar olduğunu ortaya koyar. Bütün eserlerini, ne -diyalektik olarak kavranmış olsa bile- tarihsel, ne de ebedi olana dayanan bir boyuta yerleştirir. Hem zamanın içinde hem de ona karşı hareket eden bu yeni boyutu *çağdışı* olarak adlandırır. Yorum olarak yaşam kaynağını buradan alır. "Nietzsche'ye dönüş"ün nedeni, belki de, hem klasik felsefenin "ebediyetçi" girişiminden, hem de diyalektik felsefenin tarih anlayışından ayrılan bu *çağdışı*nın yeniden keşfidir: tekil bir kargaşa öğesi.

– O halde bireyciliğe bir dönüşten söz edebilir miyiz?

G. D. – Kuşkusuz modern bilincin biraz kendisini bulduğu tuhaf bir bireycilik. Çünkü Nietzsche'de, bu bireycilik "ben" ve "kendi" kavramlarının sert bir eleştirisi ile beraber yürür. Nietzsche'de benliğin bir tür dağılışı söz konusudur. Baskıcı yapılara karşı tepki, onda artık bir "ben" ya da bir "kendi" adına yürütülmez; tam tersine, "ben" ya da "kendi" onların işbirlikçisiymiş gibi yapılır.

Nietzsche'ye dönüşün bir estetizm, politikadan bir vazgeçiş, kişisizleşmiş ve politikasızlaşmış bir "bireycilik" olduğunu söyleyebilir miyiz? Belki de hayır. Politika da bir yorumlama meselesidir. Az önce sözünü ettiğimiz *çağdışı,* asla politik ve tarihsel öğeye indirgenmez. Ama kimi zaman, büyük anlarda, bu ikisinin kesiştiği de olur. Hindistan'da insanlar açlıktan öldüğü zaman bu felaket, tarihsel ve politiktir. Fakat bir halk kurtuluşu için mücadele ettiği zaman, şiirsel edimlerle tarihsel olaylar veya politik eylemler arasında her zaman bir kesişme vardır, yüce veya çağdışı bir şeyin görkemli bir biçimde canlanışı söz konusudur. Büyük kesişmeler, mesela Süveyş Kanalı'nı millileştiren Nasır'ın kahkahası ya da Castro'nun esinli hareketleri ve televizyona röportaj veren Giap'ın* o başka kahkahasıdır. Burada, Rimbaud ve Nietzsche'nin buyruklarını hatırlatan, Marx'ı geçen bir şey var – tarihsel mücadele ile kesişen bir sanatçı neşesi. Politikada, tarihte bir anı oluşturan yaratıcılar, yaratıcı hareketler var. Hitler, tam tersine, Nietzscheci öğeden özellikle yoksundu. Hitler ya da Trujillo** Zerdüşt değildirler. Onlar daha ziyade Nietzsche'nin "Zerdüşt'ün maymunu" dediği şeyi temsil ediyorlardı. Nietzsche'nin dediği gibi, bir "efendi" olabilmek için iktidarı ele geçirmek yetmez. Hatta genellikle iktidarı ele geçirenler ve ellerinde tutanlar, onu ellerinde tutarak köle olmaya devam eden "köleler"dir.

Nietzsche'ye göre efendiler, *çağdışı* olanlardır, yaratanlar, muhafaza etmek için değil yaratmak için yıkanlardır. Nietzsche, gürültülü büyük olayların altında, yeni dünyaların oluşumuna benzeyen sessiz küçük olaylar olduğunu söyler:

---

* Vo Nguyen Giap, Vietnam'da Fransız ve Amerikan işgallerine karşı savaşmış general, teorisyen ve politikacı. Ç.n.

** Rafael Leonidas Trujillo Molina, Dominik Cumhuriyeti'ndeki ABD işgali sırasında işgalcilerin saflarında yer almış, daha sonra 1930 ile 1960 yılları arasında bu ülkeyi yönetmiş diktatör. Ç.n.

bu da yine tarihselin altındaki şiirselliktir. Fransa'da hiçbir gürültülü olayımız yok. Onlar uzaktalar, Vietnam'da dehşetler. Ama bize de, belki şimdiki çölden bir çıkışı gösteren, algılanamaz küçük olaylar kalıyor. Belki Nietzsche'nin dönüşü bu "küçük olaylardan" biri ve şimdiden dünyanın bir yeniden-yorumlanışıdır.

Çeviren: Ferhat Taylan

17

MİSTİK VE MAZOŞİZM*

– Sacher-Masoch'la ilgilenmek nereden aklınıza geldi?

G. D. – Masoch'un büyük bir romancı olduğunu düşündüm. Ona yapılan haksızlığı şaşırtıcı buldum: Sade çok fazla okunuyor, Masoch hiç okunmuyor: onu bir çeşit tersyüz edilmiş küçük Sade haline getiriyorlar.

– Çok da az çevirisi var...

G. D. – Hiç de değil, Masoch, XIX. yüzyılın sonlarına doğru epeyce çevriliyor, oldukça da tanınıyor, ama cinsel değil, daha çok politik ve folklorik nedenlerle. Yapıtı, Orta Avrupa'nın politik ve ulusal hareketleriyle, Panslavizm'le ilişki içinde. Sade nasıl Fransız Devrimi'nden ayrı düşünülemezse, Masoch da Avusturya İmparatorluğu'ndaki 48 Devrimleri'nden ayrı düşünülemez. Masoch'un düşlediği cinsel azınlık tipleri çok karmaşık bir biçimde Avusturya İmparatorluğu'ndaki ulusal azınlıklara gönderme yapıyor – tıpkı Sade'da liberten azınlıkların devrim-öncesindeki localara ve gruplara gönderme yapması gibi.

– Masoch'tan konuşmaya başlar başlamaz sözü Sade'a getiriyorsunuz...

G. D. – İster istemez, çünkü yapmak istediğim şey onların sahte-birliklerini ayrıştırmak! Edebiyat tekniği düzeyinde bile Masoch'a özgü olan değerler var. Sadizmin ters çevrilmesin-

* Madeleine Chapsal'la söyleşi, *La Quinzaine littéraire*, 1-15 Nisan 1967, s. 13. Deleuze, 1967'de, Minuit Yayınlarından çıkan ve L. S. Masoch'un *Kürklü Venüs* romanıyla birlikte basılan *Sacher-Masoch'un Takdimi* başlıklı metni hakkında konuşuyor.

den ya da alaşağı edilmesinden bağımsız olan, tümüyle mazoşist süreçler var. Ama tuhaf biçimde, sado-mazoşist birlik zaten apaçık bir şeymiş gibi ortaya konuyor, halbuki anladığım kadarıyla baştan sona farklı estetik ve patolojik mekanizmalar söz konusu. Freud bile bu konuda yaratıcı değil: sadizmle mazoşizmin birbirlerine dönüşmesini sağlayan geçişleri icat etmek için bütün yeteneğini ortaya koyuyor, ama birliğin kendisini sorgulamaksızın yapıyor bunu. Zaten sapkınlıklar, psikiyatride üzerine en az çalışılmış alan: tedaviyle ilgili bir kavram değil bu.

– Sapkınlığın bu alanında psikiyatrların değil de yazarların, Sade'ın ve Masoch'un sözünün geçiyor olması nasıl açıklanabilir?

G. D. – Belki de birbirinden oldukça farklı üç tıbbi etkinlik var: semptomatoloji, yani göstergelerin incelenmesi; etiyoloji, yani nedenlerin araştırılması; terapötik, yani tedavi yollarının araştırılması ve uygulanması. Etiyoloji ve terapötik tıbbın ayrılmaz birer parçasıyken, semptomatoloji bir tür tarafsız noktaya, tıp kadar sanata da ait olan, tıp-öncesi ya da tıp-altı bir tür sınır-noktaya sesleniyor: burada söz konusu olan bir "tablo" çıkarmak. Sanat yapıtı, tıpkı beden ya da ruh gibi, ama onlardan çok farklı bir şekilde semptomları taşıyor. Bu bakımdan sanatçı, yazar en iyi doktor kadar büyük bir semptomatolog olabilir: Sade ya da Masoch gibi.

– Neden yalnızca bu ikisi?

G. D. – Aslında başkaları da var, ama bunların yapıtları yaratıcı semptomatolojik yönleri bakımından henüz keşfedilmemiş, başlarda Masoch'un durumu da böyleydi. Samuel Beckett'in yapıtına karşılık gelen olağanüstü bir semptomlar tablosu var: yalnızca bir hastalığı tanımlamak değil söz konusu olan, semptom olarak dünya ve semptomatolog olarak sanatçı.

– *Söylediklerinizşimdi bana şunu düşündürdü, sanırım Kafka'nın yapıtı ve aynı şekilde Marguerite Duras'nınki de böyle...*

G. D. – Elbette.

– *Zaten Jacques Lacan da* Le Ravissement de Lol V. Stein*'ı çok beğenmiş ve Marguerite Duras'ya bu kitapta klinik olarak saptanmış bazı sayıklamaların tam ve şaşırtıcı bir betimlenişini gördüğünü söylemiş... Ama bütün yazarların yapıtı böyle olmasa gerek?*

G. D. – Hayır tabii. Sade'ın, Masoch'un ve birkaç başka yazarın (örneğin Robbe-Grillet'nin, Klossowski'nin) kendilerine özgü olan yanı, doğrudan fantazmı yapıtlarına konu edinmiş olmaları, oysa alışıldık olan, fantazmın yalnızca yapıtın kökeni olmasıdır. Aslında edebi yaratımın ve semptomların kuruluşunun ortak bir temeli var: fantazm. Masoch buna "figür" adını veriyor ve tam da şunu söylüyor: "yaşayan figürden probleme gitmek gerek..." Yazarların pek çoğu için fantazm yapıtın kaynağıdır, ama bizi ilgilendiren bu yazarlar için fantazm aynı zamanda yapıtın asıl meselesi ve son sözü haline gelmiştir; adeta bütün yapıt kendi kökenini düşünmektedir.

– *Belki bir gün sadizmden ve mazoşizmden söz ettiğimiz gibi kafkaizmden ve beckettizmden de söz edeceğiz?*

G. D. – Bence olabilir... Ama tıpkı Sade ve Masoch gibi bu yazarlar da estetik "evrenselliklerinden" hiçbir şey kaybetmeyecekler.

– Sacher-Masoch'un Takdimi*'nde ne tür bir çalışma yapmış olduğunuzu düşünüyorsunuz? Başka bir deyişle: sizin konunuz neydi, edebiyat eleştirisi mi, psikiyatri mi?*

G. D. – Üzerine çalışmak istediğim şey (bu kitap yalnızca bir başlangıç), edebiyatla klinik psikiyatri arasında kurulabilecek ilişki. Klinik psikiyatrinin "ters çevirme" ve "dönüştürme" yoluyla geniş birliklere ulaşmaktan acilen vazgeçmesi gerekiyor: sado-mazoşizm fikri bir önyargıdır. (Mazoşistin bir sadiz-

mi var, ama bu sadizm mazoşizmin içinde yer alıyor ve asıl sadizm değil: aynı şey sadistin mazoşizmi için de geçerli.) Aceleci bir semptomatolojiden kaynaklanan bu önyargı yüzünden, daha sonra artık olan biteni anlamak yerine önyargıya dayalı fikri doğrulamaya çalışıyorlar. Freud, örneğin hayranlık verici *Un enfant est battu*[a] [Bir Çocuk Dövülüyor] metninde bütün güçlükleri hissetmişti, yine de sado-mazoşist birlik meselesini tartışma konusu etmeye kalkışmadı. O halde bir yazarın semptomatolojide daha ileri gitmesi, belki de nedenlere ilişkin daha az kaygısı olduğu için sanat yapıtının ona yeni araçlar kazandırması mümkün.

– *Aslında Freud yazarların klinik dehasına oldukça saygılıydı, kendi psikanalitik teorilerini doğrulamak için sık sık edebi yapıtlara başvuruyordu...*

G. D. – Kuşkusuz, ama ne Sade ne de Masoch için yaptı bunu. Yazarın kliniğe bir vaka sunduğu düşüncesi hâlâ fazlasıyla yaygın, oysa önemli olan, yazarın kendisinin yaratıcı olarak kliniğe ne getirdiği. Edebiyatla klinik arasındaki fark, hastalığın sanat yapıtıyla aynı şey olmamasının nedeni, fantazm üzerine yapılan *çalışmanın* türüdür. İki durumda da kaynak aynıdır – fantazm –, ama buradan itibaren yapılan çalışma çok farklıdır: sanatsal çalışmayla patolojik çalışmanın ortak ölçüsü yoktur. Çoğu kez yazar klinisyenden, hatta hastadan daha ileri gider. Örneğin Masoch, mazoşizmin özünün sözleşme olduğunu, sözleşmeye dayalı çok özel bir ilişki olduğunu söyleyen ve gösteren ilk ve tek kişidir.

– *Tek mi?*

G. D. – Bu semptomun – sözleşme düzenleme ihtiyacının – mazoşizmin bir öğesi sayıldığını hiç görmedim. Masoch bu noktada daha sonra onun keşfini hesaba katmayacak olan klinisyenlerden çok daha ileri gitmiştir. Aslında mazoşizmi üç

[a] S. Freud, *Œuvres complètes*, XV. cilt, Paris, PUF, 1996.

açıdan ele almak mümkün: zevkle acının birlikteliği olarak, bir aşağılanma ve kölelik davranışı olarak ya da köleliğin sözleşmeye dayalı bir ilişki içinde kurulması olarak. Bu üçüncü özellik belki de en derin olanıdır ve diğerlerini açıklığa kavuşturması gereken de odur.

– *Siz psikanalist değilsiniz, felsefecisiniz, psikanalitik bir alanda çalışmaya kalkarken herhangi bir tedirginlik duymuyor musunuz?*

G. D. – Elbette, çok hassas bir durum bu. Eğer bir semptomatoloji problemi söz konusu olmasaydı, psikanalizden ve psikiyatriden söz etmeye kalkışmazdım. Ama semptomatoloji neredeyse tıbbın dışında bir yerde duruyor, tarafsız bir noktada, sanatçıları ve filozofları, doktorları ve hastaları buluşturabilen sıfır noktasında.

– *Neden kitabınızı* Kürklü Venüs *hakkında yazdınız?*

G. D. – Masoch'un özellikle güzel olan üç romanı var: *La Mère de Dieu*, *Pêcheuses d'âmes* ve *Kürklü Venüs*. Bir seçim yapmam gerekiyordu ve Masoch'un yapıtına en uygun girişin *Kürklü Venüs* olduğunu düşündüm: konular bu romanda daha berrak ve daha yalın. Diğer ikisinde, mistik tarikatlar asıl mazoşist uygulamalarla iç içe geçiyor; bu romanların yeniden basılması çok iyi olurdu[b].

– *Masoch'un yapıtıyla ilgili olarak, bir başka yazar üzerine bir önceki çalışmanızda,* Marcel Proust ve Göstergeler*'de de yazdığınız bir şey söylüyorsunuz: bütün büyük edebi yapıtların temeli komiktir, trajik görünen ilk şeye takılıp kalmak bir okuma hatasıdır. Kafka'yla ilgili olarak da çok yerinde bir ifadeyle şöyle yazıyorsunuz:* "Trajik olana ilişkin sahte-sezgi aptallaştırıyor; çocukça bir trajik duyguyu yazarları harekete geçiren

[b] *La Mère de Dieu* ve *Pêcheuses d'âmes*, 1991'de Champ Vallon'dan yeniden basıldı.

düşüncedeki saldırgan komik gücün yerine geçire geçire kim bilir kaç yazarı tanınmaz hale getirdik."

G. D. – Aslında sanatın temeli bir tür sevinçtir, hatta sanatın niyeti de budur. Trajik yapıt olamaz, çünkü yaratmada zorunlu olarak bir sevinç vardır: sanat ister istemez her şeyi, öncelikle de trajik olanı paramparça eden bir özgürleşmedir. Hayır, hüzünlü bir yaratma olamaz, her zaman bir *vis comica* [komik güç] vardır. Nietzsche, "trajik kahraman neşelidir" diyordu. Mazoşist kahraman da öyledir, onun da kendine göre, Masoch'un edebi işlemlerine sıkı sıkıya bağlı bir neşesi var.

Çeviren: Hakan Yücefer

18

NIETZSCHE VE DÜŞÜNCENİN İMGESİ ÜZERİNE*

– Gallimard tarafından hazırlanan Nietzsche'nin toplu eserleri yayınlanmaya başladı. İlk cildin, Foucault ve sizin[a] "sorumluluğunuz" altında olduğu belirtilmiş. Tam olarak rolünüz nedir?

G. D. – Çok küçük. Biliyorsunuz, bu basımın özelliği, Nietzsche'nin ölümünden sonra, büyük bir kısmı yayınlanmamış olan notları, Nietzsche'nin yayınladığı eserlere göre dağıtarak kronolojik bir biçimde düzenlemek. Örneğin Klossowski tarafından çevirilen *Şen Bilgi,* 1881-1882 yılları arasındaki notları kapsıyordu. Bu basımın mimarları, bir taraftan kendilerine metinleri borçlu olduğumuz Colli ve Montinari, bir taraftan da çevirmenlerdir (Nietzsche'nin stili ve teknikleri ağır çeviri sorunları oluşturuyor). Bizim rolümüz yalnızca metinleri bir araya getirmekti.

– Nietzsche ve Felsefe *'de, onun en genel projesinin, felsefeye anlam ve değer kavramlarını dahil etmek olduğunu söyleyip* "modern felsefenin büyük ölçüde Nietzsche'den beslenmiş ve hâlâ da besleniyor olduğu açıktır" *diye yazmıştınız. Bu ifadeleri nasıl anlamalıyız?*

G. D. – Bunlar iki biçimde anlaşılmalıdır: olumlu olduğu kadar olumsuz biçimde de.

Öncelikle şöyle bir gerçek var: Nietzsche hakikat kavramını sorgular, doğrunun dilin öğesi olabileceğini yadsır. İtiraz ettiği

---

* Başlık yayına hazırlayana ait. "Gilbert Deleuze ile söyleşi" [sic]. Söyleşiyi yapan: Jean-Noël Vuarnet, *Les Lettres françaises,* sayı 1223, 28 Şubat-5 Mart 1968, s. 5, 7, 9.

[a] Bkz. 16. metindeki a dipnotu.

şey, doğru ve yanlış kavramlarıdır. Sıradan bir şüpheci gibi onları "görelileştirmek" istediğinden değil. Onların yerine, kesin kavramlar olarak anlam ve değer kavramlarını koyar: söylenenin anlamı, konuşanın değerlendirilmesi. Söylenen şeyin anlamına, *konuşturulan* değerlere göre her zaman hak ettiğimiz hakikate sahip oluruz. Bu, düşüncenin ve dilin kökten yeni bir kavranışını öngörür, çünkü anlam ve değer, anlamlar ve değerlendirmeler her şeyden önce bilinçdışının mekanizmalarını devreye sokarlar. O halde Nietzsche'nin felsefeyi ve genel olarak düşünceyi yeni bir alana dahil ettiği ortadadır. Daha da fazlası, bu alan yalnızca yeni düşünme ve "yargılama" biçimleri doğurmakla kalmaz, yeni yazım ve belki de eylem biçimleri de doğurur.

Modern felsefenin geçmişte ve şimdi Nietzscheci olduğu doğrudur, çünkü anlam ve değerden bahsetmeyi bırakmaz. Tabii buna çok farklı, bir o kadar önemli, herşeyi yeniden sorgulamaya yol açan iki etkiyi de eklemek gerekir: değerin Marksist kavranışı ve anlamın Freudcu kavranışı. Fakat modern felsefenin yenilenmesinin kaynağını bu Nietzsche-Marx-Freud üçlüsünde bulmuş olması olgusunun kendisi son derece ikircikli ve muğlaktır. Çünkü bu olgu olumlu olduğu kadar olumsuz olarak da yorumlanmalıdır. Meselâ, savaştan sonra değer felsefeleri filizlendi. Değerlerden çok bahsediliyordu, "aksiyoloji"nin hem ontolojinin hem de bilgi kuramının yerini alması isteniyordu... Ama bu asla Nietzscheci ya da Marksist bir biçimde yapılmadı. Tam tersine, Nietzsche veya Marx'tan hiç bahsedilmiyor, onlar bilinmiyor, bilinmek de istenmiyordu. "Değer", en geleneksel, en soyut tinselciliğin yeniden canlanma ortamı haline getiriliyordu: değerlere, modern dünyaya iyi uyduğu düşünülen yeni bir konformizme destek vermek, değerlere karşı saygı uyandırmak vb. için çağrı yapılıyordu. Nietzsche ve Marx için, değer kavramı şunlardan ayrı düşünülemez: 1) dünyanın ve toplumun kökten ve bütün bir eleştirisi

(Marx'taki "fetiş" ve Nietzsche'deki "idoller" kavramlarına bakılabilir); 2) en az onun kadar kökten bir yaratım (Nietzsche'de değerlerin aşımı, Marx'ta ise devrimci eylem). Dolayısıyla, savaş sonrası bu dönemde, değer kavramı kullanılıyor, fakat yaratıcı ya da eleştirel anlamı ondan çıkarılarak tamamen yansızlaştırılıyordu. Kurulu değerlerin aracı haline getiriliyordu. Bu, saf halde bir Anti-Nietzsche, hatta Anti-Nietzsche'den de beter, ters çevrilmiş, yok edilmiş, ortadan kaldırılmış, pazar ayinine götürülmüş bir Nietzsche idi.

Fakat bunun gibi tersine çevirmeler uzun süre devam edemez, çünkü Nietzscheci değer kavramı, kabul edilmiş, kurulu değerleri ortadan kaldırmaya ve sürekli bir yaratım hali içinde, yerleşmeye ve kabul edilmeye yanaşmayan yeni şeyler yaratmaya yatkındır. Nietzsche'yle olumlu kavuşma işte budur, çekiç darbeleriyle felsefe: asla bilinen şeyler değil, bilinmeyenin yaratımı için kabul edilenlerin büyük bir yıkımı.

– *Sonuçta, anlam ve değer kavramlarının bize Nietzsche, Marx ve Freud'dan geldiğini, fakat aslında onların ortadan kaldırması gereken bir tinselciliğin yeniden doğuşuna yardım ederek saptırılma tehlikesi ile karşı karşıya olduklarını söylüyorsunuz – ve de bugün biri diğerinden ayrılamayacak biçimde yaratıcı ve eleştirel eserlere hayat vererek yeniden toparlandıklarını. Değer üzerine söylediklerİniz bunlar. Anlam için de aynısı geçerli mi?*

G. D. – Tamamen, hatta daha bile fazla. Anlam kavramı yeniden canlanan bir tinselcilik için sığınak olabilir: bugün kimi zaman "hermenötik" (yorumlama) olarak adlandırılan şey, savaştan sonra adına "aksiyoloji" (değerlendirme) denilen şeyin yerini aldı. Nietzscheci ya da bu defa Freudcu anlam kavramı, değer kavramındaki kadar önemli bir saptırmaya maruz kalma ihtimaliyle karşı karşıya. Kökensel "anlam"dan, unutulmuş anlamdan, karalanmış anlamdan, gizli anlamdan, yeniden kullanılmış anlamdan vb. söz ediliyor: anlam kategc-

risi altında, eski aldatmacalar yeniden vaftiz ediliyor, Öz yeniden canlandırılıyor, kutsal ve dini değerlerin hepsi yeniden ortaya çıkıyor. Freud ve Nietzsche'de bunun tersidir: anlam kavramı mutlak bir itirazın, mutlak bir eleştirinin ve aynı zamanda belirli bir yaratımın aracıdır: anlam bir hazne, ilke ya da köken, hatta bir amaç bile değildir: o, üretim yasaları keşfedilmesi gereken bir "etki", *üretilmiş* bir etkidir. J.-P. Osier'nin, çevirdiği bir Feuerbach kitabına yazdığı önsöze[b] bakın: bu iki anlam kavramını iyi ortaya koyuyor ve ikisi arasına felsefe açısından gerçek bir sınır çiziyor. Anlamın bir tür makine tarafından, fiziksel, optik, işitsel vb. bir etki olarak üretildiği düşüncesi (ama bu onun bir yanılsama olduğu anlamına gelmez), yapısalcılığın, Lévi-Strauss, Lacan, Foucault ve Althusser kadar birbirinden farklı yazarları birleştiren çok temel bir düşüncesidir. İşte bir Nietzsche aforizması da düşünceye ait belirli bir düzende, bir anlam üretme makinesidir. Elbette başka düzenler, başka makineler de vardır – mesela Freud'un keşfettikleri, pratik ve politik olan daha başkaları da. Ama bizler makinist olmalı, bir şeylerin "operatörleri" olmalıyız.

– *O halde çağdaş felsefenin problemlerini nasıl belirlerdiniz?*

G. D. – Bu biçimde, herhalde, bu anlam ve değer kavramları ile. Şu anda çok fazla şey meydana geliyor, çok karmaşık, çok zengin bir dönem. Bir yandan, insanlar Kendi'ye, Ben'e, kişiliklere ya da kişilere artık inanmıyorlar. Bu, edebiyatta çok açık. Ama aslında daha da derin: yani, demek istiyorum ki birçok insan kendiliğinden Ben ve Kendi kavramlarıyla düşünmeyi bırakmakta. Uzun süre boyunca felsefe bazı alternatifler sundu: Tanrı ya da insan – teknik terimlerle: sonsuz töz ya da sonlu özne. Tanrı'nın ölümü, onun yerinin İnsan tarafından doldurulması ihtimali, bütün bu Tanrı-İnsan, İnsan-Tanrı

[b] Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, Paris, F. Maspero, 1968.

yer değiştirmeleri; artık bunların çok önemi yok. Tanrı ve insan birbirine eştir. Foucault'nun söylediği de bu, Tanrı olduğumuzdan çok insan değiliz, biri ötekiyle birlikte ölüyor. Saf bir evrensel ile kişilerde, bireylerde ya da Ben'lerde hapsedilmiş tikelliklerin zıtlığıyla da yetinemeyiz. Bu iki terimi uzlaştırmak, birini diğeri ile tamamlamak söz konusu olsa bile, hatta özellikle bu durumda, bu ayrımla yetinemeyiz. Bana öyle geliyor ki, şu anda keşfetmekte olduğumuz şey, *kişisiz bireyleşmeler* ve hatta *birey-öncesi tekilliklerden* oluşan zengin bir dünya (Nietzsche'nin "ne Tanrı, ne insan" dediği, taçlandırılmış anarşi budur). Yeni romancılar başka bir şey söylemiyorlar: bu kişisel olmayan bireyleşmeleri, bireysel olmayan tekillikleri konuşturuyorlar.

Ama en önemlisi, bütün bunların bugünkü dünyada bir şeye cevap vermesidir. Bireyleşme artık bir kelimede hapis değil, tekillik de artık bir bireyde hapis değil. Bu çok önemli, politik olarak bile: örneğin "sudaki balık", devrimci mücadele, kurtuluş mücadelesi... Ve zengin toplumlarımızda, ne denli çeşitli olurlarsa olsunlar, dahil olmama biçimleri, gençlerdeki değişik reddetme biçimleri de belki bu tiptir. Bakın, baskıcı güçler her zaman üzerlerinde çalışabilecekleri saptanmış Ben'lere, belirli bireylere ihtiyaç duyarlar. Biz biraz sıvı hale geldiğimizde, ben'in saptanmasından kendimizi sakındığımızda, Tanrı'nın üzerinde sertliğini uygulayabileceği veya ona yerini doldurtabileceği insan ortadan kalktığı zaman, polis de aklını kaybeder. Bütün bunlar kuramsal değildir. Önemli olan, bugün meydana gelen şeyler. Gençlerin şu andaki huzursuzluklarından, "gençlikte olur" deyip sıyrılınamaz. Tabii ki bunlar zor ve kaygı verici, ama aynı zamanda çok da neşeli, çünkü bir şeyler, belki de pratik bir yaratımın bütün karışıklıkları ve sıkıntıları ile yaratım halinde.

İşte felsefe de olup bitene uygun düşünme biçimleri, düşüncenin, "düşünmenin ne demek olduğunun" yeni bir kavra-

yışını yaratmalıdır. Başka yerlerde, başka düzlemlerde gerçekleştirilen ya da hazırlanan devrimleri kendi adına yapmalıdır. Felsefe, "eleştiri"den ayrılamaz. Yalnız, iki eleştirme biçimi vardır. Ya "sahte uygulamalar" eleştirilir: sahte ahlak, sahte bilgiler, sahte dinler, vb. Örneğin Kant, meşhur "Eleştiri"sini böyle tasarlamıştır: bilgi ideali, gerçek ahlak, inanç hiçbir yara almadan çıkarlar bu işten. Bir de bir başka filozof ailesi vardır ki gerçek ahlakı, gerçek inancı, ideal bilgiyi başka bir şeyin, düşüncenin yeni bir imgesinin yararına yerden yere vurarak eleştirir. "Yanlış"ı eleştirmekle yetindiğimizde, bundan kimseye bir zarar gelmez (gerçek eleştiri, sahte içeriklerin değil gerçek biçimlerin eleştirisidir. Kapitalizmi veya emperyalizmi onların "hatalarını" ifşa ederek eleştiremeyiz). Bu öteki filozof ailesi, Lucretius, Spinoza ve Nietzsche'dir: felsefede muhteşem bir gelenek, tamamen volkanik, patlayıcı, kırık bir hat.

– *Hume'a, Nietzsche'ye, Kant'a, Bergson'a, Proust'a, Masoch'a kitaplar adadınız. Art arda gelen bu seçimleri açıklayabilir misiniz, aralarında bir ortaklık var mı? Nietzsche'ye özel bir ilgi duymuyor musunuz?*

G. D. – Duyuyorum, az önce saymayı denediğim sebeplerden ötürü: bir yandan, Nietzsche hiçbir biçimde şu meşhur "Tanrı öldü" ifadesinin yaratıcısı değildir. Hatta tersine, insan Tanrı'nın yerini aldığı sürece bu ifadenin hiçbir önemi olmadığını ilk söyleyen de odur. Onun için, ne Tanrı ne de insan olan bir şeyi keşfetmek, bu kişisiz bireyleşmeleri ve birey-öncesi tekillikleri konuşturmaktır mesele... Dionysos ya da üstinsan dediği de budur. Edebi ve felsefi dehası, bunları konuşturmak için gerekli teknikleri de bulmuş olmasındadır. Nietzsche üstinsan hakkında şöyle der: hayvanlar dahil, varolan her şeyin üstün tipi – Rimbaud'daki gibidir bu: "insanlıkla, hatta hayvanlarla doluydu..."[c]. Diğer yandan (ama bu da

[c] A. Rimbaud, Paul Demeny'e 5 Mayıs 1871 tarihli mektup, *Œuvres complètes* içinde, Paris, Gallimard, 1972, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, s. 252.

aynı şey), aynı zamanda bütüncül bir yaratım, olumluluk olan bütüncül eleştiriyi yeniden icat eder.

Yazdığım diğer kitaplar, sanıyorum çok çeşitli sebepler yüzündendi. Kant sahte eleştirinin mükemmel bir vücuda gelişi; beni o yüzden etkiliyor. Yalnız, böyle bir dahinin eseriyle karşı karşıya olduğumuzda, hemfikir olmadığımızı söylemek söz konusu olamaz. Önce hayran olmayı bilmek gerekir; ortaya koyduğu problemleri, onun makinelerini bulmak gerekir. Gerçek eleştiriye hayran ola ola ulaşılır. Bugün insanların sorunu, hiçbir şeye hayran olmayı bilmemeleridir: ya da tamamen "karşı"lar, her şeyi kendi boylarına göre düşünüyorlar, gevezelik edip oylamaya geçiyorlar. Ama böyle yapmamak gerekir: dahi bir yazarın ortaya koyduğu problemlere, söylediği şeyin *içinde* söylemediklerine kadar geri gitmek, bundan, aynı zamanda ona karşı kullanılsa bile her zaman ona borçlu olduğumuz bir şeyler çıkarmak gerekir. Reddettiğimiz dahilere açık olmak, onlardan ilham almak gerekir.

Jules Vallès bir devrimcinin hayran olmayı ve saygı duymayı bilmesi gerektiğini söylüyor: bu pratik olarak muhteşem bir ifade. Sinemadan bir örnek alalım. Jerry Lewis ya da Tati modern yaşamı "eleştirdikleri" zaman, çirkin şeyleri gösterme kolaylığına, bayağılığına kaçmazlar. Eleştirdikleri şeyleri *güzel, muhteşem* olarak gösterirler, eleştirdiklerini severler ve ona yeni bir güzellik katarlar. Eleştirileri de bununla ancak daha güçlü hale gelir. Her modernlikte, her yenilikte, hem bir konformizm hem de bir yaratıcılık vardır; solgun bir konformizm, ama aynı zamanda "küçük bir yeni müzik"; çağa uyan, ama aynı zamanda *çağdışı* bir şey – birini diğerinden ayırmak, sevmeyi bilenlerin, aynı anda hem gerçekten yıkıcı, hem de gerçekten yaratıcı olabilenlerin görevidir. Sevgi olmadan iyi bir yıkım mümkün değildir.

Hume, Bergson ve Proust ile ilgileniyorum, çünkü onlarda düşüncenin yeni bir imgesi için derin öğeler var. Bize "düşün-

mek, sandığınız şey değildir" deme biçimlerinde olağanüstü bir şey var. Düşüncenin belli bir imgesiyle yaşıyoruz, yani düşünmeden önce, düşünmenin ne olduğu, araçlar ve amaçlar hakkında muğlak bir fikrimiz var. İşte bize şimdi tamamen farklı bir fikir, tamamen farklı bir imge sunuluyor. Proust'ta, mesela, her düşüncenin bir saldırı olduğu, bir göstergenin zorlaması altında şekillendiği, insanın ancak zorlandığı ve mecbur kaldığı zaman düşündüğü fikri vardır. Ve de böylece düşünce istemli bir ben tarafından değil, istemdışı güçler, makine "etkileri"... tarafından yönlendirilir. Anlamsızı sevmeye, kişileri ve bireyleri aşanı sevmeye yetkin olmak, karşılaşmalara açık olmak, bireylerden taşan tekilliklerde ve kişileri aşan bireyleşmelerde bir dil bulmak gerekir. Evet, aradığımız şey düşünme ediminin, onun işleyişinin, düşüncenin kendisindeki oluşumunun yeni bir imgesidir.

– *Proust hakkında kullandığınız şu ifadeyi düşüncenizin bir özeti olarak görebilir miyiz:* "Logos yoktur, yalnızca hiyeroglifler vardır"? *Masoch üzerine bir yazıda da sanatçının* "belirtibilimci" *olduğundan söz etmiş,* "tıbbın bilimsel veya deneysel kısmı olan nedenbilim, tıbbın edebi, sanatsal kısmı olan belirtibilime bağlı olmalıdır" *demiştiniz. İki durumda da söz konusu olan aynı problem mi?*

G. D. – Aynı problem: logos'a karşı hiyeroglifler; özlere karşı belirtiler (belirti, düşüşler, karşılaşmalar, olaylar, saldırılar demektir). Sanatçı belirtibilimcidir. Shakespeare'in kişileri bu anlamda "dünya nasıl *gidiyor*?" derler, böyle bir sorunun taşıdığı bütün politik ve psikiyatrik açılımlarla. Nazizm, yeryüzünün yeni bir hastalığıdır. Amerikalıların Vietnam'da yaptıkları, yine yeryüzünün bir hastalığıdır. Dünya belirti olarak ele alınabilir, onda hastalığın göstergeleri, yaşamın, iyileşmenin veya sağlığın göstergeleri aranabilir. Ve şiddetli bir tepki, belki de yaklaşan büyük sağlıktır. Nietzsche filozofu uygarlığın hekimi olarak görüyordu. Henry Miller muhteşem bir teşhis

koyucuydu. Genel olarak sanatçı, dünyayı bir belirti olarak ele almalı ve eserini tedavi edici olarak değilse de her durumda klinik olarak inşa etmelidir. Belirtilerin dışında değildir sanatçı, ama onlardan kimi zaman hızlanmalarına, kimi zamansa dönüşümlerine katkıda bulunan bir eser meydana getirir.

– *Bir yerlerde şöyle yazmıştınız:* "Yorumcu, fizyolojist veya hekimdir, fenomenleri belirtiler olarak ele alan ve aforizmalarla konuşandır. Değerlendirici, 'perspektifleri' ele alan ve yaratan, şiirlerle konuşan sanatçıdır. Geleceğin filozofu sanatçı ve hekimdir – tek kelimeyle, yasakoyucu..."[d] *Nietzsche düşüncesinden ilham alan filozofların büyük kısmının, paradoksal olarak, neredeyse geleneksel bir biçimde yazdıklarını saptamak şaşırtıcı. Bana öyle geliyor ki bazı kitaplarınızın yapısı (ki belki de bunu mozaik bir yapı olarak nitelendirebiliriz), bugün felsefe için yeni bir dil yaratma gerekliliğini vurguluyor. Edebiyata karşı beslediğiniz bu açık ilginin anlamı nedir?*

G. D. – Sizin de pek iyi bildiğiniz gibi, biçimsel yenilikler problemi, ancak yeni içeriklerle bağlantı içerisinde ortaya çıkar. Hatta bazen içeriklerden sonra gelir. Söylenmek istenen şey, söylemek istendiği düşünülen şey yeni biçimler dayatır. Tabii, felsefenin bu alanda çok iyi olmadığı doğrudur. Felsefe, bilimlerde, resimde, heykelde, müzikte, edebiyatta meydana gelen devrimlere ya da hatta arayışlara benzer bir dönüşüm geçirmedi. Platon, Kant, vb. hâlâ çok temeller, iyi ki de böyle bu. Ama zaten, Eukleidesçi olmayan geometri, Eukleides'in geometri için hâlâ önemli olduğu gerçeğini değiştirmez, Schoenberg Mozart'ı iptal etmez. Aynı şekilde, yeni ifade tarzlarının araştırılması (hem düşüncenin yeni imgesi, hem de yeni teknikler) felsefe için temel olmalıdır. Beckett'in "ah o eski stil!..." yakarışı tüm anlamını burada bulur. Artık eski tarzda felsefe kitapları yazmaya uzun süre devam edilemeyeceğini

[d] *Nietzsche* içinde, Paris, PUF, 1965, "Philosophes" dizisi, s. 17. [Türkçesi: *Nietzsche*, çev: İ. Karadağ, Otonom Yay. 2006, s.19]

hissediyoruz; öğrencilerin, hatta onları yazanların bile ilgisini çekmiyor artık bu kitaplar. Yani sanıyorum ki herkes biraz yenilenme arıyor. Nietzsche olağanüstü yöntemler bulmuştu, ama onları yeniden kullanamayız, *Zerdüşt*'ten sonra *Dünya Nimetleri*'ni yazmak için gerçekten yüzsüzlük gerekir.

Roman yenilendi. Kimilerinin yeni roman'ı bir laboratuar eseri ya da deneysel bir eser olmakla suçlamaları da pek fark etmez. "Bir şeye karşı" (yeni romana karşı, yapısalcılığa karşı, vb.) yazılmış kitapların hiçbir zaman bir önemi olmadı. Yapılmakta olana, ancak başka bir yaratım adına karşı olunabilir, o zaman da bu soru ortadan kalkar. Yine sinemadan bir örnek verelim: Godard sinemayı dönüştürdü, sinemaya düşünceyi dahil etti. Sinema *üzerine* düşünce üretmiyor, sinemanın *içine* öyle ya da böyle bir düşünceyi koymuyor, sinemanın düşünmesini sağlıyor – sanıyorum ki ilk kez oluyor bu. Hatta Godard, Kant'ı ya da Spinoza'yı, *Eleştiri*'yi ya da *Etik*'i çekmeye kalkışsaydı, bu, soyut bir sinema ya da sinemaya uyarlama olmazdı. Yeni bir araç ve aynı zamanda yeni bir "imge"* bulmayı bildi – ki bu zorunlu olarak devrimci bir içerik gerektiriyordu. Yani, felsefedeki biçim yenilenmesi sorununu hepimiz yaşıyoruz. Ve bu yenilenme mutlaka mümkündür. Bu her zaman küçük şeylerle başlar. Mesela felsefe tarihinin "kolaj" biçiminde (resimde şimdiden çok eski bir teknik) kullanılması, hiçbir biçimde geçmişin büyük filozoflarının aşağı çekilmesi olmazdı: tamamen felsefi bir tabloda onlardan kolajlar yapmak. "Seçilmiş parçalar"dan daha iyi olurdu bu, ama özel teknikler gerektirirdi. Felsefe için Max Ernst'ler gerekirdi... Ve sonra, felsefenin öğesi kavramdır (müzisyen için ses veya ressam için renk), felsefe kavramlar yaratır, yaratımlarını, müzisyenin işitsel bir *süreklilikte* gerçekleştirmesi gibi, kavramsal bir "süreklilik"te gerçekleştirir. Önemli olan, kavramların nereden geldiğidir.

* "Image", burada aynı zamanda "görüntü". Ç. n.

Kavram yaratmak ne demektir? Bir kavram kişilerden daha az varoluyor değildir. Büyük bir kavram sarfiyatı, kavram fazlalığı gerektiğini sanıyorum. Felsefede kavramlar, üstün bir polisiye romandaki gibi ortaya konmalıdır: mevcut oldukları birer bölge olması, yerel bir duruma çözüm getirmeleri, "dram"larla bağlantıda olmaları, belli bir zalimlik barındırmaları gerekir. Bir tutarlılıkları olması ama bu tutarlılığı başka bir yerden almaları gerekir. Samuel Butler, başka yerlerden gelen bu anlatıları ifade etmek için güzel bir kelime icat etmişti: EREWHON, *Erewhon*, hem no-where, kökensel hiçbir yer, hem de nowhere, tersine çevrilmiş, yer ve kılık değiştirmiş, kafası aşağıya döndürülmüş bir şimdi-burada demektir. Bu, o denli yanlış anlaşılan ampirizmin dehasıdır: kendilerine, Tanrı'ya ya da Ben'e ait olmayan, ama her zaman gelecek olan bir tutarlılık, kendisine oranla dengesizlik içinde olan bir tutarlılık adına konuşan kavramların vahşi durumdaki bu yaratımı. Felsefede ampirizm eksikliği var.

– *Şu anda tekrar kavramına odaklanan bir kitap yazmakta olduğunuz söyleniyor. Bu kavramın insan bilimleri, edebiyat ve felsefe açısından önemi nedir?*

G. D. – Evet, bu kitabı bitirdim. Tekrar ve fark, bunlar aynı şeydir, düşüncemizin bugünkü kategorileridir. Bu, tekrarların ve değişmezlerin, aynı zamanda da maskelerin, kılık ve yer değiştirmelerin, tekrardaki değişimlerin problemidir. Filozoflar ve romancılar, şüphesiz çağımızla ilgili bir şeyler ifade eden bu konuların etrafında dönüyorlar. İnsanlar, birbirlerinden tamamen bağımsız bir biçimde bu konuları düşünüyorlar. Zamanın havasından daha neşeli ne var? Bu aynı zamanda benim de konum, istemdışı da olsa beni de kaygılandırıyor. Kasıtlı olarak yapmasam da, sevdiğim bütün yazarlarda aradığım buydu. Bugün bu fark ve tekrar kavramları üzerine çok sayıda derinlikli çalışma var. Onlara katılıp, başkalarının ardından şu soruyu soruyorsam ne âlâ: felsefede bunu nasıl yapabiliriz?

Bir "canlılık" arayışındayız. Psikanaliz bile, hastada, hem hastanın hem de psikanalizin kaybettiği bir "canlılığa" hitap etme ihtiyacı içinde. Felsefi canlılık bize çok yakın, politik canlılık da öyle. Çok fazla şeye, çok sayıda önemli tekrara ve çok sayıda değişime yakınız biz.

Çeviren: Ferhat Taylan

19

GILLES DELEUZE FELSEFEDEN BAHSEDİYOR*

– *Yakın zamanda,* Fark ve Tekrar ve Spinoza ve İfade Problemi *adlı iki kitabınız yayınlandı. Onlardan daha da yeni olan* Anlamın Mantığı *çok yakında çıkmak üzere. Bu kitaplarda konuşan kimdir?*

G.D. – Her yazı yazdığımızda, başka birini konuştururuz. Öncelikle de belirli bir biçimi konuştururuz. Örneğin klasik dünyada, konuşanlar bireylerdir. Klasik dünya bütünüyle bireysellik biçimi üzerine kuruludur; burada birey varlıkla eşuzamlıdır (bunu Tanrı'nın üstün biçimde bireyleşmiş varlık olarak konumlanmasında görürüz). Romantik dünyada, konuşanlar kişilerdir ve bu çok farklıdır: kişi burada temsille eşvaroluşta olarak tanımlanır. Yeni dil ve yaşam değerleriydi bunlar. Bugünkü kendiliğindenlik, yalnızca anonim güçlerden de kaynaklanmayan sebeplerle, belki hem bireyden hem de kişiden kurtulmuştur. Biz uzun süre şu alternatifte esir kaldık: ya bireyler ve kişiler olacaksınız, ya da farkların silindiği anonim bir zemine katılacaksınız. Oysa biz birey-öncesi, kişisiz tekillikler dünyasını keşfediyoruz. Bunlar ne kişilere, ne bireylere, ne de farksız bir zemine gönderme yapıyorlar. Birinden diğerine geçen, çalan ve uçan, zor kullanan, taçlanmış anarşiler oluşturan, göçebe bir mekânda oturan, hareketli tekillikler bunlar. Sınırlar veya çitler uyarınca, sabit bir mekânı yerleşik bireyler arasında paylaştırmakla, açık bir mekânı çit ya da mülkiyet olmaksızın tekillikler arasında paylaştırmak arasında

* Jeannette Colombel'in gerçekleştirdiği, *La Quinzaine littéraire* dergisinde yayınlanan söyleşi, sayı 68, 1-15 Mart 1969, s. 18-19.

büyük bir fark vardır. Şair Ferlinghetti dördüncü tekil şahıstan bahsediyor: konuşturmayı denememiz gereken bu.

– Yorumladığınız filozofları da böyle mi ele alıyorsunuz, açık bir mekândaki tekillikler olarak? Şimdiye dek ben hep filozofları aydınlatma biçiminizi, çağdaş bir tiyatro yönetmeninin yazılı bir metni aydınlatma biçimine benzettim. Fakat Fark ve Tekrar'da bu ilişki yer değiştiriyor, artık yorumcu değil yaratıcısınız. Deminki karşılaştırma hâlâ geçerli mi? Yoksa felsefe tarihinin rolü değişik mi? Arzuladığınız gibi, manzarayı yenileyen bir "kolaj" ya da metne yedirilmiş "alıntı" olabildi mi felsefe tarihi?

G.D. – Evet, filozofların genellikle felsefe tarihiyle çok zor sorunları vardır. Felsefe tarihi bela bir şeydir, ondan kolay kolay kurtulunmaz. Onun yerine, dediğiniz gibi, bir tür sahnelenişi geçirmek belki de sorunu çözmenin iyi bir yolu. Bir sahneleme, yazılı metnin tamamen farklı değerler, (en azından sıradan anlamıyla) metinsel-olmayan değerler tarafından aydınlatılması demektir: felsefe tarihinin yerine bir felsefe tiyatrosu koymak mümkündür. Fark için, tiyatrodansa kolaja yakın başka bir teknik aradığımı söylüyorsunuz. Bir tür kolaj tekniği, hatta Pop Art'ta gördüğümüze benzer (küçük değişkenli tekrarlarla) bir "sérigenie"*. Ama bu noktada bunu tam olarak başaramadığımı söylüyorsunuz. Sanıyorum ki anlamın mantığı üzerine yazdığım kitapta daha öteye gidiyorum.

– Daha da özel olarak beni şaşırtan, bizimle karşılaşmalarını sağladığınız yazarlara karşı olan dostluğunuz. Hatta kimi zaman bu dostluk onların fazla lehineymiş gibi geliyor bana: örneğin Bergson düşüncesinin muhafazakar tarafları hakkında sustuğunuz zaman. Ama öte yandan da Hegel'e karşı acımasızsınız. Bu reddin sebebi nedir?

* dizi oluşumu ç.n.

G.D. – Bir şeye hayran olunmaz, bir şey sevilmezse, onun hakkında yazmak için hiçbir neden yok demektir. Spinoza veya Nietzsche'nin eleştirel ve yıkıcı güçleri benzersizdir; ancak bu güç her zaman bir olumlamadan, bir neşeden, bir olumlama ve neşe kültünden, yaşamı sakatlayanlara ve sönümlendirenlere karşı yaşama dair bir titizlikten gelir. Felsefe budur benim için. Beni iki filozof hakkında sorguluyorsunuz. Tam da demin belirttiğim sahneye koyuş ya da kolaj ölçütlerinden yola çıkarak, genelinde muhafazakar olan bir felsefenin içinden, öyle olmayan kimi tekillikleri çekip çıkarmak bana meşru gözüktü. Bergsonculuktaki yaşam, özgürlük ya da akıl hastalığı imgeleri için böyledir bu. Ama neden aynı şeyi Hegel için yapmıyorum? Birinin hain rolünü üstlenmesi gerek. Yaşamı "yükleme", onu tüm bu yükler yüzünden kımıldayamaz hale getirme, devlet ya da dinle barıştırma, ona ölümü kazıma girişimi, yaşamı olumsuzun hakimiyetine 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.).

– Olumsuza karşı bu nefret, sizi fark ve çelişkiyi karşıt olarak göstermeye itti. Kuşkusuz Hegel diyalektiğindeki zıtların simetrik karşıtlığı sizi haklı çıkarıyor, ama bu ilişki Marx için de mi böyle? Neden bu konu hakkında yalnızca üstü kapalı konuşuyorsunuz? Freud'daki çatışma ve fark ilişkisi hakkında, sahte simetrileri açığa çıkararak (sadizm-mazoşizm, ölüm içgüdüsü ve itki) yaptığınız zengin analizin bir benzeri Marx'a da uygulanamaz mı?

G.D. – Haklısınız, ama Marx'ın Hegel'den bağımsızlaştırılması, Marx'a yeniden sahip çıkılması, Marx'taki olumlayıcı ve diferansiyel işleyişlerin keşfi, bütün bunlar Althusser'in hayranlık uyandıracak biçimde yaptığı şeyler değil midir? Her durumda, sahte görüşlerin, sahte karşıtlıkların altında, çok

daha sarsıcı sistemler, dengesizlik durumundaki asimetrik bütünlükler (örneğin ekonomik ya da psikanalitik fetişler) keşfediliyor.

– Son bir soru (Marx hakkında "söylenmeyen" ile ilişkili): elbette felsefenizle oyun arasındaki ilişkiyi görüyorum. Onun muhalefetle ilişkisini tahayyül ediyorum. Peki felsefenizin politik bir yanı olabilir mi, devrimci bir pratiğe katkı sağlayabilir mi?

G.D. – Rahatsız edici bir soru, bilmiyorum. Öncelikle kendileri devrimci olsalar da, devrimi beklemeyen, onu önceden betimlemeyen arkadaşlık veya aşk ilişkileri var: onlarda şiirsel hayata özgü bir muhalefet gücü var, Beatnik'lerde olduğu gibi. Bu, Marksizmden ziyade zen budizmidir, ama zen'de sağlam ve sarsıcı çok şey var. Toplumsal ilişkilere gelince, varsayalım ki felsefenin, şu ya da bu çağda, belirli bir merciyi konuşturma görevi oldu: klasik dünyada birey, romantik dünyada kişi veya modern dünyada tekillikler. Felsefe bu mercileri var etmez, yalnızca onları konuşturur. Ama onlar vardırlar, belli bir tarihin içinde üretilmişlerdir ve kendileri de toplumsal ilişkilere bağlıdırlar. Eh peki! Bu halde devrim, şu ya da bu merciin gelişimine tekabül eden ilişkilerin dönüşümü olurdu (örneğin 1789'daki "klasik" devrimde burjuva birey). Devrimin bugünkü problemi, bürokrasisiz bir devrimin problemi, tekilliklerin, etkin azınlıkların mülkiyetsiz ve çitsiz, göçebe bir mekâna girecekleri yeni toplumsal ilişkilerdir.

Çeviren: Ferhat Taylan

20

SPINOZA VE M. GUEROULT'NUN GENEL YÖNTEMİ*

M. Gueroult, *Spinoza* adlı yapıtının *Ethica*'nın ilk kitabıyla ilgili olan birinci cildini yayınlıyor. Yazımı tamamlanmış olan ikinci cildin baskıyla ilgili nedenler yüzünden aynı anda çıkmıyor olması gerçekten üzüntü verici, çünkü ikinci cilt doğrudan birincinin sonuçlarını geliştiriyor olsa gerek. Yine de şimdiden Spinozacılık açısından olduğu kadar Gueroult'nun kurduğu genel yöntem açısından da bu yayının önemini kavrayabiliriz.

Gueroult, yapısalcılığın başka alanlarda baskın hale gelmesinden çok önce geliştirmiş olduğu yapısal-oluşumsal bir yöntemle felsefe tarihçiliğini yeniledi. Bu yöntemde, yapı bir *sebepler düzeni* olarak tanımlanıyor, sebepler ise karşılık gelen sistemin diferansiyel ve oluşturucu öğeleri, ancak birbirleriyle ilişkileri içinde varolan gerçek felsefe-birimleri olarak. Ayrıca sebepler, sadece bilme sebepleri ya da hakiki varlık sebepleri oluşlarına göre, yani düzenlerinin analitik ya da sentetik, bilgi ya da üretim düzeni oluşuna göre birbirlerinden çok farklılar. Yalnızca ikinci durumda sistemin oluşumu aynı zamanda şeylerin de sistem yoluyla ve sistemin içinde oluşumu demek. Ama iki sistem tipini fazlaca kestirme bir yolla karşı karşıya getirmekten sakınmalıyız. Sebepler bilme sebepleri olduğunda icat yönteminin özünde analitik olduğu doğru; yine de sentez buraya da ya serimleme yöntemi olarak ya da

* *Revue de métaphysique et de morale*, cilt LXXIV, sayı 4, Ekim-Aralık 1969, s. 426-437. M. Gueroult'nun *Spinoza, I, - Dieu (Ethique I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, kitabı hakkında.

daha derin bir şekilde dahil ediliyor, çünkü sebepler düzeninde varlık sebepleriyle karşılaşılıyor, ama tam da bilme öğeleri arasındaki ilişkilerin onlar için tayin ettiği yerde oluyor bu karşılaşma (örneğin Descartes'taki ontolojik kanıt). Öte yandan, diğer sistem tipinde, sebepler varlık sebepleri olarak belirlendiğinde, sentetik yöntemin asıl icat yöntemi haline geldiği doğru; ama gerileyici analizin de hâlâ bir anlamı var, analiz bizi *olabilecek en kısa yoldan* öğelerin varlık sebepleri olarak belirlenimine götürmeye yarıyor ve tam bu noktada yerini ilerleyici senteze devrediyor, hatta onun tarafından yutuluyor. O halde, iki sistem tipi yapısal olarak, yani basit bir karşıtlıktan daha derin bir şekilde birbirlerinden ayrılıyor.

Gueroult, Kant'ın analitik yöntemiyle karşıtlık içinde ele aldığı Fichte'nin yöntemini incelerken bunu zaten göstermişti. Karşıtlık radikal bir ikilik olarak değil, özel bir tersine dönme olarak ortaya çıkıyor: analitik işleyiş Fichte tarafından göz ardı edilmiş ya da reddedilmiş değil, ama kendisi de kendi ortadan kalkışına hizmet etmek zorunda. "İlke onu tümüyle yutmaya yöneldiği ölçüde, analitik işleyiş gitgide daha önemli bir genişlik kazanıyor... Hangi aşamada olursa olsun, [*Bilim Öğretisi*] daima, ilke tek başına geçerli olmak zorunda olduğu için, analitik yöntemin kendi ortadan kalkışından başka bir amaç gütmemesi gerektiğini öne sürüyor; dolayısıyla tüm üretkenliğin yalnız kurucu yönteme düşmesini bekliyor[1]." Şimdiden, Fichte'nin derin Spinozacılığı benzer bir problemin bu kez Descartes'la karşıtlık içinde Spinoza'da da olduğunu düşündürüyor. Çünkü Spinoza'nın güya halihazırda bekleyen sentetik bir yöntemle Tanrı fikrinden yola çıktığını söylemek harfiyen yanlıştır. *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* bile herhangi bir doğru fikirden yola çıkarak *olabildiğince hızlı biçimde* Tanrı fikrine, her türlü kurgunun sona erdiği ve ilerle-

[1] *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Les Belles Lettres, I, s. 174.

yici oluşumun bir bakıma en baştaki analizin yerini devralıp onu savuşturduğu, ama ortadan da kaldırmadığı yere yükselmeye çağırıyor bizi. Aynı şekilde *Ethica* da Tanrı fikriyle başlamıyor, tanımlar düzeninde ancak altıncı tanımla, önermeler düzeninde de ancak dokuzuncu ve onuncu önermeyle oraya ulaşıyor. Demek ki Gueroult'nun kitabının temel problemlerinden biri şu: ilk sekiz önermede tam olarak ne oluyor?

Sebepler düzeni hiçbir durumda gizli saklı bir düzen değildir. Örtük bir içeriğe, açıkça söylenmeyecek olan bir şeye dayanmaz, aksine hep sistemin yanı başındadır (örneğin *Meditasyonlar*'da bilme sebeplerinin düzeni ya da *Ethica*'da varlık sebeplerinin düzeni). Hatta bu yüzden Gueroult'ya göre felsefe tarihçisi asla bir yorumcu değildir[2]. Yapı asla söylenmiş olanın ardında keşfedilmesi gereken bir söylenmemiş-olan değildir; yapıyı ancak yazarın belirtik düzenini izleyerek keşfedebiliriz. Yine de, hep belirtik ve ortada olmasına rağmen, yapı görmesi en zor olan şeydir; konuların ya da fikirlerin tarihçisi onu göz ardı eder, fark etmez: çünkü o, söyleme edimine özdeştir, saf felsefi veridir (*factum*), ama söylenen şeyler, ele alınan konular, oluşturulan fikirler sürekli olarak onun yönünü değiştirir. O halde yapıyı ya da sebepler düzenini görmek, konuların bu düzenin gerekleri uyarınca ayrıştığı, fikirlerin oluşturucu diferansiyel öğeler uyarınca çözüldüğü, ayrıca bu öğelerin ya da bu sebeplerin "diziler" halinde örgütlendiği yolu ve bağımsız dizilerin bir "*nexus*" [bağ] oluşturmasını sağlayan kesişmeleri, problem ya da çözümler arası kesişmeleri izlemektir[3].

O halde Gueroult, *Meditasyonlar*'da Descartes'ın analitik geometrik düzenini nasıl adım adım izlemişse *Ethica*'da da Spinoza'nın sentetik geometrik düzenini yine öyle adım adım izliyor: tanımlar, aksiyomlar, önermeler, ispatlar, yan sonuç-

[2] Bkz. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, I, önsöz.

[3] Descartes'ta bu tür *nexus* ve *kesişme* örnekleriyle ilgili olarak bkz. *Descartes*, I, s. 237, 319.

lar, açıklamalar... Hem de artık bu güzergah Lewis Robinson'un *Ethica* yorumunda olduğu gibi yalnızca didaktik bir erime sahip değil[3]. Çünkü okur bundan şunları beklemeli: 1º Spinoza'nın sisteminin yapısının açığa çıkarılması, yani oluşturucu öğelerin ve bunların kendi aralarında kurdukları ilişki tiplerinin, dahil oldukları dizilerin ve bu diziler arasındaki "nexus"ların belirlenimi (*ruhsal otomat* olarak yapı); 2º Spinoza'nın geometrik yönteminin bu yapıya tam olarak upuygun olmasının sebepleri, yani yapının, geometrik kuruluşu nasıl figürlere (akıl ya da imgelem varlıklarına) uygulandığı sürece onu etkileyen sınırlardan gerçekten kurtardığının ve nasıl bu kuruluşu, genişlemesinin koşullarını saptayarak gerçek varlıklara ilişkin hale getirdiğinin gösterilmesi[4]; 3º son olarak, ki bu kesinlikle ayrıntı sayılabilecek bir nokta değil, bir ispatın şu belli yerde ortaya çıkmasının, gerektiğinde onu tamamlayan başka ispatlardan yardım almasının, özellikle de önceki bazı ispatlara dayanmasının sebepleri (yoksa aceleci okur başka bağlantılar hayal edilebileceğini sanır)[5]. Sistemin kendine özgü yöntemine ve formalizmine ilişkin bu son iki yön, doğrudan yapıdan kaynaklanıyor.

Bunlara son bir temayı ekleyelim: sistemin yapısı sebeplerin düzeni ya da bir-arada-oluş uzamıyla tanımlandığına göre, sistemin kendi tarihinin, içsel evriminin ne olduğu sorulabilir.

---

[3] L. Robinson, *Kommentar zu Spinosas Ethik*, Leipzig, F. Meiner, 1928. Bu yorum, Gueroult'nun yapıtında birçok kez alıntılanıyor ve tartışılıyor.

[4] Zaten Gueroult, *Fichte* için de kurulabilirliğin nasıl, geometrik kavramlarla aralarındaki doğa farkına rağmen aşkınsal kavramlara dek uzandığını gösteriyordu (I, s. 176).

[5] Bu araştırma bu kitapta Gueroult'nun yönteminin en derin yönlerinden birini oluşturuyor: örneğin s. 178-185 (11. önermenin örgütlenişi: neden Tanrı'nın varoluşu kurucu sıfatların zorunlu varoluşuyla değil de kendi tözselliğiyle kanıtlanıyor?), s. 300-302 (neden Tanrı'nın ve sıfatlarının ebediliği ve değişmezliği, 19. ve 20. önermelerde, tanrısal özle ilgili olarak değil de nedensellikle ilgili olarak ortaya çıkıyor?), s. 361-363 (neden 32. önermede İradenin statüsü, doğrudan 31. önermedeki anlama yetisinin statüsünden çıkarılmıyor da bambaşka bir yoldan elde ediliyor?). Kitabın tamamında birçok başka örnek var.

Gueroult'nun bu incelemeyi sık sık kitabının ekler bölümüne bırakması, kesinlikle onun göz ardı edilebilir oluşundan, hatta Gueroult'nun kitabının "başyapıt" sıfatıyla *Ethica*'nın bir yorumu olarak sunulmasından kaynaklanmaz. Bunun nedeni, tümüyle hayali olmadığı, düşünce tarihçisinin zevkleri ya da sezgisiyle rastlantısal olarak belirlenmediği sürece, bir evrimin ancak sistemin yapısal hallerinin sağlam bir karşılaştırmasından itibaren çıkarsanabilecek olmasıdır. Ancak *Ethica*'nın yapısal haline bağlı olarak, örneğin *Kısa İnceleme*'nin başka bir yapı mı, yoksa sadece aynı yapının daha az belirgin bir başka halini mi sunduğuna ve oluşturucu öğeler ve bunların ilişkileri açısından değişikliklerin öneminin ne olduğuna karar verilebilir. Genel olarak bir sistem, bazı parçalar öncekinden daha büyük bir uzamı kaplayacak, bu uzamı da daha sıkı biçimde bölmelere ayıracak biçimde yer değiştirdiği ölçüde evrilir. Bununla birlikte, sistemin aynı anda birçok olanaklı düzenin onda bir arada varolmasına yol açacak kadar çok belirlenimsizlik noktası barındırdığı da olur: Gueroult bunu Malebranche'la ilgili olarak ustaca göstermiştir[b]. Ama özellikle sıkı ya da doygunluğa ulaşmış sistemler söz konusu olduğunda, bazı sebeplerin yer değiştirmesi ve yeni bir etki üretmesi için bir evrim gerekir. Gueroult zaten Fichte hakkında da "sistemin içsel itkilerinden", bunların yeni ayrışmaları, yer değiştirmeleri ve ilişkileri belirlemesinden söz ediyordu[6]. Spinozacılıkta bu tür içsel itkilerin ne olduğu sorunu, Gueroult'nun kitabının ekler kısmında birçok kez ele alınır: Tanrı'nın özüyle, Tanrı'nın varoluşunun kanıtlarıyla, mutlak belirlenimciliğin ispatıyla ilgili olarak, ama özellikle tözün ve sıfatın tanımlarıyla ilgili iki olağanüstü yoğun ve eksiksiz sayfada[7].

[b] *Malebranche*, 3 cilt, Paris, Aubier-Montaigne, 1955-1959.

[6] Bkz. *Fichte*, II, s. 3.

[7] 2. ek (s. 426-428). Ayrıca bkz. 6. ek (s. 471-488). *Kısa İnceleme*'yle karşılaştırma zaten III. bölümde de titizlikle geliştirilir.

Aslında *Kısa İnceleme*'nin her şeyden önce Tanrı'yla Doğa'yı özdeşleştirmekle ilgilendiği ortaya çıkar: böylece sıfatlar koşulsuz olarak tözlerle özdeşleştirilebilir, tözler de sıfatlar olarak tanımlanabilir. *Kısa İnceleme*'de Doğa'nın değer kazanması buna dayanır, çünkü Tanrı, yalnızca bütün sıfatları ya da tözleri sunan Varlık olarak tanımlanacaktır; tözlerin ya da sıfatların değer kaybetmesi de buna dayanır, bunlar henüz kendinin nedeni değildir, yalnızca kendi yoluyla kavranır. Buna karşılık, *Ethica*'nın derdi Tanrı'yla tözün kendisini özdeşleştirmektir: bu yüzden *Ethica*'da, tüm sıfatlardan ya da nitelenmiş tözlerden itibaren sahiden kurulacak olan töz değer kazanır, sıfatların her biri kendinin nedeni olma özelliğine tümüyle sahiptir, her biri artık basit bir mevcudiyet değil kurucu birer öğedir; Doğa'daki belli bir yer değiştirme de bununla ilgilidir, Doğa'nın Tanrı'yla özdeşliğinin *temellendirilmesi* gerekir, dolayısıyla da Doğa oluşturulan doğayla oluşturan doğanın karşılıklı içkinliğini ifade etmek için daha uygun hale gelir. O halde, başka bir yapıdan çok aynı yapının başka bir halinin söz konusu olduğu görülür. İçsel evrimin incelenmesi böylece asıl yöntemin ve karakteristik formalizmin incelenmesini tamamlar, bunların üçü de sistemin yapısının belirlenmesinden itibaren yerli yerine oturur.

İlk sekiz önermede, Spinoza her sıfata bir töz düştüğünü, dolayısıyla ne kadar sıfat varsa o kadar da nitelenmiş töz bulunduğunu, bunların her birinin kendi cinsinde biricik olma, kendinin nedeni ve sonsuz olma özelliklerini taşıdığını gösterdiğinde tam olarak ne oluyor? Çoğu kez, sanki Spinoza kendisine ait olmayan bir hipotezle akıl yürütüyormuş, sonra da başlangıçtaki hipotezi iptal eden hipotetik-olmayan bir ilke olarak tözün birliğine erişiyormuş gibi yapılmıştır. Bu problem birçok sebepten ötürü temel önem taşır. İlk olarak, bu sözde

hipotetik ilerleyiş *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'deki benzer bir işleyişe dayandırılabileceği için: Spinoza bu incelemede gerçekten de sıradan doğru fikirleri, hâlâ kurgu barındırabilecek olan geometrik varlıklarla ilgili fikirleri başlangıç noktası olarak alır, olabilecek en hızlı şekilde tüm kurguların sona erdiği Tanrı fikrine erişmek için yapar bunu. Ama sorun tam da *Ethica*'nın *İnceleme*'ninkinden oldukça farklı başka bir yapısal şema ortaya koyup koymadığını bilmektir. İkinci olarak, *Ethica* çerçevesi içinde, ilk sekiz önermenin rolünün pratikte değerlendirilmesinin sıfatların doğasının teorik olarak anlaşılması için belirleyici olduğu açığa çıktığı için; kuşkusuz ilk sekiz önermeye yalnızca hipotetik bir anlam atfedildiği ölçüde, sıfatla ilgili iki büyük yanlış anlamaya sürüklenilir: ya sıfatları anlama yetisinin formları ya da kavramları haline getiren Kantçı yanılsamaya, ya da onları zaten yoğunluğu azalmış türümler ya da belirişler haline getiren Yeni-Platoncu baş dönmesine düşülür[8]. Son olarak, ilk sekiz önermede bir şeylerin yalnızca geçici ve koşullu olduğu kesin olduğu için; ama bütün sorun neyin geçici ve koşullu olduğunu ve bu önermelerin bütününün böyle olup olmadığını bilmektir.

Gueroult'nun yanıtı, ilk sekiz önermenin tümüyle kategorik bir anlama sahip olduğudur. Böyle olmasa bu önermelerin, her nitelenmiş töze pozitif ve apodiktik özellikler, her şeyden önce de (nitelenmiş tözlerin *Kısa İnceleme*'de henüz sahip olmadığı) kendinin nedeni olma özelliğini atfetmesi anlaşılamazdı. Her sıfata sadece ve sadece bir töz düşmesi sıfatların ve sadece sıfatların gerçekten ayrı olduğunu söylemekle aynı şeydir; ama *Ethica*'nın bu iddiasında hiçbir hipotetik yan yoktur[9]. Yorumcular, Spinoza'da gerçek ayrımın doğasını, dolayısıyla da tüm ayrım mantığını göz ardı etmekte direttikleri için, ilk sekiz

[8] Bu iki yanlış anlamayla ilgili olarak 3. ekteki belirleyici açıklamaya (özellikle de Brunschvicg ve Eduard von Hartmann'ın yorumlarının eleştirisine) bkz.

[9] S. 163, s. 167.

önermeye salt hipotetik bir anlam yüklerler. Aslında, gerçek ayrım sayısal *olamayacağı* için, gerçekten ayrı olan sıfatlar ya da nitelenmiş tözler aynı biricik tözü kurarlar. Dahası, apaçık olarak, 2, 3, 4... nitelenmiş tözler olarak sıfatlara nasıl upuygun değilse, sayı olarak *bir* de aynı şekilde töze upuygun değildir; Gueroult, tüm yorumu boyunca, kipin doğasını bile upuygun olarak ifade etmeyen genel olarak sayının değer kaybetmesinin üzerinde durur[10]. Sıfatların gerçekten ayrı olduğunu söylemek, her birinin bir diğerinin olumsuzlaması ya da bir diğeriyle karşıtlık içinde olmaksızın kendisi yoluyla kavrandığını ve dolayısıyla hepsinin aynı töz hakkında olumlandığını söylemektir. Aralarındaki gerçek ayrım, engel oluşturmak bir yana, ne kadar sıfatı varsa o kadar zengin olan bir varlığın kuruluş koşuludur[11]. Gerçek ayrım mantığı tümüyle olumlayıcı olan, olumsuzlama barındırmayan bir fark mantığıdır. Sıfatlar elbette indirgenemez bir *çokluk* oluştururlar, ama bütün sorun bu çokluğun hangi tipte olduğunu bilmektir. "Çokluk" adı iki karşıt nitelemeye (*birçok* sıfat ve *tek bir* töz) dönüştürüldüğü zaman problemin üzeri örtülür. Sıfatlar formel ya da niteliksel bir çokluktur, "onları kuran varlıkların içsel farkını ve karşılıklı heterojenliğini içerdiği için, dar anlamıyla sayının çoğulluğuyla hiçbir ortaklığı olmayan somut bir çoğulluk"[12]. Hatta Gueroult iki kez *karma* sözcüğünü kullanır: parçalardan oluşmadığı için yalın olan Tanrı, mutlak olarak yalın tek şey olan "*prima elementa*"dan [ilksel öğelerden] kurulu olduğu için yine de karmaşık bir mefhumdur; "Öyleyse Tanrı karma bir *ens realissimum*'dur [en gerçek varlıktır], saf, dile gelmez ve nitelendirilemez, tüm farkların silinip gideceği bir *ens*

[10] S. 149-150, 156-158, özellikle de 17. ek (s. 581-582).

[11] S. 153, s. 162.

[12] S. 158. Gueroult, Spinoza'da çokluklar teorisinin oldukça gelişmiş olduğunun bir başka kanıtını da bu kez tümüyle kiple ilgili olan, ama aynı şekilde sayıya indirgenemez bir başka çokluk tipini analiz ederken sunar, bkz. 9. ek, "explication de la Lettre sur l'Infini".

simplicissimum [en yalın varlık] değil"; "Karmadır, ama fragmanlara bölünmez, heterojen ama birbirinden ayrılmaz sıfatlardan kuruludur[13]."

Sayısal dilin upuygun olmayışı hesaba katıldığı takdirde, sıfatların mutlak olarak bir olan bir tözün nelikleri ya da tözsel formları olduğu söylenebilir: ontolojik olarak bir olan kurulu bir töz için formel olarak indirgenemez olan kurucu öğeler; tözün sistematik birliği için çoklu yapısal öğeler; onları bitiştirmeyen, temellendirmeyen ama kendine katan bir töz için diferansiyel öğeler[14]. O halde, Spinozacılıkta yalnızca kiplerin tözden itibaren oluşumu değil, *tözün kendisinin de bir soykütüğü* vardır ve ilk sekiz önermenin anlamı tam da bu soykütüğü sağlamaktır. Kuşkusuz kiplerin oluşumu tözün soykütüğüyle aynı değildir, bunların biri aynı tek gerçekliğin belirlenimlerini ya da parçalarını, diğeri aynı tek varlığın çeşitli gerçekliklerini konu edinir; biri fiziksel bir meydana gelmeyle, diğeri mantıksal bir kuruluşla ilgilidir; Hobbes'un Spinoza'yı esinlendiren ifadesini kullanacak olursak, biri bir "*descriptio generati*"dir [oluşmuşun betimlenişi], diğeri bir "*descriptio generationis*" [oluşumun betimlenişi][15]. Yine de, bunların biri de diğeri de *aynı biricik anlamda* söylenir (Tanrı, kendinin nedeniyle aynı anlamda her şeyin nedenidir), çünkü kiplerin oluşumu sıfatlarda gerçekleşir ve bu oluşum sıfatların kendileri tözün soykütüksel öğeleri olmasaydı bu şekilde içkin olarak gerçekleşemezdi. Oluşumsal felsefe olarak tüm Spinozacılığın metodolojik birliği işte burada kendini gösterir.

Oluşumsal ya da kurucu felsefe, sıfatların hakiki varlık sebepleri olarak belirlendiği sentetik bir yöntemden ayrı düşünülemez. Bu sebepler kurucu öğelerdir: o halde sıfatlardan

[13] S. 234, s. 447 (Gueroult, *Ethica*'nın *simplex* [yalın], *ens simplicissimum* [en yalın varlık] terimlerini artık Tanrı için kullanmadığına dikkati çeker).
[14] S. 202, s. 210.
[15] S. 33.

töze, "sıfatsal tözler"den mutlak olarak sonsuz töze doğru hiçbir yükseliş söz konusu değildir; töz sıfatlardan başka gerçeklik barındırmaz, ama onların toplamı değil bütünleşmesidir (toplam hâlâ sayıyı ve sayısal ayrımı varsaymaktadır). Ama Gueroult'nun başka vesilelerle zaten sentetik yöntemin analitik ve gerileyici bir işlemle basit bir karşıtlık içinde olmadığını gösterdiğini görmüştük. *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'de, henüz kurgu barındırıyor olmasına ve Doğa'da ona hiçbir şeyin karşılık gelmemesine rağmen, herhangi bir doğru fikirden yola çıkılır, tüm kurguların sona erdiği ve şeylerin Tanrı'dan itibaren fikirler olarak meydana geldiği Tanrı fikrine olabilecek en hızlı şekilde bu yolla erişilir. Kuşkusuz *Ethica*'da, sıfat-tözlerden mutlak olarak sonsuz töze erişilmez; ama gerileyici analitik bir işlemle gerçek kurucu öğeler olarak sıfat-tözlere gidilir. Bu işlem, sıfat-tözlerin kendi başlarına oluşumsal bir kuruluşun konusu olmamasını, bunun gerekli de olmamasını, yalnızca *saçmaya indirgemeye dayalı bir ispatın* konusu olmasını sağlar (aslında her sıfatın ancak benzersiz, kendi cinsinde biricik, kendiliğinden varolan ve zorunlu olarak sonsuz bir töze işaret edebileceğini ispatlamak için tözün kipleri "teslim edilir"). Daha sonra ortadan kaldırılan ya da aşılan şey de bu gerileyici işlemin sonucu değildir, çünkü sıfatlar tam olarak algılandıkları gibi varolurlar; aşılan şey, sıfatlar kurucu öğeler olarak algılandığı andan itibaren yerini oluşumsal kuruluş işlemine bırakan bu gerileyici işlemdir. Böylece kuruluş, analitik işlemle *onun kendini-ortadan-kaldırmasını* birleştirir. Hatta basit bilme sebepleri değil de varlık sebepleri olan sebeplere ulaştığımıza ve geometrik yöntemin, basit figürlere uygulandığında hâlâ kurgusal olarak kalan yanını aştığına, gerçek varlığın kurulabilirliğine upuygun olduğunu gösterdiğine bu şekilde emin oluruz[16]. Kısacası, geçici olan şey ilk sekiz önermenin içeriği değildir, sıfat-tözlere atfedilen özellikle-

[16] Figür mefhumunun ikircikliliğiyle ilgili olarak 1. eke bkz. (s. 422).

rin hiçbiri geçici değildir, yalnızca bu tözlerin ayrı varoluşlar oluşturmasına ilişkin analitik olanak geçicidir, ilk sekiz önermede hiçbir şekilde gerçekleşmemiş bir olanak[17].

O zaman biricik tözün kuruluşunun adeta iki dizinin kesişiminde bulunduğu ve tam olarak bir *nexus* oluşturduğu görülür (yorumcular, bunu göz ardı etmiş oldukları için, tek bir hipotetik dizi uyarınca sıfatlardan töze "erişiliyormuş" gibi ya da problematik bir dizi uyarınca sıfatlar bilme sebeplerinden ibaretlermiş gibi yapmışlardır). Aslında, ilk sekiz önerme kurucu diferansiyel öğelere erişmemizi sağlayan bir ilk diziyi temsil eder; ardından 9, 10 ve 11. önermeler, Tanrı fikrinin bu öğeleri bütünleştirmesini ve Tanrı'nın ancak onlar sayesinde kurulabileceğini göstermesini sağlayan bir başka diziyi temsil eder. Bu yüzden Spinoza, ilk önermelerin ancak "aynı zamanda" Tanrı tanımı göz önünde tutulursa bir erime sahip olacağını açıkça söyler: o asla tek bir çizgi üzerinde, kurucu tözlerin birliğinden kurulu tözün biricikliğini çıkarsamakla yetinmez, aksine, bir *Ens realissimum*'un [en gerçek varlığın] sonsuzca sonsuz gücüne ve töz olarak zorunlu biricikliğine başvurarak, önceki özelliklerinden hiçbir şey kaybetmeden onu kuran tözlerin birliğini çıkarsar[18]. O halde, gerçekten ayrı yapısal öğelerle bu

---

[17] S. 161.

[18] S. 141: "Böylece Spinoza şunu gözlemler: '*aynı zamanda* (*simul*) Tanrı tanımını göz önünde tutmanız şartıyla nereye yöneldiğimi kolayca göreceksiniz'. Aynı şekilde, önce üçgeni oluşturan açıları ayrı olarak ele almadan ve özelliklerini göstermeden üçgenin asıl doğasını bilmek imkansızdır, ama üçgenin özünün doğru fikri *aynı zamanda*, diğer yandan, açılardan bağımsız olarak bize verilmemiş olsaydı, ne üçgenin doğası ne de bu doğanın onu kuran açılara dayattığı özellikler hakkında bir şey söyleyebilirdik."

S. 164: "Sıfatlar, hepsinin biricik töz olarak kendisiyle ilişkilendirilmelerini *zorunlu hale getirecek* mükemmellikte bir töz *varolduğu andan itibaren*, bu biricik tözle ilişkilendirilmelerini *mümkün kılan* özelliklere sahiptir. Ama Tanrı fikri yoluyla böyle bir tözün varolduğu ispatlanmadığı sürece sıfatları onunla ilişkilendiremeyiz ve kuruluş tamamlanamaz."

S. 226-227: "Tanrı'nın sonsuzca sonsuz doğasına özgü *biriciklik* onu kuran bütün tözlerin ondaki *birliğinin* ilkesidir. Yine de, hazırlıklı olmayan bir okur, Spinoza'nın Tanrı'nın biricikliğini birliği yoluyla kanıtlaması gerektiğini

öğelerin bütünlüğü içinde işleyen bir yapıyı oluşturmalarının koşulları birbirinden ayırt edilir. Bu yapıda her şey birlikte yürümektedir ve gerçek ayrım formel karşılıklılığın ve ontolojik özdeşliğin teminatıdır.

İki dizi arasındaki "nexus", oluşumdaki merkezi rolüyle, kendinin nedeni olma mefhumunda iyice ortaya çıkar. *Causa sui* [kendinin nedeni], ilk olarak her nitelenmiş tözün bir özelliğidir. Nitelenmiş tözün kendisinin hem sonsuzdan türemesi hem de sonsuzu temellendirmesindeki bariz kısırdöngü ise şu şekilde çözülür: kendisi *özün* tam kusursuzluğu olarak sonsuzluktan türer, ama asıl anlamıyla, yani *varoluşun* mutlak olumlanması olarak sonsuzluğu temellendirir. Tanrı ya da biricik töz için de durum aynıdır: onun varoluşu, önce özünün sonsuz oluşuyla, sonra varoluş sonsuzluğunun oluşumsal sebebi olarak kendinin nedeni olmayla, "yani *Ens realissimum*'un [en gerçek varlığın] sonsuzca sonsuz gücüyle, bu varlığın zorunlu olarak kendinin nedeni olup varoluşunu tüm genişliği ve doluluğuyla, hiçbir sınırlanma, zayıflık olmaksızın ortaya koymasını sağlayan güçle"[19] kanıtlanır. O halde, bir yandan, oluşumsal kuruluşun bütününün, özgülüklerin, en başta da *causa sui*'nin çıkarsanmasından ayrı düşünülemez olduğu sonucuna varılabilir. Özgülüklerin çıkarsanması oluşumsal kuruluşla iç içe geçer, kesişir: "Eğer gerçekten şeyin *özünün oluşumunu* tamamladıktan sonra onun kendinin nedeni olduğunu keşfetmişsek... *şeyin oluşumunun* ancak onun

düşünerek karşıt yönde ilerleme eğilimindedir... Spinoza asla tartışma konusu edilmeyen bir kararlılıkla diğer yolu izler: tözlerin birliğini doğaları sayesinde değil, tanrısal tözün zorunlu biricikliği sayesinde kanıtlar... Böylelikle tözlerin tanrısal tözdeki *birliğini* oluşturan ilkenin, sanıldığı gibi, ilk sekiz *Önerme*'de çıkarsandığı haliyle daha çok çoğulculuğa götürecek olan töz kavramı değil, Tanrı mefhumu olduğu bir kez daha doğrulanmış olur."

[19] S. 204 (ve 191-193).

varoluşunun sebebini sunan bu özgülüğün bilgisi yoluyla elde edilebilmiş olduğu da aynı şekilde kesin demektir. Bu şekilde özün bilgisinde de temel bir ilerleme kaydedilmiş olur, çünkü hakikati en yüksek derecede ispatlanmış olduğu takdirde onun gerçekten bir öz olduğu da en yüksek derecede kesin hale gelir. Ama *causa sui* için geçerli olan şey çeşitli derecelerle diğer tüm özgülükler için de geçerlidir: ebediyet, sonsuzluk, bölünemezlik, biriciklik, vb., çünkü bunlar *causa sui*'nin farklı bakış açılarından ele alınmasından başka bir şey değildir[20]." Diğer yandan, *causa sui*, tam da oluşumun iki dizisinin "nexus"unda ortaya çıkar, çünkü kendi başına varolan tek bir tözün biricikliğini açıklayan şey, sıfatların öz bakımından farklılıklarına rağmen neden ya da nedensel edim bakımından özdeş olmasıdır: çeşitli ve birbirine indirgenemez gerçeklikler olan bu sıfatlar, "ancak varoluşa geçmelerini ve kendi kiplerini üretmelerini sağlayan nedensel edimin özdeşliği sayesinde"[21] bölünmez bir varlıkta bütünleşirler.

Bütün güç temasının ardında *causa sui* vardır. Bununla birlikte, mefhumların iç içe geçmesini yanlış değerlendirerek bu güce öz karşısında sahip olmadığı bir bağımsızlık, özgülüklere sahip olmadıkları bir özerklik atfedersek bir yanlış anlamaya düşmüş oluruz. Gücün kendisi, *causa sui*, yalnızca bir özgülüktür; onun nitelenmiş tözlerden biricik töze doğru yer değiştirdiği doğruysa da bunun tek nedeni, bu tözün *kendi* özü sayesinde, tözsel sıfatların kendi özleri sayesinde sahip oldukları karakterlere daha da çok sahip olmasıdır. Özgülükle öz arasındaki farka uygun olarak, güç olmadan töz biricik olamaz, ama o, güç sayesinde değil özü sayesinde biriciktir: "Gücün (sıfatların gücünün) biricikliği sayesinde özlerinin çeşitliliğine rağmen sıfatların tek bir varlık olmalarının *nasıl mümkün olduğunu* anlıyorsak da onların tek bir tözdeki birliğini *temel-*

[20] S. 206.
[21] S. 238 (ve 447).

lendiren sebep yalnızca Tanrı'nın özünün sonsuz kurucu kusursuzluğudur[22]." İşte bu nedenle Spinoza'nın ifadesini tersine çevirmek ve Tanrı'nın özü güçmüş gibi yapmak sinir bozucudur, oysa Spinoza, "Tanrı'nın gücünün onun özünün ta kendisi olduğunu" söyler[23]. Yani, güç özden ayrı düşünülemez olan özgülüktür ve özün nasıl hem tözün varoluşunun nedeni, hem de ondan kaynaklanan diğer şeylerin nedeni olduğunu ifade eder. O halde, "güç özden başka bir şey değildir" sözü, önerme tersine çevrildiğinde anlaşılmaz hale gelen iki şey ifade eder: 1º Tanrı özünün gücünden başka bir güce sahip değildir, o ancak özü sayesinde etkin olur ve üretir, anlama yetisi ve istenç sayesinde değil: öyleyse o, kendinin nedeni olmasıyla *aynı anlamda* her şeyin nedenidir, güç mefhumu tam da her şeyin nedeninin kendinin nedeniyle özdeşliğini ifade etmektedir; 2º Tanrı'nın ürünleri ya da etkileri özden kaynaklanan *özelliklerdir*, ama bunlar zorunlu olarak bu özün kurucu sıfatlarında *üretilmişlerdir*; öyleyse bunlar *kiplerdir*, kiplerin farklı sıfatlardaki birliği de güç temasıyla, yani sıfatların her birine kipleri yerleştiren nedensel edimin özdeşliğiyle açıklanır (gerçek etkiler = özellikler = kipler eşitlemesi buna dayanır, "Tanrı sonsuz kipte sonsuz şey üretir" ifadesi de. Bu ifadede *şey* aynı anda tüm sıfatlarda etkin olan tekil nedene, *kipler* ise söz konusu sıfatlara bağlı olan özlere gönderme yapar)[24].

Özle gücün sıkı sıkıya iç içe geçmesi, hem özlerin yaratıcı bir anlama yetisindeki modeller gibi olmasını, hem de gücün yaratıcı bir istençteki çıplak bir kuvvet gibi olmasını engeller. Tanrı'nın olanakları kavraması da olumsal şeyleri gerçekleştirmesi de engellenmiştir: anlamda yetisi de istenç de ancak,

[22] S. 239.

[23] S. 379-380.

[24] S. 237: "*Özleri bakımından sonsuzca farklılar*, ama *nedenleri bakımından özdeşler*, çünkü özdeş *şey* burada özdeş *neden* anlamına geliyor", ayrıca s. 260.

sonlu ya da sonsuz, bir kip olabilir. Ama anlama yetisinin bu şekilde değer kaybetmesini doğru yorumlamak gerek. Çünkü anlama yetisi Tanrı'nın özüne yerleştirildiğinde, anlama yetisi sözcüğünün muğlak bir anlam kazanacağı, sonsuz anlama yetisinin artık bizim anlama yetimizle ancak bir analoji ilişkisi içinde olacağı ve genel olarak Tanrı'ya uygun düşen kusursuzlukların yaratılanların payına düşenlerle aynı biçime sahip olmayacağı açıktır. Öte yandan, tanrısal anlama yetisinin tıpkı sonlu ya da insana özgü anlama yetisi gibi bir kip olduğunu söylediğimizde, parça olarak insana özgü anlama yetisiyle bütün olarak tanrısal anlama yetisi arasında bir upuygunluk kurmakla kalmayız, aynı şekilde her anlama yetisiyle kavradığı biçimler arasında da bir upuygunluk kurarız, çünkü *kipler, tözün özünü kuran kusursuzluklarla aynı biçimler altında bağlı oldukları kusursuzluklar barındırır.* Kip bir sonuçtur; sonuç özü ve varoluşu bakımından nedenden farklı olsa da en azından nedenle ortaklaşa olarak yalnızca özünde barındırdığı biçimlere sahiptir, ama bu biçimler tözün özünü kurarlar[25]. Böylece, sonsuz anlama yetisinin kip durumuna indirgenmesi, diğer iki tezden, hem tözle ürünleri arasında en sağlam öz ve varoluş ayrımını, hem de bununla birlikte en kusursuz biçim ortaklığını (tekanlamlılık) güvenceye alan tezlerden ayrı değildir. Bunun aksine, sonsuz anlama yetisinin tözün özüyle karıştırılması, Tanrı'nın ancak kendi anlaşılmaz tarzı içinde, yani en üstün olarak sahip olduğu biçimlerin çarpıtılmasına, ayrıca da tözle yaratılanlar arasında bir öz karmaşasına yol açar, çünkü Tan-

[25] Bkz. s. 290 (s. 285'te de Gueroult şunu belirtiyor: "Tanrı'nın kendi anlama yetisiyle ölçülemezliği, neden olarak Tanrı'nın sonuç olarak kendi anlama yetisinden mutlak surette başka olduğu anlamına geliyor sadece ve açıkça belli ki fikir olarak fikrin, nesnesinden mutlak surette başka olması gerekiyor. Öyleyse, ölçülemezlik burada hiç de *bilginin koşullarının bilinecek şeyle radikal bağdaşmazlığını* belirtmiyor, *yalnızca öznenin ve nesnenin, bilenin ve bilinenin*, şeyin ve fikrinin *ayrılığını ve karşıtlığını* belirtiyor, bilgiyi önlemek bir yana aksine onu mümkün kılan bir ayrılık ve karşıtlığı...").

rı'ya insanın kusursuzlukları atfedilir ve onların sonsuza yükseltilmesiyle yetinilir[26].

Geometrik, sentetik ve oluşumsal yöntemin olanağını açıklayan şey, anlama yetisinin bu biçimsel statüsüdür. Gueroult'nun, Spinoza'da anlama yetisinin doğası, bu problem açısından Descartes ve Spinoza arasındaki karşıtlık ve Spinozacılığın en radikal tezi olan, bizim anlama yetimizin mutlak bilgiye upuygunluğu üzerine kurulu mutlak akılcılık üzerinde ısrarla durmasının nedeni de budur. "Spinoza, Tanrı'nın ve şeylerin özünün insan için tümüyle anlaşılır olduğunu savunurken, Descartes'la karşıtlık içinde olduğunun tamamen bilincindedir... Tanrı'nın tümüyle anlaşılır olmasında, ki bu şeylerin tümüyle anlaşılır olmasının anahtarıdır, ısrar eden mutlak akılcılık o halde Spinozacılığın ilk şartıdır. Ancak bu sayede ruh, çeşitli *boşinançlardan* ve bunların en büyük *sığınağı* olan anlaşılmaz bir Tanrı mefhumundan arınarak, kendi kurtuluşunu koşullayan, Tanrı'yla insan arasındaki o kusursuz birleşmeyi tamamlar[27]." Eğer oluşturulmuş olan bir bakıma oluşturana eşit olmasaydı (bu yüzden kipler tözden ne daha *az* ne daha *fazladır*)[28] ve eğer oluşturanın kendisi de oluşturulanın oluşumunu temellendiren bir soykütüğün konusu olmasaydı (bu yüzden sıfatlar tözün soykütüksel öğeleri ve kiplerin oluşumsal ilkeleridir) sentetik ve oluşumsal bir yöntem de olamazdı. Gueroult, Spinozacılığın bu yapısını bütün ayrıntılarıyla analiz eder. Ayrıca bir yapı, öğeleri, ilişkileri, *nexus ve kesişimleriyle* olduğu kadar bütün olarak etkisiyle de tanım-

[26] S. 281: "Böylece, paradoksal olarak, Tanrı'ya bizim anlama yetimiz ve istencimizin çok ötesinde bir anlama yetisi ve istenç atfetme, onunla bizim aramızda radikal bir ayrılık kurması gerekiyormuş gibi görünse de aslında köklü bir insan-merkezcilik barındırır ve bu, insan-merkezciliğin en kesin yadsınması olarak sunulduğu için daha da zararlıdır."

[27] S. 12 (ayrıca Tanrı'nın anlama yetisi ve gücüne ilişkin kavrayışlarında hep bir en üstünlük, analoji ya da hatta simgecilik perspektifi barındıran Descartes, Malebranche ve Leibniz'le karşılaştırma için s. 9-11).

[28] Bkz. s. 267.

landığı için bazen bir ton değişimine tanık oluruz, adeta Gueroult bütünlüğü içindeki yapının işleyiş etkisini açığa çıkarmış, bir anda görünür kılmıştır, bu etkiyi daha sonraki ciltlerde geliştirecektir: örneğin *bilgi etkisi* (insan Tanrı'da "konumlanmayı", yani yapının içinde ona doğru olanın bilgisini veren, ayrıca bu doğru bilgiyi ve doğru özgürlüğü ona garanti eden yere yerleşmeyi nasıl başarır); ya da *yaşam etkisi* (öz olarak güç, insana iletilen ve onun Tanrı'daki bağımsızlığının ve Tanrı'ya bağımlılığının özdeşliğini gerçekten temellendiren, Tanrı'nın "yaşamını" nasıl kurar)[29]. Gueroult'nun hayranlık verici kitabı çifte bir öneme sahiptir, hem ortaya koyduğu genel yöntem açısından, hem de bu yöntemin sıradan bir uygulanışını temsil etmeyen, Descartes, Malebranche ve Leibniz üzerine incelemeler dizisinin ardından onun son noktasını ya da en uygun, en tatmin edici, en eksiksiz nesnesini teşkil eden Spinozacılık açısından. Bu kitap Spinozacılığın gerçekten bilimsel incelenişine temel oluşturuyor.

Çeviren: Hakan Yücefer

[29] S. 347-348 ve 381-386'daki iki pasaja bkz.

21

FAY VE YEREL ATEŞLER*

Gezegensel bir düşünce arayışında olan Axelos, bu düşüncenin nesnesini şöyle tanımlıyor: "Hiç kuşku yok ki gezegensel, dünya gezegenini, yerküreyi ve onun diğer gezegenlerle ilişkilerini kapsayan bir şeyi ifade ediyor. Yani *küreselliği*. Ama gezegenselin bu şekilde kavranışı yine de fazlasıyla kapsayıcı kalıyor... Gezegensel, *bir güzergaha sahip* ve *gezici olan* şey demek, uzay-zamandaki bir yörüngeye bağlı olarak gezici bir ilerlemeyi sürdüren şey, rotası olan bir hareketi tamamlayan şey demek. Gezegensel, *planlama* çağını belirtiyor, küresel planlamanın, örgütleme ve öngörme istencinin öznelerinin ve nesnelerinin aynı anda hem özneleri hem nesneleri aşan bir güzergah uyarınca sabitlendikleri bir çağ. Gezegensel, her şeyi yüzeyselleştirmek için genişleyen, kendisi de sapkın olmaktan çok gezici olan *yüzeyselliğin* egemenliğini adlandırıyor. Ayrıca gezegensellik, eril ad olarak ve sözlüklere göre bir çeşit *teknik mekanizmayı*, bir *çark düzenini* ifade ediyor. O halde gezegensel düşüncenin ve çağın oyunu, *küresel, gezici, bir güzergaha sahip, örgütleyici, planlayıcı ve yüzeyselleştirici, çarkın dişlilerine kapılmış haldedir*[1]." Büyük gezginlik figürleri dünya tarihini belirliyorlar, Odysseus, Don Kişot, Gezgin Yahudi, Bouvard ve Pécuchet, Bloom, Malone ya da Adlandırılamaz –

---

* *Critique*, sayı 275, Nisan 1970, s. 344-351. Bu metin, Kostas Axelos'un üç kitabıyla ilgilidir: *Vers la pensée planétaire*, Paris, Minuit Yayınları, 1964; *Arguments d'une recherche*, Paris, Minuit Yayınları, 1969; *Le Jeu du monde*, Paris, Minuit Yayınları, 1969. Bu kitaplar sırasıyla V.P.P.; A.R. ve J.M. şeklinde kısaltılmıştır. Deleuze'ün Axelos'la ilişkisi hakkında 9 numaralı metnin d dipnotuna bakınız.

[1] V.P.P., s. 46.

hepsi de sanatçı dilekleriyle "en genel genelleşmeyi" çağıran Ezra Pound'un ifadesine göre nefsine düşkün sıradan insanlar. Büyük gezginlik figürleri düşünürlerin ta kendileridir. Bouvard ve Pécuchet ilk gezegensel çifttir. Gezginliği bile kusursuzlaştırdığımız doğru, sanki artık kıpırdamaya bile gerek yokmuş gibi. Gezegensel düşünce, kendi bombalarını düşleyen ve kozmogonide Teilhard'la yarışan teknisyen generallerin yüzeysel felsefesini de, aya gidenlerin zayıf düşüncelerini de, bunların yanı sıra onları ileri fırlatan araçlarda kaydedilen düşünceyi de, nihayet televizyona çakılı vaziyette onları izleyen, hareketsiz şizofrenlere dönüştürülmüş bizlerin düşüncelerini de kapsıyor: nefsine düşkün sıradan insan, "vasat ve yarılmış"[2]. Bir yönü diğerine göre, planlı olanı küresel olana göre, gezginliği yüzeyselliğe göre ayrıcalıklı görmek için hiçbir sebep yok. Biz kehaneti gerçekleştirdik: amaçsızlık kehanetini. Gezginlik kökene dönüş olmaktan çıktı, hatta o artık hâlâ sabit bir nokta varsayan anormallik/gezgin-olmama [aberrance] bile değil, doğruluktan ne kadar uzaksa hatadan da o kadar uzak. Özerkliği bir çeşit hareketsizlik, donukluk içinde ele geçirdi o.

Axelos'un, gezegensel düşüncenin olması gereken, her durumda zaten olduğu, ama kayıtla, çeviriyle, şiirselleştirmeyle ilgili, sönüklük üstüne sönüklük, fragman içinde fragman, karmaşık teknik problemler ortaya koyan bu magmayı ifade etmek için kullandığı araçlar dikkati çekiyor. Platon'un berisinde Sokrates-öncesi düşünürlere doğru, Marx'ın ötesinde postmarksizme doğru. Hâlâ canlılığını koruyan Herakleitos'tan ödünç alınmış aforizma işlemleri, militan Marx'tan ödünç alınmış tez işlemleri, zen tipinde anekdotlar, ütopik olduğu söylenen sosyalistleri andıran projeler, tekrar ele alışlar, bildiriler, programlar. Ama Axelos'un işitsel-görsel araçlardan hoş-

[2] A.R., s. 172.

lanabileceği ve postmarksist bir komando birliğinin başındaki bir Herakleitos'u, aforizmalı kısa beyanatlar ya da ebedi dönüş yuvarlak masaları için bir radyo istasyonunu ele geçirirken düşleyebileceği de hissediliyor. Dinleme temelli Heideggerci tüm o dil burada yeni bir anlam kazanırken aynı zamanda taşradan şehre yöneltiliyor. Axelos modern gezginlik biçimlerini ifade etmek için sinemanın olanaklarını değerlendirmeyi deniyor[3]. Ama Sokrates-öncesi düşünürlerin özenle incelenmesi nasıl artık kökene bir dönüş değilse postmarksizmin kendisi de bir amaç değil: söz konusu olan daha çok, Yunanlılar'da köken yokluğu olarak ortaya çıktığı ve bize şimdi bütün amaçlardan sapıyor gibi göründüğü haliyle bir "dünyasal oluş"u kavramak.

Le Jeu du monde [Dünyanın Oyunu] aforizmalar halinde yazılmıştır. Aforizmanın asıl nesnesi kısmi nesnedir, fragmandır, parçadır. "Fragmanlı bir sözün" ve düşüncenin koşullarını iyi biliyoruz, daha doğrusu bu koşulları Maurice Blanchot bize öğretti: kendisinden türediği hiçbir geçmiş bütünlüğü, ondan türeyecek hiçbir gelecek bütünü önceden varsaymayan kısmi nesneyi dile getirmek ve düşünmek; aksine, fragmanları ayıran, ama aynı zamanda da karıştıran uzaklığı, ayrışmayı ve merkezsizleşmeyi, birliğe indirgenemez "Dışarıyla yeni bir ilişki" olarak bir olumlamaya çevirerek, fragmanı kendisi için ve diğer fragmanlar için türemeye bırakmak. Her aforizmayı itici bir mekanizmayla donanmış olarak kavramak gerekiyor. Dışarı-atmalar, içe-atmalar, ayrıca sabitlemeler, gerilemeler, yüceltmeler ruhsal süreçlerden ibaret değiller, kozmik-antropolojik mekanikler bunlar. Bir bakıma insan yıldızlarda ve gezegenlerde okumak gereken bir yazgıyla tekrar ilişki kuruyor[4]. Gezegensel düşünce birleştirici değil: gökyüzünün derinliğini, evrenlerin derinlere doğru genişlemesini, ortak

[3] V.P.P., s. 100-102.
[4] J.M., s. 266.

ölçüsü olmayan yakınlaşmaları ve uzaklıkları, doğru olmayan sayıları, sistemimizin özsel bir açılışını, tam bir felsefe-kurguyu içeriyor o. Bu yüzden gezegensel, Heideggerci anlamında bile dünyayla aynı şey değil: Heidegger'in dünyası kopup parçalanıyor, "dünya ve kozmik dünya özdeş değiller"[5]. Gezegensel varlığın duygulanım tonları da dünyada-varlığınkilerle aynı değil. Modern müziğin duygusal ifade olanaklarını sorgulayan Charles Koechlin, müziğin klasik "olumlamaları" ve romantik "içini dökmeleri" bıraktığını, ama "belli bir düzensizliği, belli bir dengesizliği, hatta belli bir kayıtsızlığı", ardından da "adeta mutluluk sayılabilecek tuhaf bir sevinci" dile getirmeye özellikle yatkın olduğunu söylüyordu. Bu üç defa "belli", düzensizlik, dengesizlik, kayıtsızlık, gezegensel müziği, bu acı olmasına acı ama yabancılık (yabancılaşma yerine gezginliğin belirlenimi olarak yabancılık) sayesinde aynı zamanda da sevinçli düşüncenin pathos'unu tanımlar[6].

Bu pathos'a bir mantık, bir logos karşılık gelir. Çünkü aforizmaya özgü "küçük biçim" anımsama ya da geçmişe saplanma, geçmiş bir bütünden artakalan parçaların derlenmesi değil, güncel dünyanın, onun boşluklarının ve takımyıldızlarının keşfi için uygun hale getirilmiş bir araç olmalıdır. Mantık, özelliklere ya da sınıflara değil vakalara dayanan bir olasılık mantığıdır. İkircikli bir göstergenin (*ve/ya da*) önemi de buradan gelir, hem birleştirmeyi (*ve*), hem ayırmayı (*ya... ya...*), hem de dışta tutmayı (*ne... ne...*) belirtmelidir o. Axelos'un "metafizik yoldan metafiziğe karşı...", "uyumsuz uyum", "şaşırma olmaksızın yine de şaşırmak...", "başka bir yerigeci yiyen bir yengeç bir üçüncüsü tarafından yendi...", "hile yapana hile yaparlar..." türünden ifadeleri art arda sıralayışında, kolaycı diyalektik dönüşümleri, karşıtların monoton özdeşliğini görmektense, birleştirmenin ve ayırmanın, ayırmanın ya da

[5] J.M., s. 254.
[6] J.M., s. 273.

birleştirmenin, hâlâ diyalektiğin malzemesini oluşturan varoluş ve atfetme yargısı biçiminin (*...dır, ... değildir*) yerini aldığı rastlantısal vaka kesitleri görmeliyiz. "Eğer *var* ve *...dır* bizi artık bunaltmıyorsa, *yoktur* ve *değildir* bize basit bir yoksunluk gibi görünmüyorsa...[7]." Hegelci, aynı şekilde Marksist, hatta belki Heideggerci diyalektik, varlık, yokluk ve Bir-Bütün kategorileri içinde gelişir. Ama Bütün hiçliği bütünlemekten ve en az varlık kadar hiçliği de hiçleştirmekten başka ne yapabilir ki? "Nihilizm hiçliği hiçleştirir, çünkü *nihil*'i *düşünülmemiş halde* bırakır[8]." Aynı zamanda Bütün de olan bu *nihil* karşısında altüst olmak, ondan kaygılanmak, onu hayal etmek mümkündür, ama yine de o, nihilizmde düşünülmemiş haldedir. Nihilizm modernliğin evrensel belirlenimidir, tıpkı yüzeyselliğin gezginliğin hareketi olması gibi. Axelos, "söz konusu olanın süreci frenlemek", yüzeyselliğe karşı mücadele etmek ya da nihilizmi yenmek olmadığını sürekli olarak söyler ve gösterir[9]. Ama nihilizmdeki bu *nihil*, bütüncül evrensel ateş alma olarak ya da dünyanın sonu olarak düşünülmemiş halde kalan şeydir, ayrıca nihilizmin çoktan kendi kendine yenildiği, kendi kendini önlediği bu fragmanların yerel ateşini şurada burada yakarak kendi hareketini bütünlükten koparan ve dağıtan da odur. Bu da Axelos'a şunları söyletir: "hep yeniden başlamak. Nihai ve ölümcül parçalanmaya dek – düşünüldüğünden *çok daha geç* gelecek olan parçalanmaya dek". Gezegensel düşüncenin bundan başka mantığı yoktur: bir politika, bir strateji olmak ister o, kendini böyle sunar. Axelos, "Arguments" dizisinden yayınladığı kitapların bazılarını, hayalini kurduğu gezegensel

---

[7] V.P.P., s. 295. Marcuse'nin, işlevsel ya da tek boyutlu dile yönelik eleştirisini desteklemek için, tümüyle geleneksel bir varoluş ve atfetme yargısı anlayışına başvurmakla yetinmesi tuhaftır (*L'Homme unidimensionnel*, Minuit Yay., s. 119 vd.). Axelos'un Marcuse'nin "tek boyutluluk" ve "çok boyutluluk" kavramlarını nasıl kullandığını daha ilerde göreceğiz.

[8] J.M., s. 412.

[9] V.P.P., s. 312.

düşüncenin değişken halleri olarak ele almaktan hoşlanır[10]. Bu dizinin ilk kitaplarından biri Clausewitz'in *Savaş Üzerine*'siydi. Kısa zaman önce, Clausewitz'in ötesinde, stratejik olanla politik olan arasındaki modern özdeşliğin, termonükleer nihilizm perspektifi içinde nasıl "bütünlüksüz ve darmadağınık savaşı: sınırlı savaşlar ve/veya uzlaşmaları" ürettiği gösterildi[11]. Bir oyun teorisine başvuran Amerikan dünya politikasına devrim dört ya da beş Vietnam'la yanıt verir. Strateji uzmanı Herakleitos, kavganın filozofu: Herakleitos her şeyin ateşe dönüştüğünü söyler, ama tam da evrensel bir ateş almayı düşünmez, onu nihilizmin *nihil*'i gibi düşünülmemiş halde bırakır ve nihilizmin canlıları yeryüzüyle birleştiren yerel ateşlerde zorunlu olarak kendine ya da kendindeki "düşünülmemiş olana" yenik düşüşünü gösterir[12]. Gezegensel düşüncede artık ne fizik ne metafizik, ne psikoloji ne sosyoloji vardır, genelleştirilmiş bir stratejiden başka bir şey yoktur onda.

Bizim Clausewitz'ten, ayrıca Hegel'den, Marx'tan, Heidegger'den, hatta ve hatta Herakleitos'tan farkımız... Çünkü biz kökene dayanmadan ve bir yere varmaya çalışmadan düşünüyoruz, fark en yüksek düşünce haline geliyor, ama onu iki şey *arasında*, bir başlangıç noktasıyla bir varış noktası arasında, hatta varlık ve varolan arasında düşünemiyoruz. Farkın fark olarak olumlanabilmesi için, onu tutmayı bırakan iki teri-

---

[10] A.R., s. 160 vd.

[11] Bkz. André Glucksmann, *Le discours de la guerre*, L'Herne, s. 235-240.

[12] "Herakleitos'a göre evrensel bir ateş alma var mıdır?" sorusuyla ilgili olarak Axelos'un *Héraclite et la philosophie*'deki yorumuna bkz., Minuit Yay., 1962, s. 104-105: "Bütüncül, geçici ya da kesin bir hiçleşme olarak anlaşılan evrensel ateş alma, Herakleitosçu bir görüş değildir. Dünya ateş tarafından yaratılmadığına göre onun tarafından yutulması da mümkün değildir... Ateş diğer öğeleri yenip hiçleştiremez, çünkü adalet uyumsuzlukta, armoni ise mücadelededir. Herakleitos, uyumsuzluğun sona ermesini, yani Evren'in çöküşünü arzuladığı için Homeros'a hakaret etmişken kendisi'de ya bir an için ya her zaman için evreni yıkacak kadar tutarsız olmayı göze alır mı? Dünya her şeyin ondan geldiği ve ona döndüğü ateş *olduğuna* göre, dünyanın ateşle yanması nasıl mümkün olabilir?"

min içini kemirmesi, kendisinin de saptanabilir terimlerden geçmeyi bırakması gerekir. Fark asıl logos'tur, ama logos sabit noktaları ortadan kaldıran gezginliktir, farksızlık da onun pathos'udur. Fark bütün şeyleri ve varlıkları yutan bir faya girip çıkar. Fark nereden geçiyor? diye sorar Axelos, miyop bir göz, bozuk bir göz. "Görünür olanın ufkunu görünmez armoniden hangi çizgi ayırıyor?" Ritim nerede değişiyor? "Belli bir yerde değil de kapsayıcı büyük uzayda mı?" Axelos, fay nereden geçiyor, fay nerede? sorusunu durmadan tekrar ele alan bir Anaksagoras yorumu ortaya koyar. "Bir yanda karışımsız, alaşımsız, özerk bir Nous, diğer yanda önceden varolan varlıkların kaosu, üçüncü olarak da Nous'un kaosu kozmosa dönüştürmesi mi var? Fay nerede duruyor? Kaosta mı? Kaosla kozmos arasında mı? Kozmosta mı? Nous'ta ve onun konumunda mı? Onun etkinliğinde mi? Dünyanın kuruluşunda mı? Anaksagoras'ın sunumunda mı? Bizim anlayışımızda mı? Farklarla birlikte gelen parçalanma ve dağılmayla çarpılmış, farksızlığın baskısı yüzünden nostaljik ve bu baskı altında ezilmiş, her şeyi her şeyle karıştırırken yine de karışımın dışına çıkmış olan bizler nasıl kendi zamanımızla gözümüz kamaşmışken eski zamanla ve zamanın oyunuyla iletişim kurabiliriz ki?[13]" Axelos durmadan farka temas edilen o noktaya yerleşir – karışımla ayrılma arasındaki farkın karışımdaki ve/veya ayrılmadaki fark da olduğu ve Anaksagoras"taki" farkın bizim Anaksagoras"tan" farkımız da olduğu, farkın hem köken hem varış olduğu noktaya. Ayrıca Axelos'u bütünlüğü eleştirip geride ancak fragmanlara ayrılmış bir dünya bırakan biri olarak sunmak da yanlış olur. Bütünün asla bütünleştirme olarak kavranmadığı doğrudur: ne Platoncu bir tarzda tek bir ilkenin kaos üzerindeki düzenleyici etkinliği olarak, ne de Hegelci-Marksist bir tarzda kendi evrelerini toplayan ve aşan bir oluşun süreci olarak. Fransa'da Lukàcs'ı ve Frankfurt Okulu'nu

[13] A.R., s. 20-22.

yaygınlaştırmak için "Arguments" dergisinde ve dizisinde çok çaba sarf etmiş olan Axelos, Bütünün kavranması düzeyinde "kendi" farkını belirginleştirmek ister[14]. "Praxis'teki toplumsal ve tarihsel deneyim süreci"nin bütünleştirmesi de dahil olmak üzere tüm bütünleştirmeler, Axelos'a nihilizm gibi ve nihilizmde düşünülmemiş halde kalan o *nihil*'e varacakmış gibi görünür. Bütünleştirme ona bürokratik yüzeyselliğin hareketi gibi görünür. Ama nihilizmin *nihil*'in düşünülmesi anlamında kendi kendine yenildiği doğruysa, o bir Bütün olarak düşünülmelidir – ama bütünleştirmeyen ve birleştirmeyen, parçaları tarafından kayıp birlik ya da hatta fragmanlara ayrılmış bütünlük olarak varsayılmayan, üstelik mantıksal bir gelişim ya da organik bir evrim sırasında onlar tarafından oluşturulmamış ya da önceden şekillendirilmemiş olan bir bütün. Artık varoluşa ya da atfetmeye bel bağlamayan, birleşme ve ayrışmada, karışım ve ayrılmada, fayın bütün yönlerde öngörülemeyen yol alışıyla bir olarak yaşayan bir bütün. Blanchot'nun deyimiyle, bugün düşüncenin nesnesi olan Dışarı'yla o yeni ilişkiyi kurarak, kısmi nesneleri sürükleyen ve onların uzaklıklarını değiştiren nehir. Bu bakımdan, Axelos bütün kitaplarını "fragmanlara ayrılmış bütünlüğün oluş halindeki varlığı" başlığı altına yerleştirebilir ve aforizmalar halinde yazarken aforizmayla sistemin aynı şey olduğunu söyleyebilir; hep kendi dışında olan, aynı zamanda da Anaksagoras'ın fayına ve Herakleitos'un yerel ateşlerine doğru atılan Bütün-Fragman[15].

Le Jeu du monde, gezegensel bir tarihi anlatır. Emeğin ve mücadelenin, dilin ve düşüncenin, sevginin ve ölümün temel kuvvetleri, mitlerin ve dinlerin, şiirin ve sanatın, bilimin ve felsefenin büyük güçlerini oluştururlar. Ama tüm bu güçlerde

[14] Axelos'un *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne yazdığı önsöze bkz.

[15] Herakleitos ve Anaksagoras üzerine A.R.'deki bu iki metin dışında, bkz. V.P.P., *La pensée fragmentaire de la totalité chez Pascal et Rimbaud et la poésie du monde planétaire*.

işbaşında olan teknik onları krize sokan genelleşmiş bir planlama başlatır ve onların gezegensel yazgısı sorununu ortaya koyar. Hem tek bir kuralın, teknikliğin kuralının varlığını sürdürdüğü, hem de hiçbir kuralın artık toplumsal alanın bütününü kaplamaya gücünün yetmediği söylenebilir. Gezegensel varlıkta, yeryüzü tekrar düz hale gelmiştir. Ama daha önce güçlerin doldurduğu boyutların bu ezilişi, şeyleri ve varlıkları *tek boyutluluğa* indirgeyen bu yüzeysellik, kısacası bu nihilizm olabilecek en tuhaf etkiye sahiptir: tüm boyutlarının brüt oyununda temel kuvvetleri kendi kendilerine teslim etmek, *o düşünülmemiş haldeki nihil'i çok boyutlu bir oyuna ait olan bir karşı-güçte özgür bırakmak.* İnsanların en mutsuzu hakkında, güçlerin onu yabancılaştırdığı ya da etki altına aldığı değil de daha çok kuvvetlerin onunla oynadığı söylenebilir. Amerika'nın gezegensel politikası bile, saldırgan polis rolünü oynarken, aynı zamanda oyunlar teorisi içinde sistemleşir ve fragmanlara ayrılır. Devrimin çabaları da onu ancak savunma hamleleri, önlemler, yeni kurnazlıklar icat ederek darbeye darbeyle karşılık veren yerel stratejilerle yanıtlayabilir. Yapıtının en başından itibaren, Axelos bu oyun kavramını en yüksek noktaya taşımıştır. Çünkü o (Fink'le birlikte) geleneksel oyun anlayışını ilk aşanlardan biridir. Geleneksel anlayış, oyunu başka güçlerle ve başka kuvvetlerle (gerçeklik, yararlı, emek, kutsal... vb.) karşıtlık içinde tanımlanan, özgül ve sınırları belli bir insan etkinliği olarak görüyordu. Yine bu dergide Jacques Ehrmann yakın zaman önce oyunu gerçeklikten, kültürden, ciddi olandan yalıtarak tanımlamaya çalışan bu geleneksel anlayışın tüm öncüllerini incelemişti[16]. Bu bölümlemenin karşısında Fink'in girişimi yer alır: o, nihayet varlık olarak, dünya-

[16] Bkz. Jacques Ehrmann, "L'homme en jeu", *Critique*, sayı 266. Ehrmann'ın makalesinin sonundaki beş tezi Axelos'un anlayışına uygun düşüyor: 1º Oyunun bir öznesi yoktur; 2º oyun iletişimdir; 3º oyun spiral uzay-zamandır; 4º oyun sonlu ve sınırsızdır, çünkü sınırları kendisi çizer; 5º oyun oyun-dışını içerir ve açıklar.

nın bütünü olarak oyuncusuz Oyun'a ulaşmak için, oyunları değersizleştiren ve yalıtan metafizik yorumdan dünyayla ilişki olarak oyunun mitsel yorumuna yükseldiğimiz takdirde, Oyun'un nasıl evrene yayıldığını, evrenle karıştığını gösterir[17]. Axelos kuşkusuz insan oyunları, dünyadaki oyun ve dünyanın oyunu arasındaki bu ayrımı kabul eder. Ama genel olarak tüm Heideggerci kavramlara uyguladığı dönüşümü ona da uygular, dünya gezegensel olana, "çatı" [*Gestell*] stratejiye, varlık ve hakikat gezginliğe bırakır yerini. Axelos'un Heidegger karşısındaki durumu, Buda karşısında bir çeşit Zen'dir. Axelos, (ontolojik olarak) insanın oyununun dünyanın oyununu sembolleştirebileceğini görmek için (fenomenolojik olarak) insanın oyunundan yola çıkmaz. O, zaten insanın oyunuyla dünyanın oyununu birbirine bağlayan, gezegensel olduğu söylenen bir diyalogdan, bir oyundan yola çıkar. *Bu, oyuncusuz oynanıyor* ifadesine bütün anlamını verir o. Axelos'la birlikte, metafiziğin aşılması Jarry'nin etimolojiye uygun olarak ona vermiş olduğu anlamı yeniden yakalar; "patafizik", Doktor Faustroll'un artık felsefenin kurtuluşunu mümkün kılan gezegensel jesti.

Çeviren: Hakan Yücefer

[17] Eugen Fink, *Le Jeu comme symbole du monde*, Minuit Yay.

22

HUME*

Ampirizmin Anlamı

Felsefe tarihi, ampirizmi az çok kendi içinde eritmiş, sindirmiştir. Onu akılcılıkla ilişki içinde, akılcılığın tersi olarak tanımlamıştır: idelerde duyulardan ya da duyusal olandan gelmeyen herhangi bir şey var mı yok mu? Ampirizmi doğuştan idelerin, *a priori*'nin bir eleştirisi haline getirmiştir. Oysa ampirizmin her zaman başka sırları da olmuştur. Hume, son derece zor ve incelikli yapıtında işte bu sırları en yüksek noktaya taşımış, günışığına çıkarmıştır. Ayrıca Hume çok özel bir konuma sahiptir. Onun ampirizmi adeta bir tür bilim-kurgu evrenidir. Bilim-kurguda olduğu gibi, başka yaratıkların gözünden görülen, kurgusal, tuhaf, yabancı bir dünyada olduğumuz izlenimine kapılırız; ama bu dünyanın aslında bizim dünyamız olduğunu, bu başka yaratıkların aslında biz olduğumuzu da hissederiz. Buna paralel olarak, bilim ya da teori dönüşüm geçirir: teori *soruşturma* haline gelir (bu kavrayışın kökeni Bacon'dadır; Kant da bunu anımsayacak, teoriyi mahkeme olarak kavrarken bunu dönüştürecek ve akılcılaştıracaktır). Bilim ya da teori bir soruşturma, yani bir pratiktir: ampirizmin betimlediği, görünüşte kurgusal olan dünyanın pratiği; aslında bizim dünyamız olan bu ampirik dünyadaki pratiklerin meşruluk koşullarının incelenmesi. Teoriyi pratik haline getiren büyük dönüşüm. Felsefe tarihi elkitapları, ampirizmi sözcüğün sıradan anlamıyla bir teori ve ters çevrilmiş bir akılcılık olarak

* François Châtelet (yay. haz.), *Histoire de la philosophie, IV. cilt: Les Lumières* içinde, Paris, Hachette, 1972, s. 65-78.

gördükleri sürece "çağrışımcılık" diye adlandırdıkları şeyin ne olduğunu anlayamazlar. Hume, tuhaf ama yine de bize yakın sorular sorar: terk edilmiş bir yerin mülküne sahip olmak isteyen birinin mızrağını kapıya fırlatması yeterli midir, yoksa kapıya parmağıyla dokunması mı gerekir? Nereye kadar denizlerin mülküne sahip olabiliriz? Neden hukuki bir sistemde toprak yüzeyden, ama resim tuvalden daha önemlidir? İdelerin çağrışımı problemi işte ancak burada bir anlam kazanır. Çağrışım teorisi adı verilen şey, kullanım alanını ve hakikatini ilişkilerin tek tek incelenmesinde, hukukun, politikanın, ekonominin pratiğinde bulur. Felsefi düşünümün doğası bu şekilde baştan sona değişmektedir.

İlişkinin Doğası

Hume'un özgünlüğü, Hume'un özgünlüklerinden biri şunu büyük bir kuvvetle ortaya koymasından gelir: *ilişkiler kendi terimlerine dışsaldır.* Böyle bir tez, ancak ilişkilerdeki paradoksu ortadan kaldırmak isteyen akılcı felsefenin çabalarıyla karşıtlık içinde anlaşılabilir: akılcılık bunun için ya ilişkiyi kendi terimlerine içsel hale getirecek bir araç bulur ya da ilişkinin kendisinin de ona içsel olacağı daha kapsamlı ve daha derin bir terim keşfeder. Pierre Paul'den daha küçüktür: bu ilişkiyi nasıl Pierre'e ya da Paul'e, ya da Pierre ve Paul kavramına, ya da bunların oluşturdukları bütüne ya da pay aldıkları İdeye içsel bir şey haline getirmeli? İlişkinin indirgenemez dışsallığını nasıl alt etmeli? Oysa ampirizm kuşkusuz her zaman ilişkilerin dışsallığını savunmuştur. Ama bilgilerin ya da idelerin kökeni problemi bir bakıma ampirizmin bu konudaki tavrının üzerini örtmüştür: buna göre, her şey kökenini duyusal olanda ve zihnin duyusal olan üzerindeki işlemlerinde bulmaktadır. Hume, ampirizme üst düzey bir güç kazandıracak olan bir tersine çevirme gerçekleştirir: eğer ideler duyusal izlenimlerde olandan başka bir şey, bundan fazla bir şey içermiyorsa, bu-

nun nedeni tam da ilişkilerin terimlerine, izlenimlere ya da idelere dışsal olması, heterojen olmasıdır. Öyleyse fark ideler *ve* izlenimler arasında değil, iki tür izlenim ya da ide arasında, terim izlenimleri ya da ideleri *ve* ilişki izlenimleri ya da ideleri arasındadır. Böylelikle, asıl ampirist dünya ilk kez bütün genişliğiyle kendini açar: dışsallığın dünyası, düşüncenin kendisinin de Dışarı'yla temel bir ilişki içinde olduğu dünya, sahiden atom olan terimlerin ve sahiden dışsal geçiş olan ilişkilerin olduğu dünya – "ve" bağlacının "olmak" fiilinin içselliğini tahtından indirdiği dünya, dışsal ilişkiler yoluyla iletişim kurulan, bütünleştirilemez fragmanların dünyası, Arlequin'in alacalı bulacalı dünyası. Hume'un düşüncesi iki dayanağa bağlı olarak kurulur: idelerin ya da duyusal izlenimlerin nasıl uzayı ve zamanı üreten noktasal birimlere gönderme yaptığını gösteren *atomculuk*; her zaman terimlerine dışsal olan ve başka ilkelere bağlı olan ilişkilerin bu terimler arasında nasıl kurulduğunu gösteren *çağrışımcılık*. Bir yanda zihin fiziği, diğer yanda ilişkiler mantığı. Yüklem yargılarının zorlayıcı formunu kırarak bağımsız bir ilişkiler mantığını mümkün kılmış olan, gelişimini Russell ve modern mantıkta bulacağımız, atomların ve ilişkilerin bağlaçlara dayalı dünyasını keşfetmiş olan Hume'dur. Çünkü ilişkiler zaten bağlaçlardır.

İnsan Doğası

Bir ilişki nedir? İlişki, verili bir izlenim ya da ideden henüz verili olmayan herhangi bir şeyin idesine geçmemizi sağlayan şeydir. Örneğin "benzer" herhangi bir şeyi düşünürüm... Pierre'in portresini görünce, burada olmayan Pierre'i düşünürüm. Geçişin nedenini verili terimde aramak boşunadır. İlişkinin kendisi çağrışım ilkeleri denilen ilkelerin, bitişiklik, benzerlik ve nedenselliğin sonucudur. Bir *insan doğası* kuran şey işte bunlardır. İnsan doğası, insan zihninde evrensel ya da sürekli olan şeyin asla terim olarak şu ya da bu ide olmadığını, yalnız-

ca bir özel ideden diğerine geçme tarzları olduğunu ifade eder. Hume, bu sayede, metafiziğin üç büyük nihai idesinin, Ben'in, Dünya'nın ve Tanrı'nın planlı bir yıkımına girişecektir. Yine de Hume'un tezi ilk bakışta hayal kırıklığına uğratıyor gibidir: ilişkileri insan doğasının ilkeleriyle, çağrışım ilkeleriyle açıklamanın ne faydası var? Bunlar ilişkileri ifade etmek için bulunmuş birer başka addan ibaret değiller mi? Ama ancak problemi yanlış anladığımız takdirde hayal kırıklığına uğrarız. Problem nedenlerle değil, ilişkilerin bu nedenlerin sonuçları olarak işlemesiyle ve bu işleyişin pratik koşullarıyla ilgilidir.

Çok özel bir ilişkiyi, nedensellik ilişkisini bu bakımdan ele alalım. Bu özel bir ilişkidir, çünkü yalnızca verili bir terimden henüz verili olmayan herhangi bir şeyin idesine geçmemizi sağlamaz. Nedensellik, bana verili olan herhangi bir şeyden bana asla verilmemiş olan, hatta deneyimde verilmesi mümkün olmayan herhangi bir şeyin idesine geçmemi sağlar. Örneğin bir kitapta söylenenlerden yola çıkarak Sezar'ın yaşamış olduğuna inanırım. Güneşin doğduğunu görerek yarın da doğacağını söylerim; suyun 100°'de kaynadığını görmüş olduğum için suyun zorunlu olarak 100°'de kaynadığını söylerim. Oysa "yarın", "her zaman", "zorunlu olarak" 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, nedensellik verili olanı aşmamı sağlayan bir ilişkidir, verili olandan ya da verilebilir olandan fazlasını söylerim, kısacası *çıkarım yaparım ve inanırım*, beklerim, ...'nın olmasını umarım. Hume'un bilginin temeline ve ilkesine inancı koyan bu ilk yer değiştirmesi oldukça önemlidir. Nedensel ilişkinin bu şekilde işlemesi şöyle açıklanır: gözlemlenen benzer olgular (*a*'nın *b*'yi izlediğini ya da ona eşlik ettiğini görmüş olduğum tüm durumlar) imgelemde birbirlerine karışırken anlama yetisinde birbirlerinden ayrı ve seçik kalırlar. İmge-

lemdeki bu karışma özelliği alışkanlığı kurarken (...'yı bekliyorum) anlama yetisindeki ayrım inancı gözlemlenen olguların hesaplanmasıyla orantılı hale getirir (inanç derecelerinin hesaplanması olarak olasılık). Benzer olguların imgelemde karışması olarak alışkanlık ilkesi ve ayrı olguların anlama yetisinde gözlemlenmesi olarak deneyim ilkesi öyleyse hem ilişkiyi hem de ilişkiye bağlı olarak çıkarımı (inancı) üretmek için birlikte çalışırlar. Nedensellik işte bu ilişkiye ve çıkarıma uygun olarak işler.

Kurgu

Kurgu ve doğa ampirist dünyaya belli bir tarzda dağılır. Zihin, kendi başına bırakıldığında da bir ideden diğerine geçme gücünden yoksun değildir, ama kendi başınayken rastlantısal olarak ve evreni kateden bir sayıklama içinde, ateşten ejderler, kanatlı atlar, korkunç devler yaratarak bir ideden diğerine geçer. Buna karşılık, insan doğasının ilkeleri bu sayıklamaya sabit kurallar, örneğin Doğa'nın kendisiyle uyumlu olan geçiş, aktarım, çıkarım yasaları dayatır. Ama bu noktadan itibaren tuhaf bir savaş başlar. Çünkü çağrışım ilkeleri imgelemin sayıklamasını ya da kurgularını disiplin altına alan bir doğayı zihne dayatarak onu sabit hale getirdikçe, imgelem de aksine kendi kurgularını, kendi fantezilerini geçerli kılmak, onlara kendi başlarına sahip olmadıkları bir güvence kazandırmak için bu ilkeleri kullanmaya başlar. Bu bakımdan, ilişkileri taklit etmek, kurgusal ilişkiler çıkarsamak ve çılgınlıklara inanmamıza yol açmak kurgunun işidir. Bunu fantezinin* şu ya da bu

* Daha önce imgelemin ürünlerini ifade etmek için kullanılan fantezi sözcüğü burada imgelemin kendisine işaret ediyor. Hume fantezi (*fancy*) sözcüğünü özellikle imgelemin özgürlüğünden söz ederken kullanır. Fantezi, çağrışım ilkelerini gayrimeşru şekilde kullanarak özgürce kurgular üreten imgelemdir. Öte yandan, aynı sözcük imgelemin ürünü olan bu kurguları, sayıklamaları, taklit ilişkileri ifade etmek için de kullanılabilir. Başka bir deyişle, yeti olarak fantezi bu yetinin ürünleri olarak fantezileri doğurur (ç.n.).

durumda, varolan her ilişkiyi varolmayan başka ilişkilerle taklit etme yeteneğinde görmekle kalmayız. Fantezi, özellikle nedensellik söz konusu olduğunda, kurgusal nedensellik zincirleri, gayrimeşru kurallar, inanç simülakrları üretir. Bunu yapmak için de ya ilineksel olanı özsel olanla karıştırır, ya da dilin özelliklerini kullanarak (deneyimi aşmak) gerçekten gözlemlenen benzer olguların yinelenmesinin yerine bunun sonucunu taklit eden basit bir sözel yineleme geçirir. Yalancı tekrar ede ede kendi yalanlarına böyle inanır; aynı şekilde eğitim, boşinanç, belagat ve şiir de böyle işler. Artık deneyim Doğa'nın kendisinin de onaylayacağı bilimsel bir yol izlenerek ve buna karşılık gelen bir hesaplama sayesinde aşılmaz, bir karşı-Doğa oluşturarak ve en ilgisiz şeylerin birbirine karışmasına yol açarak her yöne giden bir sayıklamayla aşılır. Fantezi, çağrışım ilkelerini bu ilkeleri yoldan çıkarmak ve onlara gayrimeşru bir yaygınlık vermek için kullanır. Hume, felsefede, geleneksel hata kavramının yerine sayıklama ya da yanılsama kavramının geçirilmesine dayanan ikinci büyük yer değiştirmeyi gerçekleştirmektedir. Buna göre, yanlış değil gayrimeşru inançlar, yetilerin gayrimeşru kullanımları, ilişkilerin gayrimeşru işleyişleri vardır. Bir kez daha, Kant çok önemli bir şeyi Hume'a borçludur. Hata tarafından tehdit edilmiyoruz, daha da beteri, sayıklama içinde yüzüyoruz.

Fantezinin kurguları insan doğasının ilkelerini kendilerine karşı çevirdiği, ama bunu her zaman için düzeltilebilir koşullarda yaptığı sürece sorun o kadar büyük değildir: örneğin nedensellik söz konusu olduğunda, olasılıkların katı bir hesaplanışı sayıklamaya dayalı ihlalleri ya da taklit ilişkileri ifşa edebilir. Ama yanılsamanın kendisi de insan doğasının bir parçası olduğu zaman, yani gayrimeşru kullanım ya da inanç düzeltilemez, meşru inançlardan ayrılamaz olduğu, onların örgütlenişi için kaçınılmaz olduğu zaman, yanılsama çok daha ağırdır. Bu kez, fantezinin insan doğasının ilkelerinden fayda-

lanması da bir ilkeye dönüşür. Sayıklama ve kurgu insan doğasıyla aynı tarafa geçer. Ben, Dünya ve Tanrı ideleriyle ilgili en incelikli, en zor analizlerinde Hume'un göstereceği şey işte budur: cisimlerin ayrı ve sürekli bir varoluşu olduğunu kabul etmek, benin özdeşliğini kabul etmek, nasıl ilişkilerin, özellikle de nedenselliğin her türlü kurgusal işleyişini devreye sokuyor, hem de hiçbir kurgunun düzeltilemeyeceği, tersine bizi hepsi de insan doğasının parçaları olan başka kurgulara sürükleyeceği koşullar altında. Ölümünden sonra yayımlanan ve belki de başyapıtı olan bir kitapta, *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'da Hume, aynı eleştirel yöntemi yalnızca vahyolunmuş dine değil, doğal denilen dine ve bu dinin dayandığı teleolojik argümanlara da uygular. Hume'un mizahı daha önce asla bu noktaya ulaşmamıştır: insan doğasının ilkeleri açısından tümüyle gayrimeşru oldukları ölçüde doğamızın daha da çok parçası olan inançlar. Kuşkusuz, Hume'un geliştirdiği karmaşık *modern kuşkuculuk* kavramını buradan itibaren anlayabiliriz. Duyusal görünüşlerin değişkenliğine ve duyuların hatalarına dayanan eski kuşkuculuktan farklı olarak, modern kuşkuculuk ilişkilerin statüsüne ve dışsallığına dayanır. Modern kuşkuculuğun ilk adımı, bilginin temelinde inanç olduğunu keşfetmek, yani inancı doğallaştırmak olmuştur (pozitivizm). O halde ikinci adım, gayrimeşru inançları, gerçekten bir bilgi üreten kurallara uymayan inançlar olarak ifşa etmeye dayanır (olasılıkçılık, olasılıklar hesabı). Ama son bir düzeltme sayesinde, üçüncü bir adımla, Dünya'ya, Ben'e ve Tanrı'ya yönelik gayrimeşru inançlar bütün olanaklı meşru inançların ufku olarak ya da inancın en alt derecesi olarak ortaya çıkarlar. Çünkü eğer her şey inançsa, her şey inancın dereceleriyle ilgili olmalıdır, bilgisizliğin sayıklaması bile. Hume'un modern kuşkucu erdemi mizah, Sokrates ve Platon'un eski dogmatik erdemi olan ironiye karşı işlemektedir.

İmgelem

Ama bilgi üzerine soruşturmanın ilkesi ve sonucu kuşkuculuksa, bu soruşturma kurgunun ve insan doğasının çözülemez karışımına ulaşıyorsa, belki de bunun nedeni bilginin soruşturmanın yalnızca bir kısmını, hatta temel olmayan bir kısmını temsil etmesidir. Aslında çağrışım ilkeleri ancak tutkulara bağlı olarak anlam kazanırlar. Duygusal koşullar ide çağrışımlarına yön vermekle kalmaz, ilişkilerin kendisi de tutkulara bağlı olarak bir anlama, bir yöne, bir tersine çevrilmezliğe, bir benzersizliğe sahip olur. Kısacası, insan doğasını kuran, zihne bir doğa ya da dayanıklılık veren şey yalnızca ilişkilerin bağlı olduğu çağrışım ilkeleri değil, "eğilim"lerin bağlı olduğu tutku ilkeleridir de. Bu bakımdan iki şeyi göz önünde tutmak gerekir: tutkular zihni sabitlemezler, çağrışım ilkelerinin yaptığı gibi ona bir doğa vermezler; diğer taraftan sayıklama ya da kurgu olarak zihnin temeli de tutkulara, ilişkilere verdiği biçimde tepki vermez.

Çağrışım ilkelerinin, özellikle de nedenselliğin zihni verili olanı aşma yönünde nasıl belirlediğini, bunun için zihne nasıl hepsi de gayrimeşru olmayan inançlar ya da ihlaller esinlendirdiğini gördük. Oysa tutkuların etkisi daha çok zihnin ufkunu kısıtlamak, onu ayrıcalıklı idelere ve nesnelere sabitlemektir. Çünkü tutkunun temeli bencillik değil, daha da beteri, *kısmiliktir*: öncelikle akrabalarımız, yakınlarımız ve benzerlerimiz için tutku duyarız (kısıtlı nedensellik, bitişiklik, benzerlik). Bu, bencillik tarafından yönetilmekten de kötüdür. Bencilliklerin yalnızca toplumu mümkün kılmak için sınırlandırılması gerekir: bu yüzden, XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla dek, meşhur sözleşme teorileri toplum problemini doğal hakların sınırlandırılmasıyla, hatta bu hakların terk edilmesiyle ilgili bir problemmiş gibi ortaya koydular, sözleşmeye dayalı toplum buradan doğacaktı. Oysa Hume insanın doğal olarak bencil olmadığını, doğal olarak kısmi olduğunu söylediğinde, bunu sözcüklerde-

ki basit bir nüans olarak görmemeliyiz, toplum probleminin pratik olarak ortaya konuşundaki radikal bir değişim olarak görmeliyiz. Problem artık bencilliklerin ve bunlara karşılık gelen doğal hakların nasıl sınırlandırılması gerektiğiyle ilgili değildir; kısmiliklerin nasıl aşılması, "sınırlı bir sempati"den "geniş bir cömertliğe" nasıl geçilmesi, tutkuların nasıl genişletilmesi, onlara kendiliklerinden sahip olmadıkları bir genişliğin nasıl kazandırılması gerektiğiyle ilgilidir. Toplum artık yasal ve sözleşmeye dayalı bir sınırlandırmalar sistemi olarak değil, kurumsal bir icat olarak düşünülür: tutkuları kısmiliklerini aşmaya zorlayan ve ahlaki, hukuki, politik vb. duygular (örneğin adalet duygusu) oluşturan *yapaylıkları nasıl icat etmeli*, böyle kurumları nasıl yaratmalı? Hume'un sözleşmeyle uzlaşım ya da yapaylık arasında kurduğu karşıtlığın kaynağı budur. Kuşkusuz Hume XVIII. yüzyılın sosyolojisine hâlâ hakim olan sınırlandırıcı sözleşme ve yasa modelinden koparak onun karşısına pozitif bir yapaylık ve kurum modeli çıkaran ilk kişidir. Böylelikle insana ilişkin tüm problemin de yeri değişmiş olur: artık söz konusu olan, bilgide olduğu gibi, kurguyla insan doğası arasındaki karmaşık bağ değil, insan doğasıyla yapaylık arasındaki bağdır (icat yapan tür olarak insan).

Tutkular

Bilgi söz konusu olduğunda, insan doğasının ilkeleri genişleme ya da ihlal kuralları koyuyor, fantezi ise inanç simülakrlarını geçerli kılmak için bunları kullanıyordu: öyle ki düzeltmeler yapmak, meşru olanı gayrimeşru olandan ayırmak için sürekli olarak hesap yapmak gerekliydi. Buna karşılık tutku söz konusu olduğunda, problem başka türlü ortaya konur: insan doğasının kısmiliğini aşan yapay genişlemeyi nasıl icat edebiliriz? Burada, fantezi ya da kurgu yeni bir anlam kazanır. Hume'un dediği gibi, zihin ya da fantezi tutkular karşısında nefesli bir çalgı gibi değil, vurmalı bir çalgı gibi hareket

eder, "her vuruşun ardından, titreşimler aşamalı olarak ve hissedilmeyen bir biçimde yok olan sesi hâlâ korumaktadırlar"[a]. Kısacası, tutkuyu yansıtmak, onu titreştirmek, onun doğal kısmiliğinin ve edimselliğinin sınırlarını aşmasını sağlamak imgeleme düşer. Hume, estetik duyguların ve ahlaki duyguların nasıl bu yolla oluştuklarını gösterir: bunlar imgeleme yansımış, imgeleme ait hale gelmiş tutkulardır. İmgelem tutkuları yansıtarak onları özgürleştirir, sonsuzca uzatır, doğal sınırlarının ötesine taşır. Ama vurmalı çalgı metaforunu en azından bir noktada düzeltmek gerekiyor. Çünkü tutkular imgelemde titreştikleri zaman aşamalı olarak daha az canlı ve daha az edimsel hale gelmekle kalmazlar, renk ya da tını da değiştirirler, tragedyada temsil edilen bir tutkunun acısının imgelemin neredeyse sonsuz bir oyunundan doğan zevke dönüşmesi gibidir biraz bu; tutkular yeni bir doğa kazanırlar ve yeni bir inanç türü onlara eşlik eder. Böylece istenç "kolayca her yöne gider ve kendisinin bir imgesini üretir, sabitlenmediği tarafta bile"[b].

Yapaylık ya da kültür dünyasını kuran şey işte tutkuların imgelemdeki bu titreşimi, bu yansımasıdır; bu da kültürü hem en uçarı hem en ciddi şeye dönüştürür. Ama bu kültürel oluşumlarda iki eksiklikten nasıl kaçınmalı? Bir yandan, genişlemiş tutkular, başka bir doğaya sahip olmalarına karşın, edimsel tutkulardan daha az canlıdırlar. Diğer yandan ise, zayıflamış imgelerini hiçbir kurala bağlı olmadan her yöne taşıdıkları için tümüyle belirsizdirler. İlk nokta çözümünü genişleyen duygulara ya da yansıyan tutkulara bir miktar ek canlılık ve inanç kazandıran toplumsal iktidar mercilerinde, yaptırım aygıtlarında, ödül ve cezalarda bulur: söz konusu olan her şeyden önce yönetimdir, ama daha gizli ve dolaylı merciler, örneğin göreneğe ve beğeniye ait merciler de vardır – Hume bu bakımdan da iktidar ve yönetim problemini temsil edilebilirli-

[a] D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Fran. çev. Leroy, Paris, Aubier, 1973, s. 552.
[b] A.g.y., s. 517.

ğin değil inandırıcılığın terimleriyle ortaya koymuş olan ilk kişilerden biridir.

İkinci nokta ise Hume'un felsefesinin genel bir sistem oluşturma tarzıyla da ilgilidir. Çünkü tutkuların yansıdıkları imgelem ya da fantezi, çıplak bir imgelem değil, başka ilkelerle, çağrışım ilkeleriyle zaten sabitlenmiş ya da doğallaşmış imgelemdir. Benzerlik, bitişiklik, nedensellik, kısacası bir bilginin ya da hesabın nesnesi olarak bütün ilişkiler, yansımış duyguların belirlenimi için genel kurallar sağlarlar; böylece yansımamış tutkuların bunları dolaysız ve kısıtlı şekilde kullanmasının ötesine geçilir. Estetik duygular bu yolla çağrışım ilkelerinde hakiki beğeni kuralları bulurlar. Hume özellikle sahiplenmeye yönelik tutkuların nasıl imgelemde yansıyarak çağrışım ilkelerinde mülkiyet etkenlerini ya da hukukun dünyasını kuran genel kuralların belirlenimi için araçlar bulduklarını ayrıntılarıyla gösterir. İlişkilerin çeşitlenmelerine yönelik bir inceleme, ilişkilerin hesaplanması her seferinde şu soruya yanıt vermeyi sağlar: şu kişiyle şu nesne arasında birinin diğerine ait olduğuna inanmamızı sağlayacak (imgelemin inanmasını sağlayacak) doğal bir ilişki var mıdır? "Bir adam yorgunluğun sınırına gelip bir tavşanı avlamışsa, başka birinin kendisinden önce davranıp avını elinden almasına bir haksızlık olarak bakacaktır. Ama aynı kişi önündeki daldan sarkan bir elmayı koparmak için uzandığında, daha çevik bir başkası onu geride bırakıp elmayı kaparsa bu kişinin yakınmaya hiç de hakkı yoktur. Bu farkın nedeni tavşanın doğasında olmayan hareketsizliğin avcıyla tavşan arasında kuvvetli bir ilişki kurması, diğer durumda ise bu ilişkinin bulunmaması değil de nedir?"[c] Kapıya fırlatılmış bir mızrak terk edilmiş bir yerin mülkünü kazanmaya yeter mi, yoksa yeterli bir ilişki kurmak için kapıya elle dokunmak mı gerekir? Neden medeni kanuna göre toprak yüzeyden, ama resim tuvalden üstündür, buna

[c] A.g.y., s. 625, dipnot.

karşılık neden kağıt yazıdan üstün gelir? Çağrışım ilkeleri asıl anlamlarını kültür ve hukuk dünyasının ayrıntısını belirleyecek biçimde ilişkilerin tek tek incelenmesinde bulur. Hume'un felsefesinin asıl konusu tam da budur: hukuki, ekonomik ve politik bir etkinliğin, bir pratiğin araçları olarak ilişkiler.

Hem Popüler Hem Bilimsel Bir Felsefe

Hume oldukça erken olgunlaşmış bir filozoftur: (1739-1740'ta yayımlanan) büyük kitabı *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'yi yirmi beş yaşına doğru yazar. Felsefede yeni bir ton, olağandışı bir yalınlık ve sağlamlık, hem kurguların kullanımını, hem insan doğasının bilimini, hem de yapaylıkların pratiğini işin içine sokan karmakarışık argümanların arasından kendini gösterir. Hem popüler hem bilimsel bir felsefedir bu, pop-felsefe. Ulaşılmak istenen hedef ise idelerden değil, ilişkilerden ve işlemlerden gelen kesin bir açıklıktır. *İnceleme*'deki karmaşıklığın bir kısmını feda etmek ve bu kitapta fazlasıyla zor bulduğu şeyi bırakmak pahasına, Hume sonraki kitaplarında bu açıklığı gitgide daha çok kuvvetlendirmeye çalışır: *Ahlak ve Politika Denemeleri* (1742), *Anlama Yetisi Üzerine Soruşturma* (1748), *Ahlak İlkeleri Üzerine Soruşturma* (1751), *Politik Söylevler* (1752). Ardından *İngiltere Tarihi*'ne yönelir (1754-1762). Hume'un ölümünden sonra ortaya çıkan hayranlık verici bir yapıt, *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* (1779) en karmaşık olanla en açık olanı birbirine kavuşturur. Bu, belki de felsefede sahici diyalogun tek örneğidir: çünkü yalnızca iki değil, üç kişi vardır ve bunlar tekyönlü rollere sahip değillerdir, geçici ortaklıklar kurarlar, ayrılırlar, tekrar uzlaşırlar... vb. Demea vahiy dininin savunucusudur, Cleanthes doğal dini temsil eder, Philon kuşkucudur. Hume-Philon'un mizahı, "dereceleri" paylaştıran bir kuşkuculuk adına herkesin anlaşmasını sağlamaktan ibaret değildir, geleceğin düşüncesini önceden şekillendirmek için XVIII. yüzyılın hakim akımlarından bile ayrılan bir kopuş biçimidir bu.

Çeviren: Hakan Yücefer

23

YAPISALCILIĞI NASIL AYIRT EDERİZ?*

Eskiden "varoluşçuluk nedir?" diye sorulurdu. Şimdi: yapısalcılık nedir? Bu sorular ancak güncel oldukları, ortaya konmakta olan yapıtlara dair sorulduklarında ilginçtirler. *Biz 1967'deyiz.* O halde bu soruya cevap vermekten kaçınmak için yapıtların tamamlanmamışlık özelliğini bahane edemeyiz; soruya bir anlam veren yalnızca onların bu özelliğidir. Bundan hareketle, "Yapısalcılık nedir?" sorusu kimi dönüşümler geçirmelidir. İlk olarak, yapısalcı olan *kim?* En güncel olan şeyde kimi âdetler var. Âdet işaret ediyor, haklı ya da haksız olarak yan yana koyuyor: R. Jakobson gibi bir dilbilimci, C. Lévi-Strauss gibi bir sosyolog, J. Lacan gibi bir psikanalist, M. Foucault gibi epistemolojiyi yenileyen bir filozof, L. Althusser gibi Marksizmin yorumlanması sorununu yeniden ele alan Marksist bir filozof, R. Barthes gibi bir edebiyat eleştirmeni; *Tel Quel* dergisi çevresindeki yazarlar gibileri. Kimileri "yapısalcılık" kelimesini reddetmiyor, "yapı" ve "yapısal" gibi kavramlar kullanıyorlar. Diğerleri Saussurecü "sistem" terimini tercih ediyorlar. Kimilerinin diğerleri üzerinde gerçek bir etki bıraktığı, farklı kuşaklardan çok farklı düşünürler. Ama en önemlisi, keşfettikleri alanların engin çeşitliliği. Herbiri, benzeşim ilişkisinde olan sorunları, yöntemleri, çözümleri, bu alanların herbirindeki tekil keşif ve yaratımlarla ölçülen özgür bir zamane havasına, zamanın ruhuna katılır gibi, yeniden buluyor. Bu anlamda, sonu *-izm*'le biten sözcükler son derece iyi temellendirilmişlerdir.

---

* François Châtelet, der., *Histoire de la philosophie, cilt VIII: 20. yüzyıl* içinde, Paris, Hachette, 1972, s. 299-335.

Dilbilimi, yalnızca Saussure'ü değil, Moskova okulunu, Prag okulunu da yapısalcılığın kökeni olarak görenler haklı. Ve eğer yapısalcılık daha sonra başka alanlara doğru genişliyorsa, bu kez söz konusu olan benzeşim değildir artık: mesele yalnızca daha önce dil çözümlemesinde başarı kazanmış yöntemlere "denk" yöntemleri kurmak değildir. Aslında, ancak dilsel olan şeyin yapısı vardır, bu ezoterik, hatta sözlü olmayan bir dil olsa da. Bilinçdışının yapısı, ancak bilinçdışı konuştuğu zaman, bilinçdışı dil olduğu ölçüde vardır. Bedenlerin yapısı ancak, bedenlerin, belirtilerin dili olan bir dille konuştukları kabul edildiği ölçüde vardır. Şeylerin kendilerinin bile, göstergelerin dili olan sessiz bir söylemleri olduğu ölçüde bir yapıları vardır ancak. O halde "yapısalcılık nedir?" sorusu yine dönüşüm geçirir- şöyle sormak daha doğrudur: "yapısalcı" olarak adlandırılan insanları nasıl ayırt ederiz? Ve acaba onlar neleri ayırt ediyorlar? İnsanları görünür biçimde ayırt etmek, ancak her birinin kendine göre ayırt ettiği görünmeyen ve duyumlanmayan şeyler sayesinde mümkün olur. Yapısalcılar bir şeyde bir dilin olduğunu, bir alana özgü bir dil olduğunu nereden anlıyorlar? Bu alanda yeniden buldukları şey nedir? Yalnızca *formel* bir takım ayırt etme ölçütlerinden en basit olanları, her seferinde, -çalışmalarının ve projelerinin çeşitliliği ne olursa olsun- alıntılanan yazarlardan örnekler vererek ortaya koymayı öneriyoruz.

Birinci ölçüt: sembolik

Gerçek ile imgesel arasındaki bir tür ayrıma veya karşılıklı ilişkiye alışmış, neredeyse koşullanmış haldeyiz. Düşüncemizin bütünü bu iki mefhum arasındaki diyalektik bir oyunu devam ettiriyor. Klasik felsefe saf bir zihin veya anlama yetisinden söz ettiğinde bile, söz konusu olan her zaman, gerçeğin temelini, "hakiki" gerçeği, olduğu gibi gerçeği kavrama kapasitesi ile, imgelemin kuvvetlerine karşı ama aynı zamanda

onlarla ilişki içerisinde belirlenmiş bir yetidir. Birbirlerinden son derece farklı yaratıcı hareketleri sayalım: romantizm, sembolizm, gerçeküstücülük... Kimi zaman gerçek ile imgesel'in birbirlerinin içine geçtikleri ve birleştikleri aşkın nokta, kimi zaman ise farklarının ayrım çizgisi olarak onların arasındaki keskin sınır gündeme gelir. Her durumda, imgesel ile gerçek arasındaki karşıtlıktan ve onların birbirlerini tamamlayışından ileri gidemiyoruz – en azından romantizm, sembolizm vb.'nin geleneksel yorumlarında. Freudculuk bile iki ilke perspektifinden yorumlanır: hayal kırıklığına uğratma gücüyle gerçeklik ilkesi, sanrılar doğuran tatmin gücüyle haz ilkesi. Beklenebileceği gibi, Jung ve Bachelard'ınki gibi yöntemler de tamamen gerçek ve imgesel olanın, onların karmaşık ilişkilerinin çerçevesine dahildirler; aşkın birlik ve sınır gerilimi, birbirinde erime ve ayrım çizgisi.

Oysa yapısalcılığın ilk ölçütü, üçüncü bir düzenin, üçüncü bir egemenliğin, yani sembolik olanın keşfi ve tanınmasıdır. Yapısalcılığın ilk boyutunu oluşturan şey, semboliği gerçek ile olduğu kadar imgesel ile de karıştırmanın reddidir. Burada da, herşey dilbilimle başlar: yapılsalcı dilbilimci, gerçekliği içinde kelimenin ve onun işitsel bölümlerinin ötesinde, ve kelimelerle ilişkilendirilmiş imgelerin ve kavramların ötesinde, bambaşka bir doğadan gelen bir öğeyi, yapısal nesneyi keşfeder. Ve belki de *Tel Quel* grubundaki romancıların, işitsel gerçeklikleri olduğu kadar onlarla ilişkili anlatıları da yenilemek için, içine yerleşmek istedikleri sembolik öğe budur. Michel Foucault, insanların ve fikirlerin tarihinin ötesinde, "düşüncenin arkeolojisi" adını verdiği şeyin nesnesini teşkil eden, daha derindeki, yeraltındaki bir zemini keşfeder. Louis Althusser, gerçek insanların ve onların gerçek ilişkilerinin ardında, ideolojilerin ve onların imgesel ilişkilerinin ardında, bilimin ve felsefenin nesnesi olarak daha derin bir alan keşfeder.

Psikanalizde eskiden beri çok sayıda babamız vardı: önce gerçek bir baba, ama aynı zamanda babanın imgeleri. Ve bütün dramlarımız gerçek ile imgesel arasındaki gergin ilişkilerde cereyan ederdi. Jacques Lacan daha temel, üçüncü bir babayı, sembolik babayı ya da "Babanın-adı"nı keşfeder. Yalnızca gerçek ve imgesel değil, onların ilişkileri ve bu ilişkilerdeki huzursuzluklar da, sembolik olandan hareketle içinde kuruldukları bir sürecin sınırı olarak düşünülmelidirler. Lacan'da ve başka yapısalcılarda da, yapının öğesi olarak sembolik olan, bir kuruluşun ilkesidir: yapı, belirlenebilir diziler uyarınca gerçekliklerde ve imgelerde vücuda gelir; dahası, vücuda gelerek onları kurar, ama onlardan daha derin olduğundan, imgelemin bütün gökleri için olduğu kadar gerçeğin bütün zeminleri için de bir yeraltı teşkil ettiğinden, onlardan türemez. Öte yandan, yapısal sembolik düzene özgü felaketler, gerçeğin ve imgeselin görünür huzursuzluklarını açıklarlar: örneğin Lacan'ın yorumladığı biçimiyle *Kurtadam* vakasında hadım edilme teması, sembolize edilmemiş olduğu için ("forclusion"*), gerçekte, kesilmiş parmağın sanrısal biçimi altında yeniden ortaya çıkar.[1]

Gerçek, imgesel ve semboliği numaralandırabiliriz: 1, 2, 3. Ama belki de bu sayıların ordinal olduğu kadar kardinal bir değerleri de vardır. Çünkü gerçek, kendinde, bir tür birleştirme ya da bütünleştirme ülküsünden ayrılamaz: gerçek "bir" olmaya meyillidir, "hakikatinde" birdir. "Bir"de iki gördüğümüz, birden ikiye geçtiğimiz zaman beliren, – her ne kadar eylemini gerçeğin içinde ortaya koyuyor olsa da- imgeselin ta kendisidir. Örneğin, gerçek baba birdir, ya da yasası gereği öyle olmak ister; ama baba imgesi her zaman kendinde ikilidir,

* Lacan'ın bilinçdışı kuramında, psikoz vakalarında geliştirilen ve gerçeğin sembolize edilmemesini, dil düzeyine taşınmamasını sağlayan savunma mekanizması. Ç.n.

[1] Bkz. J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, s. 386-389.

ikili bir yasaya göre bölünür. Baba imgesi en az iki kişiye yansıtılır: biri oyun babası, soytarı baba olmayı, diğeri ise çalışmanın ve ülkünün babası olmayı kabullenir: Shakspeare'deki Galler Prensi de böyledir, bir baba imgesinden diğerine, Falstaff'tan tahta geçer. İmgesel, tersine çevrilmiş ayna, ikilenme, özdeşleşme ve yansıtma oyunlarıyla, her zaman ikilik kipliğinde tanımlanır.[2] Ama belki de sembolik olanın kendisi üçtür. Yalnızca gerçeğin ve imgeselin ötesindeki üçüncü değildir. Her zaman sembolik olanın kendisinde aramamız gereken bir üçüncü vardır: yapı en azından üçlüdür, yoksa "dolaşamaz" –gerçekdışı olan, ama buna rağmen imgesi kurulamayan üçüncü.

Neden böyle olduğunu göreceğiz; ama ilk ölçüt şudur: gerçeğin düzenine ve imgeselin düzenine indirgenemez, onlardan daha derin bir sembolik düzenin ortaya konması. Bu sembolik öğenin ne olduğunu henüz hiç bilmiyoruz. En azından diyebiliriz ki, ona tekabül eden yapının duyusal bir biçimle, imgelemin bir figürüyle ya da kavranabilir bir özle hiçbir ilgisi yoktur. *Biçim*le hiçbir ilgisi yoktur: çünkü yapı asla bir bütünün özerkliğiyle, bütünün parçalar üzerindeki hakimiyetiyle, gerçekte ve algıda işleyen bir *Gestalt* ile tanımlanmaz: Tersine, yapı, hem bütünlerin şekillenmesini, hem de onların parçalarının değişimlerini açıklama iddiasındaki kimi atomik öğelerin doğasıyla tanımlanır. Yapısalcılığın tamamının retorik, metafor ve metonimi ile ilgili düşüncelerle kat edilmesine rağmen, sembolik olanın, imgelemin *figür*leriyle de hiç ilgisi yoktur: çünkü bu figürlerin kendileri, hem düz hem de mecazi olanı açıklamaları gereken yapısal yer değiştirmeleri içerirler. Son olarak, sembolliğin *öz*le de bir ilgisi yoktur: çünkü kendi başlarına ne biçimleri, ne anlamları, ne temsilleri, ne içerikleri, ne verili ampirik ger-

[2] J. Lacan imgesel ile sembolik arasındaki ayrımın özgün *incelenmesi*nde kuşkusuz en ileri gitmiş olandır. Ama bu ayrımın kendisi, başka biçimler altında bütün yapısalcılarda mevcuttur.

çeklikleri, ne varsayımsal işlevsel modelleri, ne de görünüşlerin ardında kavranırlıkları olan biçimsel öğeler üzerinde işleyen bir kombinatuar söz konusudur. Kimse, yapının konumunun "Kuram"ın kendisiyle özdeş olduğunu ve semboliğin özgün ve belirli kuramsal nesnenin üretimi olarak anlaşılması gerektiğini Louis Althusser'den daha iyi göstermemiştir.

Yapısalcılık kimi zaman saldırgandır: mesela imgesel ve gerçeğin ötesindeki nihai kategori olan semboliğin hep göz ardı edilmesine karşı çıktığında. Kimi zaman yorumlayıcıdır: mesela bu kategoriden hareketle yapıtları yorumlama biçimimizi yenilediği, ve dilin oluştuğu, yapıtların meydana geldiği, fikirlerle eylemlerin kaynaştığı kökensel bir noktayı keşfetmeye aday olduğunda. Romantizm, sembolizm, ama aynı zamanda Freudculuk ve Marksizm de derin yeniden-yorumlamaların nesnesi haline gelirler. Daha da fazlası: mitsel, şiirsel, felsefi ve pratik yapıtların kendileri yapısal yoruma tabi olurlar. Ama bu yeniden-yorumlama, sanki sembolik olan birbirlerinden ayrılamayacak canlı yorum ve yaratımların bir kaynağıymış gibi, ancak bugüne ait yeni yapıtlara hayat verdiğinde geçerlidir.

İkinci ölçüt: yerel ölçüt veya konum ölçütü

Yapının sembolik öğesini oluşturan nedir? Burada yavaş yavaş ilerleme, önce onun ne olmadığını tekrar tekrar söyleme gerekliliğini hissediyoruz. Sembolik öğe, gerçekten ve imgeselden ayrı olduğundan, ne gönderme yapacağı ve işaret edeceği, önceden varolan gerçekliklerle, ne de kendinde barındırdığı ve ona bir gösterme* verecek imgesel veya kavramsal

* Deleuze, *Logique du sens* (Anlamın Mantığı) isimli eserinin *de la proposition* (önerme hakkında) başlıklı 3. dizisinde, *désignation* (işaret etme) ve *signification* (gösterme) arasında bir ayrım yapar. İşaret etme dışsal bir şey durumunu, gösterme ise önermenin öğelerinin evrensel ya da genel kavramlarla ilişkisini imler, anlam ise ikisinin de dışında kalır. Bu yüzden, bir yandan gös-

içeriklerle tanımlanabilir. Bir yapının öğelerinin ne dışsal bir işaret edişleri, ne de içsel bir göstermeleri vardır. Ne kalıyor geriye? Levi-Strauss'un titizlikle hatırlattığı gibi, yapının öğelerinin bir *anlam*dan başka bir şeyleri yoktur: zorunlu olarak ve sadece "*konum*"[3] olan bir anlam. Söz konusu olan, gerçek bir uzamdaki [étendu] bir yer ya da imgesel uzanımlardaki [extension] yerler değil, tam olarak yapısal, yani topolojik olan bir uzaydaki [espace] yerlerdir. Yapısal olan, mekândır, ama uzamsız, uzanım-öncesi bir mekân, komşuluk kavramının tam da ilk olarak uzamdaki bir anlamlanışa değil, ordinal bir anlama sahip olduğu, komşuluk düzeni gibi yakından yakına kurulmuş saf bir *spatium*. Veya genetik biyolojide: genler, "*locus*"lardan, kromozomun içinde ilişki değiştirmeye yetkin yerlerden ayrılmaz oldukları ölçüde bir yapının parçasıdırlar. Kısacası, tam anlamıyla yapısal olan bir mekânın içinde yerler, bu yerleri doldurmak üzere gelen gerçek şeylere ve varlıklara oranla birincildir. Aynı zamanda, bu yerler doldurulduğunda zorunlu olarak beliren, hep bir miktar imgesel olan rollere ve olaylara oranla da birincildirler.

Yapısalcılığın bilimsellik iddiası niceliksel değil, topolojik ve ilişkiseldir: Lévi-Strauss sürekli bu ilkeyi ortaya koyar. Althusser de ekonomik yapıdan söz ettiğinde, gerçek "öznelerin", yerleri doldurmak üzere gelen somut bireyler ya da gerçek insanlar olmaması gibi, buradaki gerçek nesnelerin de oynadıkları roller ve meydana gelen olaylar değil, daha ziyade üretim ilişkileriyle belirlenmiş topolojik ve yapısal bir mekândaki yerler olduğunu belirtir.[4] Foucault ölüm, arzu, çalışma, oyun gibi belirlenimleri tanımladığında, onları ampirik insan

---

teren (signifiant), gösterilen (signifié) ve gösterge (signe) ile bağlantısı, bir yandan da buradaki bağlamda anlam (sens) ile arasındaki uzaklık açısından, *signification* kavramını "gösterme" karşılığıyla çevirdik. Ç.n.

[3] Bkz. *Esprit*, Kasım 1963.

[4] L. Althusser, *Lire le Capital*, 2 cilt, Paris, Maspero, c. II, s. 157.

varoluşunun boyutları olarak değil, öncelikle bu yerleri dolduranları, ölümlü ve ölmekte olan, veya arzulayan, veya çalışan, veya oyuncu hale getirecek yerler veya konumların nitelendirilmesi olarak görür. Bu yerleri doldurmak için gelenler de, yapıya ait olan bir komşuluk düzeni uyarınca rollerini oynayarak, ancak ikincil olarak gelirler. İşte bu sayede Foucault, ampirik olan ve aşkınsal olan arasında, aşkınsal olanın, bu yerleri ampirik olarak dolduranlardan bağımsız bir yerler düzeni ile belirlendiği yeni bir paylaşım önerebilir.[5] Yapısalcılık, yerlerin, onları dolduranlara galip geldiği yeni bir aşkınsal felsefeden ayrı düşünülemez. Baba, anne, vb. öncelikle bir yapıdaki yerlerdir; ölümlü oluşumuz, komşulukların bu topolojik düzenine göre yapı içinde belirlenmiş bir yere gelmemizle, sıraya girmemizle bağlantılıdır (gene de önceleriz kendi sıramızı).

"Sırayı takip eden... ve gösteren zincirinin, onları kateden anında kendi varlıklarını şekillendiren yalnızca özne değil, öznelerarasılıklarında ele alınmış öznelerdir... Gösterenin hareketi, doğuştan gelen yeteneklere ve toplumsal kazanımlara bakmadan, karaktere ve cinsiyete aldırmadan, özneleri kendi eylemlerinde, kaderlerinde, reddedişlerinde, göremeyişlerinde, başarılarında ve vaziyetlerinde belirler..."[6] Ampirik psikolojinin aşkınsal bir topoloji tarafından yalnızca kurulmakla kalmadığı, aynı zamanda belirlenmiş olduğu bundan daha iyi söylenemezdi.

Bu yerel veya konumsal ölçütten birçok sonuç doğar. Ve öncelikle, sembolik öğelerin dışsal bir işaret edişleri veya içsel bir göstermeleri değil, yalnızca konumsal bir anlamları varsa, *anlamın her zaman, kendileri gösteren olmayan öğelerin bileşiminden doğduğu* ilkesini ortaya koymak gerekir.[7] Lévi-Strauss'un Paul Ricoeur'le yaptığı bir tartışmada dediği gibi,

[5] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, s. 329.
[6] J. Lacan, *Ecrits*, s. 30.
[7] C. Lévi-Strauss, bkz. *Esprit*, Kasım 1963.

anlam her zaman bir sonuç, bir etkidir: yalnızca ürün olarak sonuç değil, ama optiğin, dilin ve konumun bir etkisi. Anlamın, sonucu anlam olan derin bir anlamsızlığı vardır. Burada "saçma felsefesi" denilen şeye bir geri dönüş yoktur. Çünkü saçma felsefesine göre eksik olan temelde anlamdır. Yapısalcılık için, tersine, her zaman çok fazla anlam, her zaman bir yapıdaki yerlerin bileşiminden doğan anlamın bir aşırı-üretimi, üst-belirlenimi vardır. (Althusser'deki *üst-belirlenim* kavramının önemi de buradan gelir.) Anlamsızlık hiçbir biçimde "saçma" veya anlamın karşıtı değil, yapı içinde dolaşarak anlamı geçerli hale getiren ve onu üretendir. Yapısalcılığın Albert Camus'ye hiçbir borcu yoktur, ama Lewis Caroll'a çok şey borçludur.

İkinci sonuç, yapısalcılığın kimi oyunlara ve bir tür tiyatroya, kimi oyun ve tiyatro alanlarına beslediği ilgidir. Lévi-Strauss'un sürekli oyun kuramlarına gönderme yapması ve oyun kağıtlarına bu kadar önem vermesi rastlantı değildir. Ya da Lacan'ın metafordan öteye geçen oyun metaforları: yalnızca yapıda dolaşan yüzük* değil, briçte dolaşan ölümün yeri de. Satranç gibi en asil oyunlar, satranç tahtasının gerçek uzamından ve her figürün imgesel uzanımından sonsuzca daha derin bir *spatium* içinde yerlerin bir kombinatuarını düzenleyenlerdir. Veya Althusser, Marx yorumuna tiyatrodan söz etmek için ara verir, ama bu gerçekliğin ya da fikirlerin değil, Althusser'in Brecht'te ilkesini bulduğu, ve belki bugün en ileri ifadesini Armand Gatti'de bulan, yerlerin ve konumların saf tiyatrosudur. Kısacası, yapısalcılığın manifestosu, şu ünlü şiirsel ve teatral ifadede aranmalıdır: düşünmek, zar atmaktır.

Üçüncü sonuç, yapısalcılığın yeni bir maddecilikten, yeni bir ateizmden, yeni bir anti-hümanizmden ayrı düşünülemeyeceğidir. Çünkü eğer yer, onu işgal edene göre birincil ise, yapı-

* "Furet" adı verilen oyun, daire biçiminde oturan oyuncuların birbirlerine hızla bir yüzüğü geçirmeleri ve ortadaki oyuncunun bu yüzüğün hangi elde olduğunu tahmin etmesi üzerine kuruludur. Ç.n.

yı değiştirmek için Tanrı'nın yerine insanı koymak şüphesiz yeterli olmayacaktır. Ve eğer bu yer ölümün yeri ise, Tanrı'nın ölümü aynı zamanda insanın da ölümü demektir; umuyoruz ki ancak yapı içinde ve yapının dönüşümü sayesinde gelecek yeni bir şeyin lehine olacaktır bu. İnsanın imgesel niteliği (Foucault) veya hümanizmin ideolojik niteliği (Althusser) böyle ortaya çıkar.

Üçüncü ölçüt: diferansiyel ve tekil

Bu sembolik öğeler ya da konum birlikleri nelerden oluşur? Dilbilimsel modele geri dönelim. Hem sessel bölümlerden, hem de onlarla ilişkili imge ve kavramlardan ayrı olana "fonem" denir. Fonem, farklı anlamları olan iki sözcüğü ayırmaya yetkin en küçük dilbilimsel birliktir: örneğin *k*asa ve *m*asa.* Fonemin harfler, heceler ve seslerde vücuda geldiği, ama onlara indirgenemeyeceği açıktır. Daha da fazlası, fonem kendi başına onu diğer fonemlere bağlayan fonematik ilişkiden ayrılamazken ($\frac{k}{m}$), harfler, heceler ve sesler ona bir bağımsızlık kazandırırlar. Fonemler dahil oldukları ve onlar sayesinde karşılıklı olarak birbirlerini belirledikleri ilişkilerden ayrı olarak varolmazlar.

Üç ilişki tipini ayırt edebiliriz. Bir ilk tip, bağımsızlık veya özerklik sergileyen öğeler arasında kurulur: örneğin 3+2, hatta $\frac{2}{3}$. Öğeler gerçektir, ve bu ilişkilerin kendilerinin de gerçek olduklarının söylenmesi gerekir. Bir ikinci ilişki tipi, örneğin $x2 + y2 - R2 = 0$, değerleri belirtilmemiş olsa da, *her bir durumda* belirli bir değeri olması gereken öğeler arasında kurulur. Bu ilişkiler imgesel olarak adlandırılabilirler. Fakat

* Deleuze Fransızcada örnek olarak "*b*illard" [bilardo] ve "*p*illard" [yağma eden] kelimelerini veriyor. Ç.n.

üçüncü tip, kendilerinde hiçbir belirli değeri olmayan ve buna rağmen ilişkide birbirlerini karşılıklı olarak belirleyen öğeler arasında kurulur: $ydx + xdx = o$, veya $\frac{dy}{dx} = \frac{x}{y}$. Bu ilişkiler semboliktir, ve onlara tekabül eden öğeler diferansiyel bir ilişkidedirler. *Dy, y*'ye göre, *dx* de *x*'e göre tamamen belirsizdir: herbirinin ne varoluşu, ne değeri, ne de anlamı vardır. Ve buna rağmen $\frac{dy}{dx}$ tamamen belirlidir, iki öğe birbirlerini ilişkide karşılıklı olarak belirlerler. Sembolik olanın doğasını tanımlamaya izin veren, ilişkideki bu karşılıklı belirleme sürecidir. Kimi zaman yapısalcılığın kökeninin aksiyomatikte arandığı olur. Örneğin Bourbaki*'nin "yapı" kelimesini kullandığı doğrudur. Ama bizce bu, yapısalcılıkta olduğundan çok daha farklı bir anlamdadır. Çünkü söz konusu olan, ilişkilerde birbirlerini karşılıklı olarak belirleyen öğeler değil, niteliksel olarak bile belirlenmemiş öğeler arasındaki ilişkilerdir. Bu anlamda aksiyomatik hâlâ imgeseldir; tam anlamıyla sembolik değildir. Yapısalcılığın matematiksel kökeni, daha ziyade diferansiyel hesaplarda, özellikle de Weierstrass ve Russell'ın bu konu üzerine yaptıkları yorumlarda aranmalıdır. Bu yorumlar, *statik* ve *sırasaldır* [ordinal]; hesabı, sonsuz küçük olana yapılan tüm göndermelerden nihai olarak kurtarır, ve onu saf bir ilişkiler mantığına dahil eder.

Diferansiyel ilişkilerin belirlenimlerine, tekillikler, eğrileri veya şekilleri niteleyen tekil noktanın dağılımları tekabül eder (örneğin bir üçgenin üç tekil noktası vardır). Verili bir dile özgü fonematik ilişkilerin belirlenimi, dilin seslerinin ve anlamlarının onların yakınında oluştuğu tekillikleri ortaya koyar. Sembolik öğelerin *karşılıklı belirlenimi,* bundan böyle, bu öğelere tekabül eden uzamı kuran tekil noktaların *bütünsel belir-*

* Charles Denis Bourbaki'nin ismiyle anılan, diferansiyel hesap araştırmaları ile tanınmış Fransız matematikçiler topluluğu. Ç.n.

leniminde süregider. Bu temel "tekillik" kavramı, harfi harfine ele alındığında, yapının bulunduğu bütün alanlara ait gibidir. "Düşünmek, zar atmaktır" genel ifadesi, zarların üzerindeki parlak noktaların temsil ettiği tekilliklere gönderme yapar. Her yapı şu iki yönüyle ortaya çıkar: sembolik öğelerin onlardan hareketle karşılıklı olarak belirlendikleri bir diferansiyel ilişkiler sistemi, bu ilişkilere tekabül eden ve yapının uzamını oluşturan bir tekillikler sistemi. Her yapı bir çokluktur. O halde, "Herhangi bir alanda yapı var mıdır?" sorusu, şu biçimde açılmalıdır: şu ya da bu alanda, bu alana özgü sembolik öğeler, diferansiyel ilişkiler ve tekil noktalar açığa çıkarılabiliyorlar mı? Sembolik öğeler, ele alınan alanın gerçek varlık ve nesnelerinde vücuda gelirler; differansiyel ilişkiler bu varlıklar arasındaki gerçek ilişkilerde eyleme geçerler; tekillikler ise, bu yerleri doldurmaya gelen varlık ve nesnelerin imgesel rol veya davranışlarını paylaştıran, yapı içindeki yerlerdir.

Söz konusu olan, matematiksel metaforlar değildir. Her alanda, öğeleri, ilişkileri ve noktaları bulmak gerekir. Lévi-Strauss, akrabalığın temel yapılarını incelemeye giriştiğinde, yalnızca bir toplumdaki gerçek babaları ya da bu toplumun mitlerinde yürürlükte olan baba imgelerini incelemez. Akrabalığın gerçek fonemlerini, yani akrabalık birimlerini [*parentèmes*], birbirlerini karşılıklı olarak belirleyerek girdikleri diferansiyel ilişkilerden bağımsız olarak varolmayan konum birliklerini keşfettiğini ileri sürer. Şu dört ilişki: $\frac{\text{kızkardeş}}{\text{erkek kardeş}}$, $\frac{\text{koca}}{\text{karı}}$, $\frac{\text{baba}}{\text{oğul}}$, $\frac{\text{dayı}}{\text{yeğen}}$ ilişkileri böylece en basit yapıyı oluştururlar. Bu "akrabalık adlandırmaları"nın kombinatuarına, sistemde belirlenmiş tekillikler meydana getiren "akrabalık davranışları", benzerlik olmadan ve karmaşık bir biçimde tekabül eder. Bunun tersinden de hareket edilebilir: nihai sembolik öğeler arasındaki diferansiyel ilişkileri belirlemek için tekillik-

lerden yola çıkmak. Levi-Strauss böylece, Oedipus mitini örnek alarak, karşılıklı olarak belirlenen "mitem"ler arasındaki diferansiyel ilişkilere varmak için (abartılan akrabalık ilişkileri, azımsanan akrabalık ilişkileri, yerliliğin yadsınması, yerliliğin kalıcılığı), anlatının tekilliklerinden (Oedipus annesiyle evlenir, babasını öldürür, Sfenks'i kurban eder, "şişkin ayak" lakabını alır, vb.) yola çıkar.[8] Her durumda, sembolik öğeler ve aralarındaki ilişkiler, onları gerçekleştirmek üzere gelen varlık ve nesnelerin doğasını belirler; tekillikler ise, yerleri işgal eden varlıkların rol ve davranışlarını eşzamanlı olarak belirleyen bir yer düzeni oluşturur. Yapının belirlenimi, böylece, yapının işleyişini ifade eden bir davranışlar kuramı ile son bulur.

Tekillikler, sembolik öğelere ve onların ilişkilerine tekabül ederler, ama onlara benzemezler. Daha ziyade onlarla beraber "sembolize ettikleri" söylenebilir. Onlardan türerler, çünkü diferansiyel ilişkilerin her belirlenimi, tekil noktaların bir dağılımını getirir. Fakat örneğin: diferansiyel ilişkilerin değerleri türlerde vücuda gelir, ama tekillikler her bir türe tekabül eden organik kısımlarda vücuda gelirler. Diferansiyel ilişkiler değişkenler, tekillikler ise işlevler oluştururlar. Diferansiyel ilişkiler *adlandırmalar* alanında bir yapı oluştururlar, tekillikler ise *davranışlar* alanında. Lévi-Strauss, davranışların adlandırmalarla ilişkilerinde ikili bir yan, türemişlik ama indirgenemezlik olduğu üzerinde ısrar eder.[9] Lacan'ın bir öğrencisi olan Serge Leclaire, başka bir alanda, bilinçdışının sembolik öğelerinin nasıl zorunlu olarak bedenin "libidinal hareketlerine" gönderme yaptığını, yapının tekilliklerini belli yerlerde vücuda getirdiğini gösterir.[10] Bu anlamda her yapı psikosomatiktir, ya da daha ziyade bir kategori-davranış bileşimi ortaya koyar.

---

[8] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* Paris, Plon, 1958, s. 235 ve devamı.
[9] *İbid.*, s. 343.
[10] S. Leclaire, "Compter avec la psychanalyse", in *Cahiers pour l'analyse*, sayı 8.

Marksizmin Althusser ve çalışma arkadaşları tarafından yorumlanışını ele alalım: her şeyden önce, üretim ilişkileri, gerçek insanlar ya da somut bireyler arasında değil, ilk olarak sembolik bir değerleri olan nesneler ve failler arasında kurulan diferansiyel ilişkiler olarak belirlenir (mülkiyet ve kendine mal etme ilişkilerinde bulundukları haliyle: üretim nesnesi, üretim aracı, iş gücü, dolaysız olarak çalışan, dolaysız olarak çalışmayan).[11] O halde her üretim tarzı, ilişkilerin değerlerine tekabül eden tekillikler tarafından belirlenir. Ve somut insanların gelip bu yerleri doldurdukları ve yapıların öğelerini oluşturdukları açık ise de, bunu ancak yapısal yerin (örneğin "kapitalist") onlara atfettiği rolü oynayarak ve yapısal ilişkilere destek olarak yaparlar. O kadar ki, "gerçek özneler bu yerleri dolduranlar, bu memurlar değil, ... bu yerlerin ve bu işlevlerin tanımı ve dağılımıdır." Gerçek özne yapının kendisidir: diferansiyel ve tekil, diferansiyel ilişkiler ve tekil noktalar, karşılıklı belirlenim ve tam belirlenim.

Dördüncü ölçüt: farklılaşan, faklılaşma

Yapılar, onları oluşturan öğeler, ilişkiler ve noktalar yüzünden zorunlu olarak bilinçdışıdırlar. Her yapı bir altyapı, bir mikroyapıdır. Bir anlamda onlar edimsel de değildirler. Edimsel olan, içinde yapının vücud bulduğu, veya yapının içinde vücud bularak kurduğu şeydir. Ama yapı kendinde ne edimsel ne de kurgusaldır; ne gerçek ne de olanaklıdır. Jakobson fonemin konumu sorununu şöyle ortaya koyar: fonem edimsel bir harf, hece veya sesle karışmaz, ve bir kurgu ya da onunla bağlantılı bir imge de değildir.[12] Belki de virtüellik kelimesi, yapının kipini ya da kuramın nesnesini tam olarak ifade ediyordur. Ama ancak ondaki bütün belirsizlikleri ortadan kaldır-

[11] L. Althusser, *Lire le Capital*, c. II, s. 152-157 (Bkz. E. Balibar, s. 205).

[12] R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, c. 1, Paris, Minuit Yay., 1963, bölüm 4.

mak koşuluyla: çünkü virtüelin kendine özgü bir gerçekliği vardır, ama bu hiçbir edimsel gerçeklikle, bugüne ya da geçmişe ait hiçbir edimsellikle karışmaz; kendine özgü bir idealliği vardır, ama bu hiçbir olanaklı imge ya da soyut fikirle karışmaz. Yapı hakkında şöyle söylenecektir: *edimsel olmaksızın gerçek, soyut olmaksızın ideal.* Lévi-Strauss bu yüzden yapıyı, içinde her şeyin virtüel olarak birlikte-varolduğu, ama edimselleşmenin; kısmi bileşimleri ve bilinçdışı seçimleri gerektirerek, zorunlu olarak birbirini dışlayan yönlere doğru meydana geldiği bir tür ideal hazne ya da repertuvar olarak sunar. Bir alanın yapısını ortaya çıkarmak, bu alandaki varlıklardan, nesnelerden ve yapıtlardan önce gelen bir birlikte-varoluş virtüelliğini belirlemektir. Her yapı, virtüel bir birlikte-varoluş çokluğudur. Örneğin L. Althusser bu anlamda, Marx'ın özgünlüğünün (onun anti-hegelciliğinin), toplumsal sistemi, ekonomik öğeler ve ilişkilerin bir birlikte-varoluşu olarak belirleme biçiminde yattığını gösterir; bu öğe ve ilişkiler sahte bir diyalektik yanılsaması tarafından sırayla var edilemezler.[13]

Yapıda birlikte-varolan nedir? Bütün öğeler, ilişkiler ve ilişki değerleri, ele alınan alana özgü tüm tekillikler. Böyle bir birlikte-varoluş hiçbir karışıklık, hiçbir belirsizlik getirmez: mükemmel bir biçimde ve tamamen belirli bir bütünde birlikte-varolan, diferansiyel öğeler ve ilişkilerdir bunlar. Yine de bu bütün, bu haliyle edimselleşmez. Şimdi ve burada edimselleşen, şu ya da bu ilişkiler, şu ya da bu ilişki değerleri, ilişkilerin şu ya da bu dağılımıdır; diğerleri başka yerlerde veya başka zamanlarda edimselleşirler. Bütün mümkün fonemleri ve fonematik ilişkileri vücuda getiren bütünsel bir dil yoktur; ama dilin virtüel bütünlüğü, çeşitli dillerde, herbiri kimi ilişkileri, kimi ilişki değerlerini ve kimi tekillikleri vücuda getiren dışlayıcı yönler doğrultusunda edimselleşir. Bütünsel toplum yok-

[13] L. Althusser, *Lire le Capital,* c. I, s. 82; c. II, s. 44.

tur; ama her toplumsal biçim, kimi üretim öğelerini, ilişkilerini ve değerlerini vücuda getirir (örneğin "kapitalizm"). O halde, virtüel birlikte-varoluşların tamamı olarak bir alanın bütünsel yapısını, bu alandaki çeşitli edimselliklere tekabül eden altyapılardan ayırmalıyız. Virtüellik olarak yapının, henüz fark*lılaş*mamış [indifférenciée] olduğunu, fakat tamamen ve bütünüyle fark*lan*mış [différenfiée] olduğunu söylemeliyiz.* Şu ya da bu edimsel (mevcut ya da geçmiş) biçimde vücuda gelen yapıların, fark*lılaş*tıklarını [se différencient], ve edimselleşmenin onlar için tam da fark*lılaş*ma [différenciation] olduğunu söylemeliyiz. Yapı, "$\frac{\text{-lanma}}{\text{-lılaşma}}$"nın [$\frac{t}{c}$] evrensel olarak belirlenmiş fonematik ilişkiyi kurduğu, fark $\frac{\text{lan}}{\text{lılaş}}$ma [différen$\frac{t}{c}$iation] adıyla anabileceğimiz bu bileşimden, bu ikili özellikten ayrılamaz.

Her farklılaşma, her edimselleşme iki yöne doğru gerçekleşir: türler ve parçalar. Diferansiyel ilişkiler, niteliksel olarak ayrı türlerde vücuda gelirken, onlara tekabül eden tekillikler, her bir türü belirleyen uzamsal bölüm ve figürlerde vücuda gelirler. Dil türleri, ve herbirinin dilsel yapının tekilliklerine komşu olan bölümleri; üretimin özel olarak belirlenmiş toplumsal tarzları, bu tarzların herbirine tekabül eden düzenlenmiş bölümler vb. de böyledir. Edimselleşme sürecinin her

* Fransızcada, tek bir fonemin, yani "t" ile "c"nin yer değiştirmesi sayesinde, "différenciation" ya da "différenfiation" sözcükleri elde ediliyor: "c" ile yazılan, edimselliğe, somut biçimde vücuda gelene işaret ettiğinden "farklılaşma" ; "t" ile yazılan ise, virtüelliğe, kendinde olana işaret ettiğinden "farklanma" karşılıkları ile çevrildiler. Farklılaşma, edimsel düzeyde parça parça gerçekleşen, tüketilebilir bir süreci ifade ederek "gösterilen"e tekabül ederken; farklanma, virtüel düzeyde, bütüne dair olduğundan "gösteren"e tekabül eder. Farklanma ve farklılaşma süreçleri birlikte düşünüldüklerinde, t/c, yani "lanma/lılaşma" ilişkisini içeren farklan/lılaşma kavramı ortaya çıkıyor (Türkçede, Fransızcada olduğu gibi tek bir fonemi dönüştürerek [différen*t/c*iation] bu kavrama ulaşamıyoruz). Ç.n.

zaman, edimselleşen şeye göre değişken bir içsel zamansallık içerdiği görülecektir. Her toplumsal üretim tipinin kapsayıcı bir içsel zamanı olmasının ötesinde, düzenlenmiş bölümlerinin de özel ritimleri vardır. O halde yapısalcılığın zaman karşısındaki tutumu çok açıktır: zaman burada hep, onun sayesinde virtüel birlikte-varoluş öğelerinin farklı ritimlerle meydana geldikleri bir edimselleşme zamanıdır. Zaman, virtüelden edimsele doğru, yani yapıdan, yapının edimselleşmelerine doğru ilerler, edimsel bir biçimden bir diğerine doğru değil. Ya da en azından, iki edimsel biçimin birbirini takip etme ilişkisi olarak kavranan zaman, bu iki biçimde derin bir şekilde meydana gelen yapının ya da yapıların içsel zamanlarını, ve bu zamanlar arasındaki diferansiyel ilişkileri soyut bir biçimde ifade etmekle yetinir. Ve tam da yapı, uzayda ve zamanda farklılaşmaksızın, bu sayede onu gerçekleştiren türleri ve bölümleri farklılaştırmaksızın edimselleşmediği için, bu anlamda yapının bu türlerin ve bölümlerin kendilerini *ürettiğini* söylemeliyiz. Yapı, onları, farklılaşmış türler ve bölümler olarak üretir. O kadar ki, nasıl zamanı yapının karşıtı olarak düşünemiyorsak, oluşumsal olanı da yapısalın karşıtı olarak düşünemeyiz. Oluşum, zaman gibi, virtüelden edimsele doğru, yapı da onun edimselleşmelerine doğru ilerler; çoklu içsel zamansallık ve statik ordina oluşum kavramları, bu anlamda yapıların oyunundan ayrı düşünülemez.[14]

Bu farklılaştırıcı rol üzerinde ısrarla durmak gerekir. Yapının kendisi diferansiyel bir öğeler ve ilişkiler sistemidir; ama aynı zamanda, içlerinde edimselleştiği türleri ve bölümleri, varlıkları ve işlevleri farklılaştırır. Kendinde diferansiyel, etki-

[14] Jules Vuillemin'in kitabı, *Philosophie de l'Algèbre* (PUF, 1960), matematikte yapıların bir belirlenimini önerir. Bu açıdan bir problemler kuramının (matematikçi Abel'e göre) ve belirlenim ilkelerinin (Galois'ya göre karşılıklı, bütünsel ve aşamalı belirlenim) önemi üzerinde durur. Bu anlamda yapıların nasıl doğuşsal bir yöntemin iddialarını gerçekleştirmenin biricik araçları olduğunu gösterir.

lerinde ise farklılaştırıcıdır. Levi-Strauss'u yorumlayan Jean Pouillon, yapısalcılığın sorununu şöyle tanımlıyordu: "farkların, ne onların basit bir yanyana gelişine, ne de yapay bir silinişlerine götüren bir sistemi"[15] geliştirilebilir mi? Georges Dumézil'in yapıtı bu açıdan, hatta yapısalcılık açısından bile örnek teşkil eder: dinler arasındaki cins ve tür farklarını, ve aynı zamanda aynı dindeki tanrılar arasındaki bölüm ve işlev farklarını kimse ondan iyi incelememiştir. Bir dinin tanrıları, örneğin Jupiter, Mars, Quirinus, davranış ve işlevlerini, ele alınan sistemin ya da "toplumun bölümlerinin" tekilliklerinin komşuluğunda bulurlarken, diferansiyel öğe ve ilişkileri vücuda getirirler: o halde temel olarak onlarda edimselleşen ya da gerçekleşen ve edimselleşirken onları üreten yapı aracılığıyla farklılaşmışlardır. Yalnız kendi edimselliğinde ele alınan her bir tanrının, diğerlerinin işlevlerini üzerine çektiği ve yansıttığı açıktır; o kadar ki, virtüelden edimsele onları üreten bu kökensel farklılaşmadan geride hiçbir şey bulamama riski ile karşı karşıya kalırız. Fakat sembolik ile imgesel arasındaki sınır da tam olarak buradan geçer: imgesel, bütünün bir mekanizmasının tüm sonucunu her terim üzerine yansıtıp toplamaya meyillidir; oysa sembolik yapı, terimlerin fark*lam*masını ve etkilerin fark*lılaş*masını üstlenir. Yapısalcılığın imgeselin yöntemlerine karşı beslediği düşmanlık buradan gelir: Jung'un Lacan, Bachelard'ın ise "yeni eleştiri" tarafından eleştirilmesi. İmgelem ikiye böler ve yansıtır, dışavurur ve özdeşleştirir, ayna oyunlarında kaybolur, fakat yaptığı ayrımlar ve işleme koyduğu asimilasyonlar, sembolik bir düşüncenin başka biçimde incelikli diferansiyel mekanizmalarını gizleyen yüzeysel etkilerdir. Edmond Ortigues, Dumézil'i yorumlarken şöyle der: "Maddi imgeleme yaklaşıldığında, diferansiyel işlev azalır, eşitliklere [équivalence] yönelinir; toplumun kurucu öğelerine

[15] Bkz. *Les Temps Modernes*, Temmuz 1956.

yaklaşıldığında, diferansiyel işlev artar, belirgin çekimlere [valence] yönelinir."[16]

Yapılar zorunlu olarak kendi ürün ve etkileriyle örtülü olduklarından, bilinçdışıdırlar. Ekonomik bir yapı, hiçbir zaman saf olarak değil, her zaman vücuda geldiği hukuki, politik ve ideolojik ilişkilerle örtülü olarak varolur. Yapıları ancak bu etkilerden yola çıkarak *okuyabilir,* bulabilir, yeniden bulabiliriz. Onları edimselleştiren terimler ve ilişkiler, onları gerçekleştiren tür ve bölümler, ifade oldukları kadar parazittirler. İşte bu yüzden Lacan'ın takipçilerinden biri, J.-A. Miller, "metonimiye dayalı nedensellik" kavramını oluşturur; veya Althusser, bir yapının etkilerindeki son derece özgün mevcudiyetini ve etkiler onu kendi içlerinde eritir ve kendilerine dahil ederlerken, bu etkileri farklılaştırma biçimini ortaya koymak için, özgün yapısal nedensellik kavramını işte bu yüzden oluşturur.[17] Yapının bilinçdışı, diferansiyel bir bilinçdışıdır. Bu yüzden yapısalcılığın Freud-öncesi bir kavrayışa geri döndüğü sanılabilir: Freud bilinçdışını güçlerin mücadelesi ya da arzuların karşıtlığı olarak tasarlarken, Leibnizci metafizik küçük algıların diferansiyel bir bilinçdışı olduğu fikrini önermiyor muydu? Ama Freud'da bile, bilinçdışının kökeni, bilinçdışının arzu, onunla bağlantılı imgeler ve karşıtlık ilişkileri düzeyini aşarak "dil" olarak kuruluşu sorunu vardır. Tersine, diferansiyel bilinçdışı, gerçeğin küçük algılarından ve sınır geçişlerden değil, sembolik bir sistemdeki diferansiyel ilişkilerin tekilliklerin dağılımına göre dalgalanmasından meydana gelir. Lévi-Strauss, bilinçdışının ne arzuların ne de temsillerin bilinçdışı olduğunu, "her zaman boş" olduğunu, temsil ve

[16] E. Ortigues, *Le Discours et le symbole,* Paris, Aubier, 1962, s. 197. Ortigues aynı zamanda imgesel ile sembolik arasındaki ikinci farkı da ortaya koyar: sembolik sisteme ait olan üçüncü terime, "Üçüncü"ye karşıt olarak, imgeselin "ikili" ya da "speküler" karakteri.

[17] L. Althusser, *Lire le Capital,* c. II, s. 169.

arzulara dayattığı yapısal yasalardan ibaret olduğunu söylemekte haklıdır.[18]

Çünkü bilinçdışı her zaman bir problemdir. Varoluşu şüphe götürdüğünden değil. Fakat bilinçdışının kendisi, ancak [ona] tekabül eden yapı kendisini gerçekleştirdiği ölçüde çözülen ve bu yapının gerçekleşme biçimine göre çözülen problem ve sorular oluşturur. Çünkü bir problem her zaman ortaya koyulma biçimine, onu ortaya koymak için elimizde bulunan sembolik alana göre belirlenen bir çözümü hak eder. Althusser, bir toplumun ekonomik yapısını, kendi kendine ortaya koyduğu, ortaya koymaya kararlı olduğu, ve kendi araçlarıyla, yani yapıyı edimselleştiren farklılaşma çizgileriyle çözdüğü problemler alanı olarak tanımlayabilir. Bu "çözümlerin", yapı yüzünden içlerinde taşıdıkları saçmalık, iğrençlik ve acımasızlıkların farkında olarak. Aynı biçimde Serge Leclaire, Lacan'ın peşinden, psikoz ve nevrozları, ve nevrozları da kendi aralarında, çatışma tipleri açısından değil, daha ziyade her zaman ortaya koyuldukları sembolik alan uyarınca hak ettikleri cevabı bulan soru kipleri açısından ayırır: histeriğin sorusu obsesifin sorusu değildir[19]. Bütün bunlar açısından, sorular ve problemler, bilgimizin geliştirilmesinde geçici ve öznel bir ana değil, aksine tümüyle nesnel olan bir kateogoriye, yapıya ait olan tam ve bütün "nesneliklere" [objectité] işaret ederler. Yapısal bilinçdışı aynı anda diferansiyel, problemleştirici ve soru sorucudur. Aynı zamanda birazdan göreceğimiz gibi, diziseldir.

Beşinci ölçüt: dizisel

Bütün bunlar yine de işlemekten acizmiş gibi görünüyor. Çünkü ancak yapının bir yarısını tanımlayabildik. Bir yapı ancak ona diğer yarısını teslim edersek hareket etmeye başlar,

[18] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, s. 224.

[19] S. Leclaire, "La mort dans la vie de l'obsédé", *La Psychanalyse*, sayı 2, 1956.

hareketlenir. Aslında daha önce tanımladığımız sembolik öğeler, diferansiyel ilişkileri içerisinde ele alındıklarında, zorunlu olarak dizisel biçimde düzenlenirler. Ama bu halleriyle, başka sembolik öğeler ve başka ilişkilerle kurulmuş başka bir diziye gönderme yaparlar: ikinci diziye yapılan bu gönderme, tekilliklerin birinci dizideki terim ve ilişkilerden türedikleri, ancak onları yeniden üretmek ya da yansıtmakla yetinmedikleri anımsanırsa kolaylıkla anlaşılacaktır. Sembolik öğeler kendilerini özerk bir gelişim için yetkin olan ikinci bir dizi halinde düzenlerler, ya da en azından zorunlu olarak ilk diziyi başka bir diziye bağlarlar. Fonem ve morfemlerde bu böyledir. Veya ekonomik dizi ve diğer toplumsal diziler için. Veya Foucault'nun dilbilimsel, ekonomik ve biyolojik, vb.., üçlü dizisi için. Birinci dizinin bir temel oluşturup oluşturmadığı, hangi anlamda temel oluşturduğu ve eğer o gösteren ise, diğerlerinin yalnızca gösterilen olup olmadıkları sorusu, henüz doğasını belirleyemeyeceğimiz, karmaşık bir sorudur. Yalnızca şunu saptamalıyız: her yapı diziseldir, çoklu-diziseldir ve bu koşul olmadan işleyemez.

Lévi-Strauss, totemizm incelemelerine koyulduğunda, bu olgunun imgelem terimleriyle yorumlandığında ne kadar yanlış anlaşıldığını gösterir. Çünkü *imgelem,* yasası uyarınca, totemizmi zorunlu olarak bir insan ya da grubun kendini bir hayvanla özdeşleştirmesi işlemi olarak tasarlar. Fakat *sembolik* olarak söz konusu olan bambaşka bir şeydir: bir terimin bir başka terimle imgesel olarak özdeşleşmesi değil, terimlerden oluşan iki dizinin yapısal homolojisi. Bir yandan diferansiyel ilişkilerin öğeleri olarak ele alınmış hayvan türlerinin dizisi, diğer yandan kendi ilişkilerinde sembolik olarak kavranmış toplumsal konumların dizisi: karşılaştırma "bu iki fark sistemi arasında", bu iki öğe ve ilişki dizisi arasında meydana gelir.[20]

[20] C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962, s. 112.

Lacan'a göre bilinçdışı, bireysel ya da kolektif değil, öznelerarasıdır. Yani diziler halinde bir gelişmeyi içerir: yalnızca gösteren ve gösterilen değil, ama en azından iki dizi, incelenen alan uyarınca son derece değişken bir biçimde düzenlenirler. Lacan'ın en ünlü metinlerinden biri, Edgar Poe'nun *Çalınmış Mektup*'unu, "yapı"nın yerleri değişken özneler tarafından işgal edilen iki diziyi nasıl sahnelediğini göstererek yorumlar: mektubu görmeyen kral –mektubu ortalıkta bırakarak daha iyi saklamış olmaktan ötürü mutluluk duyan kraliçe- her şeyi gören ve mektubu alan bakan (birinci dizi); bakanın evinde hiçbir şey bulamayan polis; mektubu ortalıkta bırakarak daha iyi saklamış olmaktan ötürü mutlu olan bakan – her şeyi gören ve mektubu alan Dupin (ikinci dizi).[21] Daha önceki bir metinde de, Lacan *Fareli adam* vakasını, babaya dair ve soyun devamına dair olmak üzere ikili bir dizi temeli üzerinde yorumluyordu. Herbir dizi, ortaya, yerlerin bir düzenlenişi uyarınca, birbirleriyle ilişki içindeki dört terim ortaya koyuyordu: borç-arkadaş, zengin kadın-fakir kadın.[22]

Bir yapıyı kuran dizilerin düzenlenişinin gerçek bir sahneye koyuş varsaydığı ve her durumda belirli değerlendirme ve yorumlar gerektirdiği şüphesizdir. Hiçbir genel kural yoktur: burada, yapısalcılığın kimi zaman gerçek bir yaratıma, kimi zamansa riskli insiyatif ve keşiflere yol açtığı noktaya varıyoruz. Bir yapı, yalnızca temel sembolik öğelerin ve bunların girdikleri diferansiyel ilişkilerin seçimiyle değil; yalnızca onlara tekabül eden tekil noktaların bir dağılımı ile de değil; birinci dizi ile karmaşık ilişkiler içinde olan, en azından ikinci bir dizinin kuruluşuyla belirlenir. Ve yapı ancak, problemin doğasının, kendine özgü nesnelliğini bu dizisel kuruluşta açığa çıkarması bakımından problematik bir alanı, bir problemler alanını belir-

[21] J. Lacan, *Ecrits*, s. 15.

[22] J. Lacan, *Le Mythe individuel du névrosé*, CDU [Üniversite Dokümantasyon Merkezi], 1953. Değiştirilmiş yeniden basım: *Ornicar*, sayı 17-18, 1979.

ler. Bu durum, yapısalcılığın kendisini kimi zaman bir müziğe yakın hissetmesine neden olur. Philippe Sollers'ın, "Problem" ve "Eksik" ifadeleriyle ritm kazanan *Drame* (Dram) isimli romanında, diziler arayış içerisinde gelişirler ("bir denizci anıları zinciri sağ koluna geçiyor... tersine, sol bacak mineral gruplanmalarla kat edilmişe benziyor")[a]. Ya da Jean-Pierre Faye'ın *Analogues* (Benzerlikler) romanında denediği, anlatı tarzlarının dizisel birarada varoluşu.[b]

Fakat, iki dizinin birbirlerinde yansımasını ve böylece terimlerini teker teker özdeşleştirmesini engelleyen nedir? Eğer böyle olsaydı, yapının tümü imgelemin bir figürüne dönüşürdü. Böylesi bir tehlikeyi önleyen sebep, görünüşte gariptir. Aslında, her dizinin terimleri, kendilerinde, diğerinin terimlerinin onları maruz bıraktığı yer değiştirme ve kaymalardan ayrılamazlar. O halde diferansiyel ilişkilerin dalgalanmasından ayrı düşünülemezler. *Çalınmış Mektup*'ta, ikinci dizideki bakan, kraliçenin birinci dizideki yerini alır. *Fareli Adam*'ın soy dizisinde, arkadaşın borç ilişkisindeki yerine gelen, fakir kadındır.[c] Ya da, Lévi-Strauss'un alıntıladığı ikili kuşlar ve ikizler dizisinde, "yukarılardan gelen" kişiler olan ikizler, aşağılardan gelen kişilere kıyasla, yukarıdaki kuşların değil, mutlaka "aşağıdaki kuşların" yerine yerleşirler.[23] İki dizinin bu göreli yer değiştirişi hiç de ikincil değildir; dışarıdan ve ikincil olarak, onun kılığını imgesel bir biçimde değiştirir gibi, bir terimi etkilemek üzere gelmez. Tersine, yapısal ya da sembolik olmak yer değiştirmeye özgüdür: yer değiştirme özü gereği yapının alanındaki yerlere aittir; ve bu şekliyle, bu yerleri doldurmak üzere ikincil olarak gelen varlıkların ve nesnelerin tüm imgesel kılık değiştirmelerine egemendir. Yapısalcılığın metafor ve

[a] P. Sollers, *Drame*, Paris, Seuil, 1965.
[b] J.-P. Faye, *Analogues*, Paris, Seuil, 1964.
[c] S. Freud, *Oeuvres complètes*, cilt IX, Paris, PUF, 1998.
[23] C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, s. 115.

metonimiye bu denli ilgi göstermesinin sebebi budur. Bunlar hiçbir şekilde imgelemin figürleri değil, öncelikle yapısal etkenlerdir. Hatta bunlar, bir diziden diğerine ve aynı dizinin içerisindeki yer değiştirme özgürlüğünün iki derecesini ifade etmeleri bakımından *temel* iki yapısal etkendirler. Bu etkenler, imgesel olmak bir yana, hareketlendirdikleri dizilerin terimlerini imgesel olarak karıştırmalarına ya da çoğaltmalarına engel olurlar. Yapıdaki yerlere mutlak olarak dahil olan bu göreli yer değiştirmeler nedir o halde?

Altıncı ölçüt: boş hane

Yapının son derece paradoksal bir nesne ya da öğeyi sardığını görüyoruz. Lacan'ın yorumladığı biçimiyle Edgar Poe'nun hikayesindeki mektup vakasını, ya da *Fareli Adam*'daki borç vakasını ele alalım. Bu nesnelerin en yüksek derecede sembolik olduğu açıktır. "En yüksek derecede" diyorsak, özel olarak hiçbir diziye ait olmadığı için: oysa mektup, Edgar Poe'nun iki dizisinde mevcut; borç da *Fareli Adam*'ın iki dizisinde mevcut. Buna benzer bir nesne her zaman ona tekabül eden dizilerde mevcuttur, onları kat eder ve onlarda hareket eder; olağanüstü bir çeviklikle birinden diğerine geçip durur. *Kendi kendisinin* metaforu, *kendi kendisinin* metonimisi gibidir. Her vakadaki diziler sembolik terimlerle ve diferansiyel ilişkilerle kurulmuştur; ama o, başka bir doğadan geliyor gibidir. Aslında, terimlerin çeşitliliği ve diferansiyel ilişkilerin dalgalanışı her defa ona kıyasla belirlenir. Bir yapının iki dizisi her zaman ıraksar (farklılaşma yasaları uyarınca). Ama bu tekil nesne, bu halleriyle ıraksayan dizilerin yakınsama noktasıdır. Tam da aynı anda iki diziye de içkin olduğu için "en yüksek derecede" semboliktir. O ancak şöyle adlandırılabilir: Nesne = x, bulmaca nesnesi ya da büyük Oynak? Yine de kimi şüphelerimiz olabilir: J. Lacan'ın iki durumda da bizi keşfetmeye çağırdığı, bir borcun ya da bir mektubun özel rolü, ancak bu vakalara uygulanabilir bir ya-

paylık mı, yoksa, sanki yapı, dizileri kateden nesne=x [denklemi] saptanmaksızın tanımlanamazmış gibi, yapılanabilir bütün alanlar için geçerli, gerçekten genel bir yöntem, her yapı için bir ölçüt mü? Sanki, örneğin edebi yapıt ya da sanat yapıtı, ama başka yapıtlar da, toplumun, hastalığın ve genel olarak yaşamın yapıtları, yapılarına hükmeden bu çok özel nesneyi sarmalıyorlarmış gibi. Ve sanki söz konusu olan her zaman H'yi bulmak, ya da yapıtta gizlenen *x*1 keşfetmekmiş gibi. Şarkılarda da böyledir bu durum: nakarat nesne=x [denklemine] dairdir, ama kıtalar bu nesnenin dolaştığı iraksayan dizileri oluştururlar. Şarkıların, sayesinde gerçekten temel bir yapıyı ortaya koydukları şey.

Lacan'ın takipçilerinden André Green, *Othello*'da, oyunun bütün dizilerini dolaşan bir mendilin varlığına dikkat çeker.[24] Galler prensinin iki dizisinden, Falstaff veya soytarı-babadan, Henri IV ya da kral-babadan, babanın iki imgesinden de söz ediyorduk. Taç, farklı terimler ve ilişkilerle, iki diziyi de kat eden "nesne = x"tir; babası daha ölmediği halde prensin tacı denediği an, bir diziden diğerine geçişi, sembolik terimlerdeki değişimi ve diferansiyel ilişki dalgalanımlarını imler. Ölmekte olan yaşlı kral sinirlenir ve oğlunun zamanından önce kendisiyle özdeşleşmek istediğini sanır; oysa prens, cevap vermeyi ve tacın, imgesel bir özdeşleşmenin nesnesi değil, tersine, aynı yapının içinde bir diziden diğerine geçmeyi sağlayan, Falstaff'ın alçak dizisi ve büyük kraliyet dizisi gibi bütün dizileri kat eden tam anlamıyla sembolik terim olduğunu muhteşem bir söylev ile göstermeyi bilir. İmgesel ile sembolik arasındaki ilk farkın ne olduğunu gördük: semboliğin farklılaştırıcı rolü, imgeselin benzeten, yansıtan, çoğaltan ve bölen rolünün karşıtıdır. Ama ikinci sınır burada daha iyi belirir: imgelemin ikili özelliğine karşı, esas olarak sembolik sistemde devreye giren

[24] A. Green, "L'objet (a) de J. Lacan", *Cahiers pour l'analyse*, sayı 3, s. 32.

ve dizileri dağıtan, onları göreli olarak yerlerinden oynatan, birbirleriyle iletişime geçiren, aynı zamanda da birinin imgesel olarak diğerine galip gelmesini engelleyen, Üçüncü'dür.

Borç, mektup, mendil ya da taç, bu nesnenin doğası Lacan tarafından belirtilir: her zaman kendisine göre yeri değiştirilmiştir. Arandığı yerde olmamak, ama aynı zamanda olmadığı yerde bulunmak özelliğine sahiptir. "Yerinde eksik olduğu" (ve bu sebeple gerçek bir şey olmadığı), kendi benzerliğinde eksik olduğu (ve bu sebeple bir imge olmadığı) kendi özdeşliğinde eksik olduğu (ve bu sebeple bir kavram olmadığı) söylenecektir. "Saklı olan, kütüphanede kaybolmuş bir kitabın arama fişinin ifade ettiği gibi, ancak *yerinde eksik olandır.* Ve bu kitap, ne kadar görünür olsa da, aslında bir yandaki bölüm ya da rafta gizlenir. Yerinde eksik olduğunu *harfiyen* söyleyebilmemiz için bunun yer değiştiren, yani sembolik olan olması gerekir. Çünkü ne kadar sarsılırsa sarsılsın, gerçek her zaman ve her durumda yerindedir, onu sürgün edecek hiçbir şeyle karşılaşmaksızın, yerini ayağına yapışmış gibi taşır."[25] Nesne= x'in kat ettiği diziler, birbirlerine oranla zorunlu olarak *göreli* yer değiştirmeler ortaya koyuyorlarsa, bunun sebebi yapıdaki terimlerinin *göreli* yerlerinin, öncelikle herbirinin *mutlak* yerine bağlı olmasıdır. Her an, kendi yerinde değil, sürekli hareket halinde olan nesne= x'e göre belirlenirler. İşte bu anlamda yer değiştirme ve genel olarak tüm değiştirme biçimleri, dışarıdan eklenmiş bir özellik değil, yapıyı ilişkilerin dalgalanışı altındaki yerlerin düzeni olarak tanımlamaya yarayan temel özelliktir. Yapının tümü bu kökensel – ama aynı zamanda kendi kökeninde eksik olan- Üçüncü tarafından hareket ettirilir. Yapının tümünde farkları dağıtan, diferansiyel ilişkilerini yer değiştirmeleriyle çeşitlendiren nesne= x, farkın kendisinin farklılaştırıcısıdır.

[25] J. Lacan, *Ecrits,* s. 25.

Oyunların, onsuz hiçbir şeyin işlemeyeceği ve ilerlemeyeceği boş haneye ihtiyaçları vardır. Nesne= x yerinden ayrı düşünülemez, ama bu yer, tıpkı boş hanenin sürekli atlaması gibi, sürekli yer değiştirir. Lacan briçteki *ölünün yeri*'ni hatırlatır. *Kelimeler ve Şeyler*'in başında, Velasquez'in bir tablosunu betimlediği hayranlık uyandırıcı sayfalarda Foucault, ona göre herşeyin, Tanrı'nın ve insanın, o yeri asla doldurmadan yer değiştirip kaydığı *kralın yeri*'nden söz eder.[26] Bu sıfır derecesi olmadan yapısalcılık da olamaz. Phillipe Sollers ve Jean-Pierre Faye, körleşmeyi barındıran ama yazının da, diziler onda gerçek "litterem"ler olarak örgütlendikleri için kendisinden hareketle mümkün hale geldiği, sürekli hareket halindeki *kör leke*'den söz etmeyi severler. J.-A. Miller, yapısal ya da metonimik bir nedensellik kavramını geliştirme çabasında, kendi özdeşliğinde eksik olarak tanımlanan, ve sayıların dizisel kuruluşunu belirleyen *sıfır* kavramını Frege'den ödünç alır.[27] Kimi açılardan yapısalcılar içinde en pozitivist, en az romantik, kaçıcı bir öğeyi ağırlamaya en az yatkın olan Lévi-Strauss bile, *"mana"*ve benzerlerinde, bir "gezici gösteren"in, yapıda dolaşan bir sıfır sembolik değerin varlığını kabul ediyordu.[28] Bu şekilde Jakobson'un, kendinde hiçbir diferansiyel özellik ya da fonetik değer barındırmayan, ama bütün fonemlerin ona bağlı olarak kendi diferansiyel ilişkilerinde konumlandıkları sıfır fonemine ulaşıyordu.

Yapısal eleştirinin, dilde yapıtı önceleyen "virtüellikleri" belirleme amacında olduğu doğruysa, yapıtın kendisi de kendi virtüelliklerini ifade etmeyi istediğinde yapısaldır. Lewis Caroll, Joyce, işitsel sözlü dizilerin örtüşmesinden ve bunlarla ilişkili hikaye dizilerinin eşzamanlılığından emin olmak için

[26] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, 1. bölüm.
[27] J.-A. Miller, *"La suture", Cahiers pour l'analyse*, sayı 1.
[28] C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, s. 49-59 (Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950).

"bavul-kelimeler" veya daha genel olarak ezoterik kelimeler yaratıyorlardı. *Finnegans Wake*'te, Kozmos olan ve dünyanın bütün dizilerini bir araya getiren yine bir *harftir.* Lewis Caroll'da, kelime-bavul, kendileri de daha alt dallara ayrılabilen en az iki temel diziyi (konuşmak ve yemek yemek, sözlü dizi ve beslenme dizisi) ifade eder: Snark* böyledir örneğin. Bu türden kelimelerin iki anlamı olduğunu söylemek hatadır: aslında, anlamı olan kelimelere kıyasla başka bir düzene aittir o. En az iki diziyi harekete geçiren, onlar arasında dolaşarak onlara anlam veren anlamsızlıktır. Heryerdeliği ve sürekli yer değiştirişi ile her dizide ve bir diziden diğerine anlamı üreten, iki diziyi sürekli kaydıran odur. Nesne = x'i, *problematik* nesneyi işaret ettiği ölçüde Kelime= x'tir. Kelime = x olarak, gösterenin dizisi olarak belirlenmiş bir diziyi kat eder; ama aynı anda nesne=x olarak, gösterilenin dizisi olarak belirlenmiş öteki belirli diziyi kat eder. Bu iki dizi arasındaki mesafeyi hem açıp hem de kapatmayı bırakmaz: Lévi-Strauss bunu "şey" ya da "zımbırtı" kelimelerine benzettiği "*mana*" ile ilgili olarak gösterir. İşte bu yüzden, daha önce gördüğümüz gibi, anlamsızlık anlam yokluğu değil, tersine anlam fazlalığı, gösterilen ve göstereni anlamla donatandır. Anlam burada oluşturucu dizilerinin hareketliliği içinde, yapının işlemesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ve kuşkusuz, kelime-bavullar bu dolaşımı sağlamak için mevcut usüllerden yalnızca biridir. Foucault'nun onları incelediği biçimiyle Raymond Roussel'in teknikleri başka bir türden gelir: diferansiyel fonematik ilişkiler üzerine, hatta daha karmaşık ilişkiler üzerine kuruludurlar.[29] Mallarmé'de, diziler arasında onları hareketlendiren başka türlü araçlar, ilişki sistemleri buluruz. Amacımız, "gelecek bir kitabın" tüm tipografisini, topografisini ortaya koyarak mo-

* Lewis Carroll'dan bavul-kelime örneği, Barış Pirhasan'ın çevirisiyle "köpan". Ç.n.

[29] Bkz. M. Foucault, *Raymond Roussel.*

dern edebiyatı oluşturan ve oluşturmaya devam eden usüllerin tamamını incelemek değil, tüm hallerde bu iki yanlı, hem kelime hem de nesne olan boş hanenin etkisine işaret etmektir yalnızca.

Bu nesne = x neden meydana gelir? Bir bulmacanın sonsuz nesnesi, *perpetuum mobile* midir, böyle mi kalmalıdır? Bu, problematik kategorisinin yapılarda kazandığı nesnel ağırlığı hatırlatmanın bir yolu olurdu. "Yapısalcılık nereden anlaşılır?" sorusunun, anlaşılamayan ya da tanımlanamayan bir şeyin koyutlanmasına götürmesi nihai olarak iyidir. Lacan'ın psikanalitik cevabını ele alalım: nesne = x fallus olarak belirlenir. Ama bu fallus ne gerçek organ, ne de onunla bağlantılı ya da bağlantılandırılabilir imgelerin dizisidir: sembolik fallustur bu. Oysa psikanalizde sürekli yinelenen cinsel referansları ortadan kaldırma ya da en aza indirme çabalarının sofuluğuna rağmen, burada söz konusu olan cinselliktir, başka bir şey değil. Ama fallus, cinsiyetlerden birinin ampirik belirlenimi ya da bir cinsel veri olarak değil, cinselliğin *tamamını* sistem ya da yapı olarak kuran sembolik organ olarak ortaya çıkar. Kadınlar ve erkekler, imge ve gerçeklik dizileri tarafından değişken biçimde doldurulan yerler de, bu sistem ya da yapıya göre belirlenirler. Nesne = x'i fallus olarak belirlerken, bu nesneye onun doğasını lekeleyecek bir kimlik vermek, bu nesneyi kimliklendirmek söz konusu değildir; çünkü, tersine, sembolik fallus kendi kimliğine eksik gelendir, arandığı yerde olmadığına göre her zaman aranmadığı yerde bulunan, her zaman kendine göre, *anne tarafına doğru* yerinden oynatılmış olandır. Bu anlamda tam da mektup ve borç, mendil veya taç, Snark ve "*mana*"dır. Anne, baba, vb. diferansiyel ilişkilerde ele alınmış sembolik öğelerdir, ama fallus bambaşka bir şeydir, öğelerin göreli yerini ve ilişkilerin değişken değerini belirleyen, cinselliğin tamamını bir yapıya dönüştüren nesne = x'tir. İlişkiler,

cinselliği kuran "kısmi itkiler" arasındaki ilişkiler olarak nesne = x'in yer değiştirmeleri uyarınca değişirler.

Şüphesiz, fallus nihai bir cevap değildir. Hatta o daha ziyade cinsel yapının boş hanesini belirginleştiren bir "talep", bir soru gibidir. Soru ve cevaplar ele alınan yapıya göre değişirler, ama asla bizim tercihlerimize ya da soyut bir nedensellik düzenine bağlı değildirler. Mal değişimi gibi ekonomik bir yapının boş hanesinin başka bir şekilde belirlenmesi gerektiği aşikardır: ne değişimin terimlerine, ne de değişme ilişkisinin kendisine indirgenen, ama ilişki değişimlerinin ona göre tanımlanacağı sonsuz bir yer değiştirme halindeki, tam anlamıyla sembolik olan üçüncüyü meydana getiren başka "bir şey"dir o. İşte ampirik biçimde izlenebilir tüm niteliklerin ötesinde, ekonomiyi yapı olarak kat eden "soru"nun yeri, "*genel olarak* çalışma"nın ifadesi olan *değer* budur.[30]

Buradan, farklı "düzen"leri ilgilendiren daha genel bir sonuç çıkar. Şu sorunu ortaya koymak yapısalcılık perspektifinde şüphesiz uygun olmaz: tüm diğer yapıları nihai olarak belirleyen bir yapı var mıdır? Örneğin, birinci olan nedir, değer mi yoksa fallus mu, ekonomik fetiş mi yoksa cinsel fetiş mi? Bu sorular bir çok nedenden ötürü anlamsızdırlar. Bütün yapılar, altyapılardır. Dilsel, ailevi, ekonomik, cinsel vb. yapı düzenleri, sembolik öğelerinin biçimiyle, diferansiyel ilişkilerinin çeşitliliğiyle, tekilliklerinin türüyle, son ve en önemli olarak da işleyişlerini yöneten nesne=x'in doğası ile belirginleşirler. Bir yapıdan diğerine çizgisel bir nedensellik düzenini, ancak nesne = x'e her durum için özünde tiksindiği özdeşlik türünü atfederek kurabiliriz. Yapılar arasında nedensellik, ancak yapısal bir nedensellik tipi olabilir. Nesne = x elbette her yapı düzeninde, bir bilinmez, saf bir belirlenmemiş değildir; ta-

[30] Bkz. *Lire le Capital*, c. I, s. 242 ve devamı: Pierre Macherey'in, değerin ortaya çıktığı değişime göre sürekli başka yerde oluşunu gösteren değer kavramı analizi.

mamen belirlenebilir haldedir, yer değiştirmelerinde bile onu belirginleştiren yer değiştirme kipiyle belirlenebilir. Yalnız, sabitlenebilir değildir, yani tür veya cins olarak belirlenebilir bir yere sabitlenemez. Çünkü yapısının en üstün cinsini ya da yerinin tamamını kendisi kurar: özdeşliği, ancak bu özdeşlikte eksik olmak üzere, yeri de ancak her tür yerden başka yerlere doğru hareket etmek üzere vardır. Bu özelliğiyle nesne = x, her yapı düzeni için bu düzenin diğerlerine, düzenler kadar yönler de barındıran bir uzayda eklemlenmesini sağlayan boş veya delikli yerdir. Yapı düzenleri aynı mekânda iletişmezler, boş yerleri ve kendi nesne = x'leri ile iletişirler. İşte bu yüzden, Lévi-Strauss'ta aceleyle yazılmış kimi bölümlere rağmen, psikanalitik cinsel yapıların az ya da çok toplumdan yalıtılmış bir bireyin ampirik belirlenimlerine gönderilmesi suretiyle, etnografik sosyal yapılar için bir ayrıcalık talep edilemez. Dilbilimin yapıları bile, nihai gösteren ya da sembolik öğe konumuna konamaz: çünkü diğer yapılar dilbilimden aldıkları yöntemleri benzeşim yoluyla uygulamakla yetinmezler, kendi adlarına sözlü olmasalar bile, kendi gösterenlerini, sembolik öğelerini ve diferansiyel ilişkilerini barındıran hakiki diller keşfederler. Foucault, örneğin etnografiyle psikanaliz arasındaki ilişkiler sorununu ortaya koyarken şöyle demekte haklıdır: "bunlar dik açıyla birbirlerini keserler, çünkü bireyin biricik deneyimini kuran gösteren zinciri, bir kültürün göstermelerini kuran formel sisteme diktir. Bireysel deneyimin kendine özgü yapısı, her an toplum sistemlerinde bir dizi mümkün seçenek (ve dışlanan olasılıklar) bulur; ve tersine, toplumsal yapılar seçim noktalarının her birinde bir dizi olası birey (ve öyle olmayan başkalarını da) bulurlar."[31]

Ve her yapıda, nesne = x şunları açıklamaya yetkin olmalıdır: 1. Kendi düzeninde, artık yalnızca edimselleştirici olarak

[31] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, s. 392.

devreye girecek başka yapı düzenlerine boyun eğdirme biçimi; 2. Kendisinin diğerlerine, bu sefer yalnızca onların edimselleşmesi için devreye girerek, onların düzenlerinde boyun eğme biçimi; 3. Her düzenin içinde mutlak olarak birinci olduğu bir mekân boyutunu tanımladığı göz önüne alınarak, bütün nesne = x'lerin ve bütün yapı düzenlerinin birbirleriyle iletişim kurma biçimleri, 4. Tarihin bir anında veya bir durumda, yapının bir düzenine denk gelen bir boyutun kendisini kendisi için ortaya koymayarak, başka bir düzenin edimselleşmesinin aracı olmasının koşulları (burada Lacancı "forclusion" kavramının önemi büyüktür).

Son ölçütler: özneden pratiğe

Bir anlamda, yerler ancak yapı "edimselleştiği" ölçüde gerçek varlıklar tarafından doldurulur ya da işgal edilir. Ama, bir diğer anlamda, yapı ölçeğinde, yerlerin sembolik öğelerle şimdiden doldurulmuş ve işgal edilmiş olduğunu da söyleyebiliriz; ve genel olarak yerlerin düzenini belirleyen de işte bu öğelerin diferansiyel ilişkileridir. O halde, gerçek varlıkların gelip yerleri ikincil olarak doldurmalarından ya da işgal etmelerinden önce, bir ilk sembolik dolum vardır. Yalnız, burada boş hane paradoksuyla bir daha karşılaşırız, çünkü bu, sembolik de olsa hiçbir öğe tarafından doldurulmaması gereken ve doldurulamayacak olan tek yerdir. Boş hanenin kendine göre hareket etmesi ve öğeler ile ilişki çeşitleri arasında dolaşması için boşluğunun mükemmelliğini muhafaza etmesi gerekir. Bu sembolik boş hane, kendi kendisinin sembolü olmalıdır ve gelip onu işgal edebilecek diğer yarısı da sonsuzca eksik kalmalıdır. (Bu boşluk yine de bir yok-varlık [non-être] değildir; ya da en azından bu yok-varlık olumsuzun varlığı değil, "problematik" olanın olumlu varlığıdır, bir problemin veya sorunun nesnel varlığıdır.) İşte bu yüzden Foucault şöyle diyebilir: "Bugün ancak yok olmuş insanın ardında kalan boşlukta dü-

şünebiliriz. *Çünkü bu boşluk bir eksikliğe işaret etmiyor, giderilmesi gereken bir yetersizlik değil.* Sonunda yeniden düşünmenin mümkün olduğu bir alanın katlarının açılmasından başka bir şey değil."[32]

Fakat boş yer bir terimle doldurulmamışsa da, onu tüm hareketlerinde takip eden sembolik bir merci tarafından ona eşlik edilir: doldurulmadan, işgal edilmeden, yalnızca eşlik edilir. Ve bu ikisi, merci ve yer, birbirlerine eksik kalmayı ve birbirlerine bu suretle eşlik etmeyi bırakmazlar. *Özne* tam da boş yeri takip eden mercidir: Lacan'ın dediği gibi, özne olmaktan çok boyun eğdirilendir*: boş haneye boyun eğer, fallusa ve onun yer değiştirmelerine boyun eğer. Çevikliği benzersizdir, ya da öyle olmalıydı. Özne özünde öznelerarasıdır. Tanrı'nın ölümünü, hatta insanın ölümünü ilan etmek bir şey demek değildir. Aslolan, bunun *nasıl* olduğudur. Nietzsche zaten Tanrı'nın bir çok biçimde öldüğünü gösteriyordu ve tanrılar ölürler, ama bir tanrının Tek olduğunu söylediğini duyunca gülmekten ölürler. Yapısalcılık hiçbir biçimde özneyi ortadan kaldıran bir düşünce değildir, ama onu kırıntı haline getirip sistematik bir biçimde dağıtan, öznenin özdeşliğini eleştiren, onu parçalayıp bir yerden başka yere götüren, bireyleşmelerden, ama kişisiz bireyleşmelerden ya da tekilliklerden, ama birey-öncesi tekilliklerden oluşmuş göçebe bir özne haline getiren bir düşüncedir. Foucault'nun "dağılma" dediği şey budur; ve Lévi-Strauss öznel bir merciyi ancak, altında hakikat sistemlerinin dönüştürülebilir ve öyleyse "bir çok özne için aynı anda kavranablir"[33] olduğu Nesne koşullarına bağlı olarak tanımlayabilir.

---

[32] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, s. 353.

* "Il est moins sujet qu'assujetti": Fransızcada "özne" anlamındaki *sujet* terimi ile "boyun eğmiş kişi" anlamındaki *assujetti* teriminin aynı kökten türemelerine gönderme yapılıyor. Ç.n.

[33] C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, s. 19.

Bunlardan hareketle yapının iki büyük kazası tanımlanabilir. Ya boş ve hareketli haneye, onun izlediği yola dikkat çeken göçebe bir özne artık eşlik etmeyecek ve bir eksikliğe veya yetersizliğe dönüşecek. Ya da tersine bu boşluk ona eşlik eden tarafından doldurulup işgal edilecek, ve hareketliliği donmuş ve yerleşik bir doluluğun sonucunda ortadan kaybolacak. Dilbilimsel terimlerle söylenirse, kâh "gösteren" kaybolmuştur ve gösterilen yığını onu bölecek gösteren öğeyi artık bulamaz; kâh "gösterilen" ortadan kalkmıştır ve gösteren zinciri onu kat eden gösterileni bulamaz: psikozun iki patalojik yönü.[34] Daha da ileri gidip teolojik-antropolojik terimlerle söylersek, kâh Tanrı çölü büyütüyor ve yeryüzünde bir çukur kazıyor, kâh insan onu dolduruyor, yeri işgal ediyor ve bu nafile koşturmacada bizi bir kazadan diğerine sürüklüyor: işte bu yüzden insan ve Tanrı yeryüzünün, yani yapının iki hastalığıdır.

Önemli olan, hangi etkenler altında ve hangi anlarda bu kazaların şu ya da bu düzenin yapıları içinde belirdikleridir. Bir kez daha Althusser ve arkadaşlarının çözümlemelerini ele alalım: onlar bir yandan, ekonomik düzende boş hanenin (nesne = x olarak Değer) maceralarının nasıl kapitalist yapıyı belirleyen mal, para, fetiş, sermaye vb. tarafından damgalandığını gösteriyorlar. Diğer yandan, çelişkilerin de böylece nasıl yapının içinde doğduğunu gösteriyorlar. Son olarak, gerçeğin ve imgeselin, yani yerleri işgal etmeye gelen gerçek varlıkların ve onların kendileri hakkındaki imgelerini ifade eden ideolojilerin, bu yapısal maceraların oyunu ve bunlardan doğan çelişkiler tarafından nasıl sıkı biçimde belirlendiklerini gösteriyorlar. Çelişkiler elbette imgesel değildir: onlar tam olarak yapısaldır ve yapının etkilerini, ona özgü iç zamanda nitelerler. O halde çelişkinin görünürde olduğu değil, türemiş olduğu söy-

[34] Bkz. S. Leclaire'in Lacan'ın devamı olarak önerdiği şema, *in* "A la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses", *L'Evolution psychiatrique*, 1958.

lenmelidir: çelişki boş yerden ve yapıdaki oluşundan türer. *Genel kural olarak gerçek, imgesel ve aralarındaki ilişkiler, ilk etkileri kendinde baş gösteren yapının işleyişiyle, hep ikincil olarak ortaya çıkarlar.* İşte bu yüzden biraz önce yapının başına geldiğini söylediğimiz "kazalar" dışarıdan gelmez. Tersine, içkin bir "eğilim" söz konusudur.[35] Söz konusu olan, yapının kendisine dahil olan ve burada boş haneyi veya özneyi sembolik olarak etkileyen ide düzeyindeki olaylardır. Bir olumsallık ya da dışsallık özelliğini değil, asla basit bir öze indirgenmeyen yapıya içrek bu çok özel olay özelliğini vurgulamak için onların adına "kaza" dedik.

Buradan hareketle, yapısal "dönüşümleri" (Foucault) veya bir yapıdan diğerine "geçiş biçimlerini" (Althusser) ilgilendiren bir dizi karmaşık sorun çıkıyor yapısalcılığın karşısına. Diferansiyel ilişkilerin yeni değerler ya da değişimler yaratmaya, tekilliklerin de başka bir yapının kurucusu olan yeni dağılımlar yapmaya muktedir hale gelmeleri, her zaman boş haneye bağlı olarak gerçekleşir. Ama yine de çelişkilerin "çözülmüş" olması, yani boş yerin onu işgal eden ya da saklayan sembolik olaylardan kurtulmuş olması, onu ne işgal ne de terk ederek ona yeni yollarda eşlik etmesi gereken özneye teslim edilmesi gerekir. Bu anlamda yapısalcı bir *kahraman* vardır: ne Tanrı ne insan, ne kişisel ne de evrensel olan bu kahraman kimliksizdir, kişisiz bireyleşmelerden ve birey-öncesi tekilliklerden oluşmuştur. Fazlalık ya da eksiklikten mağdur bir yapının parçalanmasını sağlar, az önce tanımladığımız ideal olaylara, *kendine özgü* ideal olayla karşı çıkar.[36] Eski yapınınkilere benzer maceralara yeniden girmemenin, ölümcül çelişkileri bir

[35] "Çelişki" ve "eğilim" Marksist kavramları üzerine bkz. E. Balibar'ın çözümlemeleri, *Lire le Capital*, c. II, s. 296 ve devamı.

[36] Bkz. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, s. 230: yapısal dönüşüm, "titizlikle çözümlenmesi gerekiyorsa, tek bir sözle ne açıklanabilir ne de toparlanabilir; bilginin görünür yüzeyine yayılan ve işaretlerini, sarsıntılarını, sonuçlarını tek tek izleyebileceğimiz radikal olaydır."

kez daha ortaya çıkarmamanın yeni bir yapıya düşmesi, her zaman zarları yeniden atan bu kahramanın direnişçi ve yaratıcı gücüne, yer değiştirmeleri izleme ve korumadaki çevikliğine, ilişkileri çeşitlendirebilme ve tekillikleri yeniden dağıtma yetisine bağlıdır. Bu dönüşüm noktası tam da bir praksisi, ya da daha ziyade praksisin yerleşmesi gereken yeri tanımlar. Çünkü yapısalcılık yalnızca yarattığı eserlerden değil, aynı zamanda yorumladığı ürünlerle ilişkisindeki bir pratikten de ayrılamaz. İster politik, ister tedavi edici olsun, bu pratik, bir sürekli devrim, sürekli transfer noktasını imler.

Özneden praksise uzanan bu son ölçütler aynı zamanda en karanlık olanlarıdır – gelecek ölçütleri. Bundan önceki altı ölçütte, yalnızca çok farklı alanları kat ederek birbirlerinden son derece bağımsız yazarlar arasındaki bir yankı sistemini ortaya koymak istedik. Ve de bu yankılar hakkında kendilerinin ileri sürdükleri kuramları. Yapının değişik düzeylerinde, gerçek ve imgesel, gerçek varlıklar ve ideolojiler, anlam ve çelişki bir "sürecin", tam da yapısal, farklılaşmış üretimin sonunda anlaşılması gereken "etkiler"dir: fiziksel (görsel, işitsel, vb.) "etkiler" için tuhaf bir statik oluşum. Yapısalcılığa karşı (ya da Yeni Roman'a karşı) kitapların hiçbir önemi yoktur; bunlar yapısalcılığın bizim çağımıza ait bir üretkenliği olmasını engelleyemezler. Birşeylere *karşı* olan kitapların hiçbir zaman önemi olmadı; aslolan yalnızca yeni bir şeyler "için" olan ve onu üretmeyi bilen kitaplardır.

Çeviren: Ferhat Taylan

24

ÜÇ GRUP PROBLEMİ*

Politik bir militan ile bir psikanalistin aynı kişide bir araya geldikleri ve birbirlerinden ayrı kalmak yerine, birbirlerinin içine, birbirlerinin yerine ve birbirleriyle iletişime geçtikleri durumlar olur. Reich'tan beri son derece ender görülen bir durumdur bu. "Ben"in bütünlüğü problemi, hiçbir şekilde Pierre-Félix Guattari'yi ilgilendirmiyor. Ben, daha ziyade politik ve analitik güçlerin bir kuşatması sonucu ortadan kaldırılması gereken şeyler arasındadır. Guattari'nin "hepimiz küçük birer grubuz"** sözü, yeni bir öznellik arayışını, bir beni, daha da

---

* Felix Guattari'nin *Psychanalyse et transversalité* adlı eserine giriş: Paris, François Maspero, 1972, s. i-xi. Deleuze ve Guattari, 1969 yazında Limousin'de [Orta Fransa'da bir bölge, ç.n.] tanışırlar ve hızla birlikte çalışma projelerini kurarlar. 1972'de yayınlanan *Anti-Œdipe*, yirmi yıl sürecek bir "ikili çalışma"nın başlangıcını oluşturur. 1975'te yayınlanan *Kafka – Minör Bir Edebiyat İçin*, 1980'de yayınlanan *Mille Plateaux* [Bin Yayla] ve 1991'de yayınlanan *Felsefe Nedir?* bunları izler. Bkz. *İki Delilik Rejimi*'nin içinde Uno'ya mektup: "Nasıl iki kişi çalıştık?".

Önceleri Troçkizme yakın bir miltan olan Guattari (ki bu yüzden Komünist Parti'den uzaklaştırılır), daha sonra birçok grupta militanlık yapar (sırasıyla Voie communiste [Komünist Yol], L'Opposition de Gauche [Sol Muhalefet], le mouvement du 22 mars [22 Mart Hareketi]). Buna paralel olarak, 1953'te Dr. Jean Oury tarafından kuruluşundan itiraben La Borde Kliniği'ndeki ekibe dahil olur. Kurumsal psikoterapinin (psikoterapötik kürü, kurumların analizinden ayırmadan ele almak) temelleri pratik ve teorik olarak bu psikiyatri kliniğinde ve Dr. Tosquelles'in çalışmalarının ardından tanımlanmıştır. CERFI (Centre d'étude de recherche et de formation institutionnelle [Kurumsal Oluşumlar ve Araştırmalar Merkezi]) üyesi olan Guattari, Lacan'ın Seminer'inin başından beri öğrencisi ve Paris Freudcu Okulu üyesi bir psikanalisti. *Psychanalyse et transversalité* metinleri, hem pratik hem de teorik bir düzlemde, bu güzergahın ürünüdür.

** Guattari'nin kullandığı "groupuscules" terimi, 1960'lardan itibaren Fransız politik terminolojisinde küçük ve bağımsız sol/devrimci gruplar için kullanıldı. Ç.n.

kötüsü bir üstbeni oluşturmaya can atan bir bütünlüğe hapsolmuş bir öznellik arayışını değil, bölünebilir, çoğaltılabilir, geçişli ve iptal edilebilir birçok gruba aynı anda yayılan bir grup öznelliği arayışını ifade eder. İyi bir grubun ölçütü, kendisini bir savunma ya da güvenlik örgütü, ya da mağrur gaziler bakanlığı gibi biricik, ölümsüz ve anlamlı hissetmesi değil, onu, "öteki gruplara açık durması sebebiyle" anlamsızlık, ölüm ve parçalanma olanaklarıyla karşı karşıya getiren bir "dışarı" ile bağlantılı olmasıdır. Birey de böyle bir gruptur. Guattari, bir anti-benin iki özelliğini en doğal şekliyle vücuda getirir: bir yandan, gözlüklerini çıkardığı zaman ölümle dolan kör ve sert beden, katatonik bir taş gibi; diğer yandan, baktığı, eylediği, güldüğü, düşündüğü, saldırdığı zaman, binbir ışıkla parıldayan, çoğul yaşamlarla dolu. Adı Pierre ve Felix*: şizofrenik güçler.

Psikanalist ile militanın bu karşılaşmasından üç problem öbeği doğuyor: 1) (politikanın her durumda bilinçdışının kendisinde bulunduğu kabul edildikten sonra) Politika psikanalitik pratik ve teoriye hangi biçimde dahil edilecek? 2) Militan devrimci gruplara psikanalizi dahil etmek gerekli mi, gerekli ise nasıl? 3) Politik gruplar ve aynı zamanda psikiyatrik ve psikanalitik yapılar üzerinde etkilerinin hissedileceği özel terapötik gruplar nasıl düşünülebilir ve kurulabilir? Bu üç probleme ilişkin olarak, Guattari bu kitapta 1955'ten 1970'e dek gerçekleşen bir gelişimi ortaya koyan bir dizi makale sunuyor. Burada iki büyük iz saptanabilir: Kurtuluş** sonrası umutlar-umutsuzluklar ile 1968 Mayısı sonrası umutlar-umutsuzluklar ve ikisinin arasında 1968'i hazırlayan yeraltı çalışması.

Birinci probleme dair olarak Guattari'nin, bilinçdışının, psikanalizin geleneksel olarak söylediği gibi mitsel ve ailevi

* Pierre "taş", Félix ise "mutlu, bereketli" anlamına gelmektedir. Ç.n.

** 1945'te Alman işgalinin sona ermesi, *Libération*, Ç.n.

koordinatlara değil, doğrudan toplumsal, ekonomik ve politik alana bağlandığını nasıl erkenden hissettiğini göreceğiz. Söz konusu olan, arzunun ve cinselliğin özü olarak libidodur: libido, toplumsal alana akan her tür akışa yatırım yapar ve onlardan çekilir; bu akışlarda kesintiler, tıkanmalar, kaçışlar ve engellemeler yaratır. Libido kuşkusuz, tarihsel nedenselliğin eklemlenmeleri ve bilincin nesnel ilgileri gibi açık bir biçimde işlemez; nedensellik kırılmaları, tekillik doğuşları, durma ya da kaçış noktaları meydana getirerek toplumsal alana eşyayılımlı, örtük bir arzu sevkeder. 1936 yalnızca tarihsel bilinçteki bir olay değil, aynı zamanda bir bilinçdışı kompleksidir. Aşklarımız, cinsel tercihlerimiz mitik bir Anne-Baba'dan türemekten çok, libidonun yatırımda bulunduğu akış etkileri ve kesişimleri, bir toplumsal-gerçeğin türevleridir. Kendisiyle sevişmediğimiz, birlikte ölmediğimiz bir şey var mı? Guattari böylece psikanalizi, bilinçdışının –gerçekte arzu nesnelerini belirleyen– toplumsal-politik içeriklerini sistemli bir biçimde ezmekle eleştirebilir. Psikanalizin, bir tür mutlak narsisizmden (*Das Ding*) yola çıkarak "iyileşme" adını verdiği bir toplumsal uyum idealine vardığını; fakat bu yaklaşımın, sembolik ve soyut bir bilinçdışının keşfi uğruna kurban edilmesi değil, tersine keşfedilmesi gereken tekil bir toplumsal çoğulluğu gölgede bıraktığını söyler. *Das Ding* bireyleşmiş bir kişiyi yanılsamalı biçimde kuran, sürekli tekrarlanan bir ufuk değil, örtük potansiyelliklere temel oluşturan toplumsal bir kitledir (neden buradakiler deli de, şuradakiler devrimci?). Çağımızın sınıf mücadelesi gibi temel toplumsal meseleleri ilgilendiren bir sürü kişilik, babadan, anneden, büyükanneden daha önemlidir. Yunan toplumunun günlerden bir gün nasıl Oedipus ile ergenlikten olgunluğa geçtiğini anlatmaktan daha önemli olan, bugünkü komünist dünyayı kat eden büyük *Spaltung**dur. Ailenin mahrem imgelerine yatırımda bulunma-

* Bölünme, ç.n.

ya indirgenmiş, buraya kapatılmış libidonun tüm çıkmazlarında devletin rolü nasıl unutulabilir? Toplum ona bilinçdışı bir toplumsal ayar ve baskı rolü atfettiği sürece, hadım edilme kompleksinin tatmin edici bir çözüme ulaşabileceğine nasıl inanılabilir? Kısacası, toplumsal ilişki hiçbir zaman kişisel ve ailevi problemlerin ötesinde ya da sonrasında değildir. Hatta, libidonun sosyo-ekonomik ve politik içeriklerinin, psikoz gibi toplumsallıktan çok uzak yanları olan sendromlarda kendilerini daha da iyi gösteriyor olmaları ilgi çekicidir. "Benin ötesinde, özne tarihsel evrenin dört bucağına dağılmış haldedir, deliren kişi yabancı dillerde konuşmaya başlar, tarihi sayıklar, savaşlar ve sınıf mücadeleleri onun kendisini ifade etmesi için araçlara dönüşür [...] özel yaşam ile toplumsal yaşamın çeşitli alanları arasındaki ayrım artık geçersizdir". (Savaşı yalnızca belirsiz bir ölüm içgüdüsü, nitelendirilmemiş bir şok, aşırı heyecan olarak gören Freud'la karşılaştırmalı.) Bilinçdışına, endişe ve bilinmeyenin arka planında tarihsel perspektiflerini yeniden kazandırmak, psikanalizin bir tersine çevrilişini ve de kuşkusuz, nevrozun boyasının altında psikozun yeniden keşfedilmesini gerektirir. Çünkü psikanaliz, bize temelde politika, ekonomi, düzen ve devrimden söz eden delilerin seslerini bastırmak için en geleneksel psikiyatri ile birlikte çaba sarfetti. Yakın zamanda yayınlanan bir makalede Marcel Jaeger şunu gösterir: "delilerin söylemleri yalnızca kişisel psişik dengesizliklerin katmanlarından ibaret değil: delinin söylemi bir başka söyleme, her bir delide konuşan politik, toplumsal, dini, tarihsel söylemlere eklemlenir. [...] Kimi durumlarda, hastada bir kriz durumu yaratan, politik kavramların sanki delinin içine düştüğü çelişkiler ağını yeniden gündeme getiren kullanılışıdır. [...] İşçi hareketinin tarihinin yazılmadığı hiçbir toplumsal alan, hatta tımarhane yoktur."[1] Bu ifadeler,

[1] Marcel Jaeger, "L'*Underground* de la folie", "Folie pour folie" içinde, *Partisans*, Şubat 1972.

ilk makalelerden beri Guattari'nin çalışmalarında da olan yönelimi, psikozun yeniden değerlendirilmesi yönündeki aynı çabayı betimlerler.

Reich ile farkı burada görüyoruz: ekonomi politiği başka yollardan öznel biçimde devam ettiren bir libidinal ekonomi yoktur, politik boyun eğdirme ve ekonomik sömürüyü içselleştiren bir cinsel baskı yoktur. Fakat libido olarak arzu her yerde zaten mevcuttur; cinsellik toplumsal alanın bütününü kateder ve kuşatır; bir grubun sembollerinin, kişilerinin ve nesnelerinin altından geçen -ve onların biçimlenme ve oluşumlarında kendisine bağımlı oldukları- akışlara tekabül eder. Ancak cinsel nesne ve onların sembollerinin seçimleriyle görünür hale gelen arzunun cinselliğinin örtüklük özelliği tam da buradadır (sembollerin bilinçli olarak cinsel oldukları fazlasıyla ortadadır). Bilinçdışı biçimde libidinal olan, ekonomi politiğin, akış ekonomisinin kendisidir: iki ekonomi yoktur, arzu veya libido, ekonomi politiğin öznelliğidir yalnızca. "Ekonomik olan, sonuçta öznelliğin dayanağının kendisidir." Bir grubun nesnel formlarındaki akış ve akış kesintilerinin öznellikleri ile tanımlanan *kurum* kavramının ifade ettiği de budur. Öznel ve nesnel, altyapı ve üstyapı, üretim ve ideoloji ikilikleri, yerlerini, kurumun arzulayan öznesinin ve kurumsal nesnenin birbirlerini kesin olarak tamamlayışlarına bırakarak ortadan kaybolurlar. (Guattari'nin bu kurum analizlerini, Cardan'ın *Sosyalizm ya da Barbarlık*'ta aynı dönemde yaptığı ve Troçkistlerin benzer acı eleştirilerine maruz kalan analizlerle karşılaştırmak gerekir.[2])

İkinci problem, "Politik gruplara psikanalizi dahil etmek gerekli mi, gerekli ise nasıl?" problemi, psikanalizin tarihsel ve toplumsal olgulara bir tür "uygulanışı"nı açıkça dışarıda bıra-

[2] *Cahiers de la Vérité*, "Sciences humaines et Lutte des classes" dizisi, sayı 1.

kıyor. Oedipus başta olmak üzere, bu tür uygulamalarla psikanaliz epey gülünç durumlara düştü. Problem bambaşkadır: kapitalizmi devrim tarafından alaşağı edilecek şey haline getiren, ama aynı zamanda Sovyet devrimini ve onu takip eden tarihi, ulusal sendikalar ve kömünist parti teşkilatlarını da, bu yıkımı gerçekleştirmekten aciz merciler haline getiren durum. Bu açıdan, üretici güçlerin gelişimi ile üretim ilişkilerinin çelişkisi olarak sunulan kapitalizme özgü özellik şudur: üretici güçlerin rejimin içinde bağlı olduğu sermayenin yeniden üretim sürecinin kendisi, küresel bir işbölümünü getiren uluslararası bir olgudur; ama kapitalizm, ne içlerinde üretim ilişkilerini geliştirdiği ulusal çerçeveleri, ne de sermayenin değerlendirilmesinin aracı olarak devleti aşabilir.[a] O halde sermayenin uluslararasılığı, onun hem önünü kesen hem de onu gerçekleştiren, güncel işleve sahip arkaik bir yapı rolünü üstlenen ulusal ve devletsel yapılar tarafından oluşturulur. Devletin tekelci kapitalizmi, son bir veri olmaktan çok, bir uzlaşmanın ürünüdür. Bu "kapitalistlerin sermayenin kendisinden dışlanışlarında", burjuvazi, devlet aygıtı üzerindeki tüm tahakkümünü korur; ama bunu, sınıf mücadelelerinin, devletlerin sınırlarını aşan ve uluslararası kapitalist ekonomiye bağlı gerçek karar mercileri ve yerlerine oranla giderek önemini yitireceği şekilde, işçi sınıfını hep daha fazla kurumsallaştırmaya ve kendisine dahil etmeye çalışarak yapar. "Yalnızca dar bir üretim alanının sermayenin küresel yeniden üretimi sürecine dahil oluşu" ve geriye kalanın üçüncü dünya devletlerinde kapitalizm-öncesi ilişkilere tabi oluşları (güncel işleve sahip arkaik yapıların ikinci türü) gene aynı ilke ile açıklanır.

Bu durumda, proletaryanın devlet ile bütünleşmesi için mücadele eden ulusal komünist partilerin suça iştirak ettikle-

[a] Deleuze, kişisel bir nüshaya not olarak şunu ekler: "örneğin, ekonomi politikası Avrupa düzeyinde kararlaştırılırken, sosyal politiklar devletlere bırakılıyor."

rini saptıyoruz. O kadar ki, "burjuvazinin ulusal özellikleri çok zaman proletaryanın ulusal özelliklerinin sonucu ve burjuvazinin iç bölünmeleri de, proletaryanın bölünmelerinin ifadesidir". Diğer yandan, üçüncü dünyadaki devrimci mücadelelerin gerekliliği olumlansa bile, bu mücadeleler öncelikle bir pazarlıkta koz görevi görür ve uluslararası bir strateji ile kapitalist ülkelerdeki sınıf mücadelelerinin gelişimine karşı aynı sırt çevirmeyi vurgularlar. Her şey şu dayatmadan gelmiyor mu: *ulusal üretim güçlerinin işçi sınıfı tarafından savunulması,* tekellere karşı mücadele ve bir devlet aygıtının ele geçirilmesi?

Bu durumun kökeni, iyisi ve kötüsüyle devrimci hareketin büyük tutumlarını, temel sözcelerini, girişimlerini ve şablonlarını, hayallerini ve yorumlarını oluşturan, Guattari'nin 1917'deki "büyük Leninist kopuş" adını verdiği şeydedir. Bu kopuş, askeri, ekonomik, politik ve toplumsal çözülmeyi kitlelerin bir zaferi olarak "yorumlayarak", tarihsel nedenselliğin gerçek bir kesintisini gerçekleştirme olanağı olarak kendisini gösterdi. Merkez solun kutsal birliği gerekliliğinin yerine, sosyalist devrimin olanaklılığı ortaya çıkıyordu. Fakat bu olanak, ancak, daha dün küçük bir yeraltı oluşumu olan partinin, herşeyi yönetmeye, peygambervari bir eğilimi taşımaya ve kitlelerin yerini almaya muktedir bir devlet aygıtı çekirdeği biçiminde kurulmasıyla kabul edilir oldu. Bundan kısmen uzun vadeli iki sonuç çıkıyordu. Bu yeni devlet kapitalist devletlere karşı ayakta durduğu ölçüde, onlarla bir tür *statu quo* ideali olan bir güç ilişkisine giriyordu: NEP (Yeni ekonomi politikası) sırasındaki Leninist strateji, barışçı birlikte-varoluş ve ekonomik rekabet ideolojisine dönüşüyordu. Rekabet meselesi devrimci hareket için bir fekalet olmuştur. Yeni devlet, proleter enternasyonalizmden sorumlu olduğu ölçüde, ekonomik sosyalizmi ancak küresel piyasaların verilerine göre ve uluslararası sermayeninkilere benzer hedefler üzerinden geliştirebiliyordu. Böylece, ulusal üretim güçlerinin işçi sınıfı tarafından

korunması adına, yerel komünist partilerin kapitalist üretim ilişkileriyle bütünleştirilmesi daha da kabul edilebilir oldu. Kısacası, teknokratlar gibi iki tür rejim ve devletin gelişimlerinin bir noktasında kesiştiklerini söylemek doğru olmaz; ama Troçki gibi bürokrasi tarafından saptırılmış sağlıklı bir proleter devlet varsaymak ve onun basit bir politik devrimle düzeltilebileceğini düşünmek de daha doğru değil. Devlet-parti'in (düşmanlık ve karşıtlık ilişkisi içerisinde olsa bile) kapitalizmin devlet-şehirlerine *yanıt vermesinde* her şey çoktan oynanmış, çoktan ihanete uğramıştı. Rusya'da kurumsal yaratıcılığın bütün alanlardaki zayıflığı, Sovyet'lerin* erken tahliyesinden itibaren, bunun bir işaretidir (örneğin, önceden monte edilmiş araba fabrikaları ithal edildiğinde, aynı zamanda insani ilişki tipleri, teknolojik işlevler, entelektüel çalışma ile kol emeği arasındaki farklar, sosyalizme bütünüyle yabancı tüketim tarzları da ithal edilmiş olur).

Bütün bu analiz, Guattari'nin *boyun eğdirilmiş gruplar* ile *özne-gruplar* arasında yapmayı önerdiği ayrım göz önünde bulundurulunca daha iyi anlaşılır. Boyun eğdirilmiş gruplar, kabul ettikleri ya da kendilerine seçtikleri efendilerde, kitle halindeyken olduklarından daha az boyun eğmiş değildirler; onlara özgü hiyerarşi, dikey ya da piramit biçiminde örgütlenme, her tür olası anlamsızlık, ölüm ya da dağılma riskini önlemek, yaratıcı kesintilerin gelişimini engellemek, öteki grupları dışlama üzerine kurulu kendini-koruma mekanizmalarını sağlama almak için tasarlanmıştır; merkezcilikleri, gerçek anlamda kolektif bir "sözceleme"nin yerine, hem gerçekle, hem de öznellikle ilişkisi kesilmiş tek tip sözce düzeneği geçirerek, yapılanma, bütünleştirme, birleştirme üzerinden işler (Oedipuslaştırma, üstbenleştirme ve grup hadım edilmesi gibi imgesel olgular da burada kendilerini üretirler). Tersine, özne-

* Daha Çarlık Rusya'sı döneminde kurulan İşçi Konseyleri anlamında, ç.n.

gruplar bütünlükleri ve hiyerarşileri önleyen *yatay* faktörlerle tanımlanırlar; sözceleme aracıları, arzu dayanakları, kurumsal yaratım öğeleridirler; pratikleri üzerinden kendi anlamsızlıklarının, ölüm veya kopuşlarının sınırına ayak uydurmayı bırakmazlar. İki tür gruptan ziyade kurumun iki yanı söz konusudur, çünkü bir özne-grup, her zaman kendisini özne olarak muhafaza ederek ilelebet sürdürmeyi istediği paranoyak bir sıkışmada boyun eğme tehlikesini barındırır. Ve tersine, "eskiden devrimci olan ve şimdi az çok egemen düzene boyun eğmiş bir parti, kitlelerin gözünde hâlâ tarihin öznesinin boş yerini işgal edebilir, kendisine rağmen kendisine ait olmayan bir söylemi taşıyabilir, güç ilişkilerinin gelişimi normale dönüşü getirdiğinde bu söyleme ihanet de edebilir: gene de bağlamın dönüşümünün açığa çıkarabileceği öznel bir kopuş potansiyelini sanki istemeden taşır." (Üç örnek: Basklar, İrlandalı katolikler vb. gibi en kötü arkaik güçlerin devrimci oluşları).

Grup işlevleri problemi daha baştan ortaya konmazsa daha sonra çok geç olacağı doğrudur. Şu anda yalnızca hayalet kitleleri hareketlendiren bir sürü küçük grup şimdiden yönetim, ileti ağı ve tabanıyla bir boyun eğme yapısına sahip, karşı çıktığı hata ve sapıklıkları boşlukta yeniden üretiyor. Guattari'nin deneyimi Troçkizm, entrizm, sol muhalefet (Komünist Yol), ve 22 Mart Hareketi'nden geçiyor. Bütün bu yol boyunca problem, arzu ya da bilinçdışı öznellik problemidir: nasıl bir grup kendi arzusunu taşıyabilir, diğer grup ve kitle arzularıyla bağlantılandırabilir, onlara tekabül eden yaratıcı sözceler üretebilir ve onların birleşmesinin değil, kopuş halindeki sözcelere yatkın bir çoğalmanın koşullarını oluşturabilir? Arzu fenomenlerinin bilinmemesi ve bastırılması, boyun eğme ve bürokratikleşme yapılarına, kimi dışlayıcı egemen sözcelerde karar kılan, nefretli aşktan oluşan militan üsluba esin verir. Devrimci grupların kendi amaçlarına

sürekli ihanet etme biçimleri fazlasıyla tanıdıktır. Bunu, ayırma, çekip çıkarma ve artıkların seçimiyle yaparlar: bir şeyler bildiği sanılan bir avangardın ayrılması, hiyerarşiye tabi, düzenli, disiplinli bir proletaryanın çekip çıkarılması; yeniden eğitmek ya da dışlamak gerektiği söylenen bir alt-proletaryanın artıkları. Ama bu üç ayaklı bölüm tam da burjuvazinin proletaryaya dahil ettiği ve kapitalist üretim ilişkileri çerçevesinde iktidarını üzerlerine kurduğu bölünmeleri yeniden üretir. Bunları burjuvaziye karşı kullanmayı istemek baştan kaybedilmiş bir mücadeledir. Devrimci amaç proletaryanın kendisinin ortadan kalkmasıdır, yani avangard ile proletarya, proletarya ile alt-proletarya arasındaki ayrımların şimdiden ortadan kalkmasıdır; her türlü ayırma, çekip çıkarma ve artık seçimi işlemine karşı ve bunun tersine, yatay bir iletişim kurmaya yetkin tekil ve öznel konumları ortaya koymak için sahici bir mücadeledir (bkz. Guattari'nin "L'Etudiant, le fou et le Katangais" metni).

Guattari'nin gücü, problemin merkezcilik ile kendiliğindencilik arasındaki bir alternatifte olmadığını göstermesidir. Gerilla ile topyekün savaş arasında alternatif yoktur. İkinci aşamada merkezleşme talebinde bulunmak üzere, ilk aşamada yarım ağızla kendiliğindenliğe bir tür hak tanımak hiçbir şeye yaramaz: aşamalar kuramı bütün devrimci hareketler için yıkıcıdır. Baştan beri merkezcilerden daha merkezci olmalıyız. Devrimci makinanın yerel ve kısmi mücadelelerle yetinemeyeceği açıktır: hiper-arzulayıcı ve hiper-merkezli olduğundan, bunların hepsi aynı anda olmalıdır. Problem, bir çokluk üzerinden yatay olarak işleyecek bir bütünleştirmenin doğasını ilgilendirir, arzuya özgü bu çokluğu ezmek üzere dikey olarak işleyeni değil. Bu, bütünleşmenin ilk olarak *devlet aygıtınınki değil, savaş makinasınınki* olması gerektiğini söylemektir (örneğin Kızıl Ordu bir devlet aygıtının az ya da çok belirleyici bir çarkı haline geldiği ölçüde bir savaş makinası olmaktan çıkar). İkinci

olarak bu, bütünleşmenin *çözümleme* yoluyla yapılması gerektiğini, grup ve kitle arzularına karşı akılcılaştırma, bütünleştirme, dışlama vb. gibi yollar kullanan bir sentezleme rolü değil, *çözümleyici bir rolü* olması gerektiğini söylemektir. Guattari'nin kitabının bize sunduğu iki büyük çizgi şunlardır: devlet aygıtından farklı olarak bir savaş makinası nedir? Sözde-akılcı ve bilimci sentezlere karşıt olarak arzunun çözümlenmesi veya çözümleyicisi nedir? Bunlar onun şu anda izini sürdüğü kuramsal hedeflerdir.

Bu sonuncu yönde ilerlerken söz konusu olan kesinlikle psikanalizin grup fenomenlerine "uygulanması" değildir. Kendisine kitleleri "tedavi etme" görevini atfetmiş terapötik bir grup da değildir söz konusu olan. Daha ziyade, grubun içinde, kendinde ve başkalarında arzunun bir çözümlenmesinin koşullarını oluşturmak; kapitalist toplumda kaçış çizgileri oluşturan akışları takip etmek ve toplumsal belirlenimcilikle tarihsel nedenselliğin içinde kesintiler ve kopuşlar yaratmak; yeni arzu sözceleri yaratmaya yetkin kolektif sözcelem aracılarını ortaya çıkarmak; bir avangard değil, amaçları hakikati pek kullanmadığı yollardan geçirerek ilerletmek olan, toplumsal süreçlere bitişik gruplar oluşturmak; kısacası, geleneksel olarak birbirlerinden ayrılmış düzenleri kat ettiği için, ekonomik, politik, libidinal vb. belirlenimler arasından hangisinin ona oranla birinci olduğunu sormanın gereksizleştiği devrimci bir öznellik; ekonomi politik ile libidinal ekonominin tam da *bir ve aynı şey oldukları* bu *kopuş* noktasını bulmak. Çünkü bilinçdışı başka bir şey değildir: patlayıcı makinaları, gösteren oldukları söylenen yapılara ve nedensel zincirlere dahil eden ve onları, gizli potansiyellerini kopuşun etkisiyle ortaya çıkacak gerçekte özgür bırakmak üzere açılmaya zorlayan bu grup öznelliği düzeni. 22 Mart Hareketi bu açıdan iyi bir örnek oluşturur; çünkü bu yetersiz bir savaş makinası olduysa da, en

azından analitik* ve arzulayıcı grup olarak iyi işledi. Söylemini gerçekten özgür bir birliktelik kipi üzerinden kurmakla kalmadı, aynı zamanda "büyük bir genç çalışanlar ve öğrenciler kitlesinin *çözümleyicisi* [*analyseur*] olarak kendini kurmayı" da becerdi. Bunu da avangardlık ya da egemenlik iddiası olmadan, ketlemelerin kalkmasını ve transferi olanaklı kılan basit bir dayanak olarak yaptı. Çözümlemeyle arzunun sonunda aynı tarafta bulundukları, çözümlemeyi idare edenin nihayet arzu olduğu böylesi bir çözümleme, özne-grupları belirginleştirir, oysaki boyun eğdirilmiş gruplar psikanalizin kapalı ortamda (yani klinikte) basit bir "uygulanışı"nın yasalarıyla yaşamaya devam ederler (devletin başka araçlarla devamı olarak aile). Libidonun politik ve ekonomik kapsamı, politiko-ekonomik alanın libidinal ve cinsel kapsamı, *tarihin tüm bu sapışı,* ancak açık ortamlarda ve özne-gruplarda, bir hakikatin ortaya çıktığı yerde keşfedilirler. Çünkü "hakikat ne bir kuram, ne de bir örgütlenmedir". Hakikat bir yapı ve onun göstereni değil, savaş makinası ve onun anlamsızlığıdır. "Hakikat, ortaya çıktığında kuram ve örgütlenmenin üstesinden gelmesi gereken şeydir. Özeleştiriyi yapması gereken her zaman kuram ve örgütlenmedir, hiçbir zaman arzu değil."

Psikanalizin bu biçimde şizoanalize dönüşmesi, deliliğin özgüllüğünün değerlendirilmesini gerektirir. Ve bu, Guattari'nin üzerinde ısrar ettiği noktalardan biridir. Bu açıdan, deliliğin pozitif olarak belirlenmiş, tedavi edilmiş ve sterilleştirilmiş akıl hastalıkları uğruna ortadan kalkmayacağını, tersine, akıl hastalıklarının deliliğin içinde henüz kavrayamadığımız bir şey uğruna ortadan kalkacağını söyleyen Foucault'ya yaklaşır.[3] Çünkü gerçek problemler psikoz tarafın-

* Psikanaliz sürecine ilişkin. Ç.n.

[3] Michel Foucault, *Histoire de la Folie,* Paris, Gallimard, 1972, ek 1.

dadır (hiç de uygulama nevrozlarında değil). Pozitivizmin alay konusu olmak her zaman neşe kaynağıdır: Guattari her zaman deliliği akıl hastalığından kurtarmak (ama bunun tersi değil) amacındaki metafizik ya da aşkınsal bir bakış açısının haklarını savunur: "Başkan Schreber ya da Antonin Artaud'nun Tanrı tanımlarının, Descartes ya da Malebranche'ınkiler kadar ciddiyet ve titizlikle çalışıldığı bir zaman gelecek mi? Saf bir kuramsal eleştiri ve insan bilimlerinin somut çözümleyici etkinliği arasındaki bölünmeyi sürdürmeye daha ne kadar devam edeceğiz?" (Bundan, delice tanımların aslında boyun eğdirilmiş grupların aklın biçimleriyle Tanrı'ya bağlandıkları akılcı-hastalıklı tanımlardan daha ciddi ve daha titiz olduklarını fikrini anlayalım). Kurumsal çözümleme anti-psikiyatriyi yalnızca her tür farmakolojik işlevi ve kurumun her tür devrimci olanaklılığını reddetmekle değil, özellikle akli yabancılaşmayı toplumsal yabancılaşma ile karıştırmakla ve böylece deliliğin özgüllüğünü ortadan kaldırmakla eleştiriyor. "Dünyanın en iyi ahlaki ve politik niyetleriyle, delilin deli olma hakkı elinden alınıyor, *'bu, toplumun suçu'* nakaratı her tür sapmayı bastırmanın bir aracı olabilir. Kurumun olumsuzlanması, bu durumda akli yabancılaşma tekil olgusunun reddine dönüşebilir." Elbette deliliğin bir tür genelliğinin ortaya konması ya da devrimciyle deli arasındaki mistik bir özdeşliğin belirtilmesi gerektiğinden değil. Her durumda zaten yapılacak bir eleştiriden kaçmaya çalışmak herhalde yararsız. Yalnızca şunu söyleyelim: genel olana indirgenmesi gereken delilik değildir, tersine, genel olarak modern dünya ya da toplumsal alanın bütünü *aynı zamanda* delinin öznel konumu içindeki tekilliğinden hareketle yorumlanmalıdır. Devrimci militanlar küçük suçlar, sapmalar ve delilikle yakından ilgilenmemezlik edemezler: eğitimci ya da reformcu olarak değil, kendi farklarının yüzünü ancak bu aynalarda görebilen kişiler olarak. Bu kitabın başında yer alan Jean Oury ile diyalogdaki şu bölüm bunun tanığı-

dır: "Psikiyatri alanında bir militan grubunun özelliğini oluşturan şey, toplumsal mücadeleye atılmış olmak, ama aynı zamanda delilerle *birlikte olma* olanağına sahip olabilecek kadar da deli olmaktır; ama tabii politik alanda olup da bu gruba dahil olmaktan aciz olan son derece iyi insanlar var..."

Guattari'nin kurumsal psikoterapiye özgün katkısı, burada oluşumunu izleyeceğimiz bir kısım kavramdan oluşur: iki tür grubun ayrımı, grup fantazmlarıyla bireysel fantazmların karşıtlığı, yataylık kavramı. Ve bu kavramların pratik yönü son derece belirli: kuruma militan-politik bir işlevi dahil etmek, ne psikanaliz, ne hastahane pratiği, ne de grup dinamiği olan ve her yerde, hastahanede, okulda, militanlıkta işleyebilecek bir tür "canavar" oluşturmak – arzu üreten ve sözceleyen bir makina. İşte bu yüzden Guattari kurumsal psikoterapi yerine kurumsal çözümleme ismini talep ediyordu. Tosquelles ve Jean Oury ile başlayan kurumsal hareket içinde aslında psikiyatrinin üçüncü bir çağı şekilleniyordu: yasa ve sözleşmenin ötesinde model olarak kurum. Eski akıl hastahanelerinin baskıcı yasa tarafından yönetildiği, delilerin "aciz" olarak görüldüğü ve bundan ötürü akıllı oldukları varsayılan varlıklar arasındaki sözleşme ilişkilerinden dışlandıkları doğruysa da, Freudcu hinlik, burjuva ailelerde ve akıl hastahanelerinin sınırında, nevrozlu adı verilen geniş bir grubun, onları özgün araçlarla geleneksel tıbbın normlarına taşıyan özel bir sözleşmeye dahil edilebileceklerini göstermek oldu (liberal-tıbbi sözleşme ilişkisinin özel bir örneği olarak psikanalitik sözleşme). Hipnozun terk edilişi bu yolda önemli bir adımdır. Psikanalizin içine gömüldüğü bu sözleşme modelinin rolünün ve etkilerinin henüz araştırılmış olduğunu zannetmiyoruz; bunun temel sonuçlarından biri psikozun, psikanalizin gerçek klinik materyali olarak onun ufkunda kalması, ama sözleşme alanından dışlanmasıdır. Burada birçok metnin gösterdiği gibi, kurumsal psikoterapinin temel önermeleri arasında, liberal denen söz-

leşmenin, yerine kurum modelini koymaya çalıştığı baskıcı yasa kadar eleştirilmesinin yer almasına şaşırmamak gerekir. Grupların piramit biçimindeki örgütlenmesinin, boyun eğişlerinin ve çalışmanın hiyerarşik bölünüşünün yasalcı yapılar kadar sözleşme ilişkilerine de dayandığı düşünülürse, bu eleştiri çok çeşitli yönlerde gelişir. Bu kitabın hemşire ve doktor ilişkilerini konu alan daha ilk metninde, Oury devreye girerek şöyle der: "Toplumun, aslında sahteciliğin, adiliğin rasyonalizasyonu olan bir rasyonalizmi var. İçeriden bakıldığında görünen, gündelik temaslarda delilerle kurulan ilişkilerdir, *tabii geleneksel olanla belli bir "sözleşmeyi" fesh etmiş olmak koşuluyla.* O halde bir anlamda delilerle temas içinde olmanın aynı zamanda ilerici olmak olduğunu söyleyebiliriz. [...] Doktor-hemşire terimlerinin kendilerinin fesh edilmesi gerektiğini söylediğimiz bu sözleşmeye dahil oldukları açıktır." Saint-Just cumhuriyetçi rejimi çok sayıda kurum ve az sayıda yasa ile (ve az sayıda sözleşme ilişkisiyle) tanımladığı ölçüde, kurumsal psikoterapide psikiyatrik bir Saint-Just'ten esinlenme var. Kurumsal psikoterapi zorluklarla dolu yolunu, yeniden umutsuz sözleşme ilişkilerine düşme tehlikesi içindeki antipsikiyatriyle (bkz. Laing'in yeni yayınlanan söyleşisi), koğuş denetlemesi ve planlanmış üçgen-ilişkileri* yakında bize "ah o eski zamanlar, nerde o eski tımarhaneler" dedirtecek olan sektör psikiyatrisi arasından çiziyor.

Özne-gruplar oluşturabilecek tedavi eden-tedavi edilen gruplarının doğası üzerine Guattari'ye özgü problemler burada ortaya çıkıyor. Yani kurumu, delilikle devrimin birbirlerine karışmadan, farklılıklarının bu yüzünü arzulayan bir öznelliğin tekil konumlarına gönderecekleri bir yaratımın nesnesi haline getirebilmek. Örneğin, "Grup psikoterapisi nerede başlar?" metninde La Borde'daki çekirdek terapi ünitelerinin çözüm-

* *Triangulation,* psikalaniz kuramında bir sisteme mensup iki kişinin, bir üçüncü kişiyi ilişkilerine dahil etme fenomeni. Ç.n.

lenmesi. Geleneksel psikanalizin savunduğu boyun eğmiş grupların kendilerine boyun eğmek nasıl engellenebilir? Ve psikanalitik dernekler, kurumun ne tarafında duruyorlar, hangi gruba dahiller? Guattari'nin Mayıs 1968'den önceki çalışmasının büyük bölümü "hastalığın hastaların kendileri tarafından, öğrenci hareketinin bütününün desteğiyle ele alınması" idi. Yasa ya da dolu sözün sözleşmelerine karşı kurulmuş bir tür *boş söz* ve anlamsızlık rüyası, bir tür *şizo-akış* hakkı, hiyerarşik veya pseudo-işlevsel bölünme ve kümelenmeleri (pedagoglar, psikiyatrlar, analistler, militanlar...) yıkmaya yönelik bir çaba içinde hiçbir zaman Guattari'yi etkilemeyi bırakmadı. Bu derlemedeki tüm metinler durumlara dair makaleleridir. Kurumsal psikoterapinin şu dönemecinden, militan politik hayatın şu anından, Ecole freudienne*'in ve Lacan'ın derslerinin şu yönünden gelen kaynakları bir yandan, ama işlevleri, kaynaklarından bağımsız durumlardaki olası işleyişleri diğer yandan, ikili bir ereksellikle vurgulanmışlardır. Kitap bir montaj ya da bir enstalasyon olarak, bir makinanın parçaları ve dişlileri gibi ele alınmalıdır. Kimi zaman çok küçük ama çok titiz dişliler, dağınık halde, daha da vazgeçilmezdirler. Arzu makinası, yani savaş ve çözümleme makinası. İşte bu yüzden şu iki metne özel bir önem atfedilebilir: bir *makinanın* ilkesinin yapı varsayımından ve yapısal bağlardan kurtulduğu kuramsal bir metin ("Makina ve Yapı"), "nokta-gösterge" ve "göstergeleke" kavramlarının gösterenin tekelinden kurtulduğu şizo bir metin.

Çeviren: Ferhat Taylan

* Ecole Freudienne de Paris, Lacan'ın kurduğu ve seminerlerini verdiği psikanalist grubu. Ç.n.

25

"TUTUKLULARIN BİZDEN BEKLEDİĞİ..."*

Hapishanelerin içinde ve hapishanelerin etrafında yeni bir şeyler oluyor. Tutuklular, şu ya da bu hapishane çerçevesindeki kolektif eylemlerine vermeleri gereken biçimin ne olacağını kararlaştırıyorlar (örneğin, Toul'dan bu yana, Melun'da son uyarı bildirisi, Nîmes'de iş bırakma, Nancy'de malzeme kırma ve çatı işgali)[a]. Ama bu çeşitliliğin yanı sıra, artık hapishane yönetimine değil, doğrudan iktidara seslenen ve halka çağrı yapan bir dizi belirli talep de ortaya çıkmaya başlıyor. Bu ortak talepler genellikle sansür üzerinde duruyorlar: tutuklunun hiçbir savunma olanağı olmadığı halde vahşi bir şiddetin uygulandığı "disiplin koğuşu" ve "hücre" üzerinde; hapishanede çalışmanın sömürülmesi üzerinde; şartlı tahliye, seyahat yasağı ve adli sicil üzerinde; iktidardan ve yönetimden bağımsız araştırma komisyonlarının oluşturulması üzerinde.

---

* *Le Nouvel Observateur*, 31 Ocak 1972, s. 24. 1971 yılının başlarında, Deleuze, 1970'te Michel Foucault ve Daniel Defert'in girişimiyle kurulan GIP'e (Groupe d'information sur les prisons [Hapishaneler Üzerine Bilgi Grubu]) katılır. Aralık 1972'de GIP'in ortadan kaldırılmasıyla, ADDD (Association de défense des droits des détenus [Tutuklu Haklarını Koruma Derneği]) kurulur. Deleuze, Daniel Defert, Jean-Marie Domenach, Dominique Eluard, Vercors ile beraber bu derneğe katılır. Haziran 1971'de, Deleuze, Jaubert davası üzerine *La Cause du Peuple-J'accuse* [*Halkın Davası-İtham Ediyorum!*]'un ekinde yayınlanan kısa bir makale yazmıştı. (Gazeteci Alain Jaubert, bir yürüyüşün ardından bir yaralıyı izlemek isterken bir polis aracında dövülmüş, daha sonra polis memurunu yaralamakla suçlanmıştı.) Bütün bu dönem üzerine bkz. P. Artières (der.), *Le Groupe d'information sur les prisons: archives d'une lutte 1971-1972*, Paris, IMEC Editions, 2003.

[a] Aralık 1971 ve Ocak 1972'de, Toul, Nancy, Lille hapishanelerinde otuzu aşkın isyan çıkmıştı. 18 Ocak'ta, Jean-Paul Sartre, Claude Mauriac, Michèle Vian, Alain Jaubert ve kırk kadar kişiyle birlikte Deleuze de Foucault'nun adalet bakanlığının avlusunda düzenlediği oturma eylemine katılır.

Ceza ve kapatılma olgusunun kendisi henüz sorgulanmaya başlamadı; buna karşın, hapishanelerde şimdiden politik bir mücadele cephesi oluşmuş durumda. Hapishanenin bir sınıf meselesi olduğu, her şeyden önce işçi sınıfını ilgilendirdiği ve iş piyasasıyla bağlantılı olduğu (iş piyasasında ihtiyaç duyulmayan, işsizlik tehdidi altındaki gençler için baskı özellikle fazla olacaktır) – işte hapishanelerde giderek daha açık biçimde kazanılan bilinç budur. Melun'daki tutukluların temel ilkesi şudur: "tutukluların topluma geri kazandırılması, ancak tutukluların kendilerinin eseri olabilir".

Hapishanenin içinde etkin ve geniş bir taban yeterli değil; aynı zamanda dışarıda da bu talepleri destekleyip yayacak, geniş ve hareketli bir taban gerekiyor. GIP, bakan Pleven ve *Minute* gazetesinin iddia ettiği gibi, tutukluların eylemlerine dışarıdan ilham veren sapkın bir grup değildir. Toul'daki araştırma komitesinin başkanı Sn. Schmelck'in dediği gibi, "hayalci bir entelektüeller grubu" da değildir. Öncelikle eski tutuklular ve tutuklu yakınları tarafından yürütülmesi, ama giderek daha fazla sayıda çalışanı ve demokratı birleştirmesi gereken, dışarıdan gelen etkili yardımı düzenlemeyi hedefler.

Bu açıdan bakıldığında da meydana gelen son derece yeni bir şeydir. Toul'da, Lille'de, Nancy'de ve daha başka yerlerde, "kamusal günah çıkarma" ile ya da klasik toplantı tipleriyle hiçbir ilgisi olmayan yeni bir toplantı tipi ortaya çıkıyor: cezalarını çektikleri şehirde oturan eski tutuklular, gelip gördüklerini, kendilerine yapılan muameleleri, işkenceleri, tıbbi müdahale yokluğunu vb. anlatıyorlar. Toul'daki Doktor Rose'un raporunun örneklendirdiği bu *kişiselleşmiş eleştiri*, böylece tutukluların amaçlarına hizmet etmiş oluyor[b].

[b] Toul'daki Ney cezaevinde psikiyatr olan Dr. Edith Rose, tutukluların cezalarını çekme koşulları üzerine bir rapor kaleme almıştı: işkenceler, intiharlar, cezalar, sakinleştiricilerin kullanımı, vb. 16 Aralık 1971'de, Toul'daki bir basın açıklaması sırasında Foucault bu rapordan uzun bölümler okur ve bu raporu Schmelck'in resmi araştırma raporunun yayınlanmasından önce kamusal

Nancy'de bin kişilik bir kalabalığı buluşturan ve hakkında bütün basının sessiz kaldığı o olağanüstü toplantıda meydana gelen buydu.

Toul'da, arka sıralara yerleşen ve bağıran gardiyanları sessizliğe mahkum eden tek şey, niçin hapse girdiklerini söylemekten, şu ya da bu gardiyanı tanımaktan, onlara şiddetlerini anımsatmaktan çekinmeyen eski tutuklular olduğunda, meydana gelen buydu. "Onu tanıyorum" – gardiyanların tutukluları ürkütmek için söyledikleri cümle, tutukluların gardiyanları susturdukları cümleye dönüşüyordu.

Bir gardiyanın, dövdüğü tutuklu ya da bir tanık tarafından, olayın cereyan ettiği şehirde, ertesi gün ya da bir ay sonra, kamusal biçimde ifşa edilmeksizin bir tutukluyu dövemeyeceği gün yaklaşıyor. Eski tutuklular, tıpkı yeni tutuklular gibi, korkmayı ve utanmayı bırakıyorlar.

Böylesi bir hareket karşısında, iktidar çareyi yalnızca baskının giderek artacağını söylemekte (hapishanelere müdahale etmeye sürekli hazır bekleyecek CRS'ler[*]) ve (tutukluların ve eski tutukluların üzerine görüş bildirme hakkına sahip olmadığı) idari reformlarda buluyor. Valilere daha fazla iktidar vermek söz konusu ki, bu bir kez daha Adalet Bakanı'nın işi İçişleri Bakanı'na devrederek sorumluluktan kaçması demek. Pleven reformları[c] ile tutukluların kendilerinin en asgari talepleri arasındaki uçurum, sınıf, güç ve iktidar ilişkilerini bütün çıplaklığıyla ortaya koyuyor.

Çeviren: Ferhat Taylan

---

hale getirmek amacıyla, arkadaşlarıyla beraber *Le Monde* gazetesinde bir sayfa satın alır. Deleuze, bu rapordan hareketle, 9 Ocak 1972 tarihli APL [Edebiyat Öğretmenleri Derneği] bülteninde, "Hapishanelerdeki Psikiyatrlar Üzerine" başlıklı, hapishanelerin "rahatsız edici tanıkları" psikiyatrları ve psikanalistleri, "Fransa'daki ceza sistemini" ifşa etmeye çağıran kısa bir makale yayınlar. Dr. Rose cezaevi yönetimindeki görevinden uzaklaştırılacaktır.

[*] Fransa'da toplum polisi. Ç.n.

[c] Schmelck'in Toul'daki isyanlar üzerine yazdığı raporu müteakip Pleven reformları, cezaevi koşullarının, kantinlerin, hava alma mekanlarının, vb. iyileştirilmesini öngörüyordu.

26

ENTELEKTÜELLER VE İKTİDAR*

Michel Foucault. – Bir Maocu bana şöyle diyordu: "Sartre'ın neden bizim yanımızda olduğunu, neden ve hangi anlamda politika yaptığını anlıyorum; seni de biraz da olsa anlıyorum, hep kapatılma sorunuyla uğraştın. Ama Deleuze'ün neden politika yaptığını hakikaten hiç anlamıyorum." Bu soru beni çok şaşırttı, çünkü bu bana son derece açık geliyor.

Gilles Deleuze. – Belki de bu, teori-pratik ilişkilerini yeni bir biçimde yaşıyor olduğumuz için böyledir. Pratik, ya teorinin bir uygulanışı gibi, bir sonuç gibi, ya da tersine, teoriye yol göstermesi gereken, gelecek bir teori biçimini kendi kendine yaratan bir şey gibi görülüyordu. Her durumda, teori ile pratik arasındaki ilişkiler, iki taraf için de bir bütünleştirme süreci olarak algılanıyordu. Belki de bizler için soru başka türlü sorulmaktadır. Teori-pratik ilişkileri çok daha kısmi ve parçalı haldeler. Bir yandan, teori her zaman yereldir, küçük bir alana ilişkindir ve bu alana az ya da çok uzak başka bir alana uygulanabilir. Uygulama ilişkisi hiçbir zaman bir benzerlik ilişkisi değildir. Diğer yandan, teori, kendi alanında derinleştiği anda, yerini başka tip bir söyleme bırakmasını gerektirecek engeller, duvarlar ve zorluklarla karşılaşır (belki onun farklı bir alana geçmesini sağlayacak olan da bu yeni söylem tipidir). Pratik, bir teorik noktadan diğerine uzanan bir aracılıklar bütünüdür; teori de bir pratikten diğerine uzanan aracılıktır. Hiçbir teori, bir tür duvarla karşılaşmaksızın gelişemez ve duvarı delmek

* Michel Foucault ile 4 Mart 1972 tarihli söyleşi, *L'Arc*, sayı 49: *Gilles Deleuze*, 1972, s. 3-10.

için pratik gerekir. Örneğin siz, 19. yüzyıldaki kapitalist toplumda psikiyatrik tımarhane gibi bir kapatılma mekânını teorik olarak incelemekle işe başladınız. Ardından tam da kapatılmış insanların kendi adlarına konuşmaları, aracılık yapmaları gerektiği sonucuna vardınız (ya da tersine siz onlar için zaten bir aracıydınız) ve bu insanlar hapishanelerde bulunuyorlar, hapishanedeler onlar. Sizin örgütlediğiniz Hapishaneler Üzerine Bilgi Grubu, böyle bir temel üzerine kurulmuştu: tutukluların kendilerinin konuşabileceği koşulları yaratmak[a]. Maocunun dediği gibi, teorilerinizi uygulayarak pratiğe geçtiğinizi söylemek çok yanlış olurdu. Burada geleneksel anlamında ne uygulama, ne reform projesi, ne de araştırma var. Bambaşka bir şey var burada: bir bütündeki, hem teorik hem de pratik parçalar çokluğundaki aracılıklar sistemi. Bizim için, teorisyen entelektüel, bir özne olmayı, temsil eden ya da temsilci bir bilinç olmayı bıraktı. Eylemde bulunan ve mücadele edenler, onların bilinci olma hakkını kendinde bulan bir parti ya da sendika tarafından temsil edilmeyi bıraktılar. Konuşan kim ve eyleyen kim? Her zaman bir çokluk, konuşan ya da eyleyen kişinin kendisinde bile. Hepimiz küçük birer grubuz. Temsil yok artık, ağ ya da aracılık ilişkilerinde eylem, teorinin eylemi, pratiğin eylemi var yalnızca.

Michel Foucault. – Bana öyle geliyor ki bir entelektüelin politikleşmesi geleneksel olarak iki şeyden yola çıkarak olurdu: burjuva toplumunda, kapitalist üretim sistemi ve onun ürettiği ya da dayattığı ideolojide entelektüel olarak konumundan (sömürülmek, sefalete indirgenmek, kenara atılmak, "lanetlenmek", ahlaksızlık ve sapkınlıkla suçlanmak, vb.); belli bir hakikati gün ışığına çıkarttığı, daha önce hiç algılanmadıkları yerlerde politik ilişkileri ortaya çıkarttığı ölçüde kendi söyleminden. Bu iki politikleşme biçiminin biri diğerine yaban-

[a] 25. metnin tanıtma dipnotuna bkz.

cı değilse de zorunlu olarak kesişmeleri de gerekmiyordu. "Lanetlenmiş" tip, bir de "sosyalist" tip vardı. Bu iki politikleşme biçimi, iktidarın şiddetli tepki gösterdiği kimi anlarda, 48'den sonra, Komün'den sonra, 1940'tan sonra kolayca birbirlerine karıştılar: tam da "şeylerin" kendi "hakikati" içerisinde belirdiği anda, kralın çıplak olduğunun söylenmemesi gereken anda, entelektüel bir kenara atılmış, eziyet görmüştü. Entelektüel, doğruyu, onu henüz görmeyenlere ve onu söyleyemeyecek olanların adına söylüyordu: bilinç ve belagat.

Fakat entelektüeller, son olaylardan beri, kitlelerin bilmek için kendilerine ihtiyaçları olmadığını keşfettiler; kitleler mükemmel bir biçimde, açıkça, onlardan çok daha iyi biliyorlar ve bildiklerini de gayet iyi ifade ediyorlar. Fakat bu söylemi ve bu bilgiyi engelleyen, yasaklayan, geçersizleştiren bir iktidar sistemi var. Yalnızca sansürün yüksek mercilerinde olan değil, toplum ağının bütününe çok derin ve çok ince bir biçimde yayılmış bir iktidar. Entelektüellerin kendileri de bu iktidar sistemine dahiller; "bilinçin" ve söylemin aracıları oldukları fikrinin kendisi bu sisteme dahil. Artık entelektüelin rolü, herkesin sessiz hakikatini dillendirmek için "biraz önde ya da biraz kenarda" durmak değil; daha ziyade iktidarın hem nesnesi hem de aleti olduğu durumlarda iktidar biçimlerine karşı mücadele etmek: "bilgi", "hakikat", "bilinç" ve "söylem" alanlarında.

İşte bu anlamda, teori bir pratiği ifade etmez, çevirmez, uygulamaz; teorinin kendisi bir pratiktir. Ama sizin dediğiniz gibi yerel ve bölgeseldir, bütünleştirici değil. İktidara karşı mücadele, en görünmez ve sinsi olduğu yerlerde onu ortaya çıkarıp saldırıya geçmek için mücadele. Bir "bilinçlenme" mücadelesi değil (bilgi olarak bilincin kitleler tarafından kazanılmasından, özne olarak bilincin burjuvazi tarafından ele geçirilip işgal edilmesinden bu yana çok zaman geçti), onun için mücadele eden herkesle birlikte, onları aydınlatmak üzere geride

durarak değil, onların yanında iktidarın ele geçirilmesi için mücadele. Bir "teori", bu mücadelenin bölgesel sistemidir.

Gilles Deleuze. – Evet öyle, bir teori tam da bir alet kutusu gibidir. Gösterenle hiçbir ilgisi yok. İşe yaraması, işlemesi gerekir. Ama kendi için değil. Başta teorisyen olmak üzere onu kullanacak insanlar yoksa – ki teorisyenin kendisi teoriyi kullandığı takdirde teorisyen olmaktan çıkar –, teorinin hiçbir değeri yoktur ya da zamanı daha gelmemiştir. Bir teoriye geri dönülmez, ancak başka teoriler üretilir, başka teorilerin üretilmesi gerekir. Bunu, saf bir entelektüel yerine konan bir yazarın, Proust'un bu kadar açık söylüyor olması ilginçtir: kitabıma dışarıya yöneltilmiş bir gözlük muamelesi yapın, size olmuyorsa da mecburen bir dövüş aleti olacak aletinizi kendiniz bulun. Teori bütünleşmez, yalnızca çoğalır ve çoğaltır. Doğası gereği bütünleştirmeleri yaratan, iktidardır ve siz tam da şöyle söylüyorsunuz: teori doğası gereği iktidara karşıdır. Bir teori, şu ya da bu nokta üzerinde yoğunlaştığı andan itibaren, bambaşka bir nokta üzerinde bir patlama gerçekleşmediği takdirde, en küçük bir pratik sonuç almanın imkansızlığıyla karşılaşır. İşte bu yüzden reform mefhumu bu denli aptalca ve ikiyüzlüdür. Ya reform kendilerini temsilci olarak addeden ve başkalarının yerine, başkaları için konuşmayı meslek edinmiş insanlar tarafından yapılır ve bu durumda iktidarın bir düzenlenişi, iktidarın artmış bir baskı ile desteklenen yeni bir dağılımıdır. Ya da reform muhatapları tarafından talep edilen bir şeydir ve o zaman da reform olmaktan çıkar, kısmi oluşundan hareketle iktidarın bütününü ve hiyerarşisini eleştirmekte kararlı, devrimci bir eylem olur. Hapishanelerde açıktır bu: tutukluların taleplerinin en küçüğü, en alçakgönüllüsü bile Pleven'in sözde reformunu[b] alt etmeye yetiyor. Bir yuvadaki küçük çocuklar, muhalefetlerinin ya da yalnızca sorularının

[b] 25. metindeki c dipnotuna bkz.

sesini duyurabilseler, bu bütün eğitim sisteminde bir patlamaya yol açmaya yeterdi. Aslında, içinde yaşadığımız bu sistem *hiçbir şeye tahammül edemiyor*. Global baskı gücüyle aynı anda her noktada aşırı kırılgan oluşu da bundan kaynaklanıyor. Bana kalırsa, hem kitaplarınızda hem de pratik alanda bize çok temel bir şeyi öğreten ilk kişi siz oldunuz: başkaları adına konuşmanın onursuzluğu. Şunu demek istiyorum: temsille dalga geçiliyor, onun sonunun geldiği söyleniyordu, ama bu "teorik" dönüşümün sonuçlarına varılmıyor, yani teorinin, muhataplarının nihayet pratikte kendi adlarına konuşmalarını gerektirdiği söylenmiyordu.

Michel Foucault. – Ve tutuklular konuşmaya başladıkları zaman, onların hapishane, ceza ve adalet üzerine kendi teorileri vardı. Önemli olan, iktidara karşı bu tür bir söylem, tutukluların ya da "küçük suçlular" olarak adlandırılanların geliştirdiği bu karşı-söylemdir, yoksa küçük suçluluk *üzerine* bir söylem değil. Bu hapishane sorunu, yerel ve marjinal bir sorundur, çünkü hapishanelerden yılda ancak 100.000 kişi gelip geçiyor; her durumda bugün Fransa'da hapishane girip çıkmış olan 300 ya da 400.000 kişi vardır. Ama bu marjinal sorun insanları sarsıyor. Hapishaneye hiç girmemiş bu kadar çok insanın ilgisinin hapishane sorununa çekilebileceğini görmek, hapishaneler üzerine bu söylemi anlamaya meyilli olmayan bu kadar çok insanın sonunda bunu anladıklarını görmek beni şaşırttı. Bu nasıl açıklanabilir? Genel olarak, ceza sistemi iktidarın kendisini iktidar olarak en açık şekilde gösterdiği form değil midir? Birisini hapishaneye koymak, orada tutmak, yiyecekten, ısınmadan mahrum etmek, dışarı çıkmaktan, sevişmekten alıkoymak... vb., bütün bunlar iktidarın tahayyül edebileceğimiz en çılgın tezahürüdür. Geçen gün hapiste yatmış bir kadınla konuşuyordum, şöyle diyordu: "Düşünün ki kırk yaşına gelmiş beni bile hapishanede bir gün kuru ekmeğe talim ettirerek cezalandırdılar". Bu hikayede insanı sarsan

yalnızca iktidarın işleyişinin çocuksu tarafı değil, aynı zamanda en arkaik ve çocuksu biçimiyle iktidar olarak işleyişinin hayasızlığı. Yani birini suya ve ekmeğe talim ettirmek çocukken öğrenilen bir şeydir. Hapishane, iktidarın en aşırı boyutlarıyla, çıplak halde kendisini gösterebildiği ve kendisini ahlaki iktidar olarak haklılaştırabildiği tek yerdir. "Hırsızlık yapar ya da adam öldürürken alçaklık yaptığınızı bildiğinize göre, sizi cezalandırmakta haklıyım." Hapishanelerde etkileyici olan, iktidarın saklanmaması, kendisini maskelememesi, kendisini hayasız bir biçimde, en ince ayrıntılara kadar götürülmüş bir zorbalık olarak göstermesi ve aynı anda saf olması, kendisini, işleyişinin çerçevesini çizen bir ahlakın içinde ifade ettiğinden, bütünüyle "haklılaşmış" olması: bu durumda, iktidarın kaba kuvveti, İyi'nin Kötü üzerindeki, düzenin düzensizlik üzerindeki huzurlu tahakkümü olarak görünür.

Gilles Deleuze. – Dolayısıyla tersi de doğrudur. Yalnızca tutuklular çocuk muamelesi görmez, çocuklar da tutuklu muamelesi görür. Çocuklar, kendilerine ait olmayan bir çocuklaştırmaya maruz kalıyorlar. Bu anlamda, okulların biraz hapishane, fabrikaların epeyce hapishane olduğu doğrudur. Gidip Renault fabrikasının girişine bakmak yeter. Veya başka yerlere bakın: çiş yapmak için günde üç adet fiş. 18. yüzyılda Jeremie Bentham'ın tam da hapishane reformu öneren bir metnini buldunuz: bu büyük reform adına, hem yenilenen hapishanenin model teşkil ettiği, hem de okuldan atölyeye, atölyeden hapishaneye (ve tersi) belli olmadan geçilen döngüsel bir sistem kuruyordu. Reformculuğun özü, reforme edilmiş temsilin özü işte budur. Bunun tersine, insanlar kendi adlarına konuşmaya ve eylemeye başladıklarında, ters çevrilmiş bile olsa bir temsili bir diğerinin karşıtı, kendi temsil ediciliklerini iktidarın sahte temsil ediciliğinin karşıtı olarak düşünmezler. Örneğin,

adaletin karşısında bir halk adaleti olmadığını, bunun başka bir düzeyde olup bittiğini söylediğinizi hatırlıyorum.[c]

Michel Foucault. – Halkın adalete, hakimlere, mahkemelere, hapishanelere karşı nefretinin altında, yalnızca daha iyi ve daha adil başka bir adalet fikrini değil, öncelikle iktidarın halka rağmen işlediği tekil bir noktanın algılanışını görmek gerekir diye düşünüyorum. Yargı sistemine karşı mücadele iktidarla mücadeledir ve bunun adaletsizliklere, adaletin adaletsizliklerine karşı, adalet kurumunun daha iyi işlemesi için yapılan bir mücadele olduğunu da pek sanmıyorum. Yine de ne zaman ayaklanma, isyan ve başkaldırı çıksa, adalet aygıtının da vergi daireleri, ordu ve diğer devlet kurumlarıyla aynı ölçüde ve aynı zamanda hedef alınması kayda değer. Benim varsayımım – ama bu yalnızca bir varsayım –, halk mahkemelerinin, örneğin Fransız Devrimi sırasında, kitlelerle ittifak yapan küçük burjuvazinin, adalete karşı mücadele hareketini kendisine mal etmesinin, bu hareketi yakalamasının bir biçimi olduğudur. Ve bu hareketi yakalamak için, adil bir karar verebilecek bir yargıca, adil bir adalete gönderme yapan bu mahkeme sistemi önerildi. Mahkeme biçiminin kendisi, burjuvazinin adalet ideolojisine ait.

Gilles Deleuze. – Şu andaki duruma bakarsak, iktidarın ister istemez bütüncül ya da global bir görüşü var. Şu andaki bütün baskı biçimleri – ki çok sayıdalar –, iktidarın bakış açısından kolayca bütünleşiyorlar: göçmenlere karşı ırkçı baskı, fabrikalarda baskı, eğitimde baskı, genel olarak gençlere karşı baskı. Bütün bu biçimlerin bütünlüğünde, yalnızca 68 Mayısı'na karşı bir tepki değil, yakın geleceğimizin düşünülmüş bir düzenlenişi ve hazırlanışını görmeliyiz. Fransız kapitalizmi, işsizliği koruma ihtiyacı duyuyor ve tam istihdam söyleminin

[c] Bkz. "Sur la justice populaire. Débat avec les maos", *Les Temps Modernes*, sayı 310 bis, Haziran 1972, s. 355-366. Yeniden yayınlandığı yer: *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, cilt II, 108 numaralı metin.

liberal ve paternalist maskesini terk ediyor. Baskı biçimlerinin birliğini sağlayan da bu bakış açısı: bir kere göçmenlere en zor ve en tatsız işlerin verildiği söylendikten sonra göçün sınırlanması, – Fransızlara giderek daha zorlaşan bir işin "tadının" yeniden kazandırılması söz konusu olduğundan fabrikalarda baskı –, iş piyasasında gençlere ne kadar az ihtiyaç olursa polisin baskısı da o kadar şiddetli olacağından gençlere karşı mücadele ve eğitimde baskı. Her tür meslek dalı, giderek daha belirginleşen polisiye işlevleri yerine getirmeye çağrılıyor: öğretmenler, psikiyatrlar, her türlü eğitimciler, vb. Burada, sizin uzun zamandan beri söylediğiniz, ama daha önce olabileceğine ihtimal verilmeyen bir şey var: bütün kapatılma yapılarının güçlendirilmesi. Bu durumda, iktidarın bu genel politikasına karşı yerel karşılıklar, karşı ateşler, etkin ve kimi zaman önleyici savunmalar örgütleniyor. Ancak iktidarın tarafında bütünleşmiş olanı, bizlerin de ancak hiyerarşi ve merkeziyetçiliğin temsil edici biçimlerini kullanarak bütünleştirebileceğimiz şeyleri bütünleştirmemize gerek yok. Buna karşılık, bizim yapmamız gereken, yatay ilişkileri, bütün bir ağ ve halk tabanı sistemini kurmaya çalışmak. Zor olan da bu. Her durumda, bizim için gerçeklik, geleneksel iktidar çekişmesi ve dağılımı anlamında politikadan, PC* veya CGT'deki** sözde temsili mercilerden geçmiyor. Gerçeklik, bugün bir fabrikada, bir okulda, bir kışlada, bir hapishanede, bir karakolda fiilen olup bitenlerdir. Öyle ki eylem, gazetelerde çıkan haberlerden (örneğin Libération Haber Ajansı'nın haber tiplerinden) son derece farklı bir haber tipi içerir.

Michel Foucault. – Bu zorluk, uygun mücadele biçimleri bulmaktaki sıkıntımız, iktidarın ne olduğunu henüz bilmeyişimizden kaynaklanmıyor mu? Sonuçta sömürünün ne olduğunu anlamak için 19. yüzyılı beklemek gerekti, ama belki

* Partie Communiste, Fransız Komünist Partisi. Ç.n.

** Confédération Générale du Travail, Fransa'nın en geniş işçi sendikası. Ç.n.

iktidarın ne olduğunu hâlâ bilmiyoruz. Belki de Marx ve Freud, adına iktidar denen, her yerde işleyen, hem görünür hem de görünmez, hem mevcut hem de saklı olan bu gizemli şeyi tanımamıza yardım etmek için yeterli değiller. Devlet teorisi, devlet aygıtlarının geleneksel analizi kuşkusuz iktidarın uygulama ve işleyiş alanını bütünüyle tüketmiyor. Günümüzün büyük bilinmezi şu: iktidarı uygulayan kim? Ve nerede uyguluyor? Bugün, kimin sömürüldüğünü, çıkarın nereye gittiğini, kimlerin ellerinden geçtiğini ve nereye yeniden yatırıldığını aşağı yukarı biliyoruz, oysa iktidar... İktidarın yönetenlerin ellerinde olmadığını biliyoruz. Ama "yönetici sınıf" kavramı ne çok açık ne de yeterince gelişkin. "Tahakküm altına almak", "yönlendirmek". "yönetmek", "iktidardaki gruplar", "devlet aygıtı", vb., bu alanda incelenmeyi bekleyen, birbiriyle ilişkili bir sürü kavram var. Aynı şekilde, iktidarın nereye kadar, hangi aracılarla, genellikle son derece küçük hiyerarşi, kontrol, gözetim, yasaklama ve zorlamalarla bezeli hangi mercilere kadar işlediğini bilmek gerekiyor. İktidarın olduğu her yerde iktidar işlemektedir. Tam olarak hiç kimse onun sahibi değil; buna rağmen birileri bir yanda, diğerleri öbür yanda olmak üzere iktidar her zaman belirli bir yönde işliyor; tam olarak kimin ona sahip olduğu bilinmiyor; ama kimin ona sahip olmadığı belli. Yazdıklarınızı (*Nietzsche*'den başlayarak *Kapitalizm ve Şizofreni*'de sezdiklerime dek) okumak benim için bu denli önemli ise bunun sebebi onların bu sorunu ortaya koymakta çok ileri gittiklerini düşünmemdir: bu pek eski anlam, gösterilen, gösteren vb. temasının altında, en sonunda iktidar, iktidarların ve onların mücadelelerinin eşitsizlikleri meselesi. Her mücadele, özel bir iktidar odağı etrafında gelişiyor (küçük bir şeften, bir HLM* bekçisinden, bir hapishane müdüründen, bir hakimden, bir sendika sorumlusundan, bir gazetenin başyaza-

* Habitations à loyer modéré, belediyelerin yoksullara sağladığı düşük kiralı konut blokları. Ç. n.

rından ibaret olabilen bu sayısız iktidar odaklarından birinin etrafında). Odakları belirtmek, ifşa etmek, kamuoyunda bunlardan söz etmek bir mücadele ise bunun sebebi, bu konu hakkında kimsenin bilinç kazanmamış olması değil, bu konuda söz almanın, kurumsal bilgi ağını zorlamanın, kimin ne yaptığının adını koymanın, hedef göstermenin iktidarın bir ilk tersine çevrimi, iktidarla başka mücadeleler için bir ilk adım olmasıdır. Örneğin tutuklularınki ya da hapishane hekimlerininki gibi söylemlerin birer mücadele olmasının sebebi, onların, bugün hapishaneden söz edebilme iktidarını elinde tutan hapishane yönetimleri ve onların reformcu işbirlikçilerinin bu iktidarını bir an için olsun ele geçirmeleridir. Mücadelenin söylemi bilinçdışının değil, gizliliğin karşıtıdır. Gizlilik çok daha önemsizmiş gibi duruyor. Ama ya çok daha önemliyse? "Saklı", "bastırılmış", "söylenmeyen" hakkında, mücadele nesnesi olması gereken şeyi ucuz tarafından "psikanaliz" etmeye yarayan bir dizi muğlaklık var. Gizliliği ortaya çıkarmak belki de bilinçdışını ortaya çıkarmaktan daha zordur. Daha dün sıkça karşılaştığımız şu iki tema, "yazı bastırılmış olandır" ve "yazı haklı olarak yıkıcıdır", bana ciddi olarak ifşa edilmesi gereken bir dizi işleme ihanet ediyor gibi geliyor.

Gilles Deleuze.- Ortaya koyduğunuz problem hakkında – kimin sömürdüğünü, çıkar sağladığını, yönettiğini iyi biliyoruz, ama iktidar daha yaygın bir şeydir – şu varsayımda bulunacağım: Marksizm bile (hatta özellikle Marksizm) problemi çıkar terimleriyle belirledi (iktidar, çıkarları ile tanımlanan hakim bir sınıfın elindedir). Bunu yapınca şu soru karşımıza çıkar: bundan o kadar da çıkarı olmayan insanlar nasıl oluyor da iktidarla bu denli el ele yürüyor, onun bir parçasına konuyorlar? Belki de ekonomik anlamda olduğu kadar bilinçdışı anlamında da *yatırım* terimleriyle düşündüğümüzde son söz çıkar değildir. Arzunun kimi yatırımları, kişinin, kendi çıkarına karşı olmasa da – çünkü çıkar her zaman arzunun onu koyduğu yerdedir –,

bazen çıkarından daha derin ve yaygın bir biçimde arzulayabilmesini açıklar. Reich'ın çığlığını duymayı kabul etmek gerekir: hayır, kitleler yanıltılmadı, bir noktada faşizmi arzuladılar! İktidarı yapılandıran, yayan ve iktidarın başbakan düzeyinde olduğu kadar polis memuru düzeyinde de bulunmasını sağlayan, bir bakanın uyguladığı iktidarla küçük bir polis memurunun uyguladığı iktidar arasında mutlak olarak doğalarından gelen bir fark olmadığını gösteren arzu yatırımları vardır. Sınıf çıkarları adına devrimci yatırımları olması gereken sendika ve partilerin neden arzu düzeyinde tamamen reformcu ya da gerici yatırımlara sahip olduklarını açıklayan şey, toplumsal bir kitleye yönelik arzu yatırımlarının doğasıdır.

Michel Foucault. – Dediğiniz gibi, arzu, iktidar ve çıkar arasındaki ilişkiler genellikle sanıldığından daha karmaşık ve iktidarı uygulayanlar zorunlu olarak onu uygulamaktan çıkarı olanlar değil, çıkarı olanlar onu uygulamıyor, iktidar arzusu iktidar ile çıkar arasında yine tekil bir oyun oynuyor. Faşizm sırasında kitleler – tam da iktidarı kitlelerin ölümüne, kurban edilmelerine, katledilmelerine dek istedikleri için – onlarla ilgisi olmayan birilerinin iktidarı uygulamasını isterler ve onlar her şeye rağmen bu iktidarı arzularlar, bu iktidarın uygulanmasını arzularlar. Bu arzu, iktidar ve çıkar oyunu henüz pek bilinmiyor. Sömürünün ne olduğunu öğrenmek çok zaman aldı. Arzu da uzun bir meseleydi ve hâlâ da öyle. Şimdi verilen mücadelelerin ve bu mücadelelerde geliştirilmekte olan, onlarla tamamen örtüşen yerel, bölgesel, kesintili teorilerin, iktidarın uygulanma biçiminin keşfinin başlangıcı olması mümkündür.

Gilles Deleuze. – O halde şu soruya geri geliyorum: bugünkü devrimci hareketin çok odaklı oluşu bir zayıflık ve yetersizlik değil, çünkü kimi bütünleştirme biçimleri iktidara ve gericiliğe aitler. Örneğin Vietnam, muhteşem bir yerel karşılıktır. Ama bir ülkeyle diğeri arasında ya da aynı ülkenin içinde, bu

etkin ve süreksiz noktalar arasındaki yatay ağları, bağlantıları nasıl kurabiliriz?

Michel Foucault. – Sözünü ettiğiniz bu coğrafi süreksizlik belki de şu anlama geliyor: sömürüye karşı mücadele verilirken, yalnızca mücadeleyi yürüten değil, hedefleri, yöntemleri, yerleri ve mücadele aygıtlarını belirleyen de proletaryadır; proletaryayla ittifak kurmak onun konumlarını, ideolojisini, verdiği kavganın amaçlarını benimsemektir. Onunla bütünleşmektir. Ama eğer mücadele iktidara karşı veriliyor ise iktidarın kötüye kullanılmasına maruz kalan herkes, bu iktidarı hoşgörülemeyecek bir şey olarak gören herkes, mücadeleye bulundukları yerden ve kendi etkinliklerinden (ya da edilginliklerinden) yola çıkarak katılabilirler. Kendilerine ait bu mücadeleye katıldıklarında, bu mücadelenin hedefini çok iyi bilmekte ve yöntemini de belirleyecek durumdadırlar, böylelikle devrimci mücadeleye girmiş olurlar. Tabii ki proletaryanın yanında olacaklardır, çünkü iktidar bugün uygulandığı gibi uygulanıyorsa, bu, kapitalist sömürüyü devam ettirmek içindir. Tam da baskının üzerlerinde uygulandığı noktada mücadeleye girerek proleter devrim davasına gerçekten hizmet etmiş olurlar. Kadınlar, tutuklular, bölükteki askerler, hastahanedeki hastalar, homoseksüeller bugün üzerlerinde uygulanan belirli iktidar, baskı ve kontrol biçimine karşı özel bir mücadele başlattılar. Bu gibi mücadeleler, radikal olmak, uzlaşmacı ve reformcu olmamak, aynı iktidarı alıp yalnızca sahibini değiştirmeye çalışmamak kaydıyla bugün devrimci harekete dahildirler. Bu hareketler, proletaryanın devrimci hareketi aynı iktidarı her yerde sürdüren kontroller ve zorlamalarla mücadele ettiği ölçüde ona bağlıdırlar.

Yani mücadelenin genelliği, hiçbir zaman demin sözünü ettiğiniz bütünleştirme, teorik bütünleştirme biçiminde, "hakikat" biçiminde oluşmuyor. Mücadelenin genel olmasını

sağlayan, iktidar sisteminin kendisi, iktidarın bütün işleyiş ve uygulanma biçimleridir.

Gilles Deleuze. – Ve bu dağınık bütünle hesaplaşmaksızın, en küçük talepten hareketle eyleme geçmeyi istemeksizin, iktidarın herhangi bir uygulama noktasına hiçbir şekilde müdahale edilemez. Her kısmi devrimci savunma ya da saldırı bu biçimde işçi mücadelesine eklemlenir.

Çeviren: Ferhat Taylan

27

DEĞERLENDİRME*

Lyotard'ın kitabı, hem dağınık, bütün yönlere doğru kaçıyor, hem de buna rağmen bir yumurta gibi kapalı. Metin hem boşluklu hem sıkı, hem oynak hem bağlı. *Söylem, figür:* figürler, hatta illüstrasyonlar, burada söylemin ayrılmaz parçaları; söylem, illüstrasyonları mümkün kılan işlemlere dönerken onlar da söylemin içine kayıyorlar. Bu kitap, ayna gibi olmayan, ama yazı (ya da arzu?) enerjisinin özgür bir dolaşımını sağlayan iki heterojen alan üzerine kurulu. Hareketli bir yüzey üzerinde, iç ortamı değişken bir yumurta. Karmaşık tekniği sayesinde çok yüksek bir açıklığa ulaşan şizo-kitap. Bütün büyük kitaplar gibi, yazması zor, fakat okuması zor değil.

Bu kitabın önemi, *gösteren*'in ilk genel eleştirisini getiriyor olması. Uzun zamandır edebiyatta bir tür terör estiren ve hatta sanatı veya sanat kavrayışımızı zehirleyen bu kavramı eleştirmesi. Havasız mekânların altında, sonunda biraz temiz hava. Kitap, gösteren-gösterilen ilişkisinin iki yönde aşıldığını açıklıyor. İşaret-etme açısından, *figür-imgeler* ile dışa doğru: çünkü kelimeler gösterge değiller, ama işaret ettikleri nesnelerle göstergeleri meydana getiriyorlar. Bu göstergelerin özdeşliğini bozarak saklı bir ihtivayı, görülemeyecek ama kelimeyi "gösterecek" bir yüzü keşfediyorlar (dans olarak işaret-etme ve hem okunurluğu hem de duyulurluğundan ayrı olarak görünür şey olarak kelime, kelimenin *görünürlüğü* üzerine çok güzel sayfalar var). Ve gösteren-gösterilen ilişkisi

---

* *La Quinzaine littéraire*, sayı 140, 1-15 Mayıs 1972, s. 19. (Jean-François Lyotard'ın *Discours, figure* adlı eseri üzerine, Paris, Klincksieck, 1971. *Discours, figure* Lyotard'ın doktora tezidir. Deleuze jürinin üyeleri arasındaydı.)

başka bir biçimde daha aşılmış oluyor: gösterenin kodlu aralıklarını altüst eden, onlara dahil olan ve burada da öğelerinin özdeşlik koşulları altında işleyen *saf bir figürsel* ile söylemin içine doğru (söz düzenine şiddet uygulayan ve metni buruşturan, hiyerogliflerdeki bulmacalar gibi, dilbilimsel olmayan yeni birlikler üreten rüya çalışmasıyla ilgili sayfalar).

Lyotard'ın kitabı, figür-gösteren ilişkisinin tam bir ters çevrilişini gerçekleştiren bir anti-diyalektiğe dahil oluyor. Figürler gösterene ve onun etkilerine bağlı değiller; tersine, gösteren zinciri figürsel etkilere bağlı. Gösteren zinciri, figüratif olmayan figürlerle değişken imge konfigürasyonları üretiyor, çizgileri batırıyor ve onları tekil noktaları takip ederek kesiyor, gösterenleri de gösterilenler gibi eziyor ve büküyor. Lyotard bunu yalnızca söylemekle de kalmıyor, gösteriyor, görünür ve hareketli kılıyor: özdeşliklerin, okuru derin bir yolculuğa sevk eden bir yıkımı.

Çeviren: Ferhat Taylan

28

DELEUZE VE GUATTARI ANLATIYOR...*

Maurice Nadeau – Elbette, Gilles Deleuze ve Félix Guattari bu tartışmanın sorularla başlamasını bekliyorlar. Ama biz önce onlardan kitaplarındaki tezi kısaca açıklamalarını, ardından ortak çalışmalarının nasıl gerçekleştiğini bize anlatmalarını isteyeceğiz.

Félix Guattari – Bu ortak çalışma sadece iki birey arasındaki karşılaşmanın sonucu değil. Rastlantıların yardımı bir yana, bütün bir politik bağlam da bizi bu çalışmaya teşvik etti. En başta, bir bilgiyi ortak hale getirmekten çok, 68 Mayısı'nın ardından olayların aldığı seyir karşısında tereddütlerimizin artması, hatta belli bir şaşkınlık söz konusuydu.

Biz, politik bilinci 1945'teki Kurtuluş'un coşkusu ve naifliği içinde, onun faşizmi lanetleyen efsaneleriyle doğmuş olan bir kuşağın parçasıyız. Kısırlaştırılan bir başka devrim olan 68 Mayısı'nın yanıtsız bıraktığı sorular, bizim için önceki dönemle öylesine çarpıcı bir paralellik içinde geliştiler ki biz de başka birçokları gibi bize hazırlanan yarınlardan, eski zamanların faşizmini aratacak yeni moda bir faşizmin marşlarının söylenebileceği yarınlardan endişe etmeye başladık.

---

* François Châtelet, Pierre Clastres, Roger Dadoun, Serge Leclaire, Maurice Nadeau, Raphaël Pividal, Pierre Rose ve Henri Torrubia ile yuvarlak masa, *La Quinzaine littéraire*, sayı 143, 16-30 Haziran 1972, s. 15-19. *La Quinzaine littéraire*'in yöneticisi Maurice Nadeau'nun niyeti, filozof François Châtelet'nin de yardımıyla, *Anti-Oedipus*'un yazarlarını insan bilimlerinin birçok disipliniyle, psikanalizle (Roger Dadoun, Serge Leclaire), psikiyatriyle (Henri Torrubia), sosyolojiyle (Raphaël Pividal), felsefeyle (François Châtelet) ve etnolojiyle (Pierre Clastres) karşı karşıya getirmekti.

Çıkış noktamız, bu can alıcı dönemlerde arzu düzlemine ait bir şeylerin bütün toplum ölçeğinde açığa çıktığını, sonra da bunun iktidar kuvvetlerince olduğu kadar güya işçinin yanında olacak partiler ve sendikalarca, hatta belli bir noktaya dek solcu örgütlerce de bastırıldığını, ortadan kaldırıldığını gözlemlemekti.

Elbette çok daha gerilere gitmemiz gerekiyor! İhanete uğramış devrimlerin tarihi, kitlelerin arzusunun ihanete uğramasının tarihi neredeyse doğrudan işçi hareketinin tarihiyle örtüşüyor. Suç kimin? Beria'nın, Stalin'in, Kruşçev'in! Doğru programı, doğru örgütü, doğru ortaklığı kuramamanın. Marx'ın metinlerini yeterince yeniden okumamış olmanın... Buna kuşku yok! Ama somut kesinlik önümüzde duruyor: devrim mümkündü, sosyalist devrim avucumuzun içindeydi, devrim gerçekten var, endüstri toplumlarının dönüşümleriyle dayanıksız hale gelmiş bir masal değil devrim.

Bazı koşullarda kitleler devrimci iradelerini ortaya koyuyorlar, arzuları bütün engelleri silip süpürüyor, bilinmedik ufuklar açıyor, ama bunu en son fark edenler, sözde onları temsil eden örgütler ve kişiler. Yönetenler ihanet ediyor! Besbelli bu! Peki neden yönetilenler onları dinlemeyi sürdürüyorlar? İktidar'dan bürokratlara, bürokratlardan militanlara, militanlardan da doğrudan kitlelere uzanarak ardışık derecelerle işleyen bilinçdışı bir suç ortaklığının, baskının içselleştirilmesinin sonucu değil mi bu? Öyle olduğunu 68 Mayısı'ndan sonra gördük.

Neyse ki on binlerce kişi – belki de daha fazlası – ele geçirilmekten ve beyinlerinin yıkanmasından paçayı kurtardı, onlar şimdi her çeşit bürokrasinin zararlarına karşı aşılanmış haldeler. İktidarın ve işverenlerin baskıcı rezilliklerine de, onların geleneksel işçi örgütlerinin işbirlikçiliğine dayanan görüşme, katılım, bütünleşme manevralarına da karşı koymaya kararlılar.

Halka yayılan mücadele biçimlerini yenileme yönündeki güncel çabaların henüz sıkıntıdan ve izcilik düzeyinde bir dev-

rimcilikten kendini pek de kurtaramadığını kabul etmemiz gerek, en hafif ifadeyle, bu devrimciliğin arzunun sistematik olarak özgürleşmesiyle pek ilgilenmediğini söyleyebiliriz! "Arzu, arzu, arzu, bu sözcüğü dilinize dolamışsınız!" En sonunda ciddi insanlar, sorumluluk sahibi militanlar sinirlenmeye başlıyor! Elbette arzuyu ciddiye almayı tavsiye edecek değiliz. Hatta teorik sorunlar alanından başlayarak ciddiyet havasını dağıtmak söz konusu aslında. Tarihte arzuyla ilgili bir teori çok da ciddi bir şey olarak ortaya konmamalı. Belki de bu bakımdan *Anti-Oedipus* hâlâ fazlasıyla ciddi, fazlasıyla göz korkutucu bir kitap. Teorik çalışmanın uzmanların işi olmaktan çıkması gerek. Bir teori arzusu ve bunun sözceleri, olaya ve kitlelerin kolektif sözcelemlerine yakından bağlı olmalı. Bunu başarmak için, başka tip entelektüellerin, başka tip analistlerin, başka tip militanların oluşması, farklı türlerin iç içe geçmesi ve birbirleriyle kaynaşması gerekiyor.

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

Buna yanıt vermek için, Marksizm-Leninizm trenine Freudcu bir vagon eklemekle yetinemeyeceğimizi gördük. İlk olarak, nüfuz edilemez bir ekonomik altyapıyla toplumsal ve ideolojik üstyapılar arasındaki basmakalıp hiyerarşiden kurtulmak, bu üstyapıları cinsellik ve sözcelem sorunlarını temsille ilgili tarafta, üretimden en uzak yerde bastıracak şekilde kavramaktan vazgeçmek gerekiyor. Üretim ilişkileri ve yeniden-üretim ilişkileri, üretici kuvvetler ve üretim-karşıtı yapılardan oluşan aynı ikilikten pay alıyorlar. Yapmak istediğimiz şey, arzuyu altyapı tarafına, üretim tarafına, aileyi, benliği ve kişiliği ise üretim-

karşıtlığı tarafına geçirmek. Cinselliğin ekonomik olandan tümüyle kopuk kalmasını önlemenin tek yolu bu.

Bize göre, ailè içinde cinsiyetlerin ve kişiliklerin ayrılmasından ve toplum içinde işbölümünün gerçekleşmesinden önce, çeşitli haz üretimi biçimlerine ve bunları bastırmak için kurulmuş yapılara yatırımı yapan arzulayan bir üretim var. Tarihin devrimci tarafında, işçi sınıfında, bilim ve sanatlarda bulduğumuz şeyle, ezileplerin bilinçdışı bir katılımını varsayan sömürü ilişkileri ve devlet iktidarı tarafında tekrar bulduğumuz şey, farklı rejimler altında aynı arzulayan enerji.

Toplumsal devrimin bir arzu devriminden ayrı düşünülemeyeceği doğruysa, o zaman sorulması gereken soru değişir: devrimci avangard, hangi koşullarda baskıcı yapılarla bilinçdışı işbirliğinden kurtulabilir ve hangi koşullarda kitlelerin arzusunun iktidar tarafından onların "sanki kurtuluşları söz konusuymuş gibi kölelikleri uğruna mücadele etmelerine" yol açacak şekilde yönlendirilmesini önleyebilir? Eğer aile ve aile-merkezci ideolojiler bu işte, bizim düşündüğümüz gibi, kilit bir rol oynuyorsa, o halde bu soruları ilk kez ortaya atıp, aynı zamanda Oedipus ve hadım edilmeyle birlikte, aile-merkezci baskıya dayalı modern bir mitosu yürürlüğe sokarak onların üzerini ilk kez örten psikanalizin işlevini nasıl değerlendirmeliyiz?

Bize öyle geliyor ki bu yönde ilerlemek için bilinçdışını nevroz ve aile üzerinden ele almayı bırakıp, arzulayan makinelerin şizofrenik – akıl hastahanesindeki deliyle hiç ilgisi yok bunun – sürecine ilişkin daha özgül bir yaklaşım geliştirmek gerek.

O halde, Oedipus üçgenine dayalı indirgemeci açıklamalara ve uyarlayıcı telkin tekniklerine karşı militan bir mücadele gerekiyor. Her türlü despotluğun sembolü olan, bütüncül bir nesneyi kompülsif biçimde ele geçirme gayretinden vazgeçmek. Kendimizi gerçek çokluklara doğru kaymaya bırakmak. İnsanı ve makineyi peş peşe reddetmekten vazgeçip, aksine

bunların ilişkisinin doğrudan arzunun kurucusu olduğunu görmek. Tarihin yapıya göre önceliğini kabul ederek başka bir mantığı, gerçek arzunun mantığını harekete geçirmek: sembolizmden ve yorumlamadan kurtulmuş başka türlü bir analiz ve egemen düzenin fantazmlarından özgürleşmenin araçlarına sahip başka türlü bir militanlık.

Gilles Deleuze – Bu kitabın yazılış tekniğine gelirsek, iki kişi yazmak özel bir sorun çıkarmadı, ama giderek daha fazla farkına vardığımız belli bir işlev gördü. Psikiyatri, hatta psikanaliz kitaplarında oldukça çarpıcı bir şey var, hasta olduğu varsayılan kişinin söyledikleriyle tedavi edenin hasta hakkında söyledikleri arasında bu kitapları kateden bir ikilik var. "Vaka" ile vakanın yorumu ya da analizi arasında. Pathos'a karşı logos: hastanın bir şeyler söylediği, tedavi edenin de bunların semptom ya da anlam düzeyinde ne demek olduğunu söylediği varsayılıyor. Bu, hastanın söylediklerinin ezilip geçilmesine, ikiyüzlü biçimde elenmesine yol açıyor.

Biz, asla delice bir kitap yazdığımızı iddia etmedik, ama konuşanın tam olarak kim olduğunun, tedavi eden mi, tedavi edilen mi, şimdiki, geçmiş ya da gelecek bir hasta mı olduğunun artık bilinmediği, bilinmesinin artık mümkün olmadığı bir kitap yazmak istedik.

Hatta yazarlardan, şairlerden bu yüzden bu kadar çok yararlandık: onların hasta olarak mı hekim olarak mı – uygarlığın hastaları olarak mı hekimleri olarak mı konuştuklarını söylemek için epeyce kurnaz olmak gerek. Ama tuhaf şekilde, biz bu geleneksel ikiliği aşmayı denediysek, tam da iki kişi yazdığımız için denedik. İkimiz de deli değildik, psikiyatr da değildik, ne psikiyatra ne onun delisine, ne deliye ne onun psikiyatrına indirgenebilecek bir süreci ortaya çıkarmak için iki kişi olmak gerekiyordu.

Süreç, bizim akış adını verdiğimiz şey. Ama burada da akış, belirlenmemiş, herhangi bir kavram olarak ihtiyaç duyduğu-

muz bir kavramdı. Bu bir sözcük akışı, fikir, bok, para akışı olabilir, finansal bir mekanizma ya da şizofrenik bir makine olabilir: bütün ikilikleri aşıyor bu. Bu kitabı bir akış-kitap olarak düşlüyorduk.

Maurice Nadeau – Aslında, kitabın ilk bölümünden itibaren, bilmeyen için anlaması güç olan ve tanımlarsanız memnun olacağımız bu "arzulayan makine" kavramı var. Onun her şeye yanıt getirdiğini, her şeye yettiğini de düşünecek olursak...

Gilles Deleuze – Evet; makineyi geniş kapsamlı ele alıyoruz: akışlarla bağlantılı olarak. Makineyi akış kesintileri sistemi olarak tanımlıyoruz. Böylece, bazen sözcüğün bilindik anlamıyla teknik makinelerden söz ediyoruz, bazen toplumsal makineden, bazen arzulayan makineden. Çünkü bizim için makine, kesinlikle insanla ya da doğayla karşıtlık içinde değil (bize üretim biçimleri ve ilişkilerinin makine olmadığı yönünde itiraz etmek için gerçekten çaba sarf etmek gerekiyor). Öte yandan, makine kesinlikle mekanizmaya indirgenemez. Mekanizma, belli teknik makinelerin belli işleyişlerine işaret ediyor: ya da bir organizmanın belli bir tarzda örgütlenişine. Ama makinesellik bambaşka bir şey: bir kez daha söyleyecek olursam, makine, doğada olsun, toplumda, insanda olsun, hem tekniğin mekanizmasını, hem de organizmanın örgütlenişini aşan bir akış kesintisi sistemi.

Örneğin, arzulayan makine organik olmayan bir beden sistemi. Moleküler makineden ya da mikro-makinelerden bu anlamda söz ediyoruz. Psikanalizle ilgili olarak daha açık konuşursak: psikanalizde iki şeyi eleştiriyoruz, psikanaliz sayıklamanın ne olduğunu anlamıyor, çünkü sayıklamanın bütün genişliği içinde bir toplumsal alana yapılan yatırım olduğunu görmüyor; psikanaliz arzunun ne olduğunu anlamıyor, çünkü bilinçdışının bir tiyatro sahnesi değil, bir fabrika olduğunu görmüyor.

Psikanaliz sayıklamadan da arzudan da hiçbir şey anlamıyorsa geriye ne kalıyor? Bu iki eleştiri birleşiyor: bizi ilgilendiren şey, arzu makinelerinin, moleküler mikro-makinelerin büyük molar toplumsal makinelerdeki mevcudiyeti. Bunların nasıl birbirlerinin içinde etkin olup işledikleri.

Raphaël Pividal – Eğer kitabınızı arzuyla ilişkisi bakımından tanımlayacak olsaydınız, soruyorum: bu kitap arzuya nasıl yanıt veriyor? Hangi arzuya? Kimin arzusuna?

Gilles Deleuze – Bir kitap, kitap olarak arzuya yanıt veremez, daha çok çevrede olup bitenler sayesinde yapabilir bunu. Bir kitap kendi başına değer taşıyamaz. Hep akışlar: başka alanlarda, komşu yönlerde çalışan birçok insan var. Hem sonra daha genç kuşaklar var: herkesin usanmaya başladığı, bazen epistemolojik, bazen psikanalitik, bazen ideolojik olan belli bir söylem tipinin onlarla birlikte hakimiyetini sürdüreceği kuşkulu.

Biz diyoruz ki Oedipus ve hadım edilmenin tadını çıkarmaya bakın, bunların fazla ömrü kalmadı. Şimdiye dek psikanalizi rahat bıraktılar: psikiyatriye, psikiyatri hastahanesine saldırdılar, ama psikanaliz sanki dokunulmazdı, o bu işe bulaşmamıştı. Biz psikanalizin hastahaneden daha da beter olduğunu göstermeye çalışıyoruz, yalnızca özel kapatma yerlerinde değil, kapitalist toplumun tüm gözeneklerinde işlediği için tam da. Ayrıca psikanaliz yalnızca ideolojisiyle değil, pratiği ve teorisiyle de derinlemesine gerici olduğu için. Ve de oldukça belirli işlevler gördüğü için.

Félix, kitabımızın şimdi yedi ile on beş yaş arasında olanlara hitap ettiğini söylüyor. İdeal olarak tabii, çünkü aslında kitap hâlâ fazlasıyla zor, fazlasıyla bilgi gerektiriyor ve fazlasıyla işbirliği içinde. Daha dolaysız, daha açık olmayı başaramadık. Yine de birçok iyi niyetli okuyucuya zor gelen ilk bölümün önceden hiçbir bilgi gerektirmediğini belirteyim. Her durumda, eğer bir kitap bir arzuya yanıt veriyorsa, zaten yaygın belli bir söylem tipinden usanmış birçok insan olduğu için,

yani kitap bir iş dağılımına, işlerin ya da arzuların birbirlerini yankılamasına katıldığı için yapar bunu. Kısacası, bir kitap ancak kitap olmanın ötesinde, politik olarak bir arzuya yanıt verebilir. Örneğin öfkeli bir psikanaliz yaptıranlar derneği başlangıç için fena sayılmaz.

François Châtelet – Bana önemli görünen şey, böyle bir metnin felsefe kitaplarının arasına akın etmesi (çünkü bu kitap bir felsefe kitabı olarak düşünüldü). Ama *Anti-Oedipus* her şeyi kırıp döküyor. Önce dışsal bir yolla, tam da metnin "biçimiyle" yapıyor bunu: ikinci satırdan itibaren sanki kışkırtma olsun diye telaffuz edilen "küfürler" var. En başta bunun böyle devam etmeyeceği zannediliyor, ama böyle devam ediyor. Kitap yalnızca "eşleşmiş makineler"den söz ediyor ve bu "eşleşmiş makineler" tuhaf biçimde açık saçıklar, ağzı bozuk makineler bunlar.

Dahası, bu akın etmenin maddeci olduğunu hissettim. Uzun süredir başımıza böyle bir şey gelmemişti. Metodolojinin canımızı sıkmaya başladığını açık açık söylemek gerek. Metodolojinin emperyalizmi yüzünden her türlü araştırma ve derinleşme çalışması kesintiye uğruyor. Ben bu hataya düştüm ve ne olduğunu bilerek konuşuyorum. Uzun lafın kısası, maddeci akından söz etmemin nedeni Lucretius'u düşünmem. Sizin için bu bir övgü mü bilmiyorum. Aşırı bir övgü mü, yoksa yetersiz mi?

Gilles Deleuze – Eğer bu doğruysa mükemmel. Böyle olması müthiş olurdu. Ne olursa olsun, bizim kitabımızda hiçbir metodolojik problem yok. Hiçbir yorumlama problemi de yok: çünkü bilinçdışı hiçbir şey söylemek istemiyor, çünkü makineler hiçbir şey söylemek istemiyor, işlemekle, üretmekle ve bozulmakla yetiniyorlar, çünkü biz yalnızca bir şeyin gerçekte nasıl işlediğini araştırıyoruz.

Hiçbir epistemolojik problem de yok: Freud'a ya da Marx'a dönmek gibi bir derdimiz yok: eğer bize Freud'u yanlış anladı-

ğımız söylenirse, bunu tartışmayız, öyle olsun deriz, yapılacak o kadar çok şey var ki. Epistemolojinin hep bir iktidar inşasının, bir iktidar örgütlenişinin, bir çeşit akademik ya da ideolojik teknokratizmin üzerini örtmüş olması şaşırtıcı. Kendi adımıza yazının ya da hatta düşüncenin hiçbir özgüllüğüne inanmıyoruz.

Roger Dadoun – Şimdiye dek, tartışma – sizin yorumunuzda temel olan bir ikiliği kullanırsak – "molar" düzeyde, yani büyük kavramsal kümeler düzeyinde sürüp gitti. Bizi "moleküler" düzeye, yani çalışmanızı nasıl "makineleştirdiğinizi" gerçekten kavrayabilmemizi sağlayacak mikro-analizlere götürecek adımı atmayı başaramadık. Metnin politik çarklarının analizi – yoksa şimdiden şizo-analizi mi demeliyim? – için özellikle değerli olurdu bu. Özellikle kitabın egemen "sesi" olan 68 Mayısı'nın ve faşizmin, "molar olarak" değil, böylesi çok sıradan olurdu, ama "moleküler olarak" metnin üretiminde nasıl devreye girdiklerini bilmek isterdim.

Serge Leclaire – Ben bu kitabın tam da "moleküler düzeydeki" her müdahalenin kitabın makinesi tarafından öğütüleceği şekilde makineleştirildiği izlenimine sahibim.

Öyle sanıyorum ki açıkça söylediğiniz "mümkün her ikiliğin silinmiş olduğu bir kitap" hedefiniz umduğunuzun da ötesinde elde edilmiş bir hedef. Bu, karşınızdakileri, birazcık keskin görüşlü olmaları şartıyla, onları söz konusu makinenin hayranlık verici işleyişi tarafından yutulacakları, öğütülecekleri, bağlanacakları, kısacası tümüyle silinecekleri bir perspektiften başka bir şeyle karşı karşıya getirmeyen bir duruma sokuyor!

O halde burada benim için sorunlu bir boyut var ve bununla ilgili olarak sizi sorgulamayı çok isterim, yani: böyle bir kitap zımbırtı baştan beri kusursuzca bütünleştirici, kapsayıcı, açmak isteyebileceğimiz bütün soruları kendine katmaya, yutmaya yatkın göründüğüne göre, onun işlevi nedir? Görünüşe

bakılırsa önce karşısındakini sırf konuştuğu ve bir soru sorduğu için köşeye sıkışmış duruma düşürmek.

İsterseniz bunu hemen deneyelim, ne olacağını göreceğiz.

Eğer sizi doğru anladıysam, arzulayan makinenin temel parçalarından biri "kısmi nesne". Bu da psikanaliz üniformasını tümüyle çıkarıp atmayı henüz başaramamış birine psikanalitik bir kavramı, yani Klein'ın kısmi nesne kavramını çağrıştırıyor. Sizin alaycı biçimde yaptığınız gibi "kavramlarla dalga geçmeye" kalkışsak bile böyle bu.

Kısmi nesnenin arzulayan makinenin temel bir parçası olarak bu şekilde kullanılışında bana oldukça önemli görünen bir şey var: siz her şeye rağmen onu "tanımlamaya" çalışıyorsunuz; diyorsunuz ki kısmi nesne ancak olumlu olarak tanımlanabilir. İşte beni şaşırtan şey bu. İlk olarak, olumlu niteleme eleştirdiğiniz olumsuz atfetmeden temelde hangi bakımdan ayrılıyor?

Daha önemlisi: en küçük psikanalitik deneyim bile kısmi nesnenin ancak "farklı şekillerde" ve "gösterene bağlı olarak" tanımlanabildiğini ortaya çıkarıyor.

Burada "zımbırtınız", bunu söylemenin zamanı geldi, ancak nesnesinin "eksikliğini duyabilir" (bak sen, lanetli eksiklik yine ortaya çıkıyor!): o, bir kitap gibi yazılmış olmasına karşın, safça varsayımsal bir gerçeğe tutunarak, doğru olan üzerine doğruyu söyleyecek, göstereni olmayan bir metin olarak sunuyor kendini. Sanki mesafe olmadan, dolayım olmadan bu mümkünmüş gibi. Her türlü ikilikten özenle temizlenmiş olarak (niyeti bu). Diyelim ki böyle. Bu türden bir zımbırtının kendi işlevi olabilir; kullanım sırasında ölçülecektir bu. Ama psikanalizden daha iyi şekilde topluma müjdelediğini iddia ettiği arzuya gelince, tek yapabileceği, tekrar ediyorum, nesnesinin eksikliğini duymaktır.

Ancak bozularak, yani kazalarıyla, ıskaladıklarıyla işlemesi gereken arzulayan makinenizi gizlice etkisiz hale getirdiğinize

inanıyorum: "olumlu hale getirilen" nesne nedeniyle, bütün ikiliklerin ve bütün "eksikliklerin" yokluğu nedeniyle, makine... bir İsviçre saati gibi tıkır tıkır işleyecektir!

Félix Guattari – Sanıyorum, kısmi nesneyi olumlu ya da olumsuz olarak değil, daha çok bütüncülleştirilemez çokluklara katılıyor olarak ele almalıyız. Kısmi nesnenin öz beden gibi, hatta parçalanmış beden gibi tamamlanmış bir nesneye gönderme yapması ancak yanıltıcı bir şekilde olur. Jacques Lacan, kısmi nesneler dizisini göğüs ve poponun ötesinde sese ve bakışa açarak onları bedenle sınırlandırmayı, bedene dayandırmayı reddettiğini göstermiştir. Ses ve bakış, örneğin görsel-işitsel aygıtlara gitgide daha çok bağlı hale gelerek bedenden kurtulur.

Lacan'a göre, fallik işlevin kısmi nesnelerin her birini yukardan kurallara tabi kılarak onlara belli bir özdeşliği ne ölçüde geri verdiğini ve onlara bir eksiklik dağıtarak bu kez sembolik düzen içinde başka bir bütüncülleştirme biçimini ne ölçüde devreye soktuğunu bilme sorununu şimdilik bir yana bırakıyorum. Ne olursa olsun, bana öyle geliyor ki Lacan her zaman arzu nesnesini onu tehdit edebilecek tüm bütüncülleştirici göndermelerden kurtarmaya çalışmıştır: ayna aşamasından itibaren, libido "tözcü hipotez"den kurtulmuş ve sembolik özdeşleşme, sadece organizmaya yapılan göndermenin önüne geçmiştir; dürtü, sözün işlevine ve dil alanına eklemlenerek kendi üzerine kapalı topiklerin çerçevesini kırmıştır: öte yandan "a" nesnesi teorisi, gösterenin totalitarizminin tasfiyesini belki de tohum olarak barındırır.

Kısmi nesne, "a" nesnesi haline gelerek bütüncüllükten kurtulmuş, yersizyurdsuzlaşmıştır, bireyleşmiş bedensellikle arasına kesin olarak mesafe koymuştur; o, gerçek çoklukların tarafına geçebilecek ve kendini tarihi işleten her çeşit moleküler makineselliğe açabilecek güçtedir.

Gilles Deleuze – Evet, Leclaire'in bizim makinemizin fazlasıyla iyi işlediğini, her şeyi öğütebilecek olduğunu söylemesi tuhaf. Çünkü bizim psikanalize yönelttiğimiz itiraz tam da buydu, bir psikanalistin aynı eleştiriyi bu kez bize yapması tuhaf. Bunu söylüyorum, çünkü Leclaire'le özel bir ilişkimiz var: onun "Arzunun Gerçekliği"[a] üzerine bir metni var, bu metin bizden önce makine-bilinçdışı anlayışına yöneliyor ve bilinçdışının artık ne figüratif ne de yapısal olan nihai unsurlarını keşfediyor.

Görünen o ki onunla her konuda uzlaşmıyoruz, çünkü Leclaire bizi kısmi nesnenin ne olduğunu anlamamakla suçluyor. Kısmi nesneyi olumlu ya da olumsuz olarak tanımlamanın bir öneminin olmadığını, çünkü her durumda onun başka bir şey olduğunu, "farklı" olduğunu söylüyor. Ama aslında bizi ilgilendiren şey, kısmi bile olsa nesne kategorisi değil. Arzunun kısmi bile olsa nesnelerle bir işinin olduğu oldukça şüpheli. Biz makinelerden, akışlardan, alıkoymalardan, koparmalardan, kalıntılardan söz ediyoruz. Kısmi nesnenin bir eleştirisini yapıyoruz. Kuşkusuz Leclaire kısmi nesneyi olumlu ya da olumsuz olarak tanımlamanın o kadar önemli olmadığını söylemekte haklı. Ama yalnızca teorik olarak haklı. Çünkü eğer işleyişe bakacak olursak, psikanalizin kısmi nesneyi nasıl kullandığını, onu nasıl işlettiğini soracak olursak, o zaman kısmi nesnenin olumsuz bir işleve mi, olumlu bir işleve mi sahip olduğunu bilmek önem kazanır.

Psikanaliz kısmi nesneyi eksiklik, mevcut-olmama ya da mevcut-olmamanın göstereniyle ilgili fikirlerini desteklemek için ve hadım edilme işlemlerini temellendirmek için kullanıyor mu kullanmıyor mu? Fark ya da farklı olma mefhumlarına başvurduğu zaman bile, kısmi nesneyi olumsuz bir şekilde kullanarak arzuyu temel bir eksikliğe bağlayan psikanalizin ta ken-

[a] "La réalité du désir", *Sexualité humaine* içinde, Paris, Aubier, 1970.

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

Serge Leclaire – Eleştirinizi reddetmiyorum, zaten onun akla yatkın olduğunu da kabul ediyorum. Sadece bu eleştirinin biraz... totaliter, yani gösterensiz, eksikliğin, bölünmenin, hadım edilmenin olmadığı bir gerçeklik hipotezine dayanıyor göründüğünü vurguluyorum. Son kertede, kitabınızda 61. sayfayla 99. sayfa arasında ortaya çıkan "sahici fark"ın ne işe yaradığını insan kendine soruyor. Diyorsunuz ki onu... şeyin arasına yerleştirmemek gerek, nasıldı tam...

Gilles Deleuze – imgeselle semboliğin arasına...

Serge Leclaire – ... bir yandan zemin, altta duran şey olarak sunduğunuz gerçekle, imgesel ve semboliğe karşılık gelecek, üstyapılar gibi olan bir şeyin arasına. Oysa "sahici fark" sorununun aslında nesne problemiyle ortaya çıkan sorun olduğunu düşünüyorum. Az önce Félix, Lacan'ın öğretilerine gönderme yaparak (bu konuyu sen açtın) "a" nesnesini "ben"e, kişiye vb.ne göre konumlandırıyordu.

Félix Guattari – ... kişiye ve aileye...

Serge Leclaire – Oysa Lacan'da "a" nesnesi kavramı, en az iki yönü olan göstereni (G1 ve G2) ve özneyi (üzeri çizili Ö) de içeren dörtlü bir ayrımın parçasıdır. Sahici fark, eğer bu ifadeyi kullanmamız şartsa, bir yandan gösterenle diğer yandan "a" nesnesi arasına yerleştirilmelidir.

Sofuca ya da dindışı sebeplerle, bilmiyorum, gösteren terimini kullanmaya hiçbir zaman gerek kalmamasını ben de

[b] Eksik metin.

isterdim. Ne olursa olsun, burada tüm ikilikleri nasıl reddedebileceğinizi ve "a" nesnesini nasıl kendi kendine yeten bir şey olarak, adeta dindışı bir Tanrı'nın yerini dolduran bir şey olarak öne sürebileceğinizi anlamıyorum. Herhangi bir yere bir ikiliği ve ondan kaynaklanan tüm şeyleri dahil etmeden bir tez, bir proje, bir eylem, bir "zımbırtı" savunabileceğinize inanmıyorum.

Félix Guattari – Lacan'da, "a" nesnesi kavramının tam da gösteren zincirlerinin despotik karakterinden kurtulmanın bir yolundan, bir kaçış noktasından başka bir şey olduğundan hiç de emin değilim.

Serge Leclaire – Beni en çok ilgilendiren ve elbette sizden farklı bir tarzda ele almaya çalıştığım şey, arzunun toplumsal makinede nasıl yayıldığını bilmek. Nesnenin işleviyle ilgili kesin bir belirleme yapmaktan kaçınamayacağımızı düşünüyorum. O zaman nesnenin makinede işleyen diğer unsurlarla, tümüyle "gösteren" olan (ya da dilerseniz sembolik ve imgesel olan) unsurlarla ilişkilerini netleştirmek gerekecek. Bu ilişkiler tek yönlü olarak varolmuyor, yani "gösteren" unsurların da nesneye geri dönen etkileri var.

Toplumsal makinede arzu düzeyinde olup bitenler hakkında bir şey anlamak istiyorsak şu an için nesnenin kurduğu bu darboğazdan geçmek zorundayız. Her şeyin arzu olduğunu öne sürmek yeterli değil, bunun nasıl olup bittiğini de söylemek gerek. Son bir soruyu da bunlara ekleyeceğim: sizin "zımbırtı"nız ne işe yarıyor?

Hiçbir çatlağı olmayan bir makinenin uyandırdığı hayranlıkla devrimci bir projenin gerçekten hayata geçirilmesi arasında ne gibi bir ilişki olabilir? Eylem düzeyinde size yönelttiğim soru bu.

Roger Dadoun – Aslına bakılırsa "makineniz" – ya da "zımbırtınız" işliyor. Edebiyatta gayet iyi işliyor, örneğin Artaud'nun *Heliogabalos*'undaki "şizo" akışı ya da dolaşımı

anlamak için; Romain Rolland gibi bir yazarın iki-kutuplu – şizoid / paranoid oyununda daha ileri gitmek için işliyor; rüya psikanalizi söz konusu olduğunda – Freud'un "İrma'ya yapılan enjeksiyon" adlı rüyası için işliyor. Bu rüya adeta sözcüğün teknik anlamıyla bir tiyatro, sahnelemesiyle, yakın planıyla, vb. tam bir sinema. Çocukla ilgili olarak da bunun nasıl işlediğine bakmak iyi olabilir...

Henri Torrubia – Bir psikiyatri servisinde çalıştığım için, özellikle şizo-analizle ilgili tezlerinizin kilit noktalarından birinin üzerinde durmak istiyorum. Benim için oldukça aydınlatıcı olan argümanlarla, toplumsal yatırımın önceliğini ve arzunun üretken ve devrimci özünü ortaya koyuyorsunuz. Bu öyle çok teorik, ideolojik ve pratik problem çıkarıyor ki tam bir kazan kaldırmayla karşılaşmayı bekliyor olmalısınız.

Aslına bakılırsa, "her bir" kişi için kurumsal ağın kendisini sürekli olarak sorgulama olanağı olmaksızın, bir psikiyatri kurumunda analitik psikoloji yapmaya kalkışmanın ya boşa harcanan bir çaba ya da en iyi ihtimalle pek ileri gitmeyecek bir çaba olduğu bilinen bir şey. Bugünkü durumda çok ileri gitmek zaten asla mümkün olmuyor. Hal böyleyken, bir yerlerde ciddi bir çatışma ortaya çıktığında, bir şeyler arıza çıkardığında ve bu tam da arzu üretimi düzeyinde bir şeylerin belirebileceğinin işareti olduğunda ve elbette toplumsal alanı ve onun kurumlarını tekrar tartışmaya açtığında, hemen paniğe dayalı tepkilerin doğduğunu ve direnişlerin örgütlendiğini görüyoruz. Bu direnişler çeşitli biçimler alıyor: sentez, eşgüdüm toplantıları, hesaplaşmalar, vb. Bunların daha incelikli olanı da sizin kavradığınız şekliyle arzuyu ezen alışıldık etkisiyle klasik psikanalitik yorum.

Raphaël Pividal – Serge Leclaire, birçok kez söz aldınız. Müdahaleleriniz Guattari'nin söylediklerinden sonra biraz üzücüydü. Çünkü kitap analizin, bir bakıma sizin mesleğinizin pratiğini temel bir biçimde ortaya koyuyor, sizse problemi

kısmi bir biçimde ele aldınız. Problemi ancak kullandığınız dille onu boğarak kabul ettiniz, bu dil de geliştirdiğiniz teorilerin dili; fetişizmi, yani tam da kısmi olanı öne çıkardığınız bir dil. Deleuze ve Guattari'yi ayrıntılara hapsetmek için bu tür bir dile sığınıyorsunuz. *Anti-Oedipus*'ta devletin doğuşu, devletin rolü, şizofreni hakkında öne sürülen bütün düşüncelerle ilgili hiçbir şey söylemiyorsunuz. Gündelik pratiğinizle ilgili hiçbir şey söylemiyorsunuz. Psikanalizin asıl problemiyle, hastanın problemiyle ilgili hiçbir şey söylemiyorsunuz. Elbette yargılanan siz değilsiniz Serge Leclaire, ama tam da bu noktayla ilgili olarak, psikanalizin devletle, kapitalizmle, tarihle, şizofreniyle ilişkileri hakkında yanıt vermek gerek.

Serge Leclaire – Önerdiğiniz hedefle ilgili olarak sizinle hemfikirim. Belli bir nokta üzerinde, nesne üzerinde bu kadar durmamın sebebi, üretilen zımbırtının işleyiş tipini bir örnek üzerinden açıklığa kavuşturmak istemem.

Bu bir yana, Deleuze ve Guattari'nin psikanalitik keşfin kendi üzerine kapanmasıyla, ezilmesiyle ilgili eleştirilerini, yani analitik pratiğin ya da şizofrenin politik alanla, toplumsal alanla ilişkileri hakkında hiçbir şey ya da nerdeyse hiçbir şey söylenmemiş olduğunu tümüyle reddetmiyorum, ama bunu yapma niyetini ortaya koymak yetmez. Bunu ikna edici biçimde yapmayı başarmak gerek. İki yazarımız bunu denemişler, biz de burada onların çabaları hakkında tartışıyoruz.

Benim tek söylediğim şu, tekrar hatırlatıyorum, problemin doğru ele alınışı bana göre tümüyle sınırları belli bir darboğazdan geçiyor: toplumsal bir oluşumda nesnenin yeri, dürtünün işlevi.

Söz konusu kitabın ya da makinenin sağlamlığı lehine bir argüman olarak öne sürülen "bu işliyor" sözü hakkında da kısa bir saptama yapayım. Elbette bu işliyor! Hatta bir bakıma benim için bile bunun işlediğini söyleyebilirim. Teorik olarak

yatırım yapılan herhangi bir pratiğin ilk başta işleme şansı olduğunu söyleyebiliriz. Bu kendi başına bir ölçüt değil.

Roger Dadoun – Kuşkusuz kitabınızın ortaya koyduğu temel problem şu: politik olarak bu nasıl işleyecek? Çünkü politik olanın temel "makineleşme" olduğunu kabul ediyorsunuz. En iyisi, "*socius*"u, özellikle de onun etnografik, antropolojik yönlerini ele alışınızdaki yoğunluğu ve titizliği göz önünde tutmak.

Pierre Clastres – Deleuze ve Guattari, ilki filozof olarak, ikincisi psikanalist olarak, birlikte kapitalizm üzerine düşünüyorlar. Kapitalizmi düşünmek için şizofreniyi ele alıyorlar ve onda toplumumuzun etkisini ve sınırını görüyorlar. Şizofreniyi düşünmek için de Oedipusçu psikanalizi ele alıyorlar, ama Atilla gibiler: onların ele alışından sonra geriye artık pek bir şey kalmıyor. İkisi arasında, aile-merkezciliğin (Oedipus üçgeninin) betimlenişiyle şizo-analiz projesi arasında, *Anti-Oedipus*'un en uzun bölümü, "Vahşiler, Barbarlar, Medeniler" üzerine olan üçüncü bölüm var. Burada temel olarak, etnologların alışıldık inceleme nesnesi olan toplumlar tartışılıyor. Etnoloji burada ne arıyor?

Etnoloji, Deleuze ve Guattari'nin akıl yürütmelerine (ilkel toplumların ve barbar imparatorlukların hesaba katılması yoluyla) batı-dışı dayanak noktaları sağlayarak onların girişimine çok kuvvetli olan bir tutarlılık kazandırıyor. Yazarlar kapitalizmde işler böyle yürüyor, başka toplum tiplerinde ise farklı şekilde yürüyor demekle yetinselerdi, karşılaştırmaya dayalı sıradan anlayışı terk etmemiş olurduk. Ama durum böyle değil, çünkü onlar işlerin nasıl "farklı şekilde yürüdüğünü" gösteriyorlar. *Anti-Oedipus*, aynı zamanda topluma ve toplumlara ilişkin genel bir teori. Başka bir deyişle, Deleuze ve Guattari, Vahşiler ve Barbarlar hakkında şimdiye dek etnologların yazmadıkları şeyleri yazıyorlar.

Vahşilerin dünyasının akışların kodlandığı yer olduğu ne kadar doğru (kimse bunu yazmamıştı, ama yine de herkes bunu biliyordu): hiçbir şey ilkel toplumların kontrolünden kaçmıyor, denetimden çıkan bir şey olduğunda da – bazen oluyor bu – toplum hep bunu engellemenin yolunu buluyor. Aynı şekilde, imparatorluk tarzı oluşumların İmparatorluğa katılan vahşi unsurlara bir üst-kodlama dayattığı da çok doğru, bunun için her unsurun yerel düzeyinde varlığını sürdüren akış kodlamasını yıkmak zorunlu değil. İnka İmparatorluğu örneği, Deleuze ve Guattari'nin bakış açısını mükemmel şekilde somutlaştırıyor. Vahşilerde bedene yazılan yazı olarak vahşet sistemi hakkında, Barbarlardaki terör sisteminin bir tarzı olarak yazı hakkında çok güzel şeyler söylüyorlar. Bana öyle geliyor ki etnologlar *Anti-Oedipus*'u okurken kendilerini evlerinde hissediyor olmalılar. Ama bu, her şeyin hemen kabul edileceği anlamına gelmiyor. Borcun soykütüğünün önceliğini kabul eden, dolayısıyla onu mübadeleye dayalı yapısalcılığın yerine geçiren bir teori karşısında etnologların (en azından) çekimser kalacaklarını tahmin edebiliriz. Yeryüzü fikrinin alan fikrini biraz arka planda bırakıp bırakmadığını da sorabiliriz. Ama tüm bunlar, Deleuze ve Guattari'nin etnologlarla dalga geçmediğini gösteriyor: onlar etnologlara gerçek sorular, düşündüren sorular yöneltiyorlar.

Tarihin evrimci bir yorumuna dönüş mü bu? Morgan'ı aşıp Marx'a dönüş mü? Kesinlikle değil. Marksizm, Barbarlarla az çok başa çıkabiliyordu (Asya tipi üretim tarzı), ama Vahşilerle tam ne yapacağını asla bilememiştir. Neden? Çünkü barbarlıktan (doğu despotizmi ya da feodaliteden) uygarlığa (kapitalizme) geçiş Marksist perspektif içinde kavranabilir, buna karşılık vahşilikten barbarlığa geçişi kavramayı sağlayacak hiçbir şey yok. Alansal makinelerde (ilkel toplumlarda) sonradan olacakları hazırladığını söyleyebileceğimiz hiçbir şey yok: kast yok, sınıf yok, sömürü yok, (emekten özü gereği yabancılaşmış

emeği anlayacaksak) emek bile yok. O zaman Tarih, sınıf mücadelesi, yersizyurdsuzlaşma, vb. nasıl ortaya çıkıyor?

Deleuze ve Guattari bu soruya yanıt veriyorlar, çünkü onlar Vahşileri nasıl kullanacaklarını biliyorlar. Yanıtları da bence *Anti-Oedipus*'un en etkili, en sağlam keşfini oluşturuyor: "*Urstaat*" teorisini, her yerde aynı olan ve "hep varolmuş olan" soğuk canavarı, kabusu, devleti kastediyorum. Evet, devlet ilkel toplumlarda, en küçük göçebe avcı gruplarda bile var. Var, ama durmadan önüne geçiliyor, durmadan gerçekleşmesi engelleniyor. İlkel bir toplum, bütün gücünü şefin şef haline gelmesini engellemek için harcayan bir toplum (ve bu cinayete kadar gidebilir). Eğer tarih sınıf mücadelesinin tarihiyse (elbette sınıfların olduğu toplumlar söz konusu olduğunda), o zaman sınıfsız toplumların tarihinin de onların örtük devlete karşı mücadelelerinin tarihi, iktidarın akışını kodlamak için harcadıkları çabanın tarihi olduğu söylenebilir.

Elbette, *Anti-Oedipus*, neden ilkel makinenin iktidarın akışını, durmadan içerden yükselen bu ölümü kodlamayı bazen başaramamış olduğunu söylemiyor bize. Aslında devletin ilkel *Socius*'un ortasında gerçekleşmesi için en küçük bir sebep yok, kabilenin şefin şef rolünü oynamasına izin vermesi için en küçük sebep yok (etnografik örnekler yardımıyla gösterilebilir bu). O halde "*Urstaat*", tek bir hamleyle eksiksiz olarak nerden çıkıyor? O zorunlu olarak dışardan geliyor ve *Anti-Oedipus*'un devamının bu konuda bize daha çok şey söyleyeceğini umabiliriz.

Kodlama, üst-kodlama, kod-çözme ve akış: bu kategoriler toplum teorisini belirlerken, önüne geçilmiş olsun, zafer kazanmış olsun, "*Urstaat*" fikri tarih teorisini belirliyor. Burada radikal biçimde yeni bir düşünce, devrimci bir düşünme tarzı var.

Pierre Rose – Benim için, Deleuze ve Guattari'nin kitabının pratik önemini gösteren şey, kitabın metin yorumlamayı red-

detmesi. Savaş açan bir kitap bu. Burada söz konusu olan, emekçi sınıfların ve İktidar'ın durumu. Buna analitik kurumun eleştirisi açısından yaklaşılmış, ama sorun buna dayanmıyor.

Lacan 67'de "Bilinçdışı politikadır" diyordu. Analiz evrensellik iddiasını bu şekilde ortaya koyuyordu. Analiz, baskıyı en bariz şekilde, politikadan söz etmeye başladığı zaman meşrulaştırır. Bildiği varsayılan öznenin altüst edilişinin Yasa'dan, Gösteren'den ve Hadım Edilme'den oluşan yeni bir aşkınsal üçlemenin önünde boyun eğmeye dönüştüğü aldatmacadır bu: "Ölüm Tin'in yaşamıdır, başkaldırmak neye yarar?" İktidar sorunu, Kojève'den Lacan'a, bilinçdışı sorununu aşındıran sağ Hegelciliğin muhafazakar ironisiyle gölgede kalmıştır.

Bu mirasın en azından ağırbaşlı bir havası vardı. II. Enternasyonal'den beri, yani Jules Guesde'in düşüncesinin Fourier'nin düşüncesini ezmesinden beri Marksist teoriye dadanan ideolojiler teorisinin daha iğrenç geleneğini de arkada bırakıyoruz.

Marksistlerin kırmayı başaramadıkları şey, yansıma teorisi ya da bunun aldığı çeşitli şekillerdi. Oysa Lenin'in "büyük makine"deki "küçük yaşam" metaforu çok parlaktır: İktidar'ın zihinlerde alt edilmesi, toplumsal makinenin bütün çarklarında üretilen bir dönüşümdür.

Maocu "ideolojik devrim" kavramının ideolojiyle politik-ekonomik olan arasındaki mekanik karşıtlıktan vazgeçme şekli, arzunun "politik" olana (parlamento ve partiler mücadelesine), politik olanın ise söyleme (şefin söylemine) indirgenmesini ortadan kaldırarak birçok cephede sürdürülen çoklu savaş gerçeğini yeniden canlandırır. Bu yöntem *Anti-Oedipus*'taki devlet eleştirisine yaklaşabilecek tek yöntemdir. *Anti-Oedipus*'la tekrar başlayan eleştirel çalışmanın akademik bir işleme, Varlığın ve Zamanın etrafında dönen dervişlerin kârlı etkinliğine dönüşmesi söz konusu bile olamaz. O, İktidar aygıtlarına karşı kazanılmış etkisini gerçeğin ta kendisinde gös-

terir, bu kitap polise, adalete, orduya, fabrikada ve dışarıda devlet iktidarına karşı tüm saldırıları destekleyecektir.

Gilles Deleuze – Pividal'in az önce söylediği şey, Pierre'in şimdi söyledikleri bana tümüyle doğru geliyor. Bizim için önemli olan, arzunun makineleriyle toplumsal makineler arasındaki ilişki problemi, bunlar arasındaki rejim farkı, bunların birbirlerine içkinliği. Yani: bilinçdışı arzu nasıl toplumsal, ekonomik ve politik bir alana yapılan yatırımdır? Cinsellik ya da Leclaire'in belki de cinsel nesnelerin seçimi olarak adlandıracağı şey, nasıl gerçekten akış yatırımları olan bu tür yatırımları ifade etmekten başka bir şey yapmıyor? Aşklarımız nasıl annebabanın türevleri değil de Evrensel Tarih'in türevleridir? Sevilen bir kadın ya da erkek yoluyla bütün bir toplumsal alana yatırım yapılmış olur ve bu farklı biçimlerde olabilir. O halde, akışların nasıl farklı toplumsal alanlarda aktığını, nereye aktığını, neyle onlara yatırım yapıldığını, kodlama, üst-kodlama ve kod-çözmeyi göstermeye çalışıyoruz.

Psikanalizin, örneğin faşizmle ilgili gülünç açıklamalarıyla, her şeyi baba ve anne imgelerinden ya da Babanın Adı gibi aile-merkezci ve sofu gösterenlerden türeterek, bu alana azıcık olsun temas etmiş olduğu söylenebilir mi? Serge Leclaire diyor ki bizim sistemimizin işlemesi bir şeyi kanıtlamaz, çünkü her şey işler. Doğru bu. Biz de aynı şeyi söylüyoruz: Oedipus, hadım edilme, bunlar gayet iyi işliyor. Ama asıl sorun bu işleyişin etkilerinin ne olduğunu bilmek, ne pahasına bu işliyor? Psikanalizin rahatlattığı, yatıştırdığı, bize yaşamamızı kolaylaştıran boyun eğmeler öğrettiği kesin. Ama onun, gerçek bir özgürleşmeyi savunduğu ya da en azından buna katkıda bulunduğu yönündeki ününü haksız olarak elde ettiğini söylüyoruz. Psikanaliz arzu fenomenlerini ailevi bir sahneyle ezmiştir, libidonun politik ve ekonomik boyutunu konformist bir kodla ezmiştir. "Hasta" politika konuşmaya, politika sayıklamaya

başlar başlamaz, psikanalizin ne yaptığına bakmak gerekir. Freud'un Schreber'le ne yaptığına bakın.

Etnografyaya gelince, Pierre Clastres her şeyi söyledi, en azından bizim için en ilginç olabilecek şeyleri. Yapmaya çalıştığımız şey, libidoyu bir "dışarı"yla ilişkiye sokmak. İlkellerde kadınların akışı sürülerin akışıyla, okların akışıyla ilişkilidir. Bir anda, bir grup göçebeleşir. Bir anda, savaşçılar köy meydanına toplanır, *Çin Seddi*'ne bakın. Bir toplumun akışları nelerdir, onu altüst edebilecek akışlar nelerdir ve arzunun bütün bunlardaki yeri nedir? Libidonun başına hep bir şeyler geliyor ve içerden değil, ufkun derinlerinden geliyor. En az psikanaliz kadar etnoloji de bu dışarıyla ilişkili olmak zorunda değil mi?

Maurice Nadeau – Eğer *La Quinzaine* için bir söyleşi çıkarmak istiyorsak belki de burada durmamız gerek, konuşmalar şimdiden derginin tek bir sayısında yayınlanabilecek sınırları aştı. Birçok disiplinde kuşkusuz devrim yaratacak olan ve yazarlarının hepimizi ilgilendiren soruları ele alışlarındaki çok özel yöntemle bana daha da önemli görünen bir kitap hakkında bize sundukları aydınlatmalardan ötürü Gilles Deleuze ve Félix Guattari'ye teşekkür ediyorum. Aynı şekilde, bu tartışmayı düzenleyen ve yöneten François Châtelet'ye ve söylemeye bile gerek yok, tartışmaya katılmış olan tüm uzmanlara teşekkür ediyorum.

Çeviren: Hakan Yücefer

29

HÉLÈNE CIXOUS, YA DA STROBOSKOPİK YAZI*

Hélène Cixous birkaç senedir, yeraltından işleyen, *Dedans*'ın[a] 1969'da Médicis ödülünü almasına rağmen yeterince tanınmayan bir yapıtı ortaya koymayı sürdürüyor. Kurgu, kuram ve eleştirinin sıkı sıkıya bağlı olduğu bir yapıt. Hélène Cixous *James Joyce'un Sürgünü*[b] üzerine güzel bir kitap yazmıştı. İlk bakışta, bütün yapıtı Joyce'tan gelir: meydana gelmekte olan, kendini içeren veya kendini konu alan anlatı, "çoğul" yazar ve "nötr", çoğul nötr özne, tarihsel ve politik, mitsel ve kültürel, psikanalitik ve dilbilimsel her tür sahnenin eşzamanlılığı. Ama belki de görünüşten ibaret bu ilk bakış, Hélène Cixous'un çok zor bir yazar olduğu ve bugünkü edebiyatın bildik akımlarına dahil olduğu yönündeki ikili izlenim gibi bir yanlış anlamaya yol açar. Bir yazarın gerçek yeniliği, kendisinin icat ettiği ve onu okumayı kolaylaştıran, okuru sürükleyen bakış açısına yerleşmeyi becerebilirsek keşfedilir. Gizem buradadır: gerçekten yeni olan her yapıt sade, kolay ve neşelidir. Kafka'ya ya da Beckett'e bakın.

Son anlatısı olan *Neutre*'de gördüğümüz kadarıyla Hélène Cixous'un gizemi şudur: zor olduğu söylenen bir yazar genellikle yavaş okunmayı gerektirir: oysa burada, tersine, yapıtın kendisi bizi "hızlı", bir daha okumak pahasına da olsa giderek daha hızlı okumaya itiyor. Yavaş bir okurun çekeceği zorluklar,

---

* *Le Monde,* sayı 8576, 11 Ağustos 1972, s. 10 (H. Cixous'un *Neutre* başlıklı kitabı üzerine, Paris, Grasset, 1972).

[a] H. Cixous, *Dedans,* Paris, Grasset, 1969.

[b] H. Cixous, *L'exil de James Joyce ou l'art de remplacement,* Paris, Grasset, 1968.

okumanın artan hızında erirler. Hélène Cixous'un, modern edebiyatta kendisine son derece özel bir yer kazandıran yeni ve özgün bir yazı yarattığı kanısındayız: stroboskopik[1] bir yazı türü. Burada anlatı hareketlenir, farklı temalar ilişkiye girerler ve kelimeler okuma ve çağrışım hızına göre değişken figürler oluşturur.

Bugün yanlış anlaşılan Paul Morand'ın büyük önemi, 1925'e doğru, caz, otomobil ve uçakla ilişkili olarak edebiyata, üslubun kendisine hızı dahil etmekti. Hélène Cixous bugünle ilişkili olarak, kimi zaman delice de olabilen başka hızlar yaratıyor. *Neutre*, bunu söylemeyi bırakmaz: renkleri, bilinmedik hareketler, nüanslar ve karışımlarla üretmeleri için birbirlerine karıştırmak. Saniyelik, saniyenin onda birindeki yazı: "Kural basittir: ya etkin bedenleri ya onların yedek terimlerini değiş tokuş ederek, ya da terimlerin ikişerli işleyen isimlerini değiş tokuş ederek bir gövdeden diğerine geçmek. Bütün bunlar o kadar hızlı olup biter ki, bu üç işlemden hangisinin işlediğini, bir ağaçtan diğerine bedenlerle mi yoksa isimlerle mi geçildiğini dışarıdan görmek zordur. Hareketin etkisi şunu sağlar: ağaçlar, stroboskopi sayesinde, dikey ve koyu karalamalarla belli belirsiz çizilen ya da pürüzsüz bir tür kutup üretirler. Kuşakların hayaletidir bu: Kağıt... Herkes diğerini oynar: mesela 'Hiç kimse kendi Öteki'sinden Yoksun değildir: Samson ona dadanır' sözcesi."

Hélène Cixous'un yarattığı etki nedir? *Neutre*'ün maddesi bir araya getirilmiş öğelerden oluşmuştur: arzulardan meydana gelen kurgusal öğeler, harflerden meydana gelen fonolojik öğeler, figürlerden meydana gelen dilbilimsel öğeler, alıntılardan meydana gelen eleştirel öğeler, sahnelerden meydana gelen etkin öğeler vb. Bu öğeler, hız = o'da kalındığı sürece hareketsiz, karmaşık, çözülmesi zor, "nötr" bir bütün oluştu-

[1] Stroboskopi: Bir sahneyi süreksiz bir biçimde aydınlatmaya yarayan yöntem. Yaratılan etki, sahnede görülen ışıklar ve hareketlerin aralığına bağlıdır.

rurlar. Ara hızlarda, kendi üzerlerine yıkılan dizilere dahil olurlar ve bunları, bir hikayenin değişik versiyonlarını ya da farklı hikayeleri oluşturan şu ya da bu belirli bütünlüğün üzerine yıkarlar. Ve giderek artan hızlarda, sürekli bir kaymaya, onları herhangi bir bütünün üzerine yıkılmaktan alıkoyan ve tüm hikayeler arasından hep daha hızlı gitmelerini sağlayan uç bir döngüye varırlar. Kısacası, okurun bağlantı kurma hızlarını takip ederek işleyen bir okuma bu. Örneğin, en azından üç dereceyi takip ederek değişkenlik gösteren, oğulun ölümünün olağanüstü sahnesi. Veya F harfinin komşu kelimelere bulaştığı, onlara hız kazandırdığı komik sayfalar. Hélène Cixous'un sevdiği bir Freudcu kavramla söylersek "endişe verici yabancılığıyla" bir uyuşturucu-kitaptan gelen haz: *Neutre*'ü, kesinliği tayin edici olan modern bir mekanizmadaki gibi, bütün anlamlarında çok hızlı ve gergin bir biçimde okumak gerekir.

Çeviren: Ferhat Taylan

30

KAPİTALİZM VE ŞİZOFRENİ*

Soru. – Anti-Oedipus'un *altbaşlığı* Kapitalizm ve Şizofreni. *Bunun sebebi nedir? Hangi temel fikirlerden yola çıktınız?*

Gilles Deleuze. – Temel fikir belki de şudur: bilinçdışı "üretir". Bilinçdışının ürettiğini söylemek, onu şimdiye kadar yapılageldiği gibi, ayrıcalıklı bir dramın, Oedipus dramının sahnelendiği bir tür tiyatro olarak görmeyi bırakmak gerektiği anlamına gelir. Biz bilinçdışının bir tiyatro değil, daha ziyade bir fabrika olduğunu düşünüyoruz. Artaud bu konuda çok güzel bir şey söyledi. Bedenin, özellikle de hasta bedenin, fazla ısıtılmış bir fabrikaya benzediğini söyledi. Yani bir tiyatro değil. Bilinçdışının "ürettiğini" söylemek, onun başka mekanizmalar üreten bir tür mekanizma olduğunu söylemektir. Bize göre bilinçdışı teatral bir temsille değil, "arzulayan makinalar" olarak adlandırabileceğimiz bir şeyle ilgilidir. Tabii "mekanizm" kelimesi üzerinde anlaşmak gerekir. Biyolojik kuram olarak mekanizm hiçbir zaman arzuyu anlayamadı. Onu kendi modellerine dahil edemediği için arzuyu temelde görmezden gelir. Biz arzulayan makinalardan, bir arzu mekanizması olarak bilinçdışından söz ettiğimizde tamamen farklı bir şey söylemeye çalışıyoruz. Arzulamak şu demektir: kesimler yapmak, kimi akışları akmaya bırakmak, akışlardan parçalar almak, akışlara bağlanan zincirleri kesmek. Akan, kesen, akmaya bırakan bilinçdışının ya da arzunun tüm bu sistemi, harfiyen anlamak gereken bu bilinçdışı sistemi, geleneksel psikanalizin

* İtalyancadan çeviri. "Capitalismo e schizophrenia", Vittorio Marchetti ile söyleşi, *Tempi Moderni*, sayı 12, 1972, s. 47-64.

düşündüğünün tam tersine, hiçbir anlama gelmez. Anlam yoktur, yapılacak hiçbir yorum yoktur, bu hiçbir şey demek istemez. Problem, bilinçdışının nasıl işlediğidir. Bu bir makina kullanımı, «arzu makinalarının» işleyişi problemidir.

Guattari ve ben, arzunun ancak "üretim" kategorisinden hareketle anlaşılabileceği fikrinden yola çıktık. Yani üretimi arzunun kendisine dahil etmek gerekiyordu. Arzu bir eksikliğe bağlı değildir, arzulamak bir şeyin eksikliğini hissetmek değildir, arzu hiçbir Yasa'ya gönderme yapmaz, arzu üretir. Yani tiyatronun zıttıdır. Oedipus fikri gibi bir fikir, Oedipus'un teatral temsili bilinçdışını saptırır, arzuya dair hiçbir şey ifade etmez. Oedipus, arzulayan üretim üzerindeki toplumsal baskının sonucudur. Çocuk düzeyinde bile arzu Oedipusçu değildir, bir mekanizma gibi işler, küçük makinalar üretir, şeyler arasında bağlantılar kurar. Başka terimlerle söylenirse, bütün bunlar belki de arzunun devrimci olduğu anlamına gelir. Devrimi istediği anlamına gelmez. Daha da iyisi aslında. Arzu doğası gereği devrimcidir çünkü toplumsal alana girerek bir şeyleri yerinden oynatmaya, toplumsal dokunun yerini değiştirmeye yetkin makinalar üretir. Bunun tersine geleneksel psikanaliz her şeyi bir tür tiyatronun üzerine yıktı. Aynen insana, fabrikaya, üretime dair bir şeyin Comédie Française'deki* bir temsille tercüme edilmesi gibi. İşte bunun tersine bizim çalışmamızın çıkış noktasını oluşturan, küçük arzu makinalarının, arzulayan makinaların üreticisi olarak bilinçdışıdır.

Soru. – *Peki neden* Kapitalizm ve Şizofreni?

Félix Guattari. – Uçları vurgulamak için. İnsan varoluşunda her şey en soyut kategorilere götürülüyor. Kapital ve diğer yanda, ya da daha ziyade diğer anlamsızlık kutbunda, delilik, deliliğin içinde de özel olarak şizofreni. Bize bu iki kutup, birbirlerine teğet geçtikleri anlamsızlık noktasında ilişki içindey-

* Özellikle Molière, Racine gibi yazarların oyunlarını sahneleyen tiyatronun geleneksel kültürüne atıfta bulunuluyor. Ç.n.

mişler gibi geldi. Yalnızca modern toplumun insanları deli ettiğini söylemeyi mümkün hale getiren olumsal bir ilişki değil. Ama bundan çok daha fazlası: kapitalist sisteme esir düştüğü zaman bireyin maruz kaldığı yabancılaşmayı, baskıyı anlamak için, ama aynı zamanda artı değeri ele geçirme politikasının gerçek anlamını kavramak için de, şizofreniyi yorumlamakta kullanmamız gereken kavramlarla aynı kavramları kullanmalıyız. Biz bu iki uç kutbu ele aldık, ama nevrozla mücadele etme biçimleri ya da ilkel toplumları veya çocukluğu inceleme biçimleri gibi tüm diğer ara terimlerin de incelenmesi gerektiği açık. Söz konusu olan, insan bilimlerinin ilgilendiği konuların bütünüdür elbette. Ama tüm insan bilimlerinin bir tür birlikteliğini kurmak yerine, kapitalizm ve şizofreni arasında bağlantı kurduk. Bunu da alanların tümünü kapsamak ve kendimizi bir alandan diğerine bir dizi geçişle sınırlamamak için yaptık.

Soru. – *Araştırmalarınız hangi somut deneyimlerden yola çıktı ve bunların pratik gelişimini nasıl ve hangi alanlarda öngörüyorsunuz?*

Félix Guattari. – Öncelikle psikiyatrik pratikten, psikanalizden ve özellikle de psikozun incelenmesinden. Zincirlerin, tasvirlerin, Freudcu kuramın ve psikiyatrinin ruhsal hastalıklarda gerçekten olup biteni kavramakta kısmen uygunsuz oldukları izlenimindeyiz. Ruhsal hastalığın bir tür dinlenmesi yakın zamanda mümkün hale geldiğinde kavrayabildik bunu.

Freud, en azından ilk başlarda, kavramlarını nevrozlara ve özellikle de histeriye bir şekilde hakim olması sayesinde geliştirdi. Freud'un kendisi de hayatının sonunda, başka bir alanda çalışamamış, psikoza başka türlü yaklaşamamış olmaktan yakınır. Psikotikleri ancak nadiren ve dışardan ele alabilmiştir. Buna, baskıcı hastahane sistemlerinde şizofreniye erişilemediğini de eklemek gerekir. Onları deliliğin özünü ifade etmekten alıkoyan bir sistemin içinde yaşayan delilere erişebiliyoruz. Maruz

kalmak zorunda oldukları, nesnesi oldukları baskıya karşı bir tepkiyi ifade ediyorlar yalnızca. Buradan çıkan sonuç, psikanalizin psikoz vakalarında tamamen imkansız olduğudur. Ve psikotikler hastahanenin baskıcı ortamında kaldıkça bu böyle olmaya devam edecektir. Oysa biz nevrozun betimleyici zincirlerini psikoza uygulamak üzere nakletmektense, bunun tersini yapmaya uğraştık. Yani nevrozun betimleyici kavramlarını psikozla temasımızdan gelen veriler ışığında yeniden incelemeye çalıştık.

Gilles Deleuze. – Psikanalizde bir şeylerin yolunda gitmediği, onun sürekli kendi etrafında dönen, bir türlü sonu gelmeyen bir hikaye olduğu izleniminden, üzerine basarak izlenim diyorum, ve bu yönde bir bilgiden yola çıktık. Mesela psikanalitik kür örneğini alalım. Kür, hastanın da doktor kadar içine hapsolduğu bir dairede, getirilen tüm değişikliklere rağmen Oedipusçu kalan bir dairede sonsuz bir süreç halini alır. Daima baba ya da anne hakkında "hadi, konuş..." denir. Gönderme her zaman Oedipusçu bir eksende kalır. Her ne kadar gerçek bir anne ve babanın söz konusu olmadığı, belki daha üst bir yapının olduğu, ne bileyim ben, sembolik bir düzen olduğu, bunun imgesel düzeyde ele alınmaması gerektiği söylense bile, her durumda hasta anne ve babadan söz etmek için oradadır ve analist de onun anne ve babadan söz etmesini dinler. Bunlar Freud'un, yaşamının sonunda kaygı verici biçimde kendine sorduğu sorulardır: psikanalizde yolunda gitmeyen bir şeyler var, bir şeyler sıkışmış. Bu hiçbir yere varmayan, bitmeyen bir hikayeye, bitmeyen bir küre dönüşmekte, diye düşünüyordu Freud. Her şeyin yeniden ele alınması gerektiğini söyleyen ilk kişi Lacan oldu. Problemi, Freud'a çok derin bir geri dönüşle çözebileceğini düşündü. Biz ise tersine, psikanalizin Oedipus'un temsil ettiği aile-merkezci bir dairede dönüp durduğu izleniminden yola çıktık. Ve burada son derece kaygı verici bir şey meydana geliyor. Psikanaliz

yöntemlerini değiştirmiş olsa bile, kendisini en geleneksel psikiyatriyle aynı kulvarda buluyor. Michel Foucault bunu çok güzel bir şekilde ortaya koydu. Psikiyatrinin deliliği temelde aileye bağlaması 19. yüzyılda gerçekleşmişti. Psikanaliz de bu bağı yeniden yorumladı, ama çarpıcı olan bağın devamlılığıdır. O kadar devrimci ve o kadar yeni yönlere doğru açılan antipsikiyatri bile bu delilik-aile bağlantısını korudu. Aile psikoterapisinden söz ediliyor. Yani ruhsal rahatsızlığın temel göndermesi, ana-baba tipi ailevi belirlenimlerde aranmaya devam ediliyor ve bu belirlenimler "baba sembolik işlevi", "anne sembolik işlevi" olarak sembolik biçimde yorumlansa bile, çok fazla bir değişiklik olmuyor bu işte.

Ama sanırım herkes, dedikleri gibi "bir delinin", yani Yargıç Schreber'in muhteşem metnini biliyordur. Paranoyak ya da şizofren olması önemli değil, Yargıç Schreber'in anıları, bir tür ırksal, ırkçı, tarihsel sayıklamadır. Schreber kıtaları, kültürleri, ırkları sayıklar. Siyasi, tarihsel, kültürel içerikli, şaşırtıcı bir sayıklamadır bu. Freud'un yorumlarını okuduğumuzda sayıklamanın tüm bu yönü ortadan kalkar, Schreber'in asla sözünü etmediği bir babaya yapılan göndermeyle ezilir. Psikanalistler bize şöyle derler: tam da bundan hiç bahsetmediği için önemli. Biz de diyoruz ki her şeyden önce ırksal, ırkçı, siyasi olmayan, tarihte kaybolmayan, kültürlere yatırım yapmayan, kıtalardan, krallıklardan, vb. söz etmeyen hiçbir şizofrenik sayıklama görmedik. Sayıklamanın probleminin ailevi olmadığını, babayı ve anneyi illa ilgilendirecekse ancak ikincil olarak ilgilendirdiğini söylüyoruz. Sayıklamanın esas problemi, tüm paranoyak sayıklamalarda meydana gelen "üstün ırktan geliyorum" türünden gerici, hatta faşist bir kutupla devrimci bir kutup arasındaki olağanüstü geçişlerdir: Rimbaud'nun "ebediyen aşağı ırktanım ben" demesi gibi.[a] Gülünç bir ana babaya

[a] A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, "Mauvais sang", *Œuvres complètes* içinde, Paris, Gallimard, 1972, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, s. 95.

yatırım yapmadan önce Tarih'e yatırım yapmayan hiçbir sayıklama yoktur. Kür, terapi düzeyinde bile – bir ruhsal rahatsızlık olduğunu varsayarsak eğer –, sayıklamanın tarihsel göndermeleri hesaba katılmazsa, bir sembolik baba ve bir imgesel baba arasında dört dönüp durmakla kalınırsa, yapılan ancak "aile-merkezcilik" olur ve en geleneksel psikiyatrinin çerçevesinde kalınır.

Soru. – *Dilbilim çalışmaları şizofrenik dilin yorumlanmasına yarayabilirler mi?*

Félix Guattari. – Dilbilim gelişmekte olan, hâlâ kendisini arayan bir bilim. Belki de henüz oluşum aşamasındaki kavramların biraz aceleci, biraz aşırı bir kullanımı söz konusu. Bizim özel olarak üzerinde düşünmek zorunda kaldığımız bir kavram var, gösteren kavramı. Bu kavram farklı dilbilimciler için çeşitli problemler yaratıyor gibi geldi bize. Belki de psikanalistlerde o kadar sorun yaratmıyordur, ama yine de belli bir olgunlaşmaya ihtiyacı var diye düşüyoruz. Bugünün toplumsal sorunları karşısında, insan bilimleri, bilim, -birkaç seneden beri moda olan bir terim- "bilimcilik" ve politik sorumluluk arasında paylaşılan geleneksel kültürü sorgulama konumuna yerleşmek gerekir. Özellikle Mayıs 1968'den sonra, bu ayrımın yeniden ele alınması gerekli ve önemli. Bu açıdan bakıldığında, şimdiye dek farklı disiplinlerin deyim yerindeyse bir tür özerkçiliğiyle yetindik. Psikanalistlerin ayrı, politikacıların ayrı, başkalarının ayrı mutfakları oldu. Bu bölünmeyi yeniden ele almanın gerekliliği eklektik olma kaygısından doğmuyor ve zorunlu olarak bir karışıklığa götürmüyor. Aynı şekilde şizofren, bir düzenden diğerine karışıklık yüzünden geçmez. Onu buna götüren, karşılaştığı gerçekliktir. Şizofren, epistemolojik bir garanti olmadan diyelim, bu gerçekliği izler ve semantik ile sentaksın sorgulanmasından tarihe, ırklara, vb'ne ilişkin bir konunun yeniden ele alınmasına kadar onu bir plandan diğerine yerleşmeye iten de bu gerçekliktir. İşte bir anlamda, insan

bilimleri ve politika alanında bulunanlar bu açıdan "şizofrenleşmelidirler". Bunu da bize baskı altındaki şizofrenin içine kapalı, "otist" olarak sunulan yanıltıcı imgesine düşmeden yapmalıdırlar. Bunun tersine, alanların bütününü kapsamaya yarayan bu yetkinliğe sahip olmaktır mesele. Mayıs 68'den sonra soru tam da şu terimlerle ortaya konuyordu: ya politik örgütlenmelerin bürokratikleşmesi gibi, devlet kapitalizmi çerçevesinde bürokratikleşme gibi fenomenlerin anlaşılmasını, onlardan çok uzak ve ayrı olan takıntı gibi, tekrar otomatizminin sağladığı betimlemeler gibi fenomenlerin anlaşılmasıyla birleştirmeye çalışacağız; ya da, eğer bunların ayrı şeyler olduğunda ısrar ediliyorsa, herkes uzman olacak ve kendi köşesinde kalarak araştırmalarını derinleştirecek, antropolojik betimlemelerin olduğu kadar politikacıların da asla anlayamayacakları patlamalar dünyasında kendisini sınayacak. Bu anlamda, alanların ayrılığının ve biraz da psikanalistlerin, etnologların, dilbilimci ve pedagogların öz-tatminlerinin sorgulanması bilimlerinin çözülmesini değil, onları derinleştirerek araştırma nesnelerinin düzeyine çıkarmayı amaçlıyor. Mayıs 1968'den önce küçük, ayrıcalıklı gruplarca yapılmış bir dizi çalışma tartışmaya açıldı ve adeta 68'in kurumsal devrimiyle gündeme taşındı. Psikanalistler giderek "kutuplararası" hale geliyorlar, alanlarını genişletmek zorundalar, psikiyatristler de öyle. Bu son derece yeni bir fenomen. Ne anlama geliyor? Kimi politik akımların iddia ettiği gibi devrimci militanları hedeflerinden saptırma biçimi mi, yoksa bir moda mı bu? Yoksa daha ziyade bugün üretilen kavramsallaştırmanın derin bir yeniden ele alınışı için yapılmış biraz bulanık bir çağrı mı?

Soru. – *Psikiyatri yeni insan bilimi, esas insan bilimi rolünü oynayabilir mi?*

Félix Guattari. – Neden psikiyatri değil de şizofrenlerin, delilerin kendileri olmasın? Psikiyatri alanında çalışanlar, en azından şu anda, pek de avangard gelmiyor bana!

Gilles Deleuze. – Psikiyatrinin başka bir bilimden daha fazla esas insan bilimi haline gelmesi için hiçbir sebep yok. "Esas insan bilimi" kavramı hiç de iyi bir kavram değil. Kitapseverlik de esas insan bilimi olabilir, neden olmasın, metin bilimi de. Gerçek şu ki çok fazla bilim bu rolü oynamak istiyor. Problem hangisinin esas insan bilimi olacağını bilmek değil. Problem, devrimci olanaklarla donatılmış bazı "makinaların" hangi şekilde bir araya geleceğini bilmek. Mesela, edebi makina, psikanalitik makina, politik makinalar. Ya şimdiye dek olduğu gibi, bir tür kapitalist rejimlere uyum sisteminde bir bağlantı noktası bulacaklar, ya da devrimci bir kullanımda yankı uyandıran bir birliğe varacaklar. Problemi öncelik açısından değil, kullanım, kullanış açısından ortaya koymak lazım. Hangi kullanım peki? Psikiyatri, bu alanda çalışanlar ne kadar devrimci olurlarsa olsunlar, şimdiye kadar kendi aile-merkezciliğiyle, kendi ailevi perspektifiyle, bize zorunlu olarak gerici gelen bir kullanımı seferber etti.

Soru. – *Bilimsel veya felsefi düşünce kavramlar ileri sürerek ve bunları birbirleriyle karşıtlaştırarak işlerken mitsel düşünce duyulur dünyadan alınan imgelerle işler. Bunlar Lévi-Strauss'un sözleri. Arieti,* Interprétation de la schizophrénie [Şizofreninin Yorumu] *adlı eserinde, akıl hastalarının kavranabilir bir mantığa, kavramlara dayalı bir mantıkla hiç ilgisi olmasa da "tutarlı bir mantıksal sisteme" başvurduklarını söylemişti. Arieti "paleolojik"ten söz eder ve bu "tutarlı mantıksal sistemin" mitsel düşünceyi, "ilkel" denen toplumların düşüncesini hatırlattığını, onun gibi "duyulur niteliklerin bir araya getirilmesi" ile işlediğini söyler. Bu fenomeni nasıl açıklayabiliriz? Şizofreni, mantıksal sistemimizin reddine kadar varan bir savunma stratejisi mi? Ve bu doğruysa, şizofrenik dilin incelenmesi, bizim toplumumuzun araştırılması için insan bilimlerine eşsiz değerde bir araç sağlamıyor mu?*

Gilles Deleuze. – Bu soruyu iyi anlıyorum, son derece teknik bir soru. Guattari'nin ne düşündüğünü duymak isterdim.

Félix Guattari. – Bu "paleolojik" kelimesini pek sevmiyorum, çünkü çocukluğa ve ruhsal hastalıklara yönelik kelimenin tam anlamıyla ayrımcılık yaratan "mantık-öncesi zihin" ve bu tür başka ifadelerle yakınlık içeriyor. Bu yüzden "paleolojik"in nasıl anlaşılacağını kestiremiyorum.

Gilles Deleuze. – Ayrıca "mantık" bizi ilgilendiren bir kavram değil. Çok geniş bir terim bu, her şey mantıksal olabilir ve hiçbir şey mantıksal olmayabilir. Ama sorunun teknik kısmına gelirsek, şizofrenide, ilkellerde veya çocuklarda gerçekten duyulur niteliklerin bir mantığının söz konusu olup olmadığını soruyorum kendime.

Bizim aramakta olduğumuz şey açısından sorun burada değil. Çarpıcı olan, duyulur nitelikler mantığının kendisinin fazlasıyla kuramsal olduğunun unutulması. "Saf yaşantı" denen şey ihmal ediliyor. Söz konusu olan belki de çocuğun yaşantısı, ilkelin yaşantısı, şizofrenin yaşantısı. Ama yaşantı duyulur nitelik değil, "yeğinlik" demektir. Hissediyorum ki... "Hissediyorum ki..." bende bir şeylerin olduğu, yeğin biçimde yaşadığım anlamına gelir ve yeğinlik duyulur niteliklerle aynı şey değildir, hatta çok farklı bir şeydir. Şizofrenlerle sürekli yaşanır bu. Bir şizofren "kadına dönüştüğümü hissediyorum" ya da "Tanrı'ya dönüştüğümü hissediyorum" der. Duyulur niteliklerin bununla hiç ilgisi yoktur. Sanıyorum Arieti gerçekten duyulur nitelikler mantığı düzeyinde kalıyor, ama bu bir şizofrenin dediklerine kesinlikle karşılık gelmez. Bir şizofren "kadına dönüştüğümü hissediyorum", "Tanrı'ya dönüştüğümü hissediyorum", "Jeanne d'Arc'a dönüştüğümü hissediyorum" dediğinde, gerçekte ne demek ister? Şizofreni son derece keskin, istemdışı ve şaşırtıcı bir yeğinlik, yeğinlik geçişleri deneyimidir. Şizofren "kadına dönüştüğümü hissediyorum, Tanrı'ya dönüştüğümü hissediyorum" dediğinde, bedeni sanki bir ye-

ğinlik eşiğini aşıyor gibidir. Biyologlar yumurtadan söz ederler ve şizofrenik beden de bir tür yumurtadır; artık yalnızca bir yumurta olan bu donuk beden vardır. İşte şizofren "kadına dönüşüyorum, Tanrı'ya dönüşüyorum" dediğinde, sanki biyologların gradyan adını verdikleri şeyi aşar, bir yeğinlik eşiğinden geçer, hâlâ geçmektedir, onun üzerine, ötesine yükselir vb. Geleneksel analizin farkına varmadığı işte budur. Ve bu yüzden – bugün bu denli kötü kullanılan – şizofreniyle ilgili farmakolojik deneysel araştırmalar çok zengin olabilirdi. Çünkü farmakolojik araştırmalar, uyuşturucular üzerine yapılan incelemeler problemi metabolizmanın yeğinlik dalgalanması terimleriyle ortaya koyarlar. "Hissediyorum ki..." yeğinlik dereceleri, geçiş duyumları açısından görülmelidir. Yani Arieti'nin çalışmalarına duyduğumuz tüm saygıya rağmen, Arieti'nin kavrayışıyla bizimki arasındaki fark, bizim şizofreniyi yeğin deneyim açısından yorumlamamıza dayanır.

Soru. – *Fakat şizofrenik söylemin "kavranabilirliği" ne demektir?*

Félix Guattari. – Söz konusu olan, tutarlılığın diyelim ki akılcı bir ifade düzeninden ya da semantik bir düzenden mi, yoksa adeta makinasal bir düzenden mi geldiğini anlamak. Eninde sonunda, temsil düzeyinde herkes elinden geleni yapıyor. Şizofren kadar bilim adamı da bir şeyi ifade düzeninde yeniden kurmaya çalışıyor. Ama şizofrenin yeniden kurmaya çalıştığı şeyi elindeki sınırlı olanaklarla kavranır kılma imkanı yok. Bu anlamda, psikanaliz çerçevesinde yapılan ve bizim basitleştirmek için "Oedipusçu" dediğimiz betimlemelerin baskıcı bir temsil oluşturduğu söylenebilir. Çocukluğun veya psikozların keşfinde ilerlemiş, yeğin niceliklere geçiş problemini tespit etmiş olanlar arasından önemli yazarlar bile son tahlilde her şeyi Oedipusçu bir şekilde betimlemeye devam ettiler. Birisi, ve çok önemli birinden bahsediyorum, mikro-Oedipusçuluktan söz etti ve bunu bir psikoz vakasında, işleyiş

düzeyinde, kısmi itkiler düzeyinde, hiçbir baba, anne ve kutsal üçleme fikri barındırmayan, sonsuz fragman ve parçadan oluşmuş, Bosch'u andıran bir manzara olduğunu teslim ettiği halde yaptı. Bu düzeyde, temsilin tek bir egemen ideolojiden yola çıkarak harfiyen ele alınmasına yol açan da bu.

Soru. – *Şizofrenik dilde tipik bozulmalar vardır. Buna benzer bozulmalar başka sosyal kategorilerde, mesela askerlerde, politikacılarda vb. de var mıdır?*

Félix Guattari. – Mutlaka. Hatta askeri dilin veya şu sıralarda politik militanların dilinin bir tür şizofrenik çoğalma [parafrenizasyon] içinde olduğu söylenebilir. Ama bunu genelleştirmek gerekir. Psikiyatristler, psikanalistler, araştırmacılar gibi kategoriler, temsili kapatan bir dil kullanırlar. O kadar ki arzulayan makinaların üretiminden çıkan her şey hep sınırlayıcı, dışlayıcı sentezlere, düalist kategorilere ve düzlemlerin sürekli ayrılmasına doğru yeniden yönlendirilir. Epistemolojik bir reformun asla çözemeyeceği bir fenomendir bu. Bütün bunlar sınıf mücadelesi düzeyinde bile güç dengelerinin tamamını devreye sokar. Şu ya da bu araştırmacının, psikanalistlerin bir kısmının dikkatini çeksek ne olur! Söz konusu olan, mesela itkisel bir düzen durumunda olduğu gibi ayrı bir düzen değil de toplumsal mekanizmaların işleyişinin tamamı, arzu düzeni kadar devrimci mücadele, bilim ve sanayii düzeni de olduğunda, bütün bunlar söz konusu olduğunda, sistemin tamamı modellerini, kastlarını, kimi kalıplaşmış ifadelerini yeniden üretme ihtiyacı duyacaktır. Askerlerin, politikacıların, bilim adamlarının ifadelerinin gerçekte tam da bir tür karşı-üretim, amacı, sorgulama çalışmasını, şeylerin gerçek hareketinde kaybolsa da durmayan taşkın bir çalışmayı engellemek olan, ifade düzeyinde bir tür baskı çalışması olup olmadığı sorulabilir.

Soru. – *Nietzsche, Artaud, Van Gogh, Roussel, Campana: bu vakalarda ruhsal hastalık ne anlama geliyor?*

Gilles Deleuze. – Birçok anlama geliyor. Jaspers ve bugün Laing, belki de şimdiye kadar pek iyi anlaşılamadılarsa da, bu konuda çok önemli şeyler söylediler. Esas olarak, kabaca "delilik" olarak adlandırılan şeyde iki yan olduğunu söylediler: ani bir ışık gibi bir yarma, bir yırtılma, aşılan bir duvar ve daha sonra "çöküş" adını verebileceğimiz çok farklı bir boyut. Evet, bir yarma ve bir çöküş. Van Gogh'un bir mektubunu hatırlıyorum. "Duvarı dinamitlemeliyiz" diyordu. Yalnız, duvarı yıkmak çok çok zordur ve çok ani biçimde yapılırsa ona çarpar, düşer, yıkılırız. Van Gogh şunu da ekliyordu: "onu törpüyle, yavaş yavaş ve sabırla delmeliyiz". Yarma ve sonra da bu muhtemel çöküş. Jaspers şizofrenik süreçten söz ettiğinde, iki öğenin birlikte varolduğunu vurgular: bir tür izinsiz giriş, ifadesi bile olmayan, güzelliğinden dolayı söylenmesinin zor olduğu, bizim toplumlarımızda uğradığı baskıdan dolayı – ikinci öğe olan – çöküşle kesişme riski taşıyan bir şeyin gelişi. Burada otist şizofreni buluruz, yıllarca hareketsiz durabilen, artık hiç kımıldamayan tip. Nietzsche'nin, Van Gogh'un, Artaud'nun, Roussel'in, Campana'nın vb. durumunda kuşkusuz bu iki öğe birlikte varolur: fantastik bir yarma, duvarda bir delik. Van Gogh, Nerval – ve başka daha nicelerini sayabiliriz – gösterenin duvarını, Ana-Baba duvarını deldiler, ötesindeler bunun ve bize geleceğimizin sesiyle konuşuyorlar. Ama bu süreçte ikinci öğe gene de baki kalır, o da çöküş tehlikesidir. Yarmanın, yırtılmanın bir tür çöküşe denk gelmesi veya ona doğru kayması kimsenin hafife almaması gereken bir şeydir. Bu tehlikenin esas olarak alınması gerekir. İki şey birbirine bağlı. Artaud'nun şizofren olmadığını söylemenin bir anlamı yok. Hatta bunu söylemek utanç verici, şerefsizce bir şey. Artaud gerçekten şizofrendi. "Dahiyane yarmayı" gerçekleştirdi, duvarı yıktı, ama hangi bedeli ödeyerek? Bunun bedeli, şizofrenik olarak nitelendirilmesi gereken bir çöküştür. Yarma ve çöküş iki farklı andır. Ama bunun gibi denemelerde çöküş tehlikesini görmez-

den gelmek de sorumsuzluktur. Yalnız, bu riski almaya değer.

Soru. – *Bir psikiyatri kliniğinde doktorlar, klinik müdürünün vetosuna aldırmadan, senelerdir derin bir durgunluk, bir nesne halinde olan bir hastanın odasında kağıt oynama alışkanlığı edindiler. Hastanın ne ağzından bir kelime çıkıyor, ne de tek bir harekette bulunuyordu. Bir gün, doktorlar oynarken, hemşirenin kafasını cama doğru çevirmiş olduğu hasta, birdenbire "işte müdür!" der. Sonra yine sessizliğe gömülür ve hiç konuşmadan birkaç sene sonra ölür. İşte onun dünyaya mesajı: "işte müdür!"*

Deleuze. – Çok güzel bir hikaye. Dilediğimiz gibi bir şizoanalizde, "işte müdür!" cümlesinin ne anlama geldiğinden ziyade, bedeni üzerine kapanmış bu otist hastanın, müdürün gelişiyle çok kısa bir zaman için bile olsa işine yarayan küçük bir makina kurabilmesi için başına ne geldiğini sormak gerekir.

Guattari. – Hikayede hastanın gerçekten müdürü görüp görmediği belli değil gibi geliyor bana. Hikayenin fiyakası için, görmemesi daha iyi bile olurdu. Genç doktorların orada bulunmasından gelen bir değişiklik, bir alışkanlık değişikliği, müdürün yasasının oyun yüzünden delinmesi hastayı yeniden hiyerarşik müdür figürünü ortaya çıkarmaya, durumun analitik bir yorumunu vermeye zorlamış olabilir. Bu örnekte, bu, transferin güzel bir sergilenişini, analitik işlevin bir naklini temsil ediyor. Durumun yapısını yorumlayan, bir psikanalist ya da, ne bileyim, bir psiko-sosyolog değil. Şizofrenin değil, hastaların huzurunda basitçe kağıt oynamanın onlar için büyük bir girişim olduğu kişilerin içinde bulunduğu yabancılaşmayı yorumlayan gerçek bir çığlık, bir tür lapsus-kelime bu.

Soru. – *Evet, ama hasta çığlık attığında, müdürü görmemiş olsa dahi kendinde...*

Guattari. – Kendinde olduğunu hiç sanmıyorum. Oradan geçen bir kediyi ya da başka bir şeyi görmüş olabilir. Kurumsal psikoterapi pratiğinde, kendi içinde en fazla kaybolmuş şizof-

renin birdenbire özel yaşamınız hakkında en inanılmaz hikayeleri, kimsenin bilmediğini sandığınız şeyleri anlatması, çok gizli olduğunu sandığınız hakikatleri en çiğ biçimde söylemesi olağandır. Bu bir gizem değil. Şizofren birdenbire buna erişir, grubu öznel birliğinde kuran çarpışmaları adeta doğrudan görür. Mantıkları, sentaksları ve çıkar ilişkilerinde kristalleşmiş bireylerin mutlak biçimde kör oldukları yerde, tırnak içinde bir tür "falcı" konumundadır o.

Çeviren: Ferhat Taylan

31

"SENİN 'ARZULAYAN MAKİNELERİN' NELER?"*

Temps Modernes dergisinin okurları bu sayıda ilginç bir dosya bulacaklar. Pierre Bénichou, mazoşistler üzerine (birbirlerine çoğu kez ağır ve kanlı uygulamalarda bulunan "gerçek" mazoşistler üzerine) yaptığı araştırmanın bazı sonuçlarını sergiliyor. Ama Bénichou bu araştırma sırasında onlara başvurmuyor, onları konuşturmuyor. Seve seve konuşurlardı oysa. Ama konuşsalardı önceden oluşturulmuş, önceden kurulu bir döngüye gireceklerdi: kendi mitoslarının ve fantazmlarının döngüsüne, hatta bugün herkesin hakkında aşağı yukarı belli bir fikre sahip olduğu, herkesin kendinden ne beklendiğini önceden biraz bildiği ve bir soru sorulunca hemen Oedipus ya da anne-baba diye yanıt verdiği psikanaliz döngüsüne gireceklerdi. Artık iyice usandığımız şu içsellik dünyası.

Pierre Bénichou, psikanalizdeki anne-baba-ben üçlüsünün yerine bambaşka bir üçlüyü, polis-fahişe-müşteri üçlüsünü geçiriyor. Bunların sonuçta aynı şey olduğunu söylemek acelecilik olur. Konuşan öznenin ve muhtemelen bilimsel yayınlar için notlar alan psikanalistin yerine, konuşmayan, konuşma hakkı olmayan bir özne var burada; o yalnızca yazıyor, dileklerini ve isteklerini yazıyor, son seansa ilişkin eleştirilerini, gelecek seansla ilgili projelerini yazdığı bir pusulayı iletiveriyor. Ama buna karşılık fahişe ve polis konuşuyorlar. Pierre

* Pierre Bénichou'nun "Sainte Jackie, Comédienne et Bourreau" adlı metnine giriş yazısı, *Les Temps Modernes*, sayı 316, Kasım 1972, s. 854-856.

Bénichou'nun araştırması, bugün psikanalizde bir hayli eksik olan şeyi getiriyor: Dışarı'yla yeni bir ilişki.

Psikanalitik ilişkiye kıyasla bütün istenen de bu: bir tersyüz ediş, bir karikatür, aşırı bir sıkıştırma. Mazoşizm, sözleşme biçimine dayanmasıyla ayırt edilen bir sapkınlık. Her seferinde bu sözleşme her şeye gücü yeten "Efendi"nin yüksek otoritesi ya da kaprisiyle aşılacak, saptırılacak olsa bile böyle bu. (P. B. belli sayıda seansa hak tanıyan aylık bir ödeme olduğunu belirtiyor.) Çünkü psikanalizde olduğu gibi burada da sözleşme başka yerde eşi benzeri olmayan bir boyut kazanıyor: artık sözleşmeyi yapan taraflarla sözleşmenin ele aldığı konu arasında yapılabilecek bir ayrım kalmıyor. Pierre Bénichou'nun dediği gibi, "*sözcüğün asıl anlamıyla* cinsel sapma, dolaysız bir ilişkinin kurulduğu tek alan. Fahişe bir konu temin etmekten daha fazlasını yapıyor, o bu konunun *ta kendisi*. Dinleyen, kaydeden, yanıtlayan, sorgulayan, karar veren bir canlı madde, dozunu kendi belirleyen bir uyuşturucu; kendi sayısını seçen bir rulet, hep bir yandaki sayıyı seçiyor elbette. O her şeyi görmüş, her şeyi duymuş... Ve hiçbir şey anlamamış mı? Ne önemi var, anlatıyor işte, neden söz ettiğinin farkında, o 'biliyor'." Bir yanda sapkın ilişki, diğer yanda psikanalitik ilişki, hangisi diğerinin çirkinleştirilmiş hali?

Psikiyatri uzun süre akıl, otorite ve hukuk adına konuşan, hem akıl hastahaneleriyle hem mahkemelerle ilişkisi olan yasa-koyucu bir disiplin oldu. Sonra yorumlayıcı bir disiplin olarak psikanaliz ortaya çıktı: delilik, sapkınlık, nevroz, içerden "bunun ne anlama geldiği" araştırılıyordu. Bugün yeni bir işlevselciliğin haklarını talep ediyoruz: artık bu ne anlama geliyor diye değil, bu nasıl yürüyor, bu nasıl işliyor diye sorarak. Arzu adeta hiçbir anlama gelmiyor ve küçük makinelerin, *arzulayan makinelerin* her zaman büyük toplumsal makinelerle ve teknik makinelerle özel bir ilişki içinde düzenlenmesinden ibaret. Senin arzulayan makinelerin neler? Marx, güzel ve

zor bir metninde, insanın cinselliğini yalnızca eril ve dişil iki insan cinsiyeti arasındaki bir ilişki olarak değil, "insani cinsiyetle insani olmayan cinsiyet arasındaki" bir ilişki olarak düşünme zorunluluğundan söz ediyordu[a]. Bunu yaparken elbette hayvanları değil, insan cinselliğindeki insani olmayan şeyi düşünüyordu: arzunun makineleri. Belki de psikanaliz, fantazmı ve rüyayı kavrayışı da buna dahil, cinselliğe ilişkin olarak insan-biçimli bir fikrin ötesine geçemedi. Pierre Bénichou'nunki gibi örnek bir çalışma, gerçek mazoşist makineleri ortaya çıkararak (gerçek paranoyak makineler, şizofrenik makineler vb. de var), böyle bir işlevselciliğin ya da insanda "insani olmayan cinsiyetin" analizinin yolunu açıyor.

Çeviren: Hakan Yücefer

[a] K. Marx, *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*, *Œuvres complètes*, IV'ün İçinde, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, s. 182-184.

32

H. M.'NİN MEKTUPLARI ÜZERİNE*

Hapishanelerin nüfusunu büyük oranda işi olan ya da olmayan, işsiz, her türlü marjinalden oluşan genç "küçük suçlular" meydana getirir. Çoğu savcı ve hakimin özel konuşmalarında teslim ettikleri gibi, hapishanede olmaları için hiçbir sebep yoktur; gizli tutulan Arpaillanges Raporu[a] bunu teyit etmektedir. Bir müfettiş H.M.'ye şunu söyleme cesaretini gösterir: "Sorunlarınızın çözümü hapishane değildir." Bu müfettişe hapishanenin kim için, hangi sorun için bir "çözüm" oluşturduğunu sormak isterdik. İlk mahkumiyetin sonuçlarından kurtulmak için onlara hiçbir şans bırakmayan son derece belirli bir polis, sicil, kontrol sistemiyle çevrelenmiş bu genç insanlar, çıktıktan az bir zaman sonra yeniden hapishaneye dönmeye itilirler. Birbirini izleyen mahkumiyetler onlara "Topluma kazandırılamaz" etiketini yapıştırır.

Şu anda bu genç insanlar için sınır, sürekli intihar etme isteğiyle hapishanede gelişen bir tür politik bilincin doğuşu arasındadır. Artık onlar için söz konusu olan muğlak biçimde toplumu ya da kaderi suçlamak ya da her şeye tövbe etmek değil, onları ıslahevine, hastahaneye, kışlaya, hapishaneye

---

* *Suicides dans les prisons en 1972* (1972'de hapishanelerdeki intaharlar), Paris, Gallimard, "Intolérable" dizisi, 1973, s. 38-40. Hapishaneler üzerine bilgilendirme Grubu'nun (GIP) ilkeleri uyarınca imzasız yayınlanan bu metin, Foucault'nun sevgilisi, GIP'in kurucularından sosyolog Daniel Defert ile birlikte yazılmıştır. Bkz. 25 numaralı metnin tanıtımı.

[a] Pleven'in Haziran 1969'da göreve gelmesiyle Adalet Bakanlığı Suç ve Af Dairesi Müdürü olarak atanan Pierre Arpaillanges, Haziran 1972'de ceza sistemi üzerine son derece eleştirel bir rapor hazırlamıştı (hapishanelerdeki yer sorunları, kötü işleyiş, vb.). Deleuze ile Defert bu metni yazdıklarında hâlâ gizli tutulan bu rapor, Haziran 1973'te bakanlık tarafından yayınlandı.

iten kişiselleşmiş mekanizmaların yaşanmış çözümlemesini yapmaktır. Yalnızlıktan doğan yakınlara, arkadaşlara yazma ihtiyacı, özel ve kamusal, cinsel ve toplumsal, toplu talep ve kişisel yaşam biçimi arasındaki geleneksel ayrımların silinmeye yüz tuttukları bu yeni tür politik düşünceyi besler. H.M.'nin birçok mektubunda yazı Mandrax*'ın, "Muhteşem Mandrax"ın etkisi altında değişir ve tutukluda hareketlenerek "düşünme çabasına" katılan, birbirini tamamlayan ya da birbirine zıt kişiliklere tanıklık eder. İntihar eğilimli olan ağır bastı; eğer cezaevi hekimliği yalnızca polisliğin devamı olmasaydı, başka türlü de olabilirdi. Bu yazışma bir örnek teşkil ediyor, çünkü ruhun ve düşüncenin nitelikleri üzerinden bir tutuklunun ne düşündüğünü söylüyor. Ve bu düşünce, genellikle sandığımız gibi değil.

Bu mektuplar, takıntı yaratan her tür şeyi barındırıyor: yaz bana, bir kelimenin ne olduğunu bir bilseydin... 30 Franklık bir pul koy, paramızı P. ve T.'ye vermeye gerek yok, iğrenç biri gibi yazıyorum, elim yaralı, alçımı kırdılar ve yenisini takmıyorlar, "belki de bana en çok kötülük edenler iyi insanlardır", Mandrax, çıldıracağım... FREEDOM, bana kitap getirin, *Anti-Psikiyatri,* Sartre'ın *Aziz Genet*'si... Bu mektuplar her türlü kaçış ve yaşam arzusundan bahsediyorlar. İmkansız bir firardan değil. Ama onu hapishaneye getiren polis tuzaklarından kaçış. Tutuklanmadan önce gitmek istediği Hindistan'a kaçmak. Krişna'ya ruhani bir kaçış. Veya şizofrenlerdeki ve anti-psikiyatrideki kaçış gibi, kendinde taşıdığı kimi kişilikleri bozarak hapishanede, olduğu yerde ve kendinden kaçmak. Genet'deki gibi bir kaçış, kendinde yükselen ve fazlasıyla gerçek zulümlerin provoke ettiğini bildiği zulüm hissine karşı "*cool* davranmak". "Cemaatlerin" "faşist toplumumuzu taklit etmekten başka bir şey yapmayan küçük hippi topluluklarına"

* Bir tür sentetik uyuşturucu, Ç.n.

karşıt olduğu cemaatçi kaçışlar. Ya da Jackson[b] gibi etkin, politik bir kaçış, silah arayarak, saldırarak kaçmak: "Avukatım yok ve tutup tutmayacağımı bilmiyorum, çünkü gelip ağlayıp sızlayacak ve adaletten bağışlayıcılık bekleyecek bir avukat istemiyorum. Bağırıp çağırmaya, fırtına koparmaya gelecek bir avukat istiyorum..." "Kaygının sonuna geldim, mahkemeden bağışlanmayı istemek yerine adaletsizliği haykıracağım ve polisteki yolsuzlukları ortaya dökeceğim... Burada duruyorum çünkü çıldırmak üzereyim ve beni daha da batırmak için bu mektupları kullanacaklar..." Ve başka hiç bir şey mümkün değilse, kendini öldürerek kaçmak, "Yaşam katlanılmaz hale gelmezse ve hiç bir şeyi beklememeye karar vermezsem yargıyı bekleyeceğim. Her gün düşündüğüm bir şey bu, ama yaşamak kadar ölmek de zor. Gidip yatacağım ve Laing'i okumaya devam edeceğim, anlaşılan keyfim pek yok bugün" (intihardan bir gün evvel). Müdür ve gardiyanın "şantaj, yanlış okuma ve numara yapma" demeleri muhtemel.

H.M. homoseksüeldi. Kimi insanlar, hapishanede herkes homoseksüel olduğuna göre bir homoseksüelin durumunun daha az zor olacağını düşünürler. Oysa tam tersidir; hapishane, *yönetimin tutukluları kendi aralarında bölmek için bile bile uyguladığı* bir angarya ve fahişelik sistemine dahil olmaksızın, "doğal olarak" homoseksüel olunacak en son yer. Buna rağmen H.M. homoseksüelliğini saklamadan hükümlüler arasında saygı görmeyi ve sevilmeyi bildi. Ve H.M. tam da bir gardiyan, bir kavga sonrasında onu "suç üstünde yakalamaktan" rapor yazdığı için hücre cezasına çarptırıldı. Hapishanenin ne hakla homoseksüelliği yargılayıp cezalandırdığını sormak gerekir.

[b] Amerikalı siyahi militan George Jackson, San Quentin cezaevinden sonra tutuklu bulunduğu Soledad cezaevinde 21 Ağustos 1971'de öldürüldü. Deleuze, kimi GIP üyeleriyle birlikte *George Jackson cinayeti* üzerine yayınlanan özel bir sayıya katkıda bulundu: *Assasinat de George Jackson,* Paris, Gallimard, "Intolérable" dizisi, 1971.

Tutuklu hiçbir zaman rahat bırakılmadığını, tersine sürekli artan bir inatla başına iş çıkarıldığını düşünür. Hapishanenin bile, daha sert ve gülünç, daha gizli bir hapishanesi vardır, bu da Pleven "reformunun" dokunmaktan çekindiği hücre sistemidir.[c] H.M., yakın bir zamanda bir hırsızlığa teşebbüs mahkumiyeti sırasında, cezasını çekmiş olduğu halde, mahkeme masraflarını ödemediğinden dolayı 45 günlük bir ek cezaya çarptırıldı ve tam çıkmak üzereyken, ona saldırdığı halde kendisinin saldırıya uğradığını söyleyen bir gardiyanın şikayetiyle yeniden içeri alındı. Veya bir psikoterapiye başlamışken, uyuşturucu almış bir halde başka bir sebeple (hepatit) hastahaneye gittiğinde, onu takip eden bir provokatör telefon ederek birkaç plak opium vermesi için yalvarır, çok ısrar eder ve sonra da onu polise teslim eder. Bugünkü ya da eski bir uyuşturucu kullanıcısı polis istatistikleri ve *Aurore* gibi gerici gazeteler için nasıl "korkunç bir tüccar" haline getirilir, onu görüyoruz. Derhal tutuklanıp tedbir için gözaltına alındığında yeni bir provokasyon başlar: homoseksüellik suçundan "suçüstü" yakalandığı için atıldığı hücrede kendini öldürür. Burada söz konusu olan yalnızca dışlamaları ve mahkumiyetleri ile genel olarak toplumsal sistem değil, İktidarın, polisin ve yönetimin politikalarına uygun bir biçimde bu sistemi işleten, dışlanmışları ve mahkumları yaratan, düzenini sürdüren açık ve kişiselleşmiş provokasyonlardır. Bu hükümlünün ölümünden bir dizi insan doğrudan ve kişisel olarak sorumludur.

Çeviren: Ferhat Taylan

[c] Bkz. 25 numaralı metnin "c" notu.

33

SOĞUK VE SICAK*

Ressamın modeli maldır. Her tür mal: giyim kuşam eşyası, plaj malzemeleri, çeyizlikler, erotik eşyalar, yiyecekler... Ressam her zaman mevcuttur, siyah bir gölgedir: bakıyormuş gibidir. Ressam ve aşk, ressam ve ölüm, ressam ve yiyecek, ressam ve otomobil: ama bir modelden diğerine, her şey ressamla birlikte hareket eden yegane Mal modeline göre ölçülür. Her biri egemen bir renk üzerine kurulu tablolar bir dizi oluşturur. Dizi *Cadmium Kırmızısı* tablosu ile açılıp, aynı tabloyu temsil eden, fakat bu kez dükkanda sergilenen, ressamın ve tablosunun mal haline geldiği *Veronese Yeşili* ile kapanıyormuş gibi yapılabilir. Ya da başka türlü başlangıçlar ve başka sonlar düşünülebilir. Her durumda, bir tablodan diğerine, yalnızca ressamın dükkanlardaki gezintisi değildir söz konusu olan, değişim değerinin gezintisi, renklerin yolculuğu ve her tabloda tonların bir dolaşımı, yolculuğudur.

Hiçbir şey yansız ya da edilgin değildir. Buna karşın ressam bir şey söylemek istemez, onda ne tasvip ne de kızgınlık vardır. Renkler bir şey söylemezler: yeşil, umut değildir; ya da sarı, hüzün değildir; kırmızı, neşe değildir. Yalnızca sıcak ya da soğuk, sıcak ve soğuk. Sanatta malzeme: Fromanger resim yapıyor, yani bir tabloyu işletiyor. Mekanisyen bir ressamın makine-tablosu. Bir uygarlığın mekanisyen sanatçısı, tabloyu nasıl işletiyor?

---

* *Fromanger, le peintre et le modèle*, Paris, Baudard Alvarez, 1973 içinde (sergi kataloğu). 1939 doğumlu Gérard Fromanger, Mayıs 1968'de Paris sokaklarında büyük plastik dairelerini sergileyerek kendini fark ettirdi. Ama Deleuze'ün metninin atıfta bulunduğu, 1970'lerin başında yapmaya giriştiği tek-renkli kompozisyonlardır.

Ressam, bir basın fotoğrafçısı ile birlikte, önce yerleri tespit etti: sokak, bir dükkan, insanlar. Söz konusu olan bir atmosferi yakalamak değildir. Daha ziyade her zaman asılı duran bir yakınlık, herhangi bir yerde, değişim değerinin dolaştığı bir kayıtsızlıklar sisteminde, yeni bir Kennedy cinayetine benzer bir şeyin ortaya çıkmasının tekdüze olanaklılığı. Fotoğrafçı birçok renksiz fotoğraf çeker, ressam uygun gördüğünü alacaktır. Ancak, fotoğrafı başka bir tercihe göre, bir boya tüpünden çıktığı haliyle egemen biricik rengin tercihine göre seçecektir (iki tercih birbirini kolaylaştırır). Ressam fotoğrafı tuvale yansıtır ve yansıtılan fotoğrafı çizer. Kimi elişi teknikleriyle benzeşim. Ressam saatler boyunca *karanlıkta* resim yapar. Bu gece etkinliği resmin ebedi bir hakikatini ortaya koyar: ressam hiçbir zaman tuvalin beyaz yüzeyinde, model işlevi gören bir nesneyi yeniden yaratmak için resim yapmadı, her zaman model ve kopya ilişkisini tersine çevirerek işleyen bir tuvali yaratmak için bir imge, bir simülakr, bir nesne gölgesi üzerine resim yaptı. Tam da bu durumda ne kopya *ne de model* kalır geriye. Kopyayı, kopyanın kopyasını, kendini tersine çevirdiği ve modeli yarattığı noktaya kadar itmek: Pop Art ya da "daha fazla gerçeklik" için resim.

O halde ressam seçtiği tüpten çıkan ve yalnızca çinko beyazıyla karıştırdığı renkle resim yapar. Bu renk, fotoğrafla ilişkisi içinde, *Narçiçeğimsi Çin Kırmızısı* ya da *Bayeux Moru* gibi sıcak, *Aubusson Yeşili* ya da *Mısır Moru* gibi soğuk olabilir. En açık bölgelerle (beyazla en çok karışanlarla) işe başlayarak tablosunu geriye dönüşlere, ölgünleşme ve lekelere izin vermeyecek bir yükselme ile inşa eder. Tek-renkli yüzeylerden oluşan, geri dönüşsüz, yükselen dizi, tablo sonunda tübe geri girecekmiş gibi, tüpten fışkıran saf renge doğru yükselir veya ona kavuşur.

Ama bu, tablonun işleme şekli değildir henüz. Çünkü bir rengin soğukluğu ve sıcaklığı, ancak başka renklerle ilişkileri-

nin bütünü içinde gerçekleşecek bir potansiyeli tanımlar. Mesela fotoğrafın belirli bir öğesini, yoldan geçen bir kişiyi etkileyen ikinci bir renk: yalnızca egemen renge göre daha açık ya da daha koyu değil, aynı zamanda soğuk ya da sıcak da olduğundan, egemen rengi soğutabilir ya da ısıtabilir. Tabloda ve bir tablodan diğerine, bir değişim ve iletişim devresi oluşmaya başlar. Yükselen sıcaklık dereceleriyle *Bayeux Moru*'nu takip edelim: arkada küçük bir adam, potansiyel olarak sıcak olan moru onunla karşıtlık içinde daha da ısıtmak için yeşilden ve soğuktan oluşmuştur. Ama bu, yaşamı aktarmak için yeterli değildir. Ön tarafta, sarı ve sıcak bir adam, moru çıkarsar ya da yeniden çıkarsar, onu yeşille, yeşilin üzerinden gerçekleştirir. Ama soğuk yeşil, birdenbire işlevini tamamlamış gibi yapayalnızdır artık, devre dışı kalmıştır. Onu sarının arkasındaki soğuk mavi bir üçüncü kişiyle desteklemek, tabloya bir daha dahil etmek, tablonun bütününde yeniden canlandırmak ya da yeniden etkinleştirmek gerekir. Başka durumlarda bu ikincil ve dolaşımlı renklerin, dilimlere ya da kemerlere böldükleri tek bir kişide toplandıkları olur. Kimi zaman fotoğrafın, canlı tabloya dönüşmekte bir direnç gösterdiği de olur. *Bayeux Moru*'nda olduğu gibi fotoğraf, ön-gruptaki son kişinin belirsiz kaldığı bir tortu bırakır. Bir yönde *ve* diğer yönde edimselleşen, ya da soğuk maviye olduğu kadar sıcak mora da "kaçabilecek" ikili bir potansiyel gibi siyaha boyanacak olan odur. Tortu tabloya yeniden aşılanmıştır, o kadar ki tablo fotoğraftan olduğu kadar fotoğrafın artığından hareketle, tabloyu oluşturan renklerden hareketle işler.

Her tabloda baştan beri mevcut olan, bir tablodan diğerine atlayan başka bir öğeyi de hesaba katmalıyız: ilk plandaki siyah ressam. Karanlıkta boyayan ressamın kendisi de siyahtır: koca silueti, çıkıntılı kemerleri, sert ve ağır alnı, halattan saçlarıyla malları izlemektedir. Bekliyordur. Ama siyah yoktur, siyah ressam yoktur. Siyah, soğuk ya da sıcak bir renkteki gibi

bir potansiyel bile değildir. İkinci derece bir potansiyeldir, çünkü biri ve diğeridir, maviye kaçan soğuk, kırmızıya kaçan sıcak. Bu kadar güçlü bir şekilde burada bulunan siyahın varoluşu yoktur, ama tabloda temel bir işlevi vardır: sıcak ya da soğuk olabilir, egemen rengin tersi olacaktır, ya da örneğin soğuk olanı ısıtmak için bu rengin aynısı olacaktır. Mesela *Aubusson Yeşili* tablosu: siyah ressam oturan mankene, yeşil ve soğuk, ölü kadına bakar ve onu sever. Manken ölümü içinde güzeldir. İşte bu ölümü sıcak hale getirmek için, bu yeşilde barınan sarıdan bir şeyler damıtmak gerekir, bunun için de sarının tamamlayıcısı olarak mavide ısrar etmek gerekir, yani yeşil ölümü ısıtmak için bu siyah ressamı soğutmak gerekir. (*Açık Cadmium Kırmızısı*'nda evli genç mankenlerin yüzlerinde hafif bir ölü ifadesi olduğunu, *Mart Moru*'nda mayo askılıklı ölülerin siyah siluetle değişken bir ilişkiye giren şık vampirler olduklarını görebiliriz). Kısacası, siyah ressamın tabloda, iki devreye tekabül eden iki işlevi vardır: malı sabitlediği kadar onun tarafından da sabitlenen paranoyak, hareketsiz, ağır siluet; sıcağı soğutmak ve soğuğu ısıtmak için sıcak ve soğuk aşamalarını kateden, kendine göre sürekli bir hareket içinde bulunan, yerinden kıpırdamadan sürekli yolculuk eden hareketli şizofren.

Tablo ve tablolar dizisi hiçbir şey söylemezler, ama işlerler. En azından şu dört öğeyle (ve daha başkaları da vardır) işlerler: egemen rengin tabloda beyaz noktalarla işaretlenmiş bir *bağlantılar* sistemi çizen, geri döndürülemez yükselen dereceleri; tersine, soğuk ve sıcağın *ayrışımlarını* oluşturan ikincil renkler ağı, dönüşümlerin, tepkilerin, çevrimlerin, çıkarımların, ısıtma ve soğutmaların çevrilebilir oyunu; siyah ressamın ayrışmış olanı kendinde barındıran ve bağlantıları dağıtan büyük *bağlaşımı*; hatta tabloya ondan kaçacak olan şeyi yeniden aşılayan fotoğraf *tortusu*. Tuhaf bir yaşam, yaşamsal güç dolaşıyor burada.

Çünkü birbirinin içine geçmiş, birlikte-varolan iki devre var. Burada mal için destek görevi gören fotoğraf veya fotoğraflar devresi, önemi kayıtsızları hareketlendirmek olan değişim değerinin dolaşımı. Tablonun üç düzleminin kayıtsızlığı: arka plandaki malın kayıtsızlığı, aşk, ölüm veya yiyeceğin, çıplak veya giyinik olanın, ölü doğa veya makinenin eşdeğerde olması; *Mart Moru*'ndaki mavi insan ve yeşil kadında, ya da evlilerin önünden bir şeyler yiyerek geçen adamda olduğu gibi hareketsiz ya da kaçıcı biçimde geçenlerin kayıtsızlığı; ön plandaki siyah ressamın kayıtsızlığı, her geçenle ve her malla eşdeğer olmasının kayıtsızlığı. Ama belki de birbirinden yansıyan, birbirinin yerine geçen bu karşılıklı kayıtsızlıklar devresi bir tür tespite götürür: sanki bir şeyler yolunda gitmiyormuş, görünüşteki dengeyi bozuyormuş, herkes tablonun parçalı derinliğinde kendi işiyle, mallar mallarla, insanlar insanlarla, ressam da ressamla meşgulmüş gibi bir his. Herkesin kendi mezarına gittiği ya da zaten orada bulunduğu ölüm devresi. Ama işte öteki devre, her yerde mevcut olan bu kopma noktasında tüm tabloya girerek, onu yeniden düzenleyerek, farklı düzeyleri, arkayı öne taşıyan bir spiralin halkaları biçiminde karıştırarak, öğelerinin her birinin bir eşzamanlı çıkarımlar sisteminde birbirlerine tepki vermelerini sağlayarak işe dahil olur: bu kez yükselen rengi, parlak soğuk ve sıcakları, siyah güneşiyle yaşamsal devre. Ve bu yaşam devresi sürekli ölüm devresinden beslenir, onu yenmek için beraberinde götürür.

Bir ressama "neden resim yapıyorsun?" diye sormak zordur. Soru anlamsızdır. Ama şöyle sorulabilir: nasıl resim yapıyorsun, bu tablo nasıl işliyor ve dolayısıyla resim yaparken ne istiyorsun? Fromanger'nin şöyle cevap verdiğini düşünelim: karanlıkta resim yapıyorum ve istediğim şey soğuk ile sıcak, ve bunu renklerde, renklerle istiyorum. Bir aşçı da soğuk ve sıcağı isteyebilir, bir uyuşturucu kullanıcısı da soğuk ve sıcağı isteyebilir. Fromanger'nin tablolarının onun yiyeceği ve uyuştu-

rucusu olması mümkündür. *Hot* ve *cool*, işte başka bir şeyden (yazıdan, danstan ve müzikten, medyadan) olduğu kadar renkten de koparabileceğimiz şey. Tersine, renkten başka bir şeyi de koparabiliriz ve herhangi bir şeyi koparmak kolay değildir. Koparmak, damıtmak, işlemin yalnız başına yapılmadığı anlamına gelir. Mc Luhan'ın[a] gösterdiği gibi, ortam sıcak olduğu zaman, ressamın modeline, izleyicinin ressama, modelin kopyaya her türlü etkin katılımını yöneten soğuk olmaksızın hiçbir şey dolaşamaz, iletilemez. Önemli olan *hot* ve *cool*'un sıcağın soğuğu soğuttuğu ve soğuğun sıcağı ısıttığı sürekli ters çevrilmeleridir: bir fırını kartoplarıyla doldurarak ısıtmak.

Bu resimde devrimci olan nedir? Belki de acının, trajiğin, kaygının, çağlarının tanığı oldukları söylenen sahte büyük ressamların tüm serzenişlerinin radikal *yokluğudur.* Bir ressamı, o yalnızca kendi hınçlarından, alıcılarıyla kendisi arasındaki ikiyüzlü ortaklıktan neşe duyduğu halde, modern dünyanın keskin bir eleştirmeni olarak gösteren tüm bu faşist ve sadist fantazmlar. Bazen soyuttur bunlar, ama yine de mide bulandırıcı, pis ve üzücü olmadıkları söylenemez. Av köpeklerinin ressama dediği gibi: "Tüm bu tüpler ve dalgalı sac titreşimleri her şeyden daha aptalca ve son derece duygusal: sinirli bir kendini beğenmişliği ve kendine acımayı gösteriyorlar." Fromanger tersine güçlü ve yaşamsal bir şey yapıyor. Belki de bu yüzden eleştirmenler ve piyasa onu sevmiyor. Tabloları vitrinlerle dolu, her yere siluetini yerleştiriyor: buna rağmen kimse için ayna yok burada. Yaşamı sakatlayan, modern bir üslupla işlediğinde bile onu ölüme, geçmişe doğru çeviren fantazma karşı: fantazma, her zaman ölüme karşı kazanılmış, geçmişten koparılmış bir yaşam süreciyle karşı koymak. Fromanger modelinin zararlı olduğunu, malın kurnazlığını, geçen birinin olası aptallığını, politik bir etkinliğe soyunduğu anda ressama karşı beslenebilecek nefreti, kendi kendine

[a] M. Mc Luhan, *Pour comprendre les médias*, Paris, Mame-Seuil, 1968, s. 39-50.

hissedebileceği nefreti biliyor. Ama bu zararlılığı, bu kurnazlığı, bu çirkinliği ve bu nefreti genelleşmiş, ikiyüzlü bir barışma için narsist bir ayna, kendine ve dünyaya dair bir acıma haline getirmiyor. Çirkin, iğrenç, nefret eden ve nefret uyandıran her şeyden, yarın için bir yaşam oluşturan sıcaklık ve soğuklukları damıtmayı biliyor. Bugünün aşırı ısınmış dünyasını ısıtması gereken soğuk devrimi hayal edelim. Hiper-realizm, silik ve baskıcı gerçeğe bir neşe, bir patlama, bir devrim uğruna bir "gerçeklik fazlası" ilave edecekse, neden olmasın? Fromanger ressamın siyahını mavileştirerek yaşattığı ölü-yeşil mal kadını sever. Kim bilir hangi müşteriyi sıkkın sıkkın bekleyen şişman mor kadını da belki. Resmettiği her şeyi seviyor. Bu da herhangi bir soyutlamayı ya da tavizi değil, damıtmayı, damıtma gücünü varsayar. Bir devrimcinin ancak yıkmak istediği dünyanın *içindeki* sevdiği şeyler uyarınca hareket etmesi şaşırtıcıdır. Ancak neşeli devrimciler vardır, estetik ve politik olarak devrimci resim ancak neşeliyse mümkündür. Fromanger Lawrence'ın söylediği şeyi hisseder ve gerçekleştirir: "Benim için ya bir tabloda neşe vardır, ya da o bir tablo değildir. Piero della Francesca, Sodoma veya Goya'nın en karanlık tabloları her zaman gerçek resme eşlik eden bu tarif edilemez neşeyi ifade ederler. Modern eleştirmenler sık sık çirkinlikten bahsederler, ama ben hiçbir zaman bana çirkin gözüken bir gerçek tabloya rastlamadım. El Greco'da olduğu gibi, konu çirkin olabilir, korkunç, umutsuz, neredeyse iğrenç bir niteliğe sahip olabilir. Ama tablonun neşesi bütün bunları ilginç bir şekilde silip süpürür. Hiçbir sanatçı, en umutsuz olanı bile, imge yaratmanın getirdiği bu tuhaf neşeyi hissetmeden bir tablo yapmamıştır"[b] – yani tablo üzerindeki imgenin dönüşümü, tablonun imgede ürettiği değişim.

Çeviren: Ferhat Taylan

[b] D. H. Lawrence, *Eros et les chiens*, Paris, Christian Bourgois éd., 1969, s. 195.

34

GÖÇEBE DÜŞÜNCE*

Nietzsche'nin bugün açısından öneminin ne olduğunu sorduğumuzda, muhatabımızın kim olacağını çok iyi biliyoruz. Muhatabımız, bugün Nietzsche'yi okuyan, Nietzsche'yi keşfeden genç insanlardır. Bizler, buradakilerin birçoğu, şimdiden çok yaşlı sayılırız. Bugün Nietzsche'yi okuyan bir genç, benim kuşağımın ve önceki kuşaklarından farklı bir şeyi keşfediyorsa, onun keşfettiği nedir? Nasıl oluyor da bugün, genç müzisyenler yaptıkları işlerde, Nietzsche'nin yaptığı müzik anlamında Nietzscheci bir müzik yapmasalar da Nietzsche'ye ilgi duyuyorlar? Nasıl oluyor da genç ressamlar, genç sinemacılar Nietzsche'ye ilgi duyuyorlar? Onlar Nietzsche'yi nasıl alımlıyorlar? Dışarıdan baktığımızda açıklayabileceğimiz tek şey, Nietzsche'nin hem kendisi, hem de zamanındaki ve gelecekteki okurları için bir tür yanlış anlama hakkını talep etme biçimidir. Herhangi bir hak da değil bu arada, çünkü onun da gizli kuralları var, ama birazdan üzerinde duracağım bir tür yanlış anlama hakkı. Nietzsche'yi Descartes ya da Hegel yorumlar gibi yorumlamanın söz konusu olmamasını sağlayan bir hak. Kendime şöyle soruyorum: bugün, genç Nietzscheci kimdir? Nietzsche üzerine bir çalışma yapan kişi midir? Bu mümkün. Ya da, bir etkilemenin, bir etkilenmenin, bir deneyimin akışı içinde son derece tekil biçimde, istençli ya da istençsiz olarak Nietzscheci sözceler üreten kişi midir? Bu da olabi-

* *Nietzsche aujourd'hui? Tome 1: Intensités*, Paris, UGE, 10/18, 1973, s. 159-174 içinde, s. 185-187 ve 189-190daki tartışmayla birlikte (yalnızca Deleuze'e sorulan sorular korundu). "Nietzsche Bugün?" kollokyumu 1972 yılının temmuz ayında Cerisy-la-Salle Uluslararası Kültür Merkezi'nde düzenlendi.

lir. Bildiğim kadarıyla, son zamanlarda yazılmış en güzel, en derin biçimde Nietzscheci metinlerden biri, Richard Deshayes'in [a] bir gösteride üzerine el bombası atılmadan önce yazdığı, *Yaşamak, hayatta kalmak değildir* metnidir. Belki de bu ikisi birbirlerini dışlamıyordur. Belki de hem Nietzsche üzerine yazı yazıp, hem de deneyimin akışı içinde Nietzscheci sözceler üretilebilir.

Hepimiz, şu soruda bizleri bekleyen tehlikeleri görebiliyoruz: Nietzsche nedir, bugün? Demagoji tehlikesi ("haydi gençler bize katılın"). Paternalist tehlike (genç bir Nietzsche okuruna öğütler...). Ve hepsinden önemlisi korkunç bir sentezleme tehlikesi. Modern kültürümüzün şafağı olarak şu üçlü ortaya konuyor: Nietzsche, Freud, Marx. Bu üçlüdeki herkesin önceden etkisizleştirilmiş olması önemli değil! Marx ve Freud belki kültürümüzün şafakları olabilirler, ama Nietzsche bambaşka bir şeydir, bir karşı-kültürün şafağıdır. Modern toplumun kodlardan hareketle işlemediği açık. Bu, başka temeller üzerinde işleyen bir toplumdur. Fakat Marx'ın ve Freud'un yazdıklarını değil de, Marksizmin ve Freudculuğun gidişatını ele aldığımız zaman, bunların çelişkili bir yeniden-kodlama arayışına girdiklerini görürüz: Marksizm örneğinde Devlet ile yeniden-kodlama ("Devlet yüzünden hastasınız, Devlet'le iyileşeceksiniz", bu aynı Devlet olmayacak) – aile ile yeniden kodlama (ailenin hastası olmak ve aileyle iyileşmek, ama aynı aileyle değil). Kültürümüzün ufkunda, Marksizmi ve Freudculuğu, biri kamusal diğeri özel iki temel bürokrasi olarak kuran budur: bunların amaçları da, ufukta durmadan kodsuzlaşan şeyleri iyi kötü yeniden-kodlamaya uğraşmaktır. Nietzsche'nin meselesi, bunların tersine, bir yeniden kodlama meselesi değildir. Onun problemi başka yerdedir. Onun meselesi, geçmişin, şimdinin ve geleceğin bütün kodları arasından,

[a] 1971'de bir gösteri sırasında polis saldırısına uğrayarak yaralanan solcu lise öğrencisi.

kendini kodlanmaya bırakmayan ve bırakmayacak bir şeyi aktarmaktır. Başka bir bedene aktarmak, onun aktarılabileceği ve akabileceği yeni bir beden yaratmak: bizim bedenimiz, Yeryüzünün veya yazının bedeni...

Kodlamanın büyük aygıtlarını tanıyoruz. Toplumlar o kadar değişmezler, onlarda o kadar kodlama aracı yoktur. Üç temel kodlama aracı biliyoruz: yasa, sözleşme ve kurum. Örneğin, insanların kitaplarla olan ilişkisinde görüyoruz onları. Okurun kitapla ilişkisinin yasadan geçtiği yasa kitapları vardır. Bunlar zaten belirli bir biçimde kanun kitapları ya da kutsal kitaplar olarak adlandırılırlar. Sonra sözleşmeye dayalı burjuva ilişki üzerine kurulu sözleşme kitapları vardır. Bu, laik edebiyatın, kitabın satış ilişkisinin temelidir: seni satın alıyorum, bana okuyacak bir şeyler sunuyorsun: yazar, yayımcı ya da okur, herkesin içinde bulunduğu bir sözleşme ilişkisi. Bir de kendilerini – halihazır ya da gelecek kurumlara ilişkin- kurum kitapları olarak sunan, politik, tercihen devrimci kitaplar vardır. Tüm karışımlar mevcuttur bunlar arasında: kutsal kitap muamelesi gören kurum veya sözleşme kitapları, vb. Bütün bu kodlama biçimleri o kadar alttan alta mevcuttur ki birbirlerinin içine geçmişlerdir. Başka bir örnek, delilik: deliliği kodlama çabası üç biçimde kendisini gösterdi. Önce yasa biçiminde, yani hastahane ya da akıl hastahanesi olarak – baskıcı kodlama, kapatılma, gelecekte deliler "nerede o kapatıldığımız eski günler, bugün her şey daha kötü" dedikleri zaman son bir kurtuluş umuduna dönüşeceğe benzeyen o eski kapatılma. Sonra tabii psikanaliz o muhteşem numarasını yaptı: tıpta ortaya çıktığı biçimiyle sözleşmeye dayalı burjuva ilişkilerin dışında kalan insanlar olduğu kabul ediliyordu, ve bu insanlar deliydiler, çünkü sözleşmeye taraf olmaktan hukuken "aciz"diler. Freud'un dahiyane numarası, kelimenin en geniş anlamıyla delilerin bir kısmını, nevrozluları bir sözleşme ilişkisine dahil etmek, ve onlarla özel bir sözleşme yapılabileceğini

anlatmaktır (hipnoz tekniğinin terk edilmesi de buradan gelir). Psikiyatriye, ondan önce bu alandan dışlanan sözleşmeye dayalı burjuva ilişkisini dahil eden Freud'dur (psikanalizin getirdiği yenilik de budur aslında). Sonra, politik içerimleri ve kimi zaman devrimci iddiaları son derece açık olan daha yeni denemeler de var, kurumsal olarak adlandırılan denemeler. Burada üçlü bir kodlama aracı görüyoruz: bu kodlama ya yasa olacak, yasa olmazsa sözleşmeci ilişki olacak, o da olmazsa kurum olacak. Ve bürokrasilerimiz bu kodlamalar üzerinde filizleniyor.

Nietzsche, kodları her yandan kaçak veren toplumlarımızın kodsuzlaşma biçimleri karşısında yeniden-kodlama yapmaya kalkmayandır. Şöyle söyler: henüz daha çocuksunuz siz, yeterince uzağa gitmiyorsunuz ("Avrupalı insanın tektipleşmesi tersine çevrilemeyecek bir büyük süreçtir bugün: onu daha da hızlandırmak gerek"). Yazdıkları ve düşündükleriyle açısından Nietzsche bir kodsuzlaştırma deneyini gerçekleştirir; eski, şimdiki ya da gelecek kodları deşifre etmeye yönelik göreli bir kodsuzlaştırma anlamında değil, kodlanamayacak bir şeyi ulaştırmak, tüm kodları karıştırmak anlamında mutlak bir kodsuzlaştırma. En sade yazı ve dil düzeyinde bile tüm kodları karıştırmak kolay değil. Gördüğüm tek benzerlik Kafka ile, Kafka'nın Almancayı Prag Yahudilerinin dilsel konumu uyarınca dönüştürmesiyle: Kafka Almancada Almancaya karşı bir savaş makinası yaratır; belirsizliğin ve yalınlığın gücüyle, Almancanın kodlarında hiçbir zaman duyulmamış bir şeyi Almancaya taşır. Nietzsche ise Almanca ile ilişkisinde bir Polonyalı gibi yaşar veya öyle olmak ister. Politika olarak stil de budur. Daha genel olarak, kendi akışlarını, yasaları tanımayarak yasaların altından, sözleşmeci ilişkileri sökerek bu ilişkilerin altından, kurumların parodisini yaparak kurumların altından aktarma iddiasındaki böyle bir düşüncenin çabası ne olabilir? Hızlı bir biçimde psikanaliz örneğine geri dönüyorum. Melanie Klein

kadar özgün bir psikanalist bile hangi anlamda psikanalitik sistemin içinde kalmaktadır? Kendisi son derece güzel söylüyor: sözünü ettiği kısmi nesneler, patlamalarıyla, akımlarıyla vb., birer fantazmdır. Hastalar yaşanmış durumlarla, yeğin yaşanmış durumlarla geliyorlar ve Melanie Klein onları fantazma çeviriyor. Burada bir sözleşme var, tam olarak bir sözleşme var: bana yaşanmış durumlarını ver, ben sana fantazmlar vereceğim. Ve bu sözleşme bir para ve söz değiş tokuşu içeriyor. Bu noktada, Winnicott gibi bir psikanalist tam da psikanalizin sınırında duruyor, çünkü bu işlemin bir noktada artık uygun olmadığını görüyor. Artık çevirmenin, yorumlamanın, fantazma çevirmenin, gösteren ve gösterilen biçiminde yorumlamanın söz konusu olmadığı bir an var, artık böyle devam edemiyor. Bir an var ki artık paylaşmak gerek, hastayla aynı düzleme yerleşmek, kendi halini paylaşmak gerek. Burada bir tür sempati, empati veya özdeşleşme mi söz konusu? Herhalde bundan daha karmaşık bir şeyler var. Daha ziyade, ne yasal, ne sözleşmeci, ne de kurumsal olan bir ilişkinin gerekliliğini duyumsuyoruz. Nietzsche ile olup biten budur. Bir aforizmayı ya da *Zerdüşt*'teki bir şiiri okuyoruz. Ama maddi ya da biçimsel olarak, bu gibi metinler ne bir yasanın koyutlanması ya da uygulanmasıyla, ne bir sözleşme ilişkisinin önerilmesiyle, ne de bir kurumlaşmayla anlaşılabilir. Düşünebileceğimiz tek karşılık belki de "birlikte sürüklenmek". Pascal'a karşı çevrilmiş bir tür Pascalcılık. Sürükleniyoruz: Méduse'ün salına* benzer bir salın etrafına bombalar yağıyor, sal ise donmuş yeraltı ırmaklarına ya da kızgın Amazon nehirlerine doğru sürükleniyor, birbirlerini sevmek zorunda olmayan insanlar birlikte kürek

* Deleuze'ün gönderme yaptığı Théodore Géricault'nun "*Le radeau de la Méduse*" resmine konu olan olay, 1816'da Waterloo Savaşı'nın ardından karaya oturan *Méduse* isimli geminin 152 mürettebatının bir sal üzerinde son derece zor koşullarda hayatta kalma çabalarıdır. İki haftalık bu yolculukta çok sayıda cinayet işlenmiş, aç ve susuz mürettabat arasında yamyamlık başgöstermiştir. Ç.n.

çekiyor, kavga ediyor, birbirlerini yiyor. Birlikte kürek çekmek, paylaşmaktır, tüm yasaların, sözleşmelerin ve kurumların ötesinde bir şeyleri paylaşmaktır. Bir sürükleniş, sürüklenme hareketi ya da "yersizyurdsuzlaşma": bunu çok belirsiz ve karmaşık bir biçimde söylüyorum çünkü Nietzsche metinlerinin özgünlüğüne dair muğlak bir izlenim ya da varsayım söz konusu. Yeni tip bir kitap.

Nietzsche'nin bir aforizmasının bu izlenimi veren özellikleri nedir? Birini Maurice Blanchot *Sonsuz Söyleşi*'de özellikle gün ışığına çıkardı.[b] Bu, dışarıyla ilişkidir. Aslında, rastgele bir Nietzsche metnini açtığımız zaman, bu aynı zamanda, bilincin ya da ruhun, özün ya da kavramın içselliğinden, yani her zaman felsefenin ilkesini oluşturan içsellikten uzaklaştığımız ilk andır. Felsefenin stilini oluşturan, dışarıyla ilişkinin felsefede her zaman dolaylı oluşu ve bir içsellik tarafından, bir içsellikte eritiliyor oluşudur. Bunun tersine Nietzsche, düşünceyi, yazıyı dışarıyla dolaysız bir ilişki üzerine kurar. Çok güzel bir resim ya da bir çizim nedir? Bir çerçeve vardır orada. Bir aforizma da çerçevelenmiştir. Ama çerçevenin içindeki şey hangi andan itibaren güzelleşir? Çerçevelenen hareketin, çizginin başka bir yerden geldiğini, çerçevenin sınırları içinde başlamadığını bildiğimiz, hissettiğimiz andan itibaren. Çizgi çerçevenin üzerinde ya da yanında başlar ve çerçeveyi kateder. Godard'ın filmindeki gibi, tablo duvar *ile* boyanıyor. Çerçeve, resmedilen yüzeyin sınırı olmaktan uzak, bunun neredeyse tam tersidir, dışarıyla dolaysız ilişkiye girmektir. Ama düşünceyi dışarıyla ilişkiye sokmak, tam da felsefecilerin hiçbir zaman, politikadan, gezinmekten ya da açık havadan söz ettiklerinde bile yapmadıkları şeydir. Düşünceyi doğrudan ve dolaysız olarak dışarıyla ilişkiye sokmak için açık havadan ve dışarıdan bahsetmek yetmez.

[b] M. Blanchot, *Entretien Infini*, Paris, Gallimard, 1969, s. 227 ve devamı.

"Yazgı gibi gelirler, nedensiz, sebepsiz, hesapsız, bahanesiz, yıldırım hızıyla belirirler, nefret uyandırmak için bile fazla ani, fazla ikna edici, fazla *başka*lar." Bu, Nietzsche'nin Devlet kurucularına, "o tunç bakışlı sanatçılara" dair ünlü metnidir (*Ahlakın Soykütüğü,* II, 17). Ya da bu, Kafka'nın *Çin Seddi*'ndeki bölüm mü? "Sınırdan o denli uzak olan başkente kadar nasıl vardıklarını anlamak mümkün değil. Ama işte buradalar, ve sayıları her sabah artıyor gibi. [...] Onlarla anlaşmak, mümkün değil. [...] Dilimizi bilmiyorlar. Atları da etobur!"[c] İşte biz, buna benzer metinlerin dışarıdan gelen, kitabın o sayfasında ya da önceki sayfalarda başlamayan, kitabın bütününe yabancı bir hareket tarafından katedildiğini söylüyoruz. Okuyucunun kafasında kelimeler vasıtasıyla oluşagelmiş kavramların soyut hareketinden ya da tasarımların düşsel hareketinden çok farklı bir harekettir bu. Kitaptan bir şey dışarı atlar ve saf bir dışarıyla ilişkiye girer. Nietzsche'nin tüm eserini ilgilendiren "yanlış anlama hakkı" böyle bir şeydir bana göre. Bir aforizma, kuvvetlerin bir oyunudur, birbirlerine göre her zaman dışarıda olan güçlerin durumudur. Bir aforizma hiçbir şey söylemez, hiçbir anlamı yoktur, göstereni ya da gösterileni yoktur. Bütün bunlar, bir metnin içselliğini yeniden kurmak olurdu. Bir aforizma güçlerin bir durumudur ve bu kuvvetlerin en sonuncusu, yani en yakını, en günceli ve de en geçicisi her zaman *en dışta* olanıdır. Nietzsche bunu açıkça söyler: benim ne dediğimi anlamak istiyorsanız, ona anlamını veren ya da ihtiyaca göre yeni bir anlam veren kuvveti bulun. Metni bu kuvvete bağlayın. Bu anlamda Nietzsche'de yorum sorunları yoktur, makinalaşma sorunları vardır: Nietzsche'nin metnini makinalaştırmak, bir şeyi, bir enerji akımını hangi dışsal kuvvetle *aktardığını* bulmaya çalışmak. Nietzsche'nin kimi metinlerindeki antisemit veya faşist tını sorunuyla bu bağlamda karşılaşırız. Ve söz konusu olan bugünkü Nietzsche olduğuna

[c] F. Kafka, *La Muraille de Chine et autres récits*, Paris, Gallimard, 1950, s. 95-96.

göre, Nietzsche'nin geçmişte ve bugün genç faşistleri etkilediğini kabul etmek zorundayız. Nietzsche'nin faşistler tarafından kullanıldığını, saptırıldığını, tamamen çarpıtıldığını göstermenin önemli olduğu bir an vardı. Bu, Jean Wahl, Bataille ve Klossowski tarafından *Acéphale* dergisinde gerçekleştirildi. Ama belki de bugün artık sorun bu değildir. Verilmesi gereken mücadele, metinler düzeyinde verilmemelidir. Metinler düzeyinde mücadele edilemeyeceği için değil, bu mücadele yararlı olmadığı için. Söz konusu olan daha ziyade Nietzsche'nin şu ya da bu cümlesine özgürleştirici, dışsal anlamını veren dışsal kuvvetleri bulmak, bu kuvvetleri tespit etmek ve onlara dahil olmaktır. Nietzsche'nin devrimci karakteri sorunu yöntem düzeyinde ortaya çıkar: Nietzsche'nin metnini "bu kendinde faşist midir, burjuva ya da devrimci midir ?" sorusunun nesnesi olan bir şeyden ziyade, faşist, burjuva ve devrimci kuvvetlerin çatıştığı bir dışsallık alanı haline getiren, Nietzsche'nin yöntemidir. Ve problemi bu biçimde sorduğumuzda, bu yönteme zorunlu olarak uygun cevap şudur: devrimci kuvveti bulun (üstinsan kimdir?). Dışarıdan gelen ve aforizma çerçevesinde Nietzsche metnini kateden ve bölen yeni kuvvetlere yapılan sürekli bir çağrı. Meşru yanlış anlama budur: aforizmayı, onu "büyüleyen", ya da işleten, ya da parçalayan yeni güçleri bekleyen bir olgu olarak ele almak.

Aforizma yalnızca dışarıyla değil, aynı zamanda yeğin olanla da ilişki içindedir. Ve bu aslında aynı şeydir. Bu konuda Klossowski ve Lyotard her şeyi söylediler. Demin temsillere veya fantazmlara çevrilmemeleri, yasanın, sözleşmenin ya da kurumların kodlarıyla iletilmemeleri, paraya dönüştürülmemeleri gerektiğini, tersine bizi her zaman daha uzağa, daha dışarıya götüren akışlar haline getirilmeleri gerektiğini söylediğim *yaşanmış haller* tam da yeğinliktir, yeğinliklerdir. Yaşanmış hal öznel değildir, ya da öznel olması zorunlu değildir. Bireysel bir şey değildir. Akış ve akışın kesintisidir bu, çünkü her

yeğinlik bir şeyin iletilmesini sağlayacak şekilde bir diğeriyle ilişki içindedir. Kodların altında bulunan, onların elinden kaçan ve kodların çevirmek, kendi yanlarına çekmek, paraya dönüştürmek istedikleri budur. Ama Nietzsche, o yeğinlik yazısıyla bize şöyle der: yeğinliği temsillere değişmeyin. Yeğinlik, ne şeylerin temsilleri olarak görülen "gösterilen"lere, ne de kelimelerin temsilleri olarak görülen "gösteren"lere gönderme yapar. O halde kodsuzlaşmanın hem aracı hem de nesnesi olarak yeğinliğin dayanıklılığı nedir? Nietzsche'deki en gizemli nokta budur. Yeğinlik özel isimlerle ilişkilidir ve bunlar ne şeylerin (ya da kişilerin), ne de kelimelerin temsilleridir. Kolektif ya da bireysel, presokratikler, Romalılar, Yahudiler, İsa, Deccal, Jül Sezar, Borgia, Zerdüşt, Nietzsche'nin metinlerinde geçen ve geri gelen bu özel isimlerin hepsi gösteren ya da gösterilen değil, Yeryüzünün, kitabın bedeni ya da Nietzsche'nin acılı bedeni olabilecek bir beden üzerindeki yeğinlik betimlemeleridir: *tarihin bütün isimleri, benim...* Dolu bir beden üzerinde yaşanırken birbirlerinin içine geçen ve özel isimlerin işaret ettiği yeğinliklerin bir tür göçebeliği, bir sürekli yer değiştirmesi var. Yeğinlik ancak bir beden üzerine hareketli bir biçimde işlenmesiyle ve bir özel ismin değişken dışsallığıyla bağlantılı olarak yaşanabilir ve özel isim bu yönüyle her zaman bir maskedir, bir işlemcinin maskesidir.

Üçüncü nokta, aforizmanın mizah ve ironiyle ilişkisidir. Nietzsche'yi gülmeden, sık sık ve kahkahalarla gülmeden, kimi zaman delice gülmeden okuyanlar, onu hiç okumuyor gibidirler. Bu yalnızca Nietzsche için değil, aynı zamanda tam da karşı-kültürümüzün ufkunu oluşturan başka yazarlar için de geçerlidir. Bizim dekadansımızı, çökmüşlüğümüzü gösteren, kaygıyı, yalnızlığı, suçluluğu, iletişim dramını, içselliğin tüm trajikliğini ortaya koyma ihtiyacını hissetme biçimimizdir. Max Brod bile, Kafka *Dava*'yı okurken dinleyicilerin nasıl katıla katıla güldüklerini anlatır. Ya da Beckett, onu okurken gülme-

mek, bir neşe anından diğerine geçmemek bayağı zordur. Gülüş, ama "gösteren" değil. Tüm büyük kitaplardan yayılan işte bu şizofren kahkahası ya da devrimci neşedir, suçluluğumuzun terörü ya da küçük narsisizmimizin kaygıları değil. Bunun adına "üstinsan mizahı" ya da "Tanrı'nın palyaçosu" diyebiliriz, büyük kitaplardan yayılan tarif edilemez bir neşe vardır her zaman, çirkin, umut kırıcı ya da korkunç şeylerden bahsettiklerinde bile. Her büyük kitap zaten dönüşümü gerçekleştirir ve yarının sağlığını oluşturur. Kodları birbirine katarken gülmemezlik edilemez. Düşünceyi dışarıyla ilişkiye geçirdiğinizde Dionysosçu kahkahalar oluşur, açık havadaki düşüncedir bu. Nietzsche sık sık kendini mide bulandırıcı, iğrenç, kusma isteği yarattığını düşündüğü bir şeyin karşısında bulur. Ve işte bu Nietzsche'yi güldürür, mümkün olsa daha da abartırdı bunu. Şöyle der: biraz daha gayret, henüz yeterince iğrenç değil bu, ya da: ne kadar güzel bu iğrençlik, bu bir başyapıt, muazzam bir şey, zehirli bir çiçek, sonunda "insan ilginç hale gelmeye başlıyor". Örneğin Nietzsche vicdan azabı adını verdiği şeyi böyle ele alır ve değerlendirir. Tabii her zaman mizahtan nasiplerini pek almamış Hegelci yorumcular, içsellik yorumcuları vardır. Şöyle der onlar: bakın, Nietzsche vicdan azabını ciddiye alıyor, tinselliğin tin-oluşunun bir anı olarak görüyor onu. Nietzsche'nin tinselliği neye dönüştürdüğü konusunu hızla geçerler, çünkü kendilerini tehlikede hissederler. O halde Nietzsche meşru yanlış anlamalara hak verse de, son derece gayrımeşru yanlış anlamaların da olduğunu görüyoruz: ciddiyet ruhu taşıyan, ağırlık ruhu taşıyan, Zerdüşt'ün maymunu, yani içsellik kültü tarafından harekete geçirilen yanlış anlamalar. Nietzsche'deki gülme her zaman mizah ve ironilerin dışsal hareketine gönderme yapar ve bu hareket, Klossowski ve Lyotard'ın gösterdikleri gibi yeğinliklerin, yeğin niceliklerin hareketidir: alçak ve yüksek yeğinlikler arasındaki oyunun biçimi, alçak bir yeğinliğin daha yüksek olanı yıkabildiği ve

hatta en yüksek olan kadar yüksek olabildiği, iç içe oldukları durum. Nietzsche'de ironi yükselmeleri ile mizah düşüşlerini yöneten ve dışarıyla ilişkisi içinde yaşantının niteliği veya dayanıklılığı işte bu gelişen yeğinlik ölçekleridir. Bir aforizma gülüş ve neşenin saf maddesidir. Eğer bir aforizmada neyin güldürdüğünü bulamazsak, hangi mizah ve ironi dağılımının, hangi yeğinlik paylaşımının söz konusu olduğunu bulamazsak, hiçbir şey bulmamış sayılırız.

Son bir nokta daha var. *Ahlakın Soybilimi*'nde Devlet ve imparatorluk kurucuları hakkındaki metne dönelim: " Yazgı gibi, nedensiz, sebepsiz geldiler..."[d] Burada Asyalı olduğu söylenen üretim tipine dayalı insanları görebiliriz. Despot herşeyi üst-kodlayan emperyal makinasını, bürokrasi ve büyük projeleri yürüten ve çalışmayı kendine mal eden yönetimiyle birlikte ilkel kırsal topluluklar üzerine kurar ("belirdikleri yerde kısa zamanda yeni bir şey ortaya çıkar, her kısmın ve her işlevin bütüne göre sınırlandığı ve belirlendiği canlı, egemen bir çark..."). Ama bu metnin diğer açılardan birbirlerinden ayrılan – Kafka'nın da kendi adına *Çin Seddi*'nde ayırdığı, hatta birbirine zıt olarak gördüğü- iki kuvveti biraraya getirip getirmediğini sorabiliriz. Çünkü Nietzsche'nin *Ahlakın Soybilimi*'nin ikinci bölümünde sorduğu, ilkel ve parçalı toplulukların nasıl olup da yerlerini başka egemenlik biçimlerine bıraktıkları sorusunu kendimize sorduğumuzda, bir yandan birbirlerine sıkı sıkı bağlı, bir yandan da birbirlerinden tamamen ayrı olguların meydana geldiğini görürüz. Merkezde kırsal toplulukların despotun bürokratik makinasında, onun katipleri, rahipleri ve memurlarıyla ele geçirilip sabitlendikleri doğrudur; ama uçlarda, topluluklar bu kez başka bir göçebe birliği içindeki bir maceraya, göçmen bir savaş makinasına dahil olurlar ve üst-kodlanmak yerine kodsuzlaşırlar. Başlarını alıp giden ve göçe-

[d] *Ahlakın Soybilimi*, II, § 17.

beleşen gruplar: arkeologlar bizi bu göçmenliği bir ilk durum olarak değil, yerleşik grupların başına gelen bir macera, dışarının çağrısı, bir hareket olarak düşünmeye alıştırdılar. Göçmen ve onun savaş makinası, despota ve onun yönetim makinasına karşıttır: dışsal göçmensel birlik içsel/özsel despotik birliğe karşıttır. Ama bir yandan da birbirlerine o kadar bağlı, birbirleriyle o kadar iç içedirler ki despotun sorunu göçmen savaş makinasını içselleştirip kendine dahil etmekken, göçmenin sorunu fethedilen imparatorlukta bir yönetim oluşturmaktır. Birbirleriyle karıştıkları noktada bile birbirlerine karşıt olmayı bırakmazlar.

Felsefi söylem, nice dönüşümün ardından emperyal bütünlükten doğdu, bizi imparatorluktan Yunan şehir devletlerinden oluşumuna götüren dönüşümlerle aynı dönüşümlerden. Yunan şehir devletinde bile, felsefi söylem despotla ya da despotun gölgesiyle, emperyalizmle, kişilerin ve şeylerin yönetimiyle temel bir ilişki içindeydi (buna ilişkin her tür kanıt Léo Strauss ve Kojève'in tiranlık üzerine kitabında bulunabilir[e]). Felsefi söylem her zaman Egemenlik sorununu oluşturan ve despotik oluşumlardan demokratik oluşumlara giden yerleşik tarihi kat eden yasa, kurum ve sözleşmeyle temel bir ilişki içinde oldu. "Gösteren" işte gerçekten despotun en son felsefi dönüşümüdür. Ancak Nietzsche felsefeye dahil değildir ve belki de bir karşı-felsefe olarak başka tür bir söylem tasarlayan ilk kişidir. Yani, sözcelerinin rasyonel bir yönetim makinası ya da saf aklın bürokratları olarak filozoflar tarafından değil, hareketli bir savaş makinası tarafından üretildiği, her şeyden önce göçebe bir söylem. Belki de Nietzsche bu anlamda kendisiyle birlikte yeni bir politikanın başladığını ilan eder (Klossowski'nin "kendi sınıfına karşı komplo" adını verdiği şey). Bizim rejimlerimizde göçebelerin mutsuz olduklarını

[e] L. Strauss, *De la tyrannie*, Kojève'in *Tyrannie et sagesse* başlıklı metni ile birlikte, Paris, Gallimard, son baskı 1997.

biliyoruz: onları sabitlemek için her şey göze alınıyor, yaşamakta zorlanıyorlar. Ve Nietzsche, gölgelerine indirgenmiş bu göçebelerden biri gibi yaşadı bir pansiyondan bir diğerine geçerek. Ama göçebe illa hareket eden biri değildir: oldukları yerde yolculuk edenler vardır, yeğinlik yolculukları. Tarihsel olarak bile göçebeler, göçmenler gibi yer değiştirenler değil, tersine hareket etmeyenler, aynı yerde kalarak kodlardan kurtulmak için göçebeleşenlerdir. Bugün devrimci sorunun, devlet aygıtının ya da partinin bürokratik ve despotik organizasyonuna düşmeden, noktasal mücadelelerin bütünlüğünün nasıl bulunacağıyla ilgili olduğunu biliyoruz: yeniden bir Devlet aygıtına dönüşmeyecek bir savaş makinası, içsel despotik birliği yeniden üretmeyecek, Dışarı'yla bağlantılı göçebe birliği. İşte belki de Nietzsche'de en derin nokta, aforizmada belirdiği kadarıyla felsefeden kopuşunun ölçüsü şudur: düşünceyi bir savaş makinasına dönüştürmek, düşünceyi göçebe bir güç haline getirmek. Ve hareketsiz yolculuk yer değiştirmeksizin, görünmeden, beklenmedik ve gizli bir biçimde yapılsa bile, kendimize sormalıyız: göçebelerimiz kim bugün, gerçek Nietzschecilerimiz kim?

Tartışma

André Flécheux. – Benim anlamak istediğim, [Deleuze'ün] yapısökümden nasıl kaçınmayı düşündüğü, yani nasıl ampirik olandan yola çıkarak ve dışarıdan geliyormuş gibi her aforizmanın monadik bir okumasıyla yetinmeyi düşündüğü. Heideggerci bir bakış açısından bakarsak bu bana son derece şüpheli gözüküyor. Dilin, sizin "despot" dediğiniz şeyin, verili düzenin oluşturduğu "her zaman burada" olma sorunu, acaba Nietzsche yazısını gezgin bir yazı, kendisi de gezgin bir okumadan doğan gezgin bir yazı olarak anlamamıza izin verir mi? Oysa Nietzsche özeleştiriyi kendisine uyguladığı ve bugünkü yayınlar onu üslup üzerine çok titiz çalışan biri olarak orta-

ya koyduğu ölçüde, aforizma kapalı bir sistem olmayıp tüm bir göndermeler yapısına dahildir. Sizin düşüncenizdeki dışarının yapısöküme uğramayan konumu, belki de Lyotard'daki enerjetik kavrayışına denk düşüyor.

Birincisiyle bağlantılı ikinci soru şu: adına ne derseniz deyin, devlet ya da kapitalist örgütlenmenin, Heidegger'in teknikle aklın önünün kapatılması [*Gestell*] dediği noktaya geldiği bir çağda, betimlediğiniz haliyle göçebeliğin buna ciddi bir cevap oluşturduğunu –gülmeden- söyleyebilir misiniz?

Gilles Deleuze. – Eğer doğru anladıysam, Heideggerci bir bakış açısından benim şüpheli bulunabileceğimi söylüyorsunuz. Bundan memnuniyet duyarım. Metinlerin yapısökümü yöntemine gelince, bunun ne olduğunun farkındayım ve çok saygı duyuyorum, ama benim yöntemimle hiçbir ilgisi yok. Ben hiçbir şekilde kendimi bir metin yorumcusu olarak sunmuyorum. Bir metin benim için metin ötesi bir pratikteki küçük bir çarktır yalnızca. Söz konusu olan, metni bir yapısöküm yöntemiyle, ya da bir metinsel pratik yöntemiyle ya da başka yöntemlerle yorumlamak değil, metni devam ettiren metin ötesi pratikte onun neye yaradığını görmektir. Bana göçebelerin bir cevap olabileceğine inanıp inanmadığımı soruyorsunuz. Evet, inanıyorum. Cengiz Han, yabana atılamayacak bir şeydir. Geçmişten geri gelecek mi? Bilmiyorum, ama herhalde başka bir biçimde. Despotun göçebe savaş makinasını içselleştirmesi gibi, kapitalist toplum da devrimci bir savaş makinasını içselleştirip duruyor. Yerli göçebeler kenarda oluşmuyorlar (çünkü artık kenar yok); ben bizim toplumumuzun, sabitlenemez ihtiyaçları olan ve oldukları yerde göçebilecek hangi göçebelere kadir olduğunu soruyordum.

André Flécheux. – Evet, ama içsellik dediğiniz şeyi sunumunuzun dışında bıraktınız.

Gilles Deleuze. – "İçsellik" kelimesiyle oynuyorsunuz...

André Flécheux. – İç yolculuk?

Gilles Deleuze. – "Hareketsiz yolculuk" dedim. Bu bir iç yolculuk değil, beden üzerinde, hatta kolektif bedenler üzerinde bir yolculuk.

Mieke Taat. – Gilles Deleuze, eğer sizi doğru anladıysam, gülüş, mizah ve ironiyi vicdan azabına zıt olarak görüyorsunuz. Gözyaşlarının içsel ya da içselleştirilmiş bir kaynaktan geldiğini değil, yalnızca bedenin yüzeyi üzerinde akışların üretimi olduğunu düşünmek koşuluyla, Kafka'nın, Beckett'in, Nietzsche'nin gülüşlerinin bu yazarlar için ağlamaya engel teşkil etmediğini teslim eder misiniz?

Gilles Deleuze. – Herhalde haklısınız.

Mieke Taat. – Başka bir soru daha. Mizah ve ironiyi vicdan azabının karşıtı olarak düşünürken, *Anlamın Mantığı*'nda yaptığınız gibi (biri yüzey biri de derinlikten geliyordu) onları birbirinden ayırmıyorsunuz. İroninin tehlikeli biçimde vicdan azabına yakınlaşabileceğinden çekinmiyor musunuz?

Gilles Deleuze. – Değiştim. Yüzey ve derinlik karşıtlığı artık hiç ilgilendirmiyor beni. Şimdi beni ilgilendiren, dolu bir bedenle, organsız bir bedenle akışlar arasındaki ilişkiler.

Mieke Taat. – Bu durumda bu, hıncı dışlamıyor mu peki?

Gilles Deleuze. – Dışlıyor elbette.

Çeviren: Ferhat Taylan

35

KAPİTALİZM VE ARZU ÜZERİNE *

Actuel. – Kapitalizmi tanımlarken şöyle diyorsunuz: "Kapitalist makinanın saçmalığını ve rasyonelliğinin patolojik karakterini ortaya koymayan hiçbir işlem, hiçbir sanayii ya da finansal işleyiş yoktur (kapitalizminki hiç de sahte bir rasyonellik değil, patolojik ve saçma olanın gerçek rasyonelliği, çünkü emin olun, makina işlemektedir). Bu makina deli olma tehlikesiyle karşılaşmaz çünkü en baştan beri tamamen delidir o, rasyonelliği de buradan gelir." Acaba bu söylediğiniz, bu "anormal" toplumdan sonra ya da onun dışında "normal" bir toplumun varolabileceği anlamına geliyor mu?

Gilles Deleuze. – "Normal" ve "anormal" terimlerini kullanmıyoruz. Bütün toplumlar hem rasyonel hem de irrasyonellerdir. Bağlantı sistemleri, çarkları ve işleyişleriyle, hatta irrasyonele verdikleri yer göz önüne alındığında zorunlu olarak rasyonellerdir. Ama bütün bunlar rastlantı ürünü olmayan, ama içsel bir rasyonelliği de olmayan kodlar ya da aksiyomlar öngörür. Teolojide de böyledir: günah, günahsız gebelik, Tanrı'nın ete kemiğe bürünmesi varsayılırsa her şey son derece rasyoneldir. Akıl, her zaman irrasyonelin içinden kesilip biçilmiş bir bölgedir. İrrasyonelin ulaşamayacağı bir yerde olmayan, aksine irrasyonel tarafından kat edilmiş ve yalnızca irrasyonel etkenlerin arasındaki bir ilişki tipi ile belirlenmiş bir bölge. Her aklın temelinde, çılgınlık ve sapma var. Kapitalizm-

* Yayıncının verdiği başlık. "Gilles Deleuze, Félix Guattari", Michel-Antoine Burnier, (yay.), *C'est demain la veille,* Paris, Seuil, 1973, s.139-161. Başlangıçta bu söyleşinin M.-A. Burnier'nin yayın yönetmenlerinden biri olduğu *Actuel* dergisinde yayınlanması tasarlanmıştı.

de her şey rasyoneldir, kapital ya da kapitalizm hariç. Borsanın işleyişi tamamen rasyoneldir, onu anlayabilir ve öğrenebiliriz, kapitalistler onu kullanabilirler, ama bütün bunlara rağmen bu tamamen saçmadır, delicedir. Rasyonelin her zaman irrasyonel olanın rasyonelliği olduğunu bu anlamda söylüyoruz. Marx'ın *Kapital*'inde yeteri kadar fark etmediğimiz bir şey var: kapitalist işleyişlerin onu bu kadar büyülemesinin sebebi, tam da bunların hem saçma olup hem de çok iyi işlemeleri. Peki bir toplumda rasyonel olan nedir? Çıkarlar bu toplum çerçevesinde tanımlandığında, insanların onları takip etme, onların gerçekleşmelerini takip etme biçimleridir. Ama bunun altında, çıkar yatırımlarıyla karıştırılamayacak arzular, arzu yatırımları vardır. Bunların çıkarları kendi belirlenimlerine ve dağılımlarına bağlıdır; müthiş bir akış, bu toplumun çılgınlığını oluşturan libidinal-bilinçdışı her tür akış. Gerçek tarih, arzunun tarihidir. Bugünkü bir kapitalist veya bir teknokrat, bir köle tacirinin ya da Çin İmparatorluğu'ndaki bir memurun arzuladığı gibi arzulamaz. Libidinal arzu ile toplumsal alan arasındaki derin bağ problemini ortaya koyan, insanların bir toplumda diğerleri *ve kendileri için* baskıyı arzulamaları, hep başkalarının canını sıkmak isteyen, bunu yapma olanağına ve "hakkına" sahip insanlar olmasıdır. Baskıcı makina için "çıkarcı olmayan" bir sevgi beslemek: Nietzsche kölelerin bu sürekli zaferi üzerine, huysuzların, çökmüşlerin, aptalların kendi yaşam biçimlerini bize dayatma biçimleri üzerine güzel şeyler söyledi.

Actuel. – Bütün bunların içinde tam da kapitalizme özgü olan nedir?

Gilles Deleuze. – Acaba kapitalizmde, çılgınlık ve çıkar veya arzu ve akıl yepyeni, özellikle "anormal" bir biçimde dağılıyorlar mı? Bence öyle. Para, kapital-para, psikiyatride ancak tek bir karşılığı olabilecek bir saçmalık; "son durum" adı verilen şey. Bu epey karışıktır, yalnızca bir detaydan bahsedeyim. Başka toplumlarda da sömürü, skandallar ve sırlar vardır, ama

bunlar "kod"a dahildirler, hatta açıkça sır olan kodlar/yasalar vardır. Kapitalizmde ise çok farklıdır: hiçbir şey sır değildir, en azından ilke olarak ve kod uyarınca (işte bu yüzden kapitalizm "demokratiktir" ve hukuki anlamda bile "reklam"dan yanadır). Ve yine de hiçbir şey *itiraf edilemez.* İtiraf edilemeyen, yasallığın kendisidir. Öteki toplumlara karşıt olarak, aynı anda hem kamusal olanın *hem de* itiraf edilemeyenin rejimidir bu. Para rejimine özgü, son derece özel bir çılgınlıktır. Bugün adına "skandal" dediğimiz şeylere bakın: gazeteler bunlardan bahsediyor, herkes kendini savunurmuş veya saldırırmış gibi yapıyor, ama kapitalist rejim göz önüne alındığında burada neyin yasadışı olduğunu aramak boşuna olur. Chaban'ın vergi kayıtları*, emlak operasyonları, baskı grupları, daha genel olarak kapitalin ekonomik ve finansal işleyişleri, birkaç küçük uygunsuzluk dışında tamamen yasaldır. Daha da fazlası, her şey ortadadır, ama *hiçbir şey itiraf edilemez.* Eğer sol "makul" olsaydı, ekonomik ve finansal işleyişleri basitleştirerek ortaya koymakla yetinmesi gerekirdi. Özel alanda olup bitenleri yayınlamaya gerek olmaksızın, kamusal olanı itiraf ettirmek yeterli olurdu. Bu durumda, hastahanelerde bile eşi benzeri olmayan bir delilikle karşılaşılırdı. Bunun yerine "ideoloji"den bahsediliyor bize. Ama ideolojinin hiçbir önemi yok: önemli olan ideoloji değil, ekonomik olanla ideolojik olan arasındaki karşıtlık veya fark da değil, önemli olan *iktidarın örgütlenişi.* Çünkü iktidarın örgütlenişi, libidonun ekonomik olana yatırım yapma, ona musallat olma ve politik baskı biçimlerini besleme tarzıdır, arzunun hep ekonominin içinde olma tarzıdır.

Actuel. – İdeoloji bir aldatmaca mıdır?

Gilles Deleuze. – Hiç de değil. "İdeoloji aldatmacadır" demek geleneksel tezin bir devamıdır. Bir tarafa altyapı, ekono-

* Kasım 1971'de dönemin başbakanı Chaban-Delmas'ın vergi ödemediğinin ortaya çıkmasına gönderme yapılıyor. 1965'te yürürlüğe giren bir yasadan yararlanan Chaban-Delmas, tam da çok para kazandığı için vergi ödemekten muaf tutulmuştu. Ç.n.

mik ve ciddi olan konuyor, diğer tarafa ise ideolojinin dahil olduğu üstyapı. Böylece arzu olguları ideolojinin içine atılıyor. Arzunun altyapıyı işleme, ona yatırım yapma, ona dahil olma, bu şekilde iktidarı düzenleme biçimini, baskıcı sistemin nasıl örgütlendiğini görmemek için güzel bir yol bu. "İdeoloji bir aldatmacadır" ya da "bazı yanılsamalara işaret eden bir kavramdır" demiyoruz. Şunu diyoruz: ideoloji yoktur, bu kavramın kendisi yanıltıcıdır. Komünist Partiye ve ortodoks Marksizme bu kadar uymasının sebebi de budur. Marksizm SSCB'de olup bitenleri daha iyi saklamak için ideoloji temasına bu kadar ağırlık verdi: yeni bir baskıcı iktidar örgütlenişi. İktidar örgütlenmesinin arzu ve ekonomik altyapının birliği olduğundan yola çıkılırsa, ideoloji yoktur, yalnızca iktidar örgütlenmeleri vardır. İki örnek verelim. Biri öğretimden: Mayıs 1968'de solcular, burjuva ideolojisinin aracıları oldukları için öğretmenlerden özeleştirilerini yapmalarını istemekle çok zaman kaybettiler. Bu aptalca bir şeydir, öğretmenlerin mazoşist itkilerini tetikler. İdeoloji karşıtı, kamusal kavga veya günah çıkarma, sınavlara* karşı verilebilecek bir mücadeleye tercih edildi. Bu sırada, en dişli hocalar hiç zorluk çekmeden kendi iktidarlarını yeniden örgütlediler. Öğretimin problemi ideolojik bir problem değil, bir iktidar örgütlenmesi problemidir: öğretim iktidarının özgüllüğü ideoloji olarak görülüyor, ama tam bir yanılgıdır bu. İlköğretimdeki iktidarın önemi büyüktür, tüm çocuklar üzerinde uygulanır. İkinci örnek: Hıristiyanlık. Onu bir ideoloji olarak ele almamızdan son derece memnundur Kilise. Bunun üzerine tartışabilir, bu ekümenizmi besler. Ama Hıristiyanlık asla bir ideoloji olmadı, Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu'ndan ve Ortaçağ'dan beri çok farklı biçimler alan, uluslararası bir iktidar fikrini icad etmeyi bilmiş, son derece özgün, belirli bir iktidar örgütlenmesidir. Önemi ideolojiden çok farklıdır.

* Üniversite veya lisede çalışabilmek için geçilmesi gereken "Agrégation" ve "Capes" sınavları kast ediliyor. Ç.n.

Félix Guattari. – Geleneksel politik yapılarda da aynı şeydir bu. Her yerde bu aynı kurnazlığı buluyoruz: genel kurulda büyük ideolojik tartışma ve uzmanlık komisyonlarına havale edilen örgütlenme problemleri. Bunlar ikincil ve politik tercihler tarafından belirleniyor gibi görünürler. Oysa aslında gerçek problemler hiçbir zaman açık açık ortaya koyulmayan ve rasyonelleştirilmeyen ama sonrasında ideolojik terimlerle yansıtılan örgütlenme problemleridir. Gerçek yol ayrımları burada ortaya çıkar: iktidarın ve arzunun, yatırımların, grup Oedipuslarının, grup "üstben"lerinin, sapkınlık fenomenlerinin ele alınma biçimleri. Politik karşıtlıklar daha sonra meydana gelirler: birey, iktidar ve örgütlenme düzeyinde rakibini seçtiği ve ondan nefret ettiği için bir seçeneği diğerine tercih eder.

Actuel. – Sovyetler Birliği veya kapitalizm söz konusu olduğunda söylediklerıniz ikna edici. Peki ya detaylarda? Eğer gerçekten tüm ideolojik karşıtlıklar tanımları gereği arzu çatışmalarını gizliyorlarsa, örneğin üç Troçkist grup arasındaki farklılıkları nasıl açıklardınız? Burada ne tür bir arzu çatışması söz konusu olabilir? Politik çatışmalara rağmen, her grup militanlarına karşı aynı işlevi görüyor gibidir: güven verici bir hiyerarşi, küçük bir toplumsal ortamın oluşumu, dünyanın nihai bir açıklaması. Fark göremiyorum...

Félix Guattari. – Varolan gruplarla kurulabilecek tüm benzerlikler rastlantısal olduğuna göre, bu gruplardan birinin kendisini, komünistvari solun 3. Enternasyonal'in kuruluşunda donup kalmış konumlarına sadakatle tanımladığını hayal edebiliriz. Bu tam bir aksiyomatiktir, sesler düzeyinde bile – bazı kelimeleri telaffuz etme biçimi, ona eşlik eden hareketler –, örgütlenme yapıları, müttefikler, merkezdekiler ve rakiplerle kurulacak ilişkilerin tasarlanması... Bu, bir tür Oedipuslaştırma figürüne karşılık gelebilir: tek bir tanıdık nesnenin bile yeri değiştirildiğinde tüm dengesini kaybeden obsesifte olduğu gibi teskin edici ve değişmez bir evren. Tanıdık figür ve imge-

lerle özdeşleşmeyle Stalinizm türü bir etkililiğe ulaşılmak isteniyor, – aralarındaki ideoloji farkı hariç tabii ki. Başka yerlerde, yöntemin genel çerçevesi korunur, ama insanlar kendilerini yeni durumlara uydurmaya çaba gösterirler: "Yoldaşlar, görmek gerekir ki düşman aynı kalsa bile koşullar değişti". O zaman bu daha açık bir grup olur. Bir uzlaşmadır bu: ilk imge üzeri çizilerek korunur ve ona başka kavramlar ilave edilir. Yalnızca toplantılar ve stajlar değil, dışarıda yapılan konuşmalar da çoğalır. Arzulayan istençte, Zazie'nin dediği gibi, öğrencilerin canını sıkmanın bir yolu varsa, başkalarında da militanların canını sıkmanın bir yolu vardır.

Bu problemlerin kaynağına dair olarak bütün gruplar aşağı yukarı aynı şeyi söylüyorlar. Ama *üslup* konusunda radikal olarak ayrılırlar: liderin, propagandanın tarımlanmasında, disiplin, sadakat, alçakgönüllük ve militan çileciliğinin kavranışında. Toplumsal makinanın arzu ekonomisini deşmeden tüm bu kütupluluklar nasıl anlaşılabilir? Anarşistlerden Maoistlere, yelpaze çok geniştir, politik olduğu kadar da analitiktir. Küçük grupların etki alanı dışında kalan ve solcu dalga, sendikal eylemin çekimi, isyan, umut veya çıkarsızlık arasında kendisini nasıl tanımlayacağını bilmeyen son derece geniş kitleden hiç söz etmedik bile... Küçük grupların nasıl arzuyu ezdiklerini, değirmentaşı ve elekten geçirdiklerini betimlemek gerekirdi. Bu bir ikilemdir: toplumsal sistem tarafından ezilmek ya da bu küçük kiliselerin önceden belirlenmiş çerçevesine dahil olmak. Bu anlamda 1968 Mayıs'ı çok şaşırtıcı bir gösterge oldu. Arzulayıcı güç o kadar hız kazandı ki küçük grupları ezip geçti. Sonra kendilerine gelerek CGT*, PC**, CRS*** veya Edgar

* Confédération Générale du Travail, Fransa'nın en geniş sendikası. Ç.n.

** Parti Communiste (Fransız Kömünist Partisi), 68 olayları sırasında önce eylemcileri "sahte isyancılar" olarak suçlayarak onlara karşı tavır almış, ancak daha sonra genel grev ortamı oluşunca harekete eklenmişti. Ç.n.

*** Compagnie Républicaine de Sécurité (Cumhuriyet Güvenlik Taburları), toplumsal olaylar polisi, "çevik kuvvet". Ç.n.

Faure* gibi başka baskıcı güçlerle birlikte düzene sokma çalışmalarına katıldılar. Bunu provokasyon yapmak için söylemiyorum. Tabii ki militanlar cesur bir biçimde polisle çatıştılar. Ama çıkar çatışması alanını terk edip arzunun işlevine bakarsak, kimi grupların gençleri aralarına alma biçimi baskıcıydı: özgürleşmiş arzuyu kanalize etmek için durdurmak.

Actuel. – Özgürleşmiş bir arzu nedir? Bunun bir birey ya da küçük bir grup düzeyinde nasıl olabileceğini anlıyorum: bir sanat yaratımı veya camları kırmak, herşeyi yakmak, ya da, daha basitçe, bir orji ya da bitkisel bir tembellikte bitkin düşmek. Peki ya sonra? Toplumsal bir grup düzeyinde kolektif olarak özgürleşmiş bir arzu ne olabilir? Sizin için somut örnekler var mı? Ve eğer Michel Foucault gibi bu terimi yadsımıyorsanız, "toplumun tamamı" için anlamı nedir bunun?

Félix Guattari. – Biz arzuyu en kritik, en keskin durumlarından birinde referans olarak aldık: şizofrenin durumunda. Kapatılmış, kimya ve toplumsal baskı tarafından itilip kakılan şizofrenin ötesinde ve dışında bir şeyler üretebilen şizofreni. Bize öyle geliyor ki kimi şizofrenler arzunun özgür bir çözülmesini doğrudan ifade ediyorlar. Ama arzulayan ekonominin kolektif bir biçimini nasıl düşünebiliriz? Herhalde yerel olarak değil. Baskıcı toplumun akışlarından kendini koruyabilen, teker teker bağımsızlaşmış bireylerin gelip eklemlenecekleri, özgürleşmiş, küçük bir topluluğu tahayyül etmekte çok zorlanıyorum ben. Ama eğer arzu, yeniden üretim mekanizmalarında bile toplumun bütününün dokusunu oluşturuyorsa, bir özgürleşme hareketi toplumun bütününde "kristalleşebilir". Mayıs 1968'de, kıvılcımlardan yerel çatışmalara kadar, sarsılma toplumun bütününe şiddetle yayıldı. Devrimci hareketle uzaktan yakından ilgisi olmayan gruplar, doktorlar, avukatlar

* 68'de Milli Eğitim Bakanlığı görevine getirilen Edgar Faure, Kasım ayında sunduğu yasa teklifine, üniversitelerin yönetim kurullarında öğrencilerin yer alması gibi 68 hareketinin kimi taleplerini dahil etmişti. Ç.n.

ya da bakkallar dahil olmak üzere. Sonunda yine de çıkar kazandı, ama bir aylık bir tutuşmanın ardından. Bu tür patlamalara doğru gidiyoruz, bunların daha da derin olanlarına.

Actuel. – Tarihte, devrimci günler, savaşlar, katliamlar ve bayramlar dışında arzunun gerçek ve uzun süreli bir özgürleşmesi oldu mu? Ya da tarihin sonuna mı inanıyorsunuz: bin yıllar süren yabancılaşmadan sonra, toplumsal gelişim sonunda arzuyu özgürleştirecek bir nihai devrimle birdenbire tersine mi çevrilecek?

Félix Guattari. – Ne biri ne diğeri. Ne tarihin nihai sonu, ne de geçici taşkınlık. Tüm uygarlıklarda ve tüm dönemlerde tarihin sonunu tahayyül ettiler, burada zorunlu olarak özgürleştirici ya da inandırıcı bir şey yok. Taşkınlıklar ya da eğlence anlarına gelince, onlarda da iç açıcı bir durum yok. Kendilerini sorumlu hissetmek isteyen kimi devrimci militanlar şöyle diyorlar: tamam, "devrimin ilk aşamasında" taşkınlıklar olabilir, ama bir de ikinci aşama var, örgütlenme, işleyiş, ciddi işler... Oysa basit kutlama anlarında özgürleşen bir arzu yoktur. *Modern Zamanlar*'ın Maocularla ilgili sayısında Victor'un[a] Foucault'yla yaptığı tartışmaya bakın[1]. Victor taşkınlıklara razı oluyor, ama yalnızca "ilk aşamada". Gerisine gelince, ciddi şeylere gelince, Victor yeni bir devlet aygıtından, yeni normlardan, mahkemeleri bulunan bir halk adaletinden, kitlelerin dışında bir merciden, kitlelerin çelişkilerini çözmeye yetkin bir tarafsız merciden yana. Her zaman o eski şemaya geri dönüyoruz: sentezleri gerçekleştirebilecek, devlet aygıtının çekirdeği olacak bir partiyi oluşturacak sözde bir "avangard"ın diğerlerinden ayrılması; iyi eğitimli, iyi yetişmiş bir işçi sınıfının ortaya çıkarılması; ve gerisi ancak artıktır, korkulması gereken

[a] Pierre Victor, o sıralarda yasaklanan *Gauche Prolétarienne* (Proleter Sol) örgütünün lideri Benny Levy'nin takma adıydı.

[1] Bkz. *Les Temps Modernes*, "Nouveau Fascisme, Nouvelle Démocratie", sayı 310 bis, Haziran 1972, s. 355-366.

lumpen proletaryadır (hep arzunun o eski suçlanışı). Ama bu ayrımlar bile arzuyu bürokratik bir zümrede tuzağa düşürmenin araçlarıdır. Foucault bu tür bir tarafsızlığı reddederek, "halk adaleti varsa mahkeme olmaz" diyerek tepki gösteriyor. "Avangard/ Proletarya/ Proleterleşmemiş köleler" ayrımının öncelikle burjuvazinin arzu fenomenlerini ezmek, arzuyu *marjinalleştirmek* için kitlelere kazandırdığı bir ayrım olduğunu gösteriyor. Bütün mesele, bir devlet aygıtı sorunudur. Arzuları özgürleştirmek için bir partiye ya da bir devlet aygıtına güvenmek tuhaf olurdu. Daha iyi bir adalet istemek, iyi hakimler, iyi polisler, iyi patronlar, daha temiz bir Fransa vb. istemek gibidir. Bunun üzerine bize şöyle deniyor: noktasal mücadeleleri bir parti olmadan nasıl bir araya getireceksiniz? Bir devlet aygıtı olmadan makina nasıl çalıştırılacak? Devrimin bir savaş makinasına ihtiyacı olduğu muhakkak, ama bu bir devlet aygıtı değil. Aynı zamanda kitlelerin arzularını çözümleyecek bir analiz merciine de ihtiyacı olduğu şüphesiz, ama bu dışsal bir sentez aygıtı değil. Özgürleşmiş arzu, arzunun özel bireysel fantazm çıkmazından kurtulması demektir: söz konusu olan arzuyu uyumlu hale getirmek, toplumsallaştırmak, disipline etmek değil, onu, akışı bir toplumsal kitlede kesintiye uğramayacak ve kolektif sözceler üretebilecek biçimde bağlamaktır. Önemli olan otoriter birleşme değil, bir tür sonsuz saçılmadır: okullardaki, fabrikalardaki, mahallelerdeki, anaokullarındaki, hapishanelerdeki vb. arzular. Düzeltmek ya da bütünleştirmek değil, aynı tartıya koymak. Anarşinin güçsüz kendiliğindenciliği ile parti örgütlenmesinin hiyerarşik ve bürokratik kodlanması arasındaki alternatifte sıkışıp kaldığımız zaman, arzunun özgürleşmesi de söz konusu değildir.

Actuel. – Kapitalizmin başlangıcında toplumsal arzuları üstlenmeyi başardığını söyleyebilir miyiz?

Gilles Deleuze. – Tabii ki, kapitalizm her zaman muhteşem bir arzu makinası oldu ve hâlâ da öyledir. Para akışı, üretim

araçları, işçilik ve yeni pazarlar akışı, tüm bunlar arzu akışıdır. Kapitalizmin ne ölçüde arzuların kesişimini oluşturduğunu ve nasıl altyapısı ile ekonomisinin bile arzu fenomenlerinden ayrılamayacağını görmek için, kaynağındaki olumsallıkların toplamını değerlendirmek yeterlidir. Ve faşizm için de, onun baskı ve ölüm dahil olmak üzere "toplumsal arzuları" üstlendiğini söylemeliyiz. Hitler ve o çekici faşist makina insanları tahrik ediyordu. Ama eğer sorunuz şu anlama geliyorsa: acaba kapitalizm başlangıcında devrimci miydi, acaba sanayii devrimi toplumsal bir devrimle çakıştı mı? – hayır, sanmıyorum. Kapitalizm doğuşundan itibaren vahşi bir baskıya bağlıydı, iktidar örgütlenmesi ve devlet aygıtına hemen kavuştu. Kapitalizmin daha önceki kodların ve iktidarların çözülmesine yol açtığı doğrudur. Ama daha önceki rejimlerin zayıf noktalarına kendi iktidar çarklarını, devlet iktidarı çarkları dahil olmak üzere yerleştirmişti. Bu hep böyledir: hiçbir şey o kadar da derece derece ilerlemez; toplumsal bir oluşum yerleşmeden önce onun sömürü ve baskı araçları yerleşirler – henüz boşta çalışarak ama dolu biçimde çalışmaya hazır halde. İlk kapitalistler avlarını bekleyen yırtıcı kuşlar gibidir. Bekledikleri, önceki sistemin çatlaklarından çıkıp gelecek işçiyle karşılaşmaktır. İlkel birikim denen şeyin bütün anlamı da budur.

Actuel. – Ben tersine, yükselen burjuvazinin devrimini Aydınlanma boyunca tasarlayıp hazırladığını düşünüyorum. Kendi bakış açısından, burjuvazi "baştan sona devrimci" bir sınıftı, çünkü Eski Rejim'i ortadan kaldırdı ve kendini iktidara taşıdı. Köylüler ve işçilerin paralel hareketleri ne olursa olsun, burjuva devrimi burjuvalar tarafından yapılmış bir devrimdir – iki terim birbirinden ayrılamaz – ve onu 19. ya da 20. yüzyılın sosyalist ütopyalarıyla değerlendirmek, anakronizm yoluyla, olmayan bir kategoriyi varmış gibi göstermek olur.

Gilles Deleuze. – Söylediklerinizde yine Marksist bir şemanın izleri var. Tarihin bir döneminde burjuvazi devrimciymiş ve

hatta bu gerekliymiş, kapitalizmin bir aşamasından, burjuva devrimi aşamasından geçmek gerekliymiş. Stalinci bir görüştür ama ciddi değildir bu. Bir toplumsal oluşum eridiği ve her taraftan kaçak vermeye başladığı zaman, bir sürü şey kodsuzlaşır, kontrol dışı bir sürü akış akmaya başlar, mesela feodal Avrupa'daki köylülerin kaçışı, "yersizyurdsuzlaşma" fenomenleri. Burjuvazi yeni bir ekonomik ve politik kod dayatır, biz de onun devrimci olduğunu sanabiliriz. Hiç de öyle değil. 1789 Devrimi üzerine Daniel Guérin derin şeyler söyledi.[b] Burjuvazi hiçbir zaman gerçek düşmanı hakkında yanılmadı. Gerçek düşmanı önceki sistem değil, önceki sistemin kontrolünden kaçan ve burjuvazinin kontrol etme görevini üstlendiği şeydi. Burjuvazinin kendisi gücünü eski sistemin yıkılmasına borçluydu; ama bu gücü ancak eski sistemin *tüm* devrimcilerini düşman olarak görmek koşuluyla hayata geçirebilirdi. Burjuvazi hiçbir zaman devrimci olmadı. Devrimi başkalarına yaptırdı. Halktan gelen büyük bir devrimci itkiyi yönlendirdi, kanalize etti ve bastırdı. İnsanlar gidip Valmy'de* kendilerini öldürttüler.

*Actuel. – İnsanlar gidip Verdun'de kendilerini öldürttüler.***

Félix Guattari. – Aynen öyle. Ve bizi ilgilendiren de bu. Toplumsal bir rasyonellikle açıklanmayan, doğar doğmaz iktidar tarafından ele geçirilip yönlendirilen bu yükselmeler, ayaklanmalar, heyecanlar nereden geliyor? Devrimci bir durum, mevcut çıkarların basit bir incelenmesiyle açıklanamaz. 1903'te Rus Sosyal Demokrat Partisi, avangardın rolünü, proletaryanın örgütlenmesini, ittifakları tartışıyor. Birdenbire,

---

[b] D. Guérin, *La Révolution française et nous*, Paris, F. Maspero, yeniden basım 1976. Ayrıca bkz. *La lutte des classes sous la Première République: 1793-1797*, Paris, Gallimard, yeniden basım 1968.

* Fransız Devrimi sırasında, 20 Ekim 1792'de Prusya ve Fransız orduları arasında Fransa'nın yenilgisiyle sonuçlanan savaş. Ç.n.

** Birinci Dünya Savaşı sırasında, 21 Şubat – 19 Aralık 1916 tarihleri arasında yüzbinlerce insanın öldüğü muharebe. Ç.n.

devrimi hazırladığını iddia ederken, 1905 olayları tarafından sarsılıyor ve giden trene atlamak zorunda kalıyor. Çünkü o anda anlaşılamayacak durumlar üzerinden, arzunun toplumsal düzeyde kristalleştiğini görüyoruz. 1917'de de aynı şey. Orada da politikacılar giden trene binmek istediler ve onu yakaladılar sonunda. Ama hiçbir devrimci eğilim, kitlelerin gerçekten kendi çıkar ve arzularına sahip çıkmalarını sağlayabilecek bir Sovyetik örgütlenme ihtiyacını üzerine almayı beceremedi ya da istemedi. Dimitrov'un 7. Enternasyonal Kongresi'nde geliştirdiği model – halkçı cephe ve sekter içe kapanmaların dönüşümlü olarak birbirlerini izlemeleri – üzerinden işleyen makinalar, sözde politik örgütlenmeler yürürlüğe kondu ve her zaman aynı baskıcı sonuca ulaştılar. Bunu 1936'da, 1945'te ve 1968'de gördük. Aksiyomları gereği bu kitle makinaları devrimci enerjiyi özgürleştirmeyi reddederler. Sinsi bir biçimde bu, Cumhurbaşkanı'nın ya da rahiplerin politikasına benzer, ama ellerinde kızıl bayrak vardır. Ve bunun arzuya dair belli bir konuma tekabül ettiğini, beni, kişiyi, aileyi ele almanın derin bir biçimi olduğunu düşünüyoruz. Buradan da çok basit bir ikilik çıkıyor karşımıza: ya sonunda bizi kolektif arzuyla devrimci örgütlenmenin bir birliğine götürecek yeni bir yapı tipine ulaşılacak; ya da mevcut atılımla devam edilecek ve baskıdan baskıya, Hitler ile Mussolini'nin yanında eğlenceli kalacağı bir faşizme varılacak.

Actuel. – Peki insanı ve toplumsal insanı oluşturduğunu gördüğümüz ve sürekli ihanet edilen bu derin, temel arzunun doğası nedir? Neden arzu sürekli egemen makinanın bir yandan birbirine benzer bir yandan birbiriyle çatışan makinalarına yatırım yapıyor? Bunun anlamı, bu arzunun yarınsız ve saf bir patlama ya da sürekli ihanete mahkum olduğu mu? Israr ediyorum: tarihin güneşli bir gününde özgürleşmiş arzunun kolektif ve sürekli bir ifadesi olacak mı? Ve nasıl olacak?

Gilles Deleuze. – Eğer bunu bilseydik, bunu söylemez, yapardık. Ama yine de Félix demin söylüyordu: devrimci örgütlenme, bir devlet aygıtınınki değil, bir savaş makinasınınki olmalıdır, dışsal bir sentez değil bir arzu analizcisi olmalıdır. Her toplumsal sistemde her zaman kaçış çizgileri oldu; sonra da bu kaçışları engellemek için sertleşmeler oldu, veya bunlardan farklı olarak, onları hazırlanmakta olan yeni bir sistem içinde kendilerine dahil eden, yollarından çıkaran, durduran kimi çekirdek aygıtlar oldu. Haçlı seferlerini bu bakış açısından analiz etmek gerekir. Ama bütün bu açılardan kapitalizmin karakteri çok özeldir: onun kaçış çizgileri, yalnızca onun karşısına çıkan engeller değil, işleyişinin kendi koşullarıdır. Kapitalizm kendisini akışların, mal, işgücü, dil ve sanat akışlarının genel bir kodsuzlaşmasının üzerine kurdu. Yeni bir kod yaratmadı, ekonomisinin temelindeki kodsuzlaşmış akışların bir tür muhasebeciliğini, aksiyomatiğini üstlendi. Kaçış noktalarını bağladı ve ilerlemeye devam etti. Her zaman kendi sınırlarını genişletir ve hep yeni sınırlar üzerinde yeni kaçışları bastırmak durumunda bulur kendini. Temel sorunlarından hiçbirini çözemedi, bir ülkede bir yılda belli bir para miktarı artışını bile tahmin edemiyor. O durmadan sınırlarını aşıyor, fakat sınırlar ileride tekrar karşısına çıkıyor. Kendi üretimi, toplumsal yaşamı, demografisi, dışarıdaki üçüncü dünyası, iç bölgeleri vb. konularında kendisini korkunç durumlarda bırakıyor. Kapitalizmin yer değiştiren sınırlarından hep yeniden doğan kaçaklar her yerde var. Ve kuşkusuz devrimci kaçış, (Jackson'un "kaçmayı bırakmıyorum, ama kaçarken bir silah arıyorum"[c] derken sözünü ettiği etkin kaçış), toksikomanların ya da şizofrenlerin kaçışıyla aynı şey değildir. Ama bu tam da marjinalliklerin problemidir: tüm kaçış çizgilerini devrimci bir plana bağlanacak hale getirmek. O halde kaçış çizgilerinin kapitalizmde

[c] G. Jackson üzerine bkz. 32 numaralı metnin "b" notu.

aldıkları yeni bir özellik ve yeni bir tipe ait devrimci potansiyellikler vardır. Gördüğünüz gibi, umut var yani.

Actuel. – Biraz önce Haçlılardan bahsediyordunuz: bu sizin için kolektif bir şizofreninin ilk batılı tezahürlerinden biri...

Félix Guattari. – Gerçekten de olağandışı bir şizofren hareket olmuştur bu. Zaten toz duman ve bölünmeler içindeki bu çağda birdenbire binlerce, ama binlerce insana yaşamlarından gına geliyor, doğaçlama vaizler peydah oluyor ve köy köy kalkıp gidiyor adamlar. Şaşkına dönen Papalığın, bu hareketi Kutsal Topraklara yöneltmeye çalışarak ona bir hedef vermeye niyetlenmesi ancak bundan sonradır. İkili bir avantajı vardır bunun: gezgin eşkiyalardan kurtulmak ve Ortadoğu'da Türklerin tehdit ettiği Hristiyan üslerini sağlamlaştırmak. Her zaman başarılı olmadı bu: Venediklilerin seferi Konstantinopolis'te son buldu, çocukların seferi Güney Fransa'ya yöneldi ve hızla şiddetlendi. Bu "Haçlı" çocuklar tarafından alınıp baştan sona yakılan şehirler vardır, sonraları düzenli ordular bunları katlettiler, öldürdüler ya da köle olarak sattılar.

Actuel. – Çağdaş hareketlerle bunlar arasında bir paralellik kurulabilir mi: fabrika ile bürodan kaçmak için cemaatler ve yollar? Ve onları düzene koymak için bir Papa? İsa-devrim?

Félix Guattari. – Hıristiyanlığın bunları kendine mal etmeye çalışması mümkündür. Bu ABD'de Fransa ya da Avrupa'ya göre daha önemli bir gerçeklik. Ama natürist eğilim yoluyla işi alttan alta ele almaya çalışıyorlar, sanki kapitalist sistem tarafından etkilenmemiş ve sarılmamışız gibi, üretimden çekilerek bir kenarda küçük bir toplum inşa etme fikrini geliştiriyorlar.

Actuel. – Bizimki gibi bir ülkede Kilise'ye nasıl bir rol atfediyorsunuz? Kilise, Batı toplumlarında, 18. yüzyıla kadar iktidarın merkezi, Ulus-Devlet'in ortaya çıkışına kadar toplumsal makinanın bağı ve yapısı oldu. Teknokrasi tarafından bu işlevinden mahrum bırakıldığı bugün, bölünmüş, dayanaklarını kaybetmiş ve sürüklenmeye hazır görünüyor. Katolikliğin ilerici

akımlarından etkilenen Kilise'nin kimi politik örgütlenmelerden daha az inanç merkezli olup olmadığını sorabiliriz kendimize.

Félix Guattari. – Peki ya ekümenizm? Bu yine dört ayak üzerine düşmenin bir yolu değil mi? Kilise hiçbir zaman daha güçlü olmadı. Kilise ile teknokrasiyi birbirine zıt düşünmek için hiçbir sebep yok, bir kilise teknokratlığı var çünkü. Tarihsel olarak pozitivizm ve Hıristiyanlık her zaman iyi bir karışım oldu. Pozitif bilimlerin gelişiminde Hristiyan bir ivme var. Psikiyatrın papazın yerini aldığını söyleyemeyiz. Polisin papazın yerini aldığını da söyleyemeyiz. Baskı için her zaman herkese ihtiyaç var. Hıristiyanlıkta yaşlanan, iktidar örgütlenmesi değil, Hristiyan lığın ideolojisidir.

Actuel. – Tam da kitabınızın bu diğer tarafına gelelim: psikiyatrinin eleştirisi. Fransa'nın "sektör psikiyatrisi" tarafından ele geçirildiği doğru mu ve doğruysa ne ölçüde?

Félix Guattari. – Psikiyatri hastahanelerinin yapısı temel olarak devletçidir ve psikiyatrlar devlet memurudur. Devlet uzun süre zorlayıcı bir politika izledikten sonra bir asır boyunca hiçbir şey yapmadı. Ancak 1945'ten sonra bir endişe belirdi: ilk psikiyatri devrimi, hastahanelerin açılması, özgür servisler, kurumsal psikoterapi. Bütün bunlar büyük bir ütopya olan sektör politikasına götürdü bizi. Bu da hastahaneye yatırılanların sayısını azaltmaktan ve dağa bayıra misyoner gönderir gibi kitlelere psikiyatr ekipleri göndermekten ibaretti. Ödenek ve istenç eksikliği yüzünden reform yavaşladı: resmi ziyaretler için birkaç modern servis ve en az gelişmiş bölgelerdeki birkaç hastahane kaldı geriye. Üniversitelerdeki krize benzer büyük bir krize doğru gidiyoruz, donanım, personelin yetiştirilmesi, terapi vb. her düzeyde bir felaket.

Buna karşılık çocukluğun kurumlar tarafından ele alınması daha iyi üstlenildi. Bu alandaki girişim devletten ve finansmanından kurtularak çocukluğun korunmasına yönelik dernekler veya aile birlikleri gibi türlü çeşit derneklere kaldı. Kuruluşlar

çoğaldılar ve Sosyal Sigortalar Kurumu tarafından finanse edildiler. Çocuk derhal bir psikologlar ağı tarafından dikkate alınır, üç yaşından itibaren fişlenir, yaşamı boyunca da izlenir. Yetişkin psikiyatrisinde de bu tip çözümlere doğru gidildiğini göreceğiz. Bugünkü çıkmazın karşısında, devlet, kurumları 1901 yasasına tabi olan ve gerici aile grupları ile politik iktidarlar tarafından yönlendirilen kurumlar lehine ulusal olmaktan çıkaracak. Eğer bugünkü kriz devrimci olanakları serbest bırakmazsa, Fransa'nın psikiyatrik bir çerçeveye sokuluşuna doğru gidiyoruz. Her yanda en tutucu ideoloji, Oedipus kavramlarının bayağı bir kullanımı yaygınlaşıyor. Çocuk kurumlarında müdüre "amca", hemşireye "anne" deniyor. Cinsiyet ayrımı yapıldığına bile tanık oldum: oyun grupları anneye, atölyeler ise babaya bağlı bir ilkeye gönderme yapıyor. Sektör psikiyatrisinin ilerici bir havası var, çünkü hastahaneyi dışarıya açıyor. Ama eğer bu da bir mahalleyi gözetleyip kalıba sokmaktan ibaretse, eski kapalı tımarhaneleri özletirler bize. Psikanaliz gibidir bu: açık havada işler, ama baskıcı güçten daha kötüdür, çok daha tehlikelidir.

Gilles Deleuze. – İşte bir vaka. Bir kadın muayeneye geliyor. Sakinleştirici ilaçlar aldığını söylüyor. Bir bardak su istiyor. Sonra da konuşmaya başlıyor: "Bakın, ben kültürlü bir insanım, eğitim gördüm, okumayı çok severim ama işte bu aralar sürekli ağlıyorum. Metroya binmeye dayanamıyorum... Ve bir şey okuduğum anda ağlamaya başlıyorum... Televizyon seyrediyorum, Vietnam görüntülerini izliyorum: tahammül edemiyorum." Doktor pek bir cevap vermiyor. Kadın devam ediyor: "Direniş'e* katıldım, yalnızca biraz: posta kutusuydum." Doktor bir açıklama istiyor. "E tabii doktor bey, anlamıyor musunuz? Bir kahveye gidiyordum ve soruyordum mesela: Bugün René için mektup var mı? Ona götürmem için bir mek-

* İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi işgaline direnen Fransızların oluşturduğu "Direniş" anlamında. Ç.n.

tup veriliyordu bana." Doktor "René" dendiğini duyunca soruyor: "Neden René diyorsunuz?" İlk defa o anda bir soru soruyor. O ana kadar kadın metrodan, Hiroşima'dan, Vietnam'dan, bütün bunların bedenindeki etkilerinden, ağlama isteğinden söz etmişti. Ama doktor yalnızca soruyor: "Bak sen, René demek... René neyi çağrıştırıyor?" René, yeniden doğan biri*? Yeniden doğmak? Direniş doktor için hiçbir şey ifade etmiyor; ama yeniden doğmak deyince evrensel şema, arketip devreye giriyor: "Yeniden doğmak istiyorsunuz". Doktor sonunda bir dayanak buluyor kendine, tanıdığı güzergahı buluyor. Ve kadını annesinden ve babasından bahsetmeye zorluyor.

Bu bizim kitabımızın temel noktalarından biri ve çok da somut. Psikiyatrlar ve psikanalistler hiçbir zaman bir sayıklamanın ne olduğunu anlayamadılar. Oysa sayıklayan birini dinlemek yeterli: onun canını sıkan Ruslar ya da Çinliler, hiç salyam kalmadı artık, metroda biri domalttı beni, her tarafta mikroplar ve spermler cirit atıyor. Bu Franco'nun, Yahudilerin ve Maoistlerin suçu: tüm bir toplumsal alanın sayıklayışı. Neden öznenin cinselliği bir Çinli, Beyaz ya da Siyah fikriyle kurduğu ilişkilerle bağlantılı olmasın? Uygarlıkla, Haçlılarla, metroyla? Psikiyatrlar ve psikanalistler bundan hiçbir şey anlamıyorlar, savunulacak bir tarafları olmadığı için savunmadalar. Bilinçdışının içeriğini önceden üretilmiş kalıp sözcelerle eziyorlar: "Bana Çinlilerden söz ediyorsunuz, peki ya babanız? – Hayır, o Çinli değil. – O zaman belki Çinli bir sevgiliniz vardır?". Angela Davis'in** hakiminin baskıcı bir biçimde "davranışları ancak aşık olduğu gerçeği göz önüne alınırsa anlaşılabilir" deme ihtiyacı duyması gibi bir şey bu. Ya tersine Angela

* Özel isim "René" ile "yeniden doğmak" anlamına gelen "renaître" fiilinin geçmiş zaman hali "rené" arasındaki bağlantı vurgulanıyor. Ç.n.

** ABD'li kömünist militan. FBI tarafından yakalanıp 16 ay hapis yattıktan sonra hakkında açılan davadan beraat ederek 1971'de tahliye edildi. Ç.n.

Davis'in libidosu toplumsal, devrimci bir libidoysa? Ya devrimci olduğu için aşıksa?

İşte psikiyatrlara ve psikanalistlere söylemek istediğimiz bu: bir sayıklamanın ne demek olduğunu bilmiyorsunuz, bundan hiçbir şey anlamadınız. Eğer kitabımızın bir anlamı varsa bunun sebebi, bir sürü insanın psikanalitik makinanın işlemediğini hissettikleri, tüm bir kuşağın her şeyi açıklayan ve her psişik rahatsızlıktaki toplumsal, kültürel ve politik içeriği sistemli biçimde ezen şemalardan – Oedipus ve hadım edilme, imgesel ve sembolik – artık çok sıkıldıkları bir anda yayınlanmış olmasıdır.

Actuel. – Şizofreniyi kapitalizmle ilişkilendiriyorsunuz, hatta bu kitabınızın temelini oluşturuyor. Başka toplumlarda şizofreni vakaları var mı?

Félix Guattari. – Şizofreni, kendisi bir ilk kaçış olarak anlaşılan kapitalizmden ayrılamaz. Başka toplumlarda kaçış ve marjinallik başka anlamlar alıyorlar. İlkel adı verilen toplumlarda asosyal birey kapatılmıyor. Hapishane ve akıl hastahanesi yakın zamanda ortaya çıkmış kavramlar. Asosyal kovulur, gidip yandaki köye yerleşmediği takdirde köyün sınırına sürgün edilir ve orada ölür. Ayrıca her sistemin kendine özgü bir hastalığı vardır: ilkel adı verilen toplumların histeriği, büyük İmparatorluk'taki depresif-paranoyaklar... Kapitalist ekonomi kodsuzlaşma ve yersizyurdsuzlaşma ile işler: uç hastaları vardır, yani sınırda kodsuzlaşan ve yersizyurdsuzlaşan şizofrenler, ama aynı zamanda onların uç sonuçları, devrimciler.

Çeviren: Ferhat Taylan

36

PSİKANALİZ ÜZERİNE BEŞ ÖNERME *

Psikanalizle ilgili beş önerme sunmak istiyorum. Birincisi şu: bugün psikanaliz alışıldık psikiyatri hastahanesinin içerdiği tehlikelerden ayırt edilmesi gereken, kendine özgü bir çeşit politik tehlike oluşturuyor. Psikiyatri hastahanesi nerede olduğu belli bir kapatma yeri kuruyor; psikanaliz ise aksine açık havada işliyor. Psikanalistin konumu, Marx'a göre tüccarın feodal toplumda sahip olduğu konuma benziyor: o, toplumun özgür gözeneklerinde, yalnızca özel muayenehane düzeyinde değil, okullar, kurumlar, sektörleşme vb. düzeyinde de işliyor. Bu işleyiş, psikanalitik girişim karşısında tuhaf bir duruma sokuyor bizi. Gerçek şu ki psikanaliz bize bilinçdışından söz edip duruyor; ama bir şekilde bunu her zaman bilinçdışını indirgemek, yok etmek, başından savmak, onu bilince dadanan bir çeşit asalak gibi kavramak için yapıyor. Psikanaliz için her zaman gereğinden fazla arzu olduğu söylenebilir. Freud'un çocuğu çok-yönlü sapkın olarak kavrayışı da bunu gösteriyor, insanda her zaman gereğinden fazla arzu var. Bize göre, aksine, asla yeterince arzu yok. Söz konusu olan, şu ya da bu yönteme başvurarak bilinçdışını indirgemek değil; bizim için söz konusu olan bilinçdışı üretmek: halihazırda bekleyen bir bi-

* İtalyancadan çevrildi. "Relazione di Gilles Deleuze" ve tartışmalar, yay. haz. Armando Verdiglione, *Psicanalisi e Politica: Atti del Convegno di studi tenuto a Milano l'8-9 maggio 1973* içinde, Milan, Feltrinelli, 1973, s. 7-11, 17-21, 37-40, 44-45, 169-172. Açıklık kaygısıyla, tartışma sırasında sorulan soruları düzeltip özetledik. Bu konferansın metni, oldukça farklı bir biçimde Deleuze-Guattari, *Politique et psychanalyse*, Alençon, Des mots perdus, 1977 içinde yeniden basılmıştır. Bu metin, İDR'deki "Psikanaliz Üzerine Dört Önerme"yle karşılaştırılabilir.

linçdışı yok, bilinçdışı üretilmeli ve politik olarak, toplumsal, tarihsel olarak üretilmeli. Sorun şu: hangi ortamda, hangi koşullarda, hangi olayların lehine bilinçdışı üretimi yapılabilir? Bilinçdışının üretilmesi derken, toplumsal tarihsel bir alanda arzu üretimiyle ya da yeni tür sözcelerin ve sözcelemlerin ortaya çıkışıyla tam olarak aynı şeyi kastediyoruz.

İkinci önermem, psikanalizin insanların konuşmalarını, yani kendilerine ve yakınlık içinde oldukları gruplara karşılık gelen sözceler üretmelerini önlemek için halihazırda bekleyen, önceden kurulu bir makine olduğu. Analiz yaptırdığımız zaman konuştuğumuz izlenimine kapılıyoruz. Ama biz istediğimiz kadar konuşalım, bütün analitik makine hakiki bir sözcelemin koşullarını ortadan kaldırmak için yapılmış. Söylenen her şey bir tür turnike, yorumlayıcı makine içinde alıkonuyor, hasta asla gerçekten söylemek istediği şeye ulaşamıyor. Arzu ya da sayıklama (bunlar aslında tam olarak aynı şey), arzu-sayıklama doğası gereği bütün bir tarihsel alana, bütün bir toplumsal alana yapılan libidinal yatırımdır. Sınıfları, halkları, soyları, kitleleri, sürüleri sayıklıyoruz. Oysa önceden varolan bir kodu elinin altında tutan psikanaliz, bir tür ezip geçmeye yol açıyor. Bu kod Oedipus'tan, hadım edilmeden, aile romanından oluşmuş; sayıklamanın en gizli içeriği, yani tarihsel ve toplumsal alanın bu türetilişi öyle bir biçimde eziliyor ki bilinçdışının kalabalığına karşılık gelen, sayıklayan hiçbir sözce analitik makinenin içinden geçemiyor. Biz şizofrenin, ailesiyle değil, ebeveynleriyle değil, halklarla, nüfuslarla ve kabilelerle bir alıp veremediği olduğunu söylüyoruz. Biz bilinçdışının kuşakla ya da aile soykütüğüyle ilgili bir mesele değil, bir dünya nüfusu meselesi olduğunu ve analitik makinenin tüm bunları yok saymakta olduğunu söylüyoruz. Yalnızca iki örneğe değineyim: sayıklaması baştan sona soylarla, tarihle, savaşlarla ilgili olan meşhur Yargıç Schreber örneği. Freud bunları hesaba katmıyor ve Schreber'in sayıklamasını tümüyle

babasıyla arasındaki ilişkilere indirgiyor. Başka bir örnek, kurtadam örneği: Kurtadam rüyasında altı ya da yedi kurt gördüğünde, ki bu tanım gereği bir sürü, yani belli bir grup türü demek, Freud bu çokluğu indirgemekten, her şeyi ister istemez babanın yerine geçecek tek bir kurda bağlamaktan başka bir şey düşünmüyor. Kurtadamın sayıklamasında yakalanmış olan bütün kolektif libidinal sözcelem ezilip geçiliyor: Kurtadam kendisi için çok derin olan sözcelerden hiçbirini savunamıyor, hatta dile getiremiyor.

Üçüncü önermem, psikanalizin bu şekilde işlemesinin nedeninin otomatik bir yorumlama makinesi kullanmasından kaynaklandığı. Yorumlama makinesi şu şekilde özetlenebilir: ne söylenirse söylensin, söylenen şey başka bir anlama geliyor. Bu makinelerin yol açtığı hasarlar eleştirmekle bitmez. Bana söylediğim şeyin söylediğimden başka bir anlama geldiği açıklandığında, bu yolla özne olarak bende bir bölünmeye yol açılmış olur. Bu herkesin bildiği bir bölünme: söylediğim şey, bana sözce öznesi olarak gönderme yapıyor, söylediğim şeyin ne anlama geldiği, bana (analistle ilişkilerim içinde) sözcelem öznesi olarak gönderme yapıyor. Bu bölünme, psikanalizin kendisi tarafından da hadım edilmenin temeli olarak kavranıyor ve bütün sözce üretimini önlüyor. Örneğin, kişilik bozuklukları yaşayan ya da hatta ruh hastası olan çocuklar için bazı okullarda, çocuk, çalışma ya da oyun etkinlikleri boyunca eğitmeniyle ilişkiye sokuluyor ve burada sözce öznesi olarak alınıyor; psikoterapisi boyunca ise analistle ya da terapiyi yapanla ilişkiye giriyor ve burada sözcelem öznesi olarak alınıyor. Çocuk grup içinde, çalışma ya da oyunlar düzeyinde ne yaparsa yapsın, bunlar daha üst bir merciye, tek başına yorumlamakla yükümlü, psikoterapiyi yapan kişi merciine gidecek, sonuçta bizzat çocuk bölünmüş oluyor, ilişkilerinde ya da grubunda onu gerçekten ilgilendiren şeyle ilgili hiçbir sözceyi aktaramıyor. Çocuk konuştuğu izlenimine kapılıyor, ama esasen

ona dokunan şey hakkında tek bir söz söyleyemiyor. Aslında, her birimizde sözceler üreten şey, özne olarak biz değiliz, bambaşka bir şey, çokluklar, kitleler ve sürüler, halklar ve kabileler, bizi kateden, bize içsel olan ve tam da bilinçdışımızın parçası oldukları için tanımadığımız kolektif düzenlemeler. Hakiki bir analizin, anti-psikanalitik bir analizin görevi, bu kolektif sözcelem düzenlemelerini, bu kolektif zincirlenmeleri, bizde bulunan ve bizi konuşturan, sözceler üretmemizi sağlayan bu halkları keşfetmektir. İşte bu yüzden psikanalitik yorumlama etkinliklerinin karşısına tam bir deneyimleme alanı çıkarıyoruz, kişisel ya da gruba dayanan bir deneyimleme alanı.

Dördüncü önermem, hızlı gidiyorum, psikanalizin çok özel bir güç ilişkisi içerdiği. Castel'in yakınlarda çıkan kitabı *Le Psychanalysme*[a] bunu açıkça gösteriyor. Bu güç ilişkisi sözleşmeden geçiyor, yani özellikle ürküntü verici olan liberal burjuva bir biçimden. Bunun sonu "transfer"e varıyor ve analistin sessizliğiyle her şey doruk noktasına ulaşıyor. Çünkü analistin sessizliği, yorumların en etkilisi ve en korkuncu. Psikanaliz, hadım edilmeyle, eksiklikle, aileyle ilgili olan, doğrudan kapitalizme ait az sayıda kolektif sözceye dayanıyor ve bizzat hastaların bireysel sözcelerini de kapitalizme özgü bu az sayıda kolektif sözceye dayandırmaya çalışıyor. Biz, bunun tam tersini yapmak gerektiğini, yani gerçekten bireysel sözcelerden yola çıkmak, insanlara maddi koşullar da dahil olmak üzere kendi bireysel sözcelerini üretmenin koşullarını vermek, böylece onları üreten asıl kolektif düzenlemeleri keşfetmek gerektiğini söylüyoruz.

Son önermem bizimle ilgili; biz Freudcu-Marksist bir perspektifte yer alacak hiçbir girişime katılmak istemiyoruz. Bunun iki sebebi var. İlki, son kertede Freudcu-Marksist bir girişimin genellikle kökenlere, yani kutsal metinlere, Freud'un kutsal

[a] R. Castel, *Le psychanalysme*, Paris, F. Maspero, 1973.

metinlerine, Marx'ın kutsal metinlerine dönerek işlemesi. Bizim çıkış noktamız tümüyle farklı olmak zorunda: az çok yorumlamak gerekecek kutsal metinleri değil, durumun kendisini, Marksizmdeki bürokratik aygıtın, psikanalizdeki bürokratik aygıtın durumunu hedefliyoruz, bu aygıtları alaşağı etmeye çalışıyoruz. Marksizm de psikanaliz de, iki farklı yoldan, bir çeşit bellek adına, bir bellek kültürü adına konuşuyorlar, ayrıca iki farklı yoldan, gelişme beklentileri adına konuşuyorlar. Biz buna karşılık, unutmanın olumlu gücü adına, her birimizin kendi azgelişmişliği olan şey adına, David Cooper'ın yerinde bir ifadeyle her birimizin içsel üçüncü dünyası olarak adlandırdığı şey[b] adına konuşmak gerektiğine inanıyoruz. Bizi her türlü Freudcu-Marksist girişimden ayıran ikinci sebep, bu tür girişimlerin her şeyden önce iki ekonomiyi, politik ekonomiyle libidinal ya da arzulayan ekonomiyi uzlaştırmaya çalışması. Reich'ta da bu ikiliğin korunduğunu ve bu uzlaştırma çabasının sürdüğünü görüyoruz.

Bizim bakış açımıza göre, tersine, yalnızca tek bir ekonomi var ve anti-psikanalitik gerçek bir analizin problemi, bilinçdışı arzunun nasıl bu ekonominin biçimlerine yatırım yaptığını göstermek. Hem politik ekonomi hem arzulayan ekonomi olan şey ekonominin ta kendisi.

Tartışma

Bir katılımcı, Freudcu-Marksizmde bellek ve unutmanın olumlu gücüyle ilgili bir soru soruyor.

Metinlere dönmemekle ilgili çağrıma rağmen, Nietzsche'nin çok güzel iki metni aklıma geliyor, bu metinler hareketsizlik kuvveti olarak unutmayla etkin kuvvet olarak unutma arasında bir ayrım yapıyorlar[c]. Etkin kuvvet olarak unutma, kendi hesa-

[b] D. Cooper, *Mort de la famille*, Paris, Seuil, "Combats" dizisi, 1972, s. 25.
[c] *Ahlakın Soykütüğü*, II, § 1; *Çağa Aykırı Düşünceler*, II, § 1.

bına herhangi bir şeyle işini bitirme gücüdür. O halde bu tür unutma, bizi bağlayan geçmişe, bizi bu geçmişe bağlayan şeye, onu geliştirmek için bile olsa, daha ileri götürmek için bile olsa saplanıp kalmanın karşısında yer alır. Öyleyse, biri bir çeşit tepkisel hareketsizlik kuvveti, diğeri ise olumlu bir unutma kuvveti olan iki unutma biçimini ayırt ettiğimizde, devrimci unutmanın, yani sözünü ettiğim unutmanın ikinci unutma olduğu açık: gerçek bir etkinliği kuran ya da gerçek politik etkinliklerin parçası olabilecek olan şey odur. Aynı şekilde, devrimci kişi, unutma sayesinde kendini geçmişten koparır ve sık sık kendisine yöneltilen "Böyle gelmiş, böyle gider" türünden itirazlara kulak asmaz.

Devrimci unutma sıkça karşımıza çıkan bir başka temayla ilişkilendirilebilir, tamamen başka türden edilgin bir kaçışın karşısında yer alan etkin kaçış teması. Örneğin Jackson hapisteyken "Evet, kaçabiliyorum, ama tüm kaçışım boyunca bir silah arıyorum!" dediğinde[d], işte bu devrimci etkin kaçıştır ve başka kapitalist ya da kişisel vb. kaçışlara karşıttır.

Bir katılımcı, Marksizm ve Freudculuk ilişkisi bakımından unutma mefhumuyla ilgili bir açıklama istiyor.

Marksizmde başından beri bir çeşit bellek kültürü ortaya çıkmıştı; devrimci etkinlik bile toplumsal oluşumların belleğinin sermayeleştirilmesi için çalışmak zorundaydı. Başka bir deyişle, Marx'ın hep koruduğu Hegelci yandır bu, *Kapital* de buna dahil. Psikanalizdeki bellek kültürü daha da bariz. Öte yandan, belli bir gelişme ideolojisi psikanaliz kadar Marksizme de sinmiş: psikanaliz açısından ruhsal gelişme söz konusu, Marksizm açısından toplumsal gelişme ya da hatta üretimin gelişmesi. Önceleri, örneğin XIX. yüzyılda, başlar başlamaz Marksizm tarafından ezilmiş olan bazı işçi mücadelesi biçimlerinde (yalnızca Ütopistleri kastetmiyorum) müca-

[d] G. Jackson'la ilgili olarak, 32 numaralı metnin b dipnotuna bakınız.

deleye çağrı, tersine, unutma zorunluluğundan, unutmanın etkin kuvvetinden yola çıkarak yapılıyordu: hiçbir anımsama kültürü, hiçbir geçmiş kültürü yoktu, deneyimlemenin koşulu olarak unutmaya bir çağrı vardı. Bugün bazı Amerikalı gruplar Freud'a ya da Marx'a geri dönmekle hiç ilgilenmiyor; burada da yeni deneyimlemelerin koşulu olarak bir çeşit unutma kültürü var. Sıfırdan başlamak için, Freudcu-Marksizmin içine işlemiş olan akademik ağırlıktan kurtulmak için unutmayı etkin bir kuvvet olarak kullanmak pratikte çok önemli bir şey. Burjuva kültürü hep kendi gelişimi içinden, bizi de izlemeye ve devam ettirmeye çağırdığı kendi gelişimi adına konuşurken, bugün karşı-kültür, eğer söyleyecek bir şeyimiz varsa bunun nasıl bir gelişim olursa olsun gelişimimize değil, azgelişmişliğimize bağlı olduğu ve ondan itibaren söyleneceği fikrini tekrar keşfediyor. Devrim kesinlikle gelişme hareketine ve belleğin sermayeleştirilmesine dahil olmaya dayanmıyor, unutma kuvvetinin ve azgelişmişlik kuvvetinin tümüyle devrimci kuvvetler olarak korunmasına dayanıyor.

Bir katılımcı (G. Jervis), Anti-Oedipus'a göre ortaya çıkan bir içerik farkına, örneğin "anti-psikanalitik analiz" mefhumu lehine "şizo-analiz" mefhumunun ortadan kayboluşuna işaret ediyor ve hissedilir bir evrimin altını çiziyor: artık söz konusu olan Oedipus'u değil psikanalizi eleştirmek. Bu evrimin sebebi nedir?

Yanıt. – Jervis baştan sona haklı. Ne Guattari ne de ben yazdıklarımızın devamlılığına, hatta tutarlılığına çok bağlıyız. Bunun tersini istiyoruz, *Anti-Oedipus*'un devamının kendinden önce gelen şeyle, birinci ciltle kopuş içinde olmasını istiyoruz, hem birinci ciltte yolunda gitmeyen şeyler varsa da bunun hiç önemi yok. Yazdıklarını tutarlı olması gereken bir yapıt olarak gören yazarlardan olmadığımızı söylemeye çalışıyorum; eğer değişiyorsak ne güzel, bu durumda artık bize geçmişten söz etmeye gerek yok. Ama Jervis iki önemli şey söylüyor: şu anda Oedipus'a pek yüklenmiyoruz, daha çok kurumla, bütün ola-

rak psikanalitik makineyle uğraşıyoruz. Psikanalitik makinenin Oedipus'un ötesinde boyutlar taşıdığı apaçık, o halde Oedipus'un artık temel problem olmaması için sebeplerimiz var. Jervis şimdiki çalışmamızın daha politik bir doğrultuda olduğunu ve ayrıca bu sabah şizo-analiz terimini kullanmadığımızı ekliyor. Bununla ilgili, olabilecek en mütevazı biçimde birkaç şey söylemek istiyorum. Bir terim ortaya atıldığında ve "arzulayan makine" ya da "şizo-analiz"in başına geldiği gibi asgari bir başarı sağladığında, ya onu kullanmaya devam edersiniz ve bu da çok sinir bozucudur, çünkü bu hemen konumunu sahiplenmektir, ya da ondan vazgeçersiniz ve her şeyi yerinden oynatmak için başka terimler bulmanız gerekir. Félix'le benim acilen artık kullanmaktan vazgeçmemiz gerektiğini hissettiğimiz sözcükler var: şizo-analiz, arzulayan makine, dehşet verici bir durum bu, eğer bunları kullanırsak tuzağa düşmüş oluruz. Kendimizden pek emin değiliz, sözcüklere inanmıyoruz; bir sözcüğü kullandığımızda eğer bu sözcük hoşunuza gitmediyse bir başkasını bulun, her zaman anlaşabiliriz demek istiyoruz. Sözcükler sonsuza dek yerine başkası konabilecek şeyler. Yaptığımız şeyin içeriğine gelince, *Anti-Oedipus*'un ilk cildinin ikilik çeşitleri ortaya koymaktan ibaret olduğu doğru. Örneğin paranoya ve şizofreni arasında bir ikilik vardı ve paranoyak bir rejimle şizofrenik bir rejim arasında bir rejim ikiliği keşfettiğimizi düşünüyorduk. Ya da molar ve moleküler arasında kurmaya çalıştığımız şu ikilik. Buradan geçmemiz gerekiyordu. Bunları aştık demiyorum, ama artık bunlar bizi ilgilendirmiyor. Şimdi göstermeye çalışmak istediğimiz şey, bunların nasıl birbirlerine kenetli olduğu, birbirlerine bağlı olduğu. Yani son kertede küçük şizofreni kaçışlarının nasıl büyük paranoyak kümeler içinde örgütlendiği. Bazen politikayla ilgili şaşırtıcı örnekler çıkıyor. Örnek olarak çok yakınlarda Amerika'da olup bitenleri alıyorum: Vietnam savaşı oluyor; devasa bir savaş, devasa bir paranoyak makinenin

harekete geçirilmesi söz konusu, bilindik askeri-endüstriyel işbirliği, tam bir politik, ekonomik gösterge rejimi. Herkes "bravo" diyor, küçük bir grup hariç, bütün ülkeler "çok güzel" diyorlar, olup biten kimseyi dehşete düşürmüyor. Kimse dehşete düşmüyor, solcu olmakla suçlanan birkaç kişi hariç. Sonra küçük bir mesele çıkıveriyor işte, aslında pek de büyük bir şey değil, bir Amerikan partisiyle diğeri arasında bir casusluk, hırsızlık, polis ve psikiyatri hikayesi. Kaçışlar oluyor. Sonunda Vietnam'daki savaş karşısında hiç sesi çıkmayan, bu koca paranoyak makine karşısında hiç sesi çıkmayan bütün o kendi halinde insanlar şöyle demeye başlıyor: ABD başkanı artık oyunu kurallarına göre oynamıyor. Küçük bir şizofrenik kaçış koca paranoyak sisteme gelip ekleniyor, gazeteler aklını kaçırıyor ya da öyleymiş gibi yapıyor. Neden borsadaki hisse senetleri de aklını kaçırmasın ki? Şu anda bizi ilgilendiren şey, sistemlerin içindeki kaçış çizgileri, bu çizgilerin devrimci kuvvetler oluşturmasını veya ortaya çıkarmasını sağlayan ya da anekdot düzeyinde kalmasına yol açan koşullar. Devrimci olasılıklar kapitalist sistemin çelişkilerinde değil, onu kemiren her zaman beklenmedik, her zaman yenilenmiş kaçış hareketlerinde saklı. Şizo-analiz sözcüğünü kullandığımız sürece şizofrenle devrimciyi birbirine karıştırmakla suçlandık. Oysa onları ayırt etmek için birçok önlem almıştık.

Kapitalizm gibi bir sistem her taraftan açık verir, sistem açık verdikçe kapitalizm yama yapar, düğümler atar, kaçışların çok sayıda olmasını önlemek için bağlar oluşturur. Bir yandan skandallar, bir yandan sermaye kaçışları, vb. Ayrıca başka türlü kaçışlar da var: cemaatler var, sıra dışı olanlar, suça eğilimliler var, uyuşturucu bağımlıları, bağımlıların kaçışları var, her türden kaçış var, şizofrenik kaçışlar var, çok farklı şekillerde kaçan insanlar var. Problemimiz şu (büsbütün aptal değiliz, bunların devrim yapmaya yeteceğini söylemiyoruz): gerçekten her taraftan açık veren, ama aynı zamanda her yola başvurarak

kaçışları önlemeyi, bastırmayı ya da yamamayı bırakmayan bir sistemde, bu kaçışların yalnızca bireysel ya da küçük cemaatlere özgü çabalar olmaması, gerçekten devrimci bir makine oluşturması için ne yapmalı? Ve hangi sebeple bugüne dek devrimler hep kötü gitti? Merkezi, merkezileştirici bir savaş makinesi olmadan yapılmış devrim yok. Yapılan mücadele, girişilen kavga yumruk yumruğa değil; örgütleyen ve birleştiren bir savaş makinesi gerek. Ama bugüne dek devrimci alanda, hiç de devrimci olmayan bir şeyi, yani devlet aygıtını, asıl baskı organizmasını kendi tarzında yeniden üretmeyen bir makine varolmadı. İşte devrimin problemi: bir savaş makinesi nasıl güncel sistemin içinde oluşan bütün kaçışları onları ezmeden, tasfiye etmeden ve devlet aygıtını yeniden üretmeksizin hesaba katabilir? O halde Jervis söylemimizin gitgide daha politik hale geldiğini söylerken sanıyorum haklı, çünkü çalışmamızın ilk kısmında nasıl büyük ikilikler üzerinde durduysak, şimdi de mesela şizofrenik söylemin, bağımlının söyleminin, sapkının söyleminin, homoseksüelin söyleminin, bütün sıra dışı söylemlerin varlığını sürdürebileceği, tüm bu kaçışların ve söylemlerin devlet ya da parti aygıtını yeniden üretmeyen bir savaş makinesine ekleneceği yeni bir birleşme tarzı arıyoruz. Tam da bu yüzden artık şizo-analizden söz etmeye pek hevesli değiliz, çünkü bu belli bir kaçış tipini, şizofrenik kaçışı korumak olurdu. İlgilendiğimiz şey, bizi esas politik probleme götüren bir çeşit ipucu ve esas politik problem de bizim için aşağı yukarı şöyle: bugüne kadar devrimci partiler kitlelerin ve bireylerin arzularını analiz edecek şekilde işlemek yerine çıkar sentezleri olarak kuruldular. Ya da aynı şeyin bir başka ifadesi: devrimci partiler devlet aygıtlarına indirgenemez savaş makineleri oluşturmak yerine devlet aygıtlarının tohumları olarak kuruldular.

Çeviren: Hakan Yücefer

37

YÜZLER VE YÜZEYLER*

Stefan Czerkinsky. – Ressam benim. Ressam değilim ben. O halde önsöz** olmayacak. Bir tanıtma değil, yüzeyler yapacağız. Üzerlerinden kayılacak. Resimleri sen yapacaksın. Ben yazma parçaları yazacağım. İşlev değiştiriyor değiliz, hiçbir şey alıp vermiyoruz, takas etmiyoruz, hiçbir şekilde...

Gilles Deleuze. – Of! İşte burada resimler[a]. Ne kadar kötü olursa o kadar iyi işliyor. Tam da yüzey canavarları bunlar. Mor-kahverengi gibi, tüm renkler yüzeyde. Mor, nasıl işler?

Stefan Czerkinsky. – Terrori*** nasıl işler? Yüzeydeki bir canavar nasıl işler?

Gilles Deleuze. – Terrori mordur. Terrori resimarzuyazı ve başka şeylerdir, kenarlarda, köşelerde, ortalarda ve başka yerlerde. "Büyük düşünce şantajı" adı altında tanınan ve parça-organları da "kavramın yağmacıları" olan değişken Flux [Akış] Flux [Akış] Klan hareketidir bu. Şunları önerir:

1. Zamanımızın hastalıklarının etkin bir dermanı olacak terroterapi'nin koşulsuz biçimde oluşturulması: psikopompalar, hipokondrioklar, belsoğukreniden muzdarip şizofajlar, nevrotozlar, nevrotipiler, ölümgiller, seksozlar,

---

* Stefan Czerkinsky ve J.-J. Passera ile birlikte, *Faces et surfaces*, Paris, Galerie Karl Flinker Yayınları, 1973. Eseri – monokrom kompozisyonlar – pek tanınmayan genç bir Polonyalı sanatçının sergi katalogu (sanatçı sergiden kısa bir süre sonra yaşamına son verdi).

** Yüz anlamındaki *face,* önyüz/önsöz anlamındaki *préface* ve yüzey anlamındaki *surface* arasındaki bağlantı vurgulanıyor. Ç.n.

[a] Deleuze'ün altı deseni sergide yer alıyordu, *Chimères* dergisinin 21. sayısında yayınlandılar.

*** "Terör" ve "teori" sözcüklerinin birleştirilmesiyle türetilen sözcük. Ç.n.

fantazmagologlar, tonik pislikçiler. Ve de bugünün en kötü hastalığı: ululaştırıcı depresyon.

2- Aşağıdakilere benzer sloganların üretimi:

- "Her zaman daha çok bilinçdışı, daha da çok bilinçdışı üretin"
- "Yorumlayacak bir şey yok"
- "Her şey yoluna girer ama iyi"
- "Bütün Fransızlar için düzenli polis denetimi altında oturma ve çalışma izni alma zorunluluğu"
- "İki hareket arasında en fazla yersizyurdsuzlaşmış olanı diğerine galip gelir"
- "Elli hareket arasında, en fazla yersizyurdsuzlaşmış olanı ötekilere galip gelir"

En fazla yersizyurdsuzlaşmış hareket deli vektördür. Bu mordur. Bilinçdışı mordur ya da olacaktır.

Stefan Czerkinsky. – Bir kavram üretirken dikkat edilmesi gereken hususlar nelerdir?

Gilles Deleuze. – Sinyalinizi verin, dikiz aynasından başka bir kavram sizi solluyor mu diye kontrol edin; bu koşullar yerine geldiğinde kavramı üretirsiniz[1]. Bir teorik alandan diğerine geçmek için dikkat edilecek hususlar nelerdir?

Stefan Czerkinsky. – Daha kolay bir şey olamaz. Sahte deriden bir kavramlık alın. Bir tuval alıp perdahını bozun, ya da en iyisi perdahlanmamış bir tuval alın. Önceden yanlamasına kesilmiş tahta bir çerçevenin [şasinin] iki parçası arasına tuvali sandviç şeklinde koyun. Çerçeve tuvalin iki yanından taşacak ve iki küçük havuz oluşturacaktır. Önce bir tarafı seçilen yönlere (vektörlere) göre, mesela köşelerden, anayönlerden hareket ederek boyayın. Mesela: Kuzey-Doğu, Kuzey-Güney, Güney-Doğu, Güney-Batı, Kuzey-Batı vb. gibi boyayın. Kırmızı ve maviyle, ya tuvalin dışında karışmış, ya da tuvalin içinde karışmış kırmızı ve maviyle, her durumda ya bir mor ya bir kahverengi

[1] Kavramlar kafada değildir: şeyler, halklar, bölgeler, eşikler, dereceler, ısılar, hızlardır onlar.

elde edersiniz. Sonra diğer tarafta neler olup bittiğini görmek için tuvali ters çevirin, çünkü perdahlanmamış (kapanmamış) tuval rengi arkasına geçirir. Duruma göre tuvalin arkasına konacak bir ayna yardımıyla bu geçirgenliği izlediniz. Şimdi bu diğer tarafı başka bir fırça ile, başka yönler ve köşeleri takip ederek boyayın. Tuvali anayönlere göre ters çevirebilir, onun yerini değiştirebilir, asabilir, duvarda ya da yerde çalışabilirsiniz, vb.

Bir taraftan diğerine geçirgenlik, durmadan. Her bir taraf diğerini değiştirecek: kırmızı, mavi, mavi-kırmızı/kırmızı-mavi, vb. bize değişken morlar verecekler (ve negatif kahverengi). Her bir taraf diğerine geçiriyor: mor, GEÇİRENT'in ülkesidir. Burada artık renk-geçer, taraf-geçer, zaman-geçer oldunuz: ressam ya da resim, göçebe.

İşte rengin ve başka bir sürü şeyin yersizyurdsuzlaşma hareketlerini böyle elde edersin ve yeğinlikler üretirsin. Kalınlığı olmayanın çevresini dolaştın.

Söylememiştik ama, çerçevenin kenarından en az elli santim taşacak büyüklükte geniş bir tuval almaya dikkat ettiniz. Bunun bir sürü rolü var:

1. üretim fazlası bölgesi; 2. üretim-karşıtı merci; 3. tuval-bedenin mesafesi; 4. karşılıklı bulaşma, kim ressam, kim resmedilmiş? (aslında, yapılmış çalışmaya, kullanılmış renklere, tuvalin konumlarına ve seçilmiş vektörlere göre kenarlar farklı biçimde bulaştırılmış olacaktır. Beden de bulaşmış olacaktır, onun da bir kenar olduğu söylenebilir); 5. gezinti ve yerinde saymalar; ressam için olduğu kadar izleyici ve tuval için de renk eşiklenmesi.

Tuvalin küçük bir kısmının boyanmamış, unutulmuş kaldığı olur. Bazen unutmanın unutulduğu da olur. Bu delik: Aklımıza İtalyan Rönesans'ının Vetuda'sı geliyor, ama yanılıyoruz. Bir halıyı asla bitirmeyen Navajos kadınlarını düşünüyoruz. Bu çalışmayı tüm kalpleriyle yaptıkları için çok sık dokurlarsa

kalplerinin fazla mükemmel dikişler arasında kapalı kalacağından korkarak bir delik bırakırlar. Ama gene yanılıyoruz. Tuvalde dolaşan bu deliğin başka bir gerçeğe açılan bir gerçek olduğunu da söyleyebiliriz, ama bu metafizik ve başkadünyalardır artık.

Gilles Deleuze. – Dış sınırlara karşılık veren bir iç kenar söz konusu. Her ikisi de, her şeyin, arasından akıp birbiriyle iletişime geçtiği yeğinlik farkını, marj ihmalini ve delik unutuluşunu oluşturuyorlar, ikisi birbirine cevap veriyor. Resim yapmanın unutuluşu, resim yapma ihmali, iç-dış arasındaki tuval, resmin göstergesi, göstermeyen [a-signifiant] gösterge olarak tuval-zar. Kenar-delik fiziksel bir gerçekliktir. İşte Gerçeklik. Ah, fizikçiler bugün kenar fenomenleri ve delik numenleri üzerine ne güzel şeyler söylüyorlar. Alim olmak gerekirdi. Yaşasın Pauli, yaşasın Fermi. Ama her şeyi anlayamayız. O yüzden, daha da iyisi, onlar gibi yapıyoruz. Partikül-delikler, partikülkerrarlar: hareket ediyorlar[2].

Stefan Czerkinsky. – Bitmedi işimiz. Tuvalleri boyadıktan sonra, nesneler, fiiller, hareketler, malzemeler vb. şeylerden çok basit bir para üreteceğiz. Tuvaller ve paraya dönüşecek şey arasında keyfi olarak eşit olan ilişkileri keyfi biçimde belirleyeceğiz.

Örneğin küçük nesneler, aletler üreteceğim. Küçük bebekler gibi pamuk içinde tahta, kumaş kelepçeler gibi metalik bağlar, rastgele yarılmış metalik mavi plastik, yarıklara konmuş ve çamurla tutturulan saçlar: kimileri her şeye rağmen yeterince büyük, diğerleri gerçekten çok küçük. Onları bir bavula, demir bir sandığa koyuyorum; bunu bir parkta çocuklar için yaptım, çok eğlendirdi onları. Onları eğlendiren, ebat ile

[2] Kenar-delik ve marj-sınır yalnızca resmin iki birimi değil, başka şeylerin de birimleridirler. Biri diğerinin yerliyurdlulaşması, diğeri ise onun yersizyurdsuzlaşması gibi alınabilir. Ama etrafını döndüğümüz zaman tüm bunlar tersine dönecektir.

birikim arasındaki farktı. Şimdi, bütün bu küçük cici-nesneleri mor tuvallerle bağlantılandırıyorum. Bunlar tuvallikler için, çadır-tuvaller, ikon-tuvaller için fetişler ya da anahtarlıklar. Daha geniş bir devre oluşturmalı. Dar devre: çerçeve-tuval-kenar-delik; geniş devre: küçük alet-nesnelerle, başka bir gösterge sistemiyle denklik. İdeal olanı, tuvallerin parasını küçük nesnelerle ödemek ve küçük nesneleri tuvallerle yapmak olurdu. Birinden birini ya da ikisini birden çalmak gerekirdi. Soruyu sorabiliriz: benim tuvallerim ve aletlerim baştan beri para değiller miydi? Korkunç olan budur: paranın virtüelliği.

Çeviren: Ferhat Taylan

38

L'APRES-MAI DES FAUNES İÇİN ÖNSÖZ*

Önsöz. Kimse bundan kaçamaz, ne kitabın yazarı, ne yayıncı, ne de asıl kurban olan önsözcü, halbuki önsöze falan gerek yok. Neşeli bir kitap bu. Başlığı şöyle olabilirdi: Homoseksüelliğin varlığı üzerine kuşkular nasıl doğdu; ya da Hiç kimse "ben homoseksüelim" diyemez. İmza Hocquenghem. Peki o bu noktaya nasıl gelmiş? Bu kitaptaki metinlerin seyrinin ve çeşitlenen tonunun işaret ettiği gibi kişisel evrimle mi? Bir grup çalışmasına, FHAR'ın oluşuna bağlı kolektif bir devrimle mi? Elbette Hocquenghem'ın kavramların ve açıklamaların geçerliliği üzerine kuşkuya kapılması değişmesine, mesela heteroseksüel hale gelmesine bağlı değil. *For ever* homoseksüel kalarak, orda durarak, gitgide daha çok ya da gitgide daha iyi homoseksüel olarak "en nihayetinde kimse homoseksüel değil" denebilir ancak. Herkesin bilinçdışında örtük olarak ibne olduğunu, olabileceğini söyleyen o bildik basmakalıp laflardan bin kat daha iyi böylesi. Hocquenghem ne evrimden ne devrimden söz ediyor, çevrimden söz ediyor o. Çok hareketli bir spiral hayal edelim: Hocquenghem aynı anda bu spiralin birçok düzeyindedir, aynı anda birçok eğrinin üzerindedir, bazen bir motosikletle, bazen güzel kafayla, bazen aktif, bazen pasif ilişkide, bazen travesti. Düzeylerin birinde evet, evet, ben homoseksüelim diyebilir o, başka bir düzeyde de yok öyle değil der, bir başka düzeyde ise yine başka bir şey olur. Bu

* "Préface", Guy Hocquenghem, *L'Après-Mai des faunes*, Paris, Grasset, 1974, içinde, s. 7-17. Yazar, FHAR (1970'te kurulan Front homosexuel d'action révolutionnaire [Homoseksüel Devrimci Eylem Cephesi]) üyesi Guy Hocquenghem (1946-1988), Deleuze'le ders verdiği Vincennes Üniversitesi'nde karşılaşır.

kitap önceki kitabı, *Le Désir homosexuel*'i[a] tekrar etmez, onu bambaşka bir biçimde dağıtır, harekete geçirir, dönüştürür.

İlk çevrim. Psikanalize karşı, psikanalitik yorumlara ve indirgemelere karşı – homoseksüelliğin babayla, anneyle, Oedipus'la ilişki olarak görülmesine karşı. Hocquenghem hiçbir şeye karşı değil aslında, hatta anneye bir mektup bile yazmış. Ama bu yürümüyor. Psikanaliz arzuya asla tahammül edememiştir. Hep onu indirgemesi, ona başka bir şey söyletmesi gerekir. Freud'un "*fellatio*" üzerine yazdıkları, Freud'daki en gülünç sayfalar arasındadır: böylesine tuhaf ve böylesine "şok edici" bir arzu kendi başına değerli olamaz, bunun inek memesine, dolayısıyla da annenin göğsüne bir gönderme olması gerekir. İnek memesi emmek daha zevkliymiş gibi. Yorumlamak, gerilemek, geriletmek. Bunlar Hocquenghem'ı güldürüyor. Belki de Oedipusçu bir homoseksüellik, annenin, suçluluğun, paranoyanın, ne isterseniz onun homoseksüelliği vardır. Ama bu tam da sakladığı şeyle, psikanalizle bir araya gelen aile konseyinin ona saklatmak istediği şeyle ağırlaşarak kurşun gibi dibe çöker: onun spiralde yeri yoktur, hafiflik ve hareketlilik sınavından geçemez o. Hocquenghem homoseksüel arzunun özgüllüğünü ve indirgenemezliğini ortaya koymakla yetinir, amaçsız, kökensiz bir akış, yorumlama değil deneyimleme meselesidir bu. Bir kez çocukluğun zaten geçmişe gönderme yapmayan bir şimdiki zaman olduğu söylenince, asla geçmişle bağlantılı olarak değil, şimdiyle bağlantılı olarak homoseksüel olunur. Çünkü arzu hiçbir şeyi temsil etmez ve ailevi ya da özel bir tiyatro sahnesinde geride duran başka bir şeye gönderme yapmaz. Arzu düzenler, makine gibi işler, bağıntılar kurar. Hocquenghem'ın motosiklet üzerine o güzel metni: motosiklet bir cinsiyettir. Homoseksüel, *aynı* cinsiyete

[a] *Le Désir homosexuel*, Paris, Editions Universitaires, "Psychothèque" dizisi, 1972.

takılıp kalmayan, hakkında hiçbir fikre sahip olmadığımız sayısız cinsiyet keşfeden kişi olamaz mı? Ama Hocquenghem her şeyden önce bu özgül, indirgenemez homoseksüel arzuyu tanımlamaya çalışır – gerileyen bir içselliğe dayanarak değil de bir Dışarı'nın, Dışarı'yla bir ilişkinin şimdiki özelliklerine dayanarak: çapkınlığa özgü hareket, karşılaşma tarzı, "anüssel" yapı, rollerin değişebilirliği ve hareketliliği, bir çeşit ihanet (Klossowski'nin dediği gibi kendi sınıfına karşı bir komplo mu bu?: "bir zamanlar erkek olduğumuz söylenmişti bize, şimdi kadın muamelesi görüyoruz; evet, bize karşı olanların gözünde bizler hainiz, sinsiyiz, içten pazarlıklıyız: evet, her sosyal durumda, her an erkekleri satabiliriz, satıcıyız biz, bundan da gurur duyuyoruz").

İkinci çevrim: homoseksüellik arzu üretimidir, ama aynı zamanda sözce oluşturmaktır da. Çünkü arzu üretmek ve yeni sözceler oluşturmak aynı şeydir. Hocquenghem'ın Gide gibi, Proust gibi konuşmadığı, Peyrefitte gibi hiç konuşmadığı açıktır: ama üslup politikadır – kuşak farkları da öyle, "ben" deme tarzları da ("ben" derken ve uyuşturucudan söz ederken baba Burroughs'la oğul Burroughs arasındaki farkların uçsuz bucaksızlığına bkz.). Başka üslup başka politika: bugün Tony Duvert'in önemi yeni bir tonu olmasıdır. Homoseksüellik bugün yeni bir üsluptan yola çıkarak doğrudan homoseksüellikle ilgili olmayan, olması da gerekmeyen sözceler üretir. Söz konusu olan "bütün erkekler ibnedir" demek olsaydı, bunun hiçbir yararı olmazdı, ancak gerzekleri eğlendiren boş bir önerme olurdu bu. Ama homoseksüelin sıra dışı konumu onun homoseksüellik *olmayan şey* hakkında söyleyecek bir şeyleri olmasını mümkün ve zorunlu kılar: "homoseksüel hareketlerle birlikte, insanların cinsel problemlerinin bütünü de görünür hale gelir". Hocquenghem'a göre, birbirini tamamlayan iki çeşit homoseksüel sözce vardır. Bunların ilki genel olarak

cinsellik hakkındadır: homoseksüel, fallusun iktidarını savunmak bir yana, kadının köleleştirilmesinde *ve* homoseksüelliğin bastırılmasında, fallus-merkezciliği kuran aynı tek fenomeni suçüstü yakalar. Aslında fallus-merkezcilik dolaylı yollardan işler ve günümüz toplumlarının heteroseksüel modelini oluşturarak oğlanın cinselliğini hem ilk tuzak kuran hem de ilk tuzağa düşen rolünü verdiği kızın üzerine inşa eder. O halde, kızları tercih eden kızlar, oğlanları tercih eden oğlanlar, bir motosikleti ya da bisikleti kızlara tercih eden oğlanlar, falancayı tercih eden kızlar vb. arasında gizemli bir suç ortaklığı olsa da önemli olan, bu komplolara ve suç ortaklıklarına simgesel ya da sahte-göstergesel ilişkileri dahil etmemektir ("FHAR gibi bir hareketin, *bunun politik mantık içinde ifade edilmesi mümkün olmasa da* ekolojik hareketlere sıkı sıkıya bağlı olduğu ortaya çıkıyor"). Genel olarak toplumsal alana ve cinselliğin bütün bu alan içindeki mevcudiyetine ilişkin olan ikinci tür sözceler de işte buradan doğarlar: homoseksüellik, heteroseksüel modelden, bu modelin hem belli tip ilişkilere yerleştirilmesinden hem de toplumun bütün ortamlarına yayılmasından kendini kurtararak arzunun mikro-politikasını yürütebilecek ve toplumun cinselliği maruz bıraktığı güç ilişkilerinin bütününü açığa çıkaracak ya da görünür kılacak şekilde işleyebilecek hale gelir (askeri ya da faşist erkeksi gruplara sirayet eden az çok gizli homoseksüellik örneği de buna dahil). Homoseksüellik tam da bütün güç ilişkilerini kırarak değil, sıra dışı haliyle hiçbir *toplumsal faydaya* sahip olmadığı zaman kendini özgürleştirir: "burada artık güç ilişkileri en baştan toplum tarafından dayatılmış değildir, erkek-kadın, sikilen-siken, efendi-köle rolleri oynaktır ve her an tersine çevrilebilir."

Üçüncü çevrim. Hocquenghem'ın kendini sıra dışı bir yerde konumlandırdığı, kendine böyle bir yer açtığı düşünülebilir.

Peki nedir bu sıradışılık? Homoseksüel arzunun bu özgüllüğü ve homoseksüelliğin bu karşı-sözceleri nedir? Spiralin başka bir düzeyindeki başka bir Hocquenghem homoseksüelliği sadece bir sözcük olmakla suçlar. Homoseksüelliğin *nominalizmi*. Gerçekten de sözcüklerin iktidarı yoktur, iktidarın hizmetinde olan sözcükler vardır yalnızca: dil haber verme ya da iletişim değildir, buyruk, talimat ve komut vermedir. Sen sıra dışı kalacaksın. Sıra dışını oluşturan şey merkezi olandır. "Arzunun kaçıp kurtulanları bile hizaya getirmeyi sağlayan soyut bölümlenişi, Yasa dışı olanı bu şekilde yasaya dahil etme. Söz konusu kategori, hatta sözcüğün kendisi görece yeni bir icattır. Sınıflandırılamayan herkese bir toplumsal statü vermek isteyen bir toplumun giderek artan emperyalizmi dengesizliğin bu biçimde parçalara ayrılmasını yarattı... Psikiyatrinin sahte-bilimsel düşüncesi daha iyi yönetmek için bölümlemeler yaparak barbar hoşgörüsüzlüğü medeni hoşgörüsüzlüğe dönüştürdü." Ama tuhaf olan da işte bu: homoseksüellik gerçek bir durum olmaktan ne kadar çıkarsa, ne kadar çok bir sözcük haline gelirse, onu da o kadar harfiyen anlamak, konumunun özgüllüğünü, sözcelerinin indirgenemezliğini üstlenmek ve ... mış gibi yapmak gerekir. Bir meydan okuma olarak. Adeta bir ödev olarak. Diyalektik olarak zorunlu bir aşama olarak. Geçiş ve ilerleme olarak. Madem öyle istiyorsunuz, biz de kaçıkları oynayacağız. Tuzaklarınız bize az gelir. Sizi harfiyen anlayacağız: "Utancı daha da utanç verici hale getirerek ilerlenebilir ancak. Kadınsılığımıza, kadınların reddettiği o kadınsılığa biz sahip çıkıyoruz, *aynı zamanda da bu rollerin hiçbir anlamı olmadığını açıkça söylüyoruz*... Bu mücadelenin somut biçimi, kimse bundan kaçamaz, homoseksüellikten geçmektir." Yine bir maske, yine bir ihanet, Hocquenghem Hegelci oluverir – geçmek gereken zorunlu aşama – Hocquenghem Marksist oluverir: Eros'un proleteri olarak ibne ("o tam da en özel durumu kabul ederek yaşadığı için düşündükleri, evrensel değer taşır"). Okuyucu şaşırır. Diyalektiğe,

ENS'e bu saygı da nereden çıktı? Homo-Hegelci-Marksizm mi bu? Ama Hocquenghem daha ötede, spiralinin başka bir yerindedir çoktan ve aklında ya da yüreğinde taşıdığı, bir çeşit evrimden ayrı düşünülemez olan şeyi söyler. Hangimiz içindeki Hegel'i ya da Marx'ı ve rezil diyalektiği öldürmek zorunda değil ki?

Dördüncü çevrim, şimdilik son dans figürü, son ihanet. Hocquenghem'ın metinlerini, özgül bir grup olarak FHAR karşısında ve FHAR içinde konumunu, MLF ile ilişkilerini takip etmek gerek. Hatta grupların parçalanmasının asla trajik olmadığı fikrini de. Homoseksüellik, "aynı"nın üzerine kapanmak bir yana, ne kadar düzenleme varsa o kadar cinsiyetle, erkeklerle kadınlar arasındaki yeni ilişkileri bile dışarıda tutmadan, özünde tersine çevrilebilir olan, yatay, mikrolojik ya da mikro-psişik olanaklı her çeşit yeni ilişkiye kendini açacaktır: bazı sado-mazoşist ilişkilerin hareketliliği, travestinin güçleri, Fourier tarzı otuz altı bin aşk biçimi, *n* sayıda cinsiyet (ne bir ne de iki cinsiyet). Artık söz konusu olan erkek ya da kadın olmak değil, cinsiyetler icat etmektir, öyle ki bir homoseksüel erkek, erkeğin ona verebileceği zevkleri bir kadında bulabilir ve tersi de olur (Zaten Proust da Aynı'nın dışlayıcı homoseksüelliğinin karşısına çiçekler ve bisikletler de buna dahil, her çeşit transseksüel iletişimi içeren bu daha çeşitli ve daha "lokalleşmiş" homoseksüelliği koyuyordu). Travestilik üzerine çok güzel bir sayfada, Hocquenghem tözlerin yeğinsel bir *continuum*'una benzer şekilde bir düzeyden diğerine dönüşümden söz eder: "Erkekle kadın arasında bir dolayım ya da evrensel bir aracı yok, söz konusu olan bir dünyanın bir parçasının başka bir dünyaya aktarılmasıdır, adeta bir evrenden birincisine paralel ya da dik, ya da eğik olan başka bir evrene geçilir; ya da daha doğrusu milyonlarca yeri değiştirilmiş jest, yerinden edilmiş özellik, olay..." Bu homoseksüellik, tek cinsi-

yetin kimliği üzerine kapanmak bir yana, bir kimlik yitimine, "çok yönlü arzunun dışlayıcı olmayan dallanıp budaklanmalarının edimsel haldeki sistemine" kendini açar. Spiralin tam bu noktasında, tonun nasıl değişmiş olduğu anlaşılır: artık söz konusu olan hiç de homoseksüelin kendini kabul ettirmesi ve kendini haklara sahip bir özne olarak ortaya koyması değildir (bırakın biz de yaşayalım, en nihayetinde herkes biraz böyledir... talep eden-homoseksüellik, tanınmak isteyen-homoseksüellik, aynının homoseksüelliği, Oedipusçu biçim, Arcadie üslubu[b]). Yeni homoseksüel için söz konusu olan, böyle olmayı istemek, en sonunda da kimsenin böyle olmadığını, böyle bir şeyin varolmadığını söyleyebilmektir. Siz bize homoseksüel muamelesi yapıyorsunuz, tamam, ama biz çoktan başka bir yerdeyiz. Artık homoseksüel *özne* değil, homoseksüel arzu üretimleri ve sözce üretici homoseksüel düzenlemeler vardır, bunlar her yere yayılırlar, sado-mazoşist ve travesti olurlar, aşk ilişkilerinde olduğu kadar politik mücadelelerde de bunlar vardır. Artık öfkeli bölünmüş Gide-öznesi, hatta hâlâ suçluluk içindeki Proust-öznesi yoktur, içler acısı Peyrefitte-benliği hiç yoktur. Hocquenghem'ın, spiralinin her yerinde olabilmesi ve aynı anda şunları söyleyebilmesi daha iyi anlaşılıyor: homoseksüel arzu özgüldür, homoseksüel sözceler vardır, ama homoseksüellik hiçbir şeydir, bir sözcükten ibarettir, yine de onda barınan başka şeyleri – psikanalizin bilinçdışını değil, gelecek bir cinsel oluşun ilerleyişini ifade etmesini sağlamak için sözcüğü harfiyen anlayalım, zorunlu olarak ondan geçelim.

Çeviren: Hakan Yücefer

[b] Arcadie kulübü (1954-1982) André Baudry'nin etrafında oluşmuş bir gruptu. Baudry homoseksüellerin gizlilik, "cesaret" ve "haysiyet" içerisinde toplanmaları gerektiğini düşünüyordu. Baudry'nin sağ kökenli grubu, FHAR'ın "skandal yaratan" kamusal eylemlerinin karşısında yer alıyordu.

39

BİR DİKİM SANATI*

Couperin'in müziği eşliğinde uzun bir film açılışı. Kameranın hareket ettiğini, herhangi bir dekorda ya da yerde, herhangi bir mimarinin önünde durduğunu görüyoruz.

Yönetmeni gülerken, konuşurken, bir şeyler gösterirken, film ekibini şu ya da bu bütünü düzenlerken görüyoruz. Burada bir kez daha filme filmin oluşum sürecinin dahil edilişini görmekten korkuyoruz. Neyse ki böyle değil. Açılış hiç de uzun değil. Bu filmde kameranın yepyeni görünen bir hareketliliği söz konusu. Bir çeşit dikim yapmak bu. Kamerayı ayaklarının üzerine yerleştirmek yerine onu hızlıca pek derin olmayan bir zemine ya da araziye dikmek, sonra da tekrar dikmek için onu başka bir yere taşımak. Bir çeşit pirinç sanatı: kamera zemine saplanıyor, bir sıçrayışla daha uzağa gidip oraya tekrar saplanıyor. Hiçbir kök salma yok, saplamalar var ama. Filmin içinde, kamera, ekip ve yönetmen bir anda, sevişmekte olan bir çiftin yanı başında bitiyorlar: "edebi" bir etki değil bu, filmin içinde film çekimi üzerine düşünmek de değil, kamera görünüyor, çünkü oraya dikili, oraya saplanmış, hemen başka bir yere gitmek için.

Film, filmin gösterdiği her şey bu yapmacıksız işlemi izliyor. Film ve açılış aynı hareketli hikayenin iki değişik tarzı. Bir oğlan kendini öldürüyor, baba adeta kendini kaybedip bir dizi

---

* *Deleuze, Faye, Roubaud, Touraine parlent de "Les Autres", - un film de Hugo Santiago, écrit en collaboration avec Adolfo Bioy Casares et Jorge Luis Borges*, Paris, Christian Bourgois, 1974 içinde. Hugo Santiago'nun 1974 Cannes film festivalinde skandal yaratan filmini savunmak ve desteklemek amacıyla Quartin Latin sinema salonunun girişinde dağıtılan bir broşür için Deleuze'ün yazdığı metin.

dönüşüm geçirecek: küçük sadist bir serseri, tedirgin edici büyük bir büyücü, göçebe gezgin, aşık genç adam olacak. Babayı oynayan aktör, Patrice Dally, dönüşümlerin şiddetini daha da arttıran güçlü bir yalınlığa, nerdeyse alçakgönüllü bir tarza sahip. Olayın bahanesi oğlanın ölümü üzerine bir çeşit soruşturma. Asıl gerçek, başkalaşmalarla değil sıçrayışlar ve zıplamalarla işleyen dönüşümlerin kırık zinciri. Saint-Sulpice meydanında büyücü Roger Planchon'un genç bir kızı bir konuda ikna etmek için onun çevresinde sıçrayıp durduğu nefis sahne: Planchon her seferinde şaşırtıcı hareketlerle genç kızın önüne dikilir. Asabi sadist Pierre Julien'in oyuncuyu yükseklik, derinlik, uzunluk olarak her yöne sürükleyip uzayı bıçakla keser gibi parçalara ayırdığı nefis sahne.

Bunun kameranın her bir konumuna karşılık gelen saplamalarla hiç de ağır ve durağan olmayan, Paris'e dikili bir hikaye olduğu söylenebilir. Bu hikaye başka bir yerden geliyor: Güney Amerika'dan geliyor, Santiago-Borges-Bioy Casares kümesinden geliyor, Asturias'ın romanlarında da bulunan bir mecaz gücü taşıyor, başka manzaralardan, savan, pampa, meyve kooperatifi, mısır ya da pirinç tarlasından çıkıyor. Kameranın Paris'e girdiği ya da batırıldığı çok kesin nokta babanın işyeri olan, "İki Amerika" adındaki küçük kitapçı dükkanı. Ama hikayede hiçbir uyarlama, hiçbir sembolizm, Paris'te bir Kızılderili'nin hikayesi anlatılıyor diye düşündürecek hiçbir edebi oyun yok. Bu daha çok iki dünyaya da sıkı sıkıya ortak bir hikaye, ikisi de oldukça hareketli olan bir şehir fragmanı ve bir pampa fragmanı; biri diğerine saplanmış, onu da kendisiyle sürüklüyor. Birinde süreklilik taşıyan şey diğerinde süreksiz hale geliyor ve bunun tam tersi de oluyor. Santiago, Meudon Gözlemevi'nin içini hayranlık verici şekilde filme çekiyor: bir ormana dikilmiş, metalik ve bomboş bütün şehir bu. Tamtam sesleri Couperin'in müziğine sıçrıyorlar, Odéon otelinde tiz papağan sesleri var, Paris'teki kitapçı tam bir Kızılderili.

Sinema her zaman tiyatrodan çok mimariye yakın olmuştur. Burada her şey mimariyle kamera arasındaki belli bir ilişkiye dayanıyor. Dönüşümlerin fantazmlarla hiçbir ilgisi yok: kamera mimari bir bütünlüğün etrafında bir noktadan diğerine sıçrıyor, tıpkı Planchon'un büyük taş çeşmenin etrafında sıçraması gibi. Kitapçının kişilikleri Valérie'nin, mimariye özgü konumlar almayı bilen kahramanın etrafında birinden diğerine sıçrıyorlar. Meudon'daki gözlemci, bazen dik durarak, bazen çömelerek, eğilerek ya da tekrar dikleşerek dönüşümleri gözlemliyor, hem kurban hem de oyunun yönlendiricisi o, kitapçının sıçramaları için merkezi o oluşturuyor. Aktris Noëlle Châtelet'nin oyunculuğu ve güzelliği, ayrıntılı aşk sahnesinin tuhaf "ağırlığı". Ve onun da kitapçıdan bambaşka bir şekilde, diğer dünyayla ilişkisini sürdürme tarzı. Birinin mimari, bakış ve konum olarak söylediğini diğeri hareketler, müzik ve kamera olarak söylüyor. Eleştirmenlerin hiç değilse yeni bir hareketlilikle donanmış bir sinema denemesi olarak bu filmden hoşlanmamış olmaları garip. Santiago'nun önceki filmi *Invasion* da zaten bu yönde ilerliyordu. (Bir de yan soru var, neden kitapçının adı Spinoza? Belki de iki Amerika, iki dünya, şehir ve pampa ortak bir mutlak tözün iki sıfatı gibi olduğu için. Bunun da felsefeyle hiç ilgisi yok, filmin kendisinin tözü bu.)

Çeviren: Hakan Yücefer

GENEL MAKALE BİBLİYOGRAFYASI

1953- 1974

Timothy S. Murphy'nin bibliyografyasını hafifçe değiştirip geliştirerek veriyoruz. Her seferinde makalenin hangi kitapta yeniden aynı şekilde ya da değiştirilerek yayınlandığını belirtiyoruz. Hiçbir kitapta ve bu ciltte yayınlanmamış olanlar, önlerinde birer yıldızla belirtiliyorlar. Burada ne ders notları ne de ses kayıtları yer alıyor.

1953

* "Régis Jolivet. – Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre", *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* cilt CXLIII, sayı 1-3, Ocak-Mart 1953, s. 107-108.
* "K.E. Lögstrup. – Kierkegaard und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung", a.g.y., s. 108-109.
* "Helmut Kuhn. – Encounter with Nothingness / Begegnung mit dem Nichts", a.g.y., s. 109.
* "Bertrand Russell. – Macht und Persönlichkeit", a.g.y., s. 135–136.
* "Carl Jorgensen. "Two Commandments" ", a.g.y., s. 138-139.

1954

* "Darbon. – Philosophie de la volonté", *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* cilt CXLIV, sayı 4-6, Nisan-Haziran 1954, s. 283.

"Jean Hyppolite. – Logique et existence", *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* cilt CXLIV, sayı 7-9, Temmuz-Eylül 1954, s. 457-460.

1955

"Introduction", Gilles Deleuze (yay. haz.), *Instincts et institutions* içinde, Paris Hachette, 1953, s. viii-xi.

* "Emile Leonard. – L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil)", *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* cilt CXLV, sayı 4-6, Nisan-Haziran 1955, s. 208.

* "J.-P. Sartre. – Materialismus und Revolution", a.g.y., s. 237.

1956

"Bergson 1859-1941", Maurice Merleau-Ponty (yay. haz.), *Les Philosophes célèbres* içinde, Paris, Editions d'Art Lucien Mazenod, 1956, s. 292-299.

"La conception de la différence chez Bergson", *Les Etudes bergsoniennes,* cilt IV, s. 77-112.

* "*Descartes, l'homme et l'œuvre,* par Ferdinand Alquié", *Cahiers du Sud,* cilt XLIII, sayı 337, Ekim 1956, s. 473-475.

1957

* "Michel Bernard – La philosophie religieuse de Gabriel Marcel (étude critique)", *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* cilt CXLVII, sayı 1-3, Ocak-Mart, s. 105.

1959

"Sens et valeurs", *Arguments,* sayı 15, s. 20-28. *Nietzsche et la philosophie,* Paris, PUF, 1962, içinde değiştirilerek tekrar yayınlanıyor.

1961

"De Sacher-Masoch au masochisme", *Arguments,* sayı 21, s. 40-46. *Présentation de Sacher-Masoch,* Paris, Minuit Yayınları, 1967,

içinde tekrar yayınlanıyor. [Türkçesi: *Sacher-Masoch'un Takdimi*, çev. İ. Uysal, Norgunk, 2008]

"Lucrèce et le naturalisme", *Etudes philosophiques*, sayı I, s. 19-29. *Logique du sens*, Paris, Minuit Yayınları, 1969, içinde değiştirilerek kitabın ekler kısmında tekrar yayınlanıyor.

1962

"250[e] anniversaire de la naissance de Rousseau. Jean-Jacques Rousseau, précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge", *Arts*, sayı 872, 6-12 Haziran, s. 3.

1963

"Mystère d'Ariane", *Bulletin de la Société française d'études nietzschéennes*, Mart, s. 12-15. *Critique et clinique*, Paris, Minuit Yayınları, 1993, içinde değiştirilerek tekrar yayınlanıyor. [Türkçesi: *Kritik ve Klinik*, çev. İ. Uysal, Norgunk, 2007.]

"L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant", *Revue d'Esthétique*, cilt XVI, sayı 2, Nisan-Haziran, s. 113-136.

"Raymond Roussel ou l'horreur du vide", *Arts*, 23-29 Ekim, s. 4.

"Unité de *A la recherche du Temps perdu*", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Ekim-Aralık, s. 427-442. *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964, içinde değiştirilerek tekrar yayınlanıyor. [Türkçesi: *Proust ve Göstergeler*, çev. A. Meral, Kabalcı Yayınları, 2004.]

1964

"En créant la pataphysique, Jarry a ouvert la voie à la phénoménologie", *Arts*, 27 Mayıs-2 Haziran, s. 5.

"Il a été mon maître", *Arts*, 28 Ekim-3 Kasım, s. 8-9.

1965

"Pierre Klossowski ou les corps-langage", *Critique*, sayı 214, s. 199-219. *Logique du sens*, Paris, Minuit Yayınları, 1969, içinde değiştirilerek kitabın ekler kısmında tekrar yayınlanıyor.

1966

"Philosophie de la Série Noire", *Arts & Loisirs*, sayı 18, 26 Ocak-26 Şubat, s. 12-13.

"Gilbert Simondon. – L'individu et sa genèse physico-biologique", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, cilt CLVI, sayı 1-3, Ocak-Mart, s. 115-118.

"L'homme, une existence douteuse", *Le Nouvel Observateur*, 1 Haziran, s. 32-34.

"Renverser le Platonisme", *Revue de Métaphysique et de Morale*, cilt LXXI, sayı 4, Ekim-Aralık, s. 426-438. *Logique du sens*, Paris, Minuit Yayınları, 1969, içinde değiştirilerek kitabın ekler kısmında tekrar yayınlanıyor.

1967

"Conclusions: sur la volonté de puissance et l'éternel retour", *Nietzsche* içinde, Paris, Minuit Yayınları, 1967, s. 275-287.

"Une théorie d'Autrui (Autrui, Robinson et le pervers)", *Critique*, sayı 241, s. 503-525. *Logique du sens*, Paris, Minuit Yayınları, 1969, içinde değiştirilerek kitabın ekler kısmında tekrar yayınlanıyor.

"Introduction", Emile Zola, *La Bête humaine*, *Œuvres complètes* içinde, cilt VI, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, s. 13-21. *Logique du sens*, Paris, Minuit Yayınları, 1969, içinde değiştirilerek kitabın ekler kısmında tekrar yayınlanıyor.

* "Introduction générale" (M. Foucault ile birlikte) F. Nietzsche'nin *Œuvres philosophiques complètes*'ine giriş, Paris, Gallimard, 1967, cilt V, *Le Gai Savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*, s. i-iv.

"L'éclat de rire de Nietzsche" (Guy Dumur ile söyleşi), *Le Nouvel Observateur*, 5 Nisan, s. 40-41.

"Mystique et masochisme" (Madeleine Chapsal ile söyleşi), *La Quinzaine littéraire,* 1-15 Nisan 1967, s. 13.

"La méthode de dramatisation", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 61. yıl, sayı 3, Temmuz-Eylül 1967, s. 89-118.

1968

"Entretien avec Gilbert Deleuze [*sic*]" (Jean-Noël Vuarnet ile söyleşi), *Les Lettres françaises,* sayı 1223, 28 Şubat-5 Mart 1968, s. 5, 7, 9.

"Le schizophrène et le mot", *Critique*, sayı 255-256, s. 731-746. *Logique du sens*, Paris, Minuit Yayınları, 1969, içinde değiştirilerek tekrar yayınlanıyor.

1969

"Gilles Deleuze parle de la philosophie" (Jeannette Colombel ile söyleşi), *La Quinzaine littéraire*, sayı 68, 1-15 Mart, s. 18-19.

"Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult", *Revue de métaphysique et de morale*, cilt. LXXIV, sayı 4, Ekim-Aralık, s. 426-437.

1970

"Schizologie", Louis Wolfson için önsöz, *Le Schizo et les langues*, Paris, Gallimard, 1970. *Critique et clinique*, Paris, Minuit Yayınları, 1993, içinde değiştirilerek tekrar yayınlanıyor. [Türkçesi: *Kritik ve Klinik*, çev. İ. Uysal, Norgunk, 2007.]

"Un nouvel archiviste", *Critique*, sayı 274, Mart, s. 195-209. *Foucault,* Paris, Minuit Yayınları, 1986, içinde değiştirilerek tekrar yayınlanıyor.

"Failles et feux locaux", *Critique*, sayı 275, Nisan, s. 344-351.

"Proust et les signes", *La Quinzaine littéraire*, sayı 103, 1-15 Ekim, s. 18-21. *Proust et les signes,* Paris, PUF, 1964, içinde değiştirilerek tekrar yayınlanıyor. [Türkçesi: *Proust ve Göstergeler*, çev. A. Meral, Kabalcı Yayınları, 2004.]

"La synthèse disjonctive" (Félix Guattari ile birlikte), *L'Arc*, sayı 43: *Pierre Klossowski*, s. 54-62. *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit Yayınları, 1972, içinde değiştirilerek tekrar yayınlanıyor.

1971

"Le troisième chef-d'œuvre: *Sylvie et Bruno*", *Le Monde*, 11 Haziran, s. 21. *Critique et clinique*, Paris, Minuit Yayınları, 1993, içinde değiştirilerek tekrar yayınlanıyor. [Türkçesi: *Kritik ve Klinik*, çev. İ. Uysal, Norgunk, 2007.]

* "Gilles Deleuze" (Jaubert davası üzerine), *La Cause du Peuple-J'accuse*, Haziran eki.

* "Questions à Marcellin" (Michel Foucault, Denis Langlois, Claude Mauriac ve Denis Perrier-Daville ile birlikte), *Le Nouvel Observateur*, 5 Temmuz, s. 15.

1972

"Hume", François Châtelet (yay. haz.), *Histoire de la philosophie, cilt IV: Les Lumières* içinde, Paris, Hachette, s. 65-78.

"A quoi reconnaît-on le structuralisme?", François Châtelet (yay. haz.), *Histoire de la philosophie, cilt VIII: Le XX. siècle* içinde, Paris, Hachette, s. 299-335.

"Trois problèmes de groupe", Félix Guattari için önsöz, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, François Maspero, s. i-xi.

"Les intellectuels et le pouvoir" (Michel Foucault ile söyleşi), *L'Arc*, sayı 49: *Gilles Deleuze*, s. 3-10.

"Sur Capitalisme et schizophrénie" (Félix Guattari ile birlikte. Catherine Backès-Clément ile söyleşi), a.g.y., s. 47-55. *Pourparlers*, Paris, Minuit Yayınları, 1990, içinde "Entretien sur *L'Anti-Œdipe*" başlığıyla tekrar yayınlanıyor. [Türkçesi: "*Anti-Oedipus* Üzerine Mülakat", *Müzakereler*, çev. İ. Uysal, Norgunk, 2006, s. 22-33.]

* "A propos des psychiatres dans les prisons", *APL informations*, sayı 12, 9 Ocak, s. 2.

"Ce que les prisonniers attendent de nous...", *Le Nouvel Observateur*, 31 Ocak, s. 24.

* "On en parlera demain: les Dossiers (incomplets) de l'écran" (Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Claude Mauriac, Jean-Marie Domenach, Hélène Cixous, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault ve Maurice Clavel ile birlikte), *Le Nouvel Observateur*, 7 Şubat, s. 25.

"Appréciation", *La Quinzaine littéraire*, sayı 140, 1-15 Mayıs, s. 19.

"Deleuze et Guattari s'expliquent..." (François Châtelet, Pierre Clastres, Roger Dadoun, Serge Leclaire, Maurice Nadeau, Raphaël Pividal, Pierre Rose, Henri Torrubia ile yuvarlak masa), *La Quinzaine littéraire*, sayı 143, 16-30 Haziran, s. 15-19.

"Hélène Cixous ou l'écriture stroboscopique", *Le Monde*, sayı 8576, 11 Ağustos, s. 10.

"Capitalismo e schizophrenia" (Félix Guattari ile birlikte. Vittorio Marchetti ile söyleşi), *Tempi moderni*, sayı 12, 1972, s. 47-64.

"Qu'est-ce que c'est, tes 'machines désirantes' à toi?" (Pierre Bénichou'nun "Sainte Jackie, Comédienne et Bourreau" adlı metnine giriş), *Les Temps Modernes*, sayı 316, Kasım, s. 854-856.

1973

"Sur les lettres de H.M." (Daniel Defert ile birlikte), *Suicides dans les prisons en 1972*, Paris, Gallimard, "Intolérable" dizisi, s. 38-40.

"Le froid et le chaud", *Fromanger, le peintre et le modèle* içinde, Paris, Baudard Alvarez, 1973.

"Pensée nomade", *Nietzsche aujourd'hui? cilt 1: Intensités* içinde, Paris, UGE, 10/18, 1973, s. 159-174 ve tartışmalar, s. 175-190.

"Gilles Deleuze, Félix Guattari" (Michel-Antoine Burnier ile söyleşi), Michel-Antoine Burnier (yay. haz.), *C'est demain la veille*, Paris, Seuil Yayınları, 1973, s. 139-161.

"Bilan-programme pour machines désirantes" (Félix Guattari ile birlikte), *Minuit 2*, Ocak, s. 1-25. *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit Yayınları, 1972, içinde ikinci baskıya ek olarak tekrar yayınlanıyor.

* *Recherches*, sayı 12, Mart, için anonim katkı, Trois milliards de pervers - Grande Encyclopédie des Homosexualités.

* Réponses à un questionnaire sur "La belle vie des gauchistes", hazırlayanlar: Guy Hocquenghem ve Jean-François Bizot, *Actuel*, sayı 29, Mart.

"Lettre à Michel Cressole", *La Quinzaine littéraire*, sayı 161, 1 Nisan, s. 17-19. *Pourparlers*, Paris, Minuit Yayınları, 1990, içinde "Lettre à un critique sévère" başlığıyla tekrar yayınlanıyor. [Türkçesi: "Sert Bir Eleştirmene Mektup", *Müzakereler*, çev. İ. Uysal, Norgunk, 2006, s. 11-21.]

"Présence et Fonction de la Folie dans la recherche du Temps perdu", *Saggi e Richerche di Letteratura Francese*, cilt XII, Roma, Editore, s. 381-390. *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1976, içinde kitabın geliştirilmiş baskısında tekrar yayınlanıyor. [Türkçesi: *Proust ve Göstergeler*, çev. A. Meral, Kabalcı Yayınları, 2004.]

"14 Mai 1914. Un seul ou plusieurs loups?" (Félix Guattari ile birlikte), *Minuit 5*, Eylül, s. 2-16. *Mille plateaux*, Paris, Minuit Yayınları, 1980, içinde değiştirilerek tekrar yayınlanıyor.

"Relazione di Gilles Deleuze" ve tartışmalar, Armando Verdiglione (yay. haz.), *Psicanalisi e politica: atti del convegno di studi tenuto a Milano l'8-9 maggio 1973*, Milano, Feltrinelli, 1973, s. 7-11, 17-21, 37-40, 44-45, 169-172.

* "Le Discours du plan" (Félix Guattari ve Michel Foucault ile birlikte), F. Fourquet ve L. Murard (yay. haz.), *Recherches*, sayı 13: *Les équipements de pouvoir*, Aralık, s. 183-186.

"Le Nouvel arpenteur: Intensités et blocs d'enfance dans *Le Château*" (Félix Guattari ile birlikte), *Critique*, sayı 319, Aralık, s. 1046-1054. *Kafka - pour une littérature mineure*, Paris, Minuit Yayınları, 1975, içinde değiştirilerek tekrar yayınlanıyor. [Türkçesi: *Kafka – Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Ö. Uçkan, İ. Ergüden, YKY, 2000.]

"Faces et surfaces" (S. Czerkinsky ve J.J. Passera ile birlikte), *Faces et surfaces* içinde, Paris, Editions Galerie Karl Flinker, 1973.

1974

"Préface", Guy Hocquenghem, *L'Après-Mai des faunes* içinde, Paris, Grasset, 1974, s. 7-17.

"28 novembre 1947. Comment se faire un corps sans organes?" (Félix Guattari ile birlikte), *Minuit 10*, Eylül, s. 56-84. *Mille plateaux,* Paris, Minuit Yayınları, 1980, içinde değiştirilerek tekrar yayınlanıyor.

"Un art de planteur", Deleuze, Faye, Roubaud, Touraine parlent de "Les Autres", - un film de Hugo Santiago, écrit en collaboration avec Adolfo Bioy Casares et Jorge Luis Borges içinde, Paris, Christian Bourgois, 1974.

DİZİN

Abel (N.H), 283
Aiskhylos, 133
Albert (H.), 202, 275
Alquié (F.), 149, 167, 449
Althusser (L.) 215, 226, 267, 269, 272, 273, 275, 276, 280, 281, 285, 286, 300, 301
Arpaillanges (P.), 379
Anaksagoras, 251, 252
Andler, 202
Arieti, 369, 370
Aristoteles, 60, 151, 181
Artaud (A.), 119, 122, 156, 170, 315, 350, 362, 372, 373
Asturias (M.), 134, 135, 446
Atilla, 353
Axelos, 121, 122, 123, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253

Bach (J.-S.), 97
Bachelard (G.), 269, 284
Bacon (F.), 255
Balibar (E.), 280, 301
Bamberger (J.P.), 116
Barthes (R.), 267
Bataille (G.), 397
Baudry (A.), 444
Beaufret (J.), 149, 177, 178, 188, 193, 199
Beckett (S.), 207, 220, 359, 398, 404
Ben Barka (B.), 134
Bénichou (P.), 376, 377, 378, 454
Bentham (J.), 327
Bergson (H.), 9, 13, 31, 35, 37, 39, 42, 45, 46, 50, 52, 54, 55, 57, 58, 60, 63, 64, 66, 67, 70, 72, 74, 76, 80, 81, 160, 167, 177, 217, 218, 225, 449
Beria (L.P.), 338
Berkeley (G.), 167
Bianquis (G.), 202
Bioy Casares (A.), 445, 446, 456
Birault (H.), 188, 189, 198
Bizet (G.), 200
Blanchot (M.), 247, 252, 395
Bopp (F.), 145, 148
Borges (J.L.), 445, 446, 456
Bosch (I.), 372
Bouligand (G.), 149, 175
Bourbaki, 277
Brecht (B.), 275
Breton (A.), 149, 179
Brod (M.), 398
Brunschvicg (L.), 234
Burckhardt (J.), 186
Burroughs (W.S.), 440
Butler (S.), 222

Caldwell (E.), 135
Campana, 372, 373
Camus (A.), 124, 275
Canguilhem, 25, 31
Cardan, 307

Carroll (L.), 294
Castel (R.), 426
Castro (F.), 204
Céline, 84, 88, 450
Cengiz Han, 403
Chapsal, 206, 452
Chase, 130, 135
Châtelet (F.), 255, 267, 337, 344, 358, 447, 453, 454
Châtelet (N.), 447
Cixous (H.), 359, 360, 454
Clastres (P.), 337, 353, 358, 454
Clausewitz (K. von), 250
Colli (G.), 185, 201, 212
Colombel (J.), 224, 452
Cooper (D.), 427
Couperin (F.), 445, 446
Cuvier (G.), 144, 147
Czerkinsky (S.), 433, 434, 436, 455

Dadoun (R.), 337, 345, 350, 353, 454
Dalcq (A.), 141
Dally (P.), 446
Darwin (C.), 64
Davis (A.), 421
Defert (D.), 15, 319, 379, 454
Descartes (R.), 131, 163, 167, 229, 230, 243, 315, 390, 449
Deshayes (R.), 391
Dimitrov (G.), 416
Domenach (J.-M.), 319, 454
Dostoyevski (F.), 200
Doyle (C.), 131
Duhamel (M.), 130, 135, 136
Dumézil (G.), 284
Duras (M.), 208
Duvert (T.), 440

Ehrmann (J.), 253
Eluard (P.), 319
Engels (F.), 85
Ernst (M.), 221
Eukleides, 220

Faulkner (W.), 130, 135
Faure (E.), 411
Faye (E.), 289, 293, 445, 454, 456
Ferenczi (T.), 155
Ferlinghetti (L.), 225
Fermi (E.), 436
Feuerbach (L.), 215
Fichte (J.G.), 99, 181, 229, 231, 232
Fink (E.), 253, 254
Flécheux (A.), 402, 403
Forster-Nietzsche (E.), 202
Foucault (M.), 9, 10, 15, 116, 117, 118, 119, 127, 143, 144, 145, 146, 148, 185, 187, 190, 199, 201, 203, 212, 215, 216, 267, 269, 273, 274, 276, 287, 293, 294, 297, 298, 299, 301, 314, 319, 320, 322, 323, 326, 328, 329, 332, 333, 366, 379, 411, 412, 451, 452, 453, 454, 455
Fourier (C.), 356, 443
Franco (F.), 134, 421
Frege (G.), 293

Freud (S.), 73, 123, 183, 199, 203, 207, 209, 213, 214, 215, 226, 285, 289, 306, 330, 344, 351, 358, 364, 365, 366, 391, 392, 423, 424, 426, 429, 439
Fromanger (G.), 383, 387, 388, 454

Gaboriau (E.), 131
Gaede (E.), 200
Galois (E.), 283
Gandillac (M. de.), 149, 170, 171, 172, 177, 178
Garaudy (R.), 116
Gast (P.), 202
Gatti (A.), 127, 275
Genet (J.), 126, 380
Giap (V.N.), 204
Gide (A.), 440, 444
Giraudoux (J.), 21, 22
Glucksmann (A.), 250
Godard (J.L.), 221, 395
Goldbeck, 200
Gombrowicz (W.), 126
Goya (F.), 389
Greco (D.T. le), 389
Green (A.), 291
Grimm (J.), 145
Grlic, 200
Guattari (F.), 9, 13, 303, 304, 307, 309, 310, 311, 312, 314, 316, 317, 337, 347, 349, 350-355, 358, 363, 364, 367, 368, 370, 371, 372, 374, 405, 409, 411, 412, 415, 418, 419, 422, 423, 429, 453, 454, 455, 456
Guérin (D.), 415
Gueroult (M.), 191, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 242, 243, 452
Guesde (J.), 356
Gunn (J.), 136

Hartmann (E. von), 234
Hegel (W.F.), 8, 25, 26, 27, 29, 63, 68, 148, 151, 167, 179, 181, 225, 226, 250, 378, 390, 443
Heidegger (M.), 121, 125, 128, 177, 248, 250, 254, 403, 448
Herakleitos, 121, 193, 246, 250, 252
Hesse (H.), 200
Himes (C.), 136
Hitler (A.), 134, 204, 414, 416
Hobbes (T.), 131, 236
Hocquenghem (G.), 11, 438, 439, 440, 441, 443, 455, 456
Homeros, 250
Hume (D.), 9, 13, 25, 31, 74, 150, 217, 218, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 453
Husserl (E.), 125
Hyppolite (J.), 5, 8, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 448

Jackson (G.), 381, 417, 428
Jaeger (M.), 306
Jakobson (R.), 267, 280, 293
Jarry, 121 123, 134, 254, 450
Jaspers (K.), 373

Jaubert (A.), 319, 453
Jervis, 429, 432
Joyce (J.), 293, 359
Julien (P.), 15, 446
Jung (C.), 269, 284
Kafka (F.), 5, 9, 84, 125, 127, 208, 210, 303, 359, 393, 396, 398, 400, 404, 450, 455
Kant (I.), 26, 27, 87, 91, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 110, 112, 115, 148, 156, 157, 167, 168, 172, 181, 217, 218, 220, 221, 229, 255, 260, 450
Kefauver, 134
Kennedy (J.F.), 384
Klein (M.), 346
Klossowski (P.), 126, 186, 194, 197, 202, 208, 212, 397, 399, 401, 440, 451, 453
Koechlin (C.), 248
Kojève (A.), 356, 401
Kruşçev (N.), 338

Lacan (J.), 10, 208, 215, 267, 270, 271, 274, 275, 279, 284, 285, 286, 288, 290, 291, 292, 293, 295, 299, 300, 303, 318, 347, 349, 350, 356, 365
Laing (R.), 317, 373, 381
Lalande (A.), 124
Lamarck (J.B.), 147
Lautman (A.), 169
Lawrence (D.H.), 389
Leblanc (M.), 131
Leclaire (S.), 279, 286, 300, 337, 345, 348, 349, 350, 351, 352, 357, 454
Leibniz (G.W.F.), 30, 150, 151, 161, 167, 169, 171, 172, 173, 176, 181, 182, 183, 243, 244
Leroi-Gourhan (A.), 164
Leroux (G.), 131, 132
Lévi-Strauss (C.), 126, 215, 267, 273, 274, 275, 278, 279, 281, 285, 286, 287, 289, 293, 294, 297, 299, 369
Levy (B.), 412
Lewin (K.), 139
Lewis (J.), 218, 231, 275, 293, 294
Löwith (K.), 190, 197
Lucretius, 217, 344
Lukàcs (G.), 251
Lyotard (J.F.), 335, 336, 397, 399, 403

Macherey (P.), 296
Maïmon (S.), 99, 181, 182, 183
Malebranche (N.), 172, 232, 243, 244, 315
Mallarmé (S.), 294
Malraux (A.), 130
Marcel (G.), 190, 200, 449
Marcuse (H.), 249
Marx (K.), 121, 199, 204, 213, 214, 226, 227, 246, 250, 275, 281, 330, 338, 344, 354, 377, 378, 391, 406, 423, 427, 428, 443
Masoch (S.), 9, 121, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 217, 219, 449
Massenet, 97

Mauriac (C.), 319, 453, 454
Mauss (M.), 293
Mc Luhan (M.), 388
Merleau-Ponty (J.), 35, 124, 149, 449
Merleau-Ponty (J.), 176-177
Meyerson (I.), 124
Miller (H.), 219, 285, 293
Montinari (M.), 185, 201, 212
Morand (P), 360
Morgan (T), 354
Mouloud (N.), 149, 165, 167
Mozart (W.A.), 97, 220
Mugler (C.), 193

Nadeau (M.), 337, 342, 358, 454
Nasır (G.A.), 204
Nerval (G.), 373
Nietzsche (F.), 9, 13, 120, 121, 125, 145, 150, 178, 179, 180, 181, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 211-221, 226, 299, 330, 372, 373, 390, 391, 393, 395, 396, 398, 400, 401, 402, 404, 406, 427, 449, 451, 454
Novalis (F.), 182

Ortigues (E.), 284, 285
Osier (J.-P.), 215
Oury (J.), 303, 315, 316

Pascal (B.), 123, 252, 394
Paul Ricoeur, 274
Pauli (W.), 436
Peyrefitte (R.), 440, 444
Philonenko (A.), 149, 181, 182, 183
Piero della Francesca, 389
Pierre-Maxime Schuhl, 149, 164
Pividal (R.), 337, 343, 351, 357, 454
Planchon (R.), 446, 447
Platon, 27, 30, 41, 42, 54, 60, 63, 67, 151, 163, 164, 181, 183, 220, 246, 261
Pleven (R.), 320, 321, 325, 379, 382
Poe (E.), 288, 290
Ponge (F.), 89, 450
Pouillon (J.), 284
Pound (E.), 246
Prenant (L.), 149, 173, 174, 175
Proclus, 179
Proust (M.), 150, 155, 160, 177, 210, 217, 218, 219, 325, 440, 443, 450, 452, 455

Quincey (T. de), 87

Ravaisson (F.), 40, 70
Reich (W.), 303, 307, 332, 339, 427
Ricardo (D.), 144, 148
Rimbaud (A.), 121, 123, 198, 204, 217, 252, 366
Robbe-Grillet (A.), 117, 133, 208
Robinson (L.), 21, 23, 85, 231, 451
Rolland (R.), 351
Rose (P.), 320, 321, 337, 355, 454

Rousseau (J.-J.), 14, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 450
Roussel (R.), 9, 116, 117, 118, 119, 294, 372, 373, 450
Rovini (R.), 202
Russell (B.), 257, 277, 448
Ruyer (R.), 160

Sabran, 200
Sade (D.A.F.), 206, 207, 208, 209
Saint-Just (L.A.), 317
Santiago (H.), 445, 446, 447, 456
Sartre (J.-P.), 124, 125, 126, 127, 128, 163, 319, 322, 380, 448, 449, 454
Saussure (F.), 268
Schelling (F.W.J.), 58, 82, 181
Schlœzer (B.), 193, 200
Schmelck, 320, 321
Schoenberg (A.), 220
Schopenhauer (A.), 181
Schreber (D.P.), 315, 358, 366, 424
Schuhl (P.M.), 152, 167
Schwob (M.), 87
Shakespeare (W.), 134, 219
Simondon, 137-141, 451
Sodoma, 389
Sofokles, 132
Sollers (P.), 289, 293
Souriau (M.), 149, 172, 173
Spinoza (B.), 9, 121, 217, 221, 224, 226, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 238, 241, 243, 447, 452
Stalin (J.), 338
Steinbeck (J.), 135
Strauss (L.), 10, 273, 279, 284, 401
Suetonius, 134

Taat (M.), 404
Tarde (G. de), 67
Tati (J.), 218
Teilhard de Chardin (P.), 126, 246
Tosquelles (F.), 303, 316
Troçki (L.), 310
Trujillo (R.L.), 134, 204
Turkus, 134

Ullmo, 149, 174

Vallès, 218
Van Gogh (V.), 372, 373
Vattimo (G.), 188, 199
Velasquez (D.R.), 143, 293
Vercors, 319
Vian (M.), 319
Victor (P.), 412
Vuillemin (J.), 116, 283

Wahl (J.), 149, 150, 163, 167, 172, 184, 187, 190, 197, 397
Weierstrass (K.), 277
Weil (S.), 126
Williams (C.), 135
Winnicott (D.W.), 394