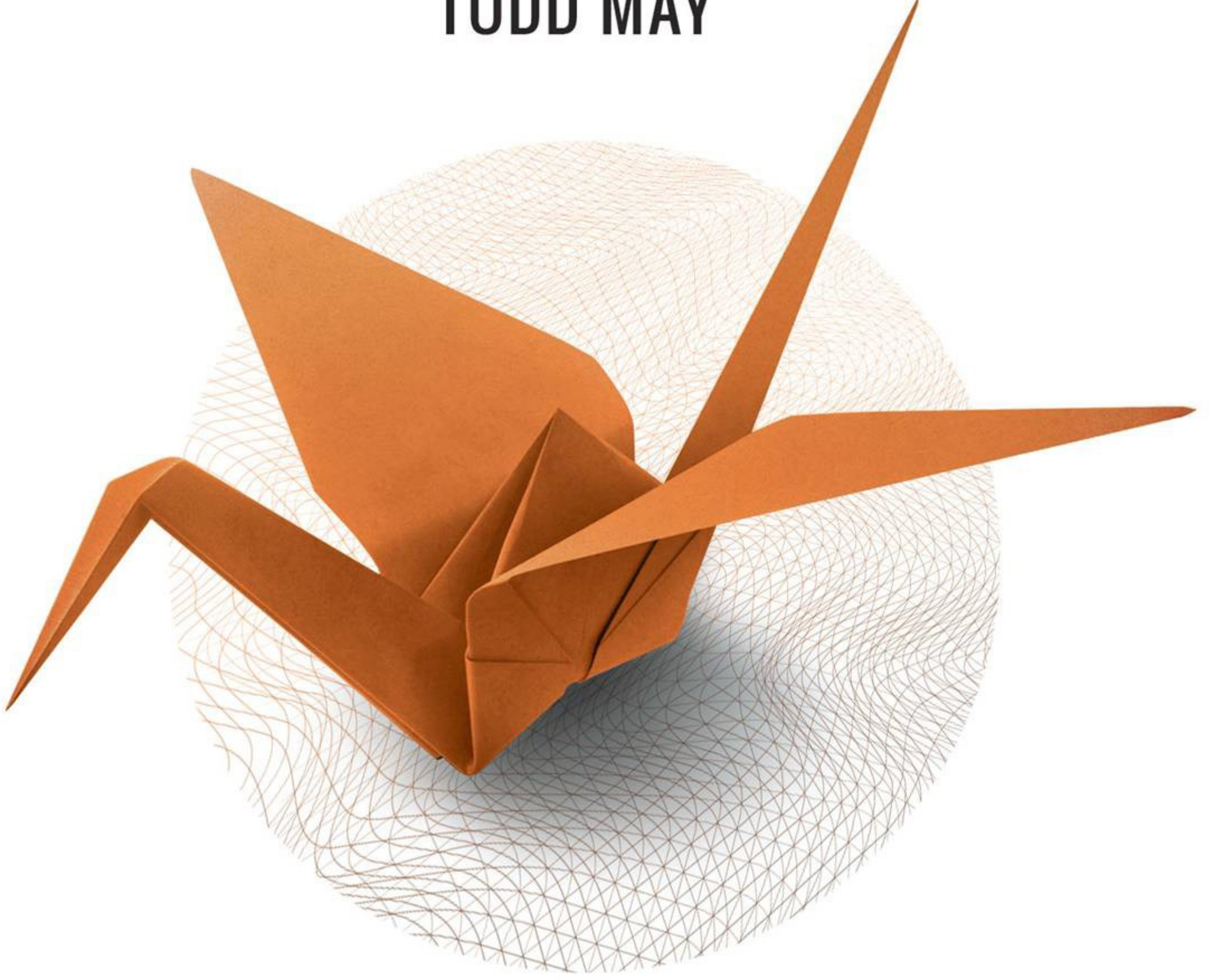


TODD MAY



Deleuze

Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?

Türkçesi: Sercan Çalçı



Todd May 1955 yılında New York'ta dünyaya geldi. Doktorasını 1989 yılında Penn State Üniversitesi'nde tamamlayan May, Clemson Üniversitesi'nde Beşeri Bilimler Fakültesi'nde profesördür. Kıta felsefesi ve özellikle Fransız felsefesiyle ilgili çalışmalar yürüten yazar Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Jaques Rancière'in felsefi düşünceleri üzerine birçok kitap yayımlamıştır.

DELEUZE

Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?

TODD MAY



Kolektif Kitap ~ 92

Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?

Özgün Adı:

Gilles Deleuze – An Introduction

© Todd May, 2005 ~ © Kolektif Kitap, 2017

ISBN: 978-605-5029-65-4

Türkçesi: Sercan Çalçı, 2017

Yayıma Hazırlayan: Eda Doğançay

Son Okuma: Murat Oğurlu

Sayfa Düzeni: Kolektif Tasarım

Kapak Tasarımı: Deniz Akkol

1. Baskı, Ocak 2017, İstanbul

2. Baskı, Ekim 2017, İstanbul


Sertifika No: 25574

Baskı ve Cilt: Berdan Matbaacılık

Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 215-216

Topkapı, İstanbul - 0212 613 11 12

Sertifika No: 12491

kolektif.  kitap, bilişim ve tasarım ltd. şti.

Kuloğlu Mah. Turnacıbaşı Cad. No: 26/5 - Beyoğlu, İstanbul

www.kolektifkitap.com - info@kolektifkitap.com

T: 0212 252 89 30 - F: 0212 243 96 39

Bu kitabın hakları Anatolia Telif Hakları Ajansı aracılığıyla alınmıştır.

Yayıncının izni olmaksızın elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılamaz ve iletilemez. Tüm hakları saklıdır.

DELEUZE

Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?

TODD MAY

Türkçesi: Sercan Çalıcı





Özen ve zarafeti için
Constantin Boundas'a şükranla

İÇİNDEKİLER

Teşekkür11

- 1. Bölüm -

Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?13

- 2. Bölüm -

Spinoza, Bergson, Nietzsche: Kutsal Üçleme45

- 3. Bölüm -

Düşünce, Bilim, Dil101

- 4. Bölüm -

Fark Politikası151

- 5. Bölüm -

Yaşamlar201

Ek Okumalar225

Notlar 229

Kaynakça 239

Dizin 243

TEŐEKKÖR

BU KİTABIN YAZILMASINA öneyak olan Gary Gutting'e teşekkür etmek istiyorum. Cambridge University Press'ten Terence Moore, Stephanie Achard ve Sally Nicholls'la çalıőmaktan kıvanç duydum. Metni gözden geçiren adı saklı üç yayınevi çalıőanı önemli öneriler sundular, umarım yaptığım düzeltilerle onların çabalarını boőa çıkarmamıőımdır. Üçüncü bölümde yer alan bilim hakkındaki sayfaların bir kısmı Basil Blackwell tarafından 2004'te yayımlanan ve editörlüğünü Gary Gutting'in yaptığı *Continental Philosophy and Science* adlı kitaptaki makalemin düzeltilerle geliştirilmiş hâlidir. Bu sayfalar üzerinde değişiklik yapılmasına ve metnin yeniden yayımlanmasına izin verdikleri için Basil Blackwell'e teşekkür borçluyum.



Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?

“BİR BİREY NASIL YAŞAYABİLİR?”

Kendimize çoğunlukla sormadığımız tuhaf bir sorudur bu bir anlamda. Sabahleyin uyanır, dişlerimizi fırçalar, üstümüze başımıza bir şeyler geçirip sanki başka türlü yaşamak mümkün değilmişçesine ya da bu istisnai yaşam, yaşanabilecek olan tek yaşamışçasına günlerimizi tüketiriz; sanki evren, yaşamlarımızın başka türlü değil de, tam da olduğu gibi tezahürünü zorunlu kılacak şekilde inşa edilmiştir.

Elbette kendimize anlattığımız bu değildir. Hikayelerimiz daima tercihlerle, dönüm noktalarıyla, temaslarla ve kendi belirlediğimiz istikametlerle doludur. Yaşam hikayelerimizi kendimize ya da başkalarına anlattığımızda, bu hikayeler bizzat tercihimiz olduğundan biricik olan bir dünyayı kurmaya ve birtakım gelecek tasarılarını dışlayıp başkalarını kucaklamaya başlar. Peki gerçekten öyle mi yaşamaktayız? Nasıl olur da çoğunlukla riayet eden, öngörülebilir ve umut kırıcı olan yaşamlarımız, oldukları şey olmaya devam edebilir?

Kaçımız bir kereliğine değil de sıklıkla ve farklı zamanlarda, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu sorar kendine? Kaçımız sadece hayat hikayelerinde değil de eylemlerinde, tasarı ve ta-

ahhütlerinde bu soruyu benimser? Nasıl bir yaşam sürerse sürelim kaçımız başka türlü yaşayabilme ihtimaline kapı aralar?

II

Belki de bu soruyu sormak hiçbirimizin vazifesi değildir. Öte yandan bu soruyu irdelemek özel bir uğraş olan felsefeye düşer muhtemelen. Yaşamın anlamı nedir? Yaşamın amaçları nelerdir? Bir insan nasıl yaşmalıdır? Bir birey nasıl yaşayabilir? Bunlar filozofların sorduğu sorulardır. Filozoflar ulaştıkları sonuçları bize sunar ve istersek onları okur ve görüşlerini değerlendiririz.

Ancak filozoflar da bu soruları nadiren sorar. Eserlerinde onlara nadiren yer verir ve eserleri dışında da nadiren soruyor gibi görünürler.

Bu durumun sebeplerinden biri tarihseldir. 20. yüzyıl, Batı felsefesinin iki ayrı geleneğe bölünmesine tanıklık etti. Birleşik Krallık ve ABD’de bu soruları felsefenin kapsamı dışında ele alan analitik felsefe benimsendi. Çalışmalarını bu gelenekte sürdürenlerin bazılarına göre felsefenin görevi bilimsel iddiaların sınırlarını ve kapsamını açıklığa kavuşturmak, bazıları içinse dilin doğasını ve işleyişini anlamaktı. Felsefenin yaşamımıza ilişkin sorularla uğraşabileceği fikri bir tür kavramsal karmaşa olarak görülüyordu. Felsefe, bilgimiz ve dilimiz hakkında derinlemesine düşünmek, onların nasıl işlediği ya da işlemesi gerektiğini açıklamaktan ibaretti. Bu yaklaşıma göre felsefenin görevini, ne olmamız gerektiği ya da ne olabileceğimiz konusundaki bir düşünceyi içerecek şekilde genişletmek, her şeyden çok kesinliğe ve açıklığa ulaşmaya çalışan bir disipline dışsal ve hatta tutarsız meseleleri dahil etmek demektir.

İngiliz ve Amerikan felsefesi geçtiğimiz otuz yılda büyük bir tarihsel değişim geçirdi. John Rawls’un *A Theory of Justice* adlı

eserinin yayımlanmasıyla birlikte, yaşamlarımızla ilgili daha büyük soruları, felsefenin daha erken dönemleriyle tutarlı bir şekilde düşünmek ve yazmak kabul edilebilir hâle geldi. Geçmişin yükü kaldırıldı ama defedilemedi. Neredeyse bir yüzyıllık analitik çalışma, kırılması güç felsefi alışkanlıklar aşılamıştı. Ancak normatif meseleler hakkında çalışanlar hâlâ “zor” felsefe yapanlar tarafından alaya alınma riskiyle karşı karşıya ve analitik başarısızlık korkusuyla kuşatılmış durumdadır. Analitik felsefenin katılığı, bu daha geniş ve kapsamlı sorularla dizginleneceğine, soruların kendisi yöntemin kesinliğini muhafaza etmek amacıyla budanmakta ve kurban edilmektedir.

20. yüzyıl felsefesinin bir diğer geleneği özellikle Fransa, Almanya ve daha az oranda İtalya’da verilen eserlere odaklandığından Kıta geleneği olarak adlandırılmıştır. Bu gelenekte, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusu kimi zaman başka ilgi alanlarının gölgesinde kalsa bile asla kaybolmamıştır. Martin Heidegger’den Jean-Paul Sartre’a, Maurice Merleau-Ponty’den Michel Foucault ve Jürgen Habermas’a kadar bu gelenekte yer alan büyük düşünürler yaşamımızın doğası ve olanakları hakkındaki sorulardan asla uzaklaşmamıştır. Ancak Kıta geleneği yönelimli filozofların çoğunlukla bu düşünürlerin eserlerini incelediği ABD’deyse daha geniş kapsamlı soruların gücünü körelten, uzmanlaşmaya dönük bir eğilim söz konusudur. Akademi diğer birçok disiplinde küçük ayrıntılara, somut başarıya ve ek sonuçlara değer biçtiğinden olsa gerek, çok sayıda Kıta geleneği yönelimli filozof, bir düşünürün eserine hayat veren geniş kapsamlı sorulara daha az zaman ayırmayı alışkanlık edinmiştir. Bunun yerine bu filozoflar düşüncenin kenarda kıyıda kalmış bir yorumuyla meşgul olur, Z’nin eserinin marjinal bir boyutuna dair Y’nin yaptığı açıklamaya ilişkin, X’in yorumunun doğruluğu hakkında bir değerlendirmeye uğraşırlar (bu açıdan ben de felsefeci meslektaşlarım kadar kabahatliyim

ve burada yapılan her suçlama aynı zamanda şahsımı da bağlamaktadır).

Bu kitapta söz konusu eğilime karşı direnmek ve düşünce-sinin ayrıntılarını bir araya getirip işlerken dahi metinlerinden asla uzak düşmeyen bir soruya odaklanıp duyarlılığımı da koruyarak Gilles Deleuze'ün bir yorumunu sunmak istiyorum: "Bir birey nasıl yaşayabilir?" Son dönem düşünürleri arasında en olağandışı, hatta anlaşılması en güç düşünce biçimlerinden birine sahip olmasına rağmen, Gilles Deleuze'ün felsefesi, açıkça görülebileceği gibi, aslında söz konusu soruyla ilgili bir uğraştan başka bir şey değildir. Sıradanlığı bir erdem ve özgünlüğü bir hastalık olarak gören bir dünyada, Deleuze yaşamın bize açık tuttuğu başka olanaklara ilişkin ya da daha belirgin bir biçimde ifade edersek, şeyler hakkında yeni yaşam alanları oluşturacak şekilde nasıl düşünebileceğimizle ilişkili olarak soru sormayı asla bırakmaz. Spinoza, "Biz hâlâ bir beden neler yapabileceğini bilmiyoruz," der.¹

III

"Bir birey nasıl yaşayabilir?" sorusu, yaşamlarımızın nasıl sürebileceğiyle ilgilenen düşünürlerin felsefede daima sordukları bir soru değildir; Friedrich Nietzsche ve Sartre gibi düşünürlerin yarattığı uyanışla birlikte 20. yüzyılda gün ışığına çıkmıştır.

Antik felsefede bu soru, "Bir insan nasıl yaşamalıdır?" şeklindeydi ve filozof Bernard Williams'ın da belirttiği gibi Sokrates'e aitti. "Bu önemsiz bir soru değildir. Sokrates der ki, hakkında konuştuğumuz şey bir insanın nasıl yaşaması gerektiğidir."² "Bir insan nasıl yaşamalıdır?" sorusu yaşamın özel olarak ele alınmasını gerektirir. Yaşamın bir biçime sahip olduğunu varsayar; yani yaşam –insan yaşamı– nasıl gelişmesi gerektiği sorgulanarak ele alınabilecek bir bütündür. İnsan ya-

şamı hangi güzergahı benimsemelidir? İnsanlık için en iyi rotalar hangileridir ve bu rotalar nasıl planlanmalıdır? İnsanın evrendeki asıl rolü nedir?

Modern dönem boyunca “Bir insan nasıl yaşmalıdır?” sorusu bir başka soru tarafından yavaş yavaş yerinden edildi. 18. yüzyılın sonlarında Immanuel Kant ve Jeremy Bentham gibi filozoflar bir başka soruya işaret ediyordu. Artık bir insanın yaşamının alması gereken biçim veya bir insanın nasıl yaşaması gerektiği gündemde değildi. Artık soru, “Bir kişi nasıl eylemelidir?” olmuştu.

Yüzeysel bakıldığında, “Bir kişi nasıl eylemelidir?” sorusu, “Bir insan nasıl yaşmalıdır?” sorusuyla aynı gibi görünebilir. Bir insan kendi eylemleriyle yaşar, öyle değil mi? Eğer öyleyse bir insanın yaşamının aldığı biçim, eylemlerinin toplamından başka bir şey olamaz, ve bu sorular da iki farklı soru değil, aksine aynı sorunun iki farklı biçimidir.

Bu noktada görünüşe aldanmamalıyız. Antik dönemle modern dönemdeki insanların sorduğu arasında yanıtları farklı istikametlere yönelten iki önemli fark vardır. Birincisi, antik dönem insanların, “Bir insan nasıl yaşmalıdır?” sorusu, iyi bir yaşamın uyum sağlamak zorunda olduğu evrenbilimsel düzenin varoluşunu kabul eden bir bağlamda sorulur. İnsan yaşamı, içine gömülü olduğu evrenbilimsel bütünden ayrı olamaz; bilakis dünyadaki geri kalan her şeyin hareketiyle birleşmesini ya da en azından onları tamamlamasını gerektiren bir role bürünür. Platon’a göre bu rol, “İyi”nin araştırılmasına dayalıdır. Aristoteles içinse özel olarak insanlığı da içinde barındıran bir erekselliğin gerçekleşmesi meselesidir. Ne Şüpheciler ne Stoacılar ne de Epikürcüler gibi diğer düşünürler, evrenin insanlar tarafından yansıtılması ya da uyum sağlanması gereken genel bir biçime ve değişmezliğe sahip, kendisine özgü bir düzeni olduğundan kuşku duyarlar.

Modern felsefe temel evrenbilimsel düzen varsayımını tasfiye eden bir bağlam dahilinde eserler verir. Bu durum Tanrı'nın var olmadığı ya da evrenin şekillenmesinde herhangi bir etkinliğin olmadığı anlamına gelmez. Tanrı'nın eserinin izleri her yerde göze çarpmaya devam eder. Yalnızca insan varlığının rolü değişir. İnsan yaşamı kendi değerini, parçası da olduğu devasa düzende bulamaz; bilakis her yaşam kendi içinde değerlendirilir. İçinde var olduğu herhangi bir düzene değil, Tanrı'ya ya da ahlaki yasaya hesap verir. İnsanlar kendi eylemleri karşısında ve eylemlerinin ibraz edildiği yargıcın önünde tek başındadır. Bundan böyle, bütün insanların katılımını şart koşan devasa bir bütün (en azından bir kişinin kendi toplumundan daha büyük bir bütün) mevcut değildir.

Bu değişim modern felsefede bireyciliğin doğuşu ya da diğer bir ifadeyle öznenin doğuşu olarak bilinir.

İkinci değişim ilkinden ayrılamaz. Bu değişimi demokratik felsefenin ortaya çıkışı olarak adlandırabiliriz. Düzenin olduğu yerde genellikle hiyerarşi vardır ve antik düzen anlayışı da kendi içinde hiyerarşiler barındırır. Evrenbilimsel düzende her varlığın sadece bir *yeri* değil aynı zamanda bir *statüsü* vardır. Bu statü bir varlığın kendisinden aşağıda olanlara hükmetmesini ve kendisinden üstün olanlara da itaat etmesini gerektirir; köleler efendilerine, kadınlar kocalarına tabidir. Bu düzen açısından insanlar, bilhassa da özgür erkekler, evrenbilimsel düzende imtiyazlı bir statüye sahiptir. Ancak onlar da evrenin kendisi olan devasa bütüne ve evrende kendilerinin üzerinde yer alan ögelere itaat etmek zorundadır (Platon'un İyi İdeası bu türden bir öge olarak düşünülebilir).

Modern dönem bir yandan evrenbilimsel düzendeki antik bağlardan sıyrılırken diğer yandan söz konusu düzene özgü tahakküm ve itaat hiyerarşilerinden kurtulmuştur. Evrenbilimsel varsayımın üst ve ast hiyerarşisini bir kenara atmıştır. Bireycilik

sadece evrenbilimsel role özgü olandan kurtulmak değil aynı zamanda bu rolü oynayan bir insana bağışlanan söz konusu statüden de kurtulmak demektir. İşte bugün hâlâ mücadelesini verdiğimiz demokrasi ve eşit yurttaşlığa giden yolun başlangıcını bu kurtuluşa görebiliriz.

Modern dönem, evrenbilimsel düzene sadakati feshedip insanların sahip olduğu statüyü bozarak insan yaşamının genel biçimiyle daha az meşgul hâle gelir. Yaşamın bir bütün olarak neye benzediğiyle ilgilenmektense bir kişinin doğru bir şekilde eyleyip eylemediğini, kendi yükümlülüklerini yerine getirip getirmediğini önemser. Artık ben şeylerin düzenindeki hakiki yerimi araştırmak zorunda değilim. Buna karşılık toplumun bir üyesi ve Tanrı karşısındaki bir birey olarak yerine getirmem gereken doğru eylemlerin ne olduğunu sormalıyım.

Bu durumda eylemlerim bir bütün olarak yaşamımdan ayrıdır. Gerçekten de modern dönemde insan yaşamına bir bütün olarak yönelen ilgi azalmıştır. Kimi düşünürler yaşama bir bütün olarak yönelen bu ilginin cansızlaşmasını felsefi bir kayıp olarak ele almıştır. “Bir kişi nasıl eylemelidir?” sorusu, bir insanın edimlerini ona yabancılaştırarak o insanın varlığından ayırır. Ahlakımız yaşamlarımızla bütünleşemez ve varoluşumuzun geri kalanından koparak dışarıya sürülür. Eğer bir kişi nasıl eylemek gerektiğine ilişkin soruyu aynı zamanda kendi istisnai yaşamıyla ilişkilendirmeksizin yanıtlayacak şekilde sormaya zorlanırsa, ahlakla ilişkisi paramparça olur. Bu filozoflar, “antik soruya” üzerimizdeki nüfuzunu tazelemek amacıyla yeniden başvurmamız gerektiğini ve böylelikle içinde yaşadığımız ortamda bir kez daha felsefi bir irdelemenin muhatabı olabileceğimizi iddia eder.

Başka filozoflarsa “modern sorunun” doğuşunu antik soruya göre bir ilerleme olarak görür. Odak noktasını yaşamın kendisinden uzaklaştırıp bir kişinin yaratmak istediği yaşamı

seçme özgürlüğünü tanımlayan alanının genişlemesiyle uyumlu eylemlere doğru daraltırlar. Felsefe bir insanın yaşam güzergahı için yasalar koymamalı, o yaşamın alacağı biçimi ve hatta tutarlı olup olmaması gerektiğini dahi belirlememelidir. Bireyciliğin yükselişi ve eşitsizliğin çöküşü yaşamlarımız açısından bir şey ifade edecekse, söz konusu olan artık yaşamlarımızın güzergahı ve istikametini (“Bir kişi nasıl eylemelidir?” sorusuna verilen yanıtlar aracılığıyla saptanan sınırlar dahilinde) belirleyen biz olduğumuzdur. Her birimiz kendisi için belirlenen yükümlülüklerle karşı hesap vermek zorundadır ve buna ek olarak felsefenin kim olduğumuz ve olmamız gerektiğiyle ilgili olarak yasa koymaya hakkı yoktur. Bu bizim özel meselemizdir.

Modern soru Kıta felsefesi geleneğinde bugün hâlâ boğuşmaya devam ettiğimiz üçüncü bir sorunun doğmasına sebep oldu. Bu sorunun kökleri 19. yüzyılın tamamına dağılmış hâlde bulunabilir, fakat onları besleyen yaşam kaynağı hiçbir yerde Nietzsche düşüncesinde olduğu kadar güçlü değildir. Nietzsche’ye göre geç 19. yüzyılın merkezi olayı Tanrı’nın ölümüdür. Bu ölüm nasıl gerçekleşmiş olursa olsun (Nietzsche konuyla ilgili olarak eserlerinin farklı noktalarında farklı yorumlar takdim eder) insan yaşamı için sarsıcı sonuçlar doğurmuştur. Nietzsche’den önce, “Bir kişi nasıl eylemelidir?” sorusunu soran filozofların neredeyse tamamı aşkın bir varlığa, Tanrı’ya, sıkı sıkıya bağlı yanıtlar vermişti. Bu dünyadaki yükümlülüklerimizi teminat altına alan ama bu dünyanın dışında yer alan bir Tanrı söz konusudur. Bu durumda Tanrı’nın ölümü, sadece belirli bir teolojik varoluşun ölümü değil ahlakımızın temeli olan aşkınlığın da ortadan kaybolmasıdır. Nietzsche’yle birlikte yalnızca yaşamlarımızın anlamının demirlendiği evrenbilimsel düzen değil, aynı zamanda eylemlerimize kılavuzluk eden aşkın ölçütler dizisi de ortadan kalkar. Böylelikle “Bir kişi nasıl eylemelidir?” sorusunu yanıtlamak için bel bağladığımız araçları yitiririz.

Nasıl eyleyeceğimize ilişkin soruyu irdelemek için rehberlik edebilecek ve aşkın bir dünyaya değil de bu dünyaya dayanan diğer kaynakları keşfetmeyi deneyebiliriz. Çoğunluğu analitik geleneğe yer alan kimi düşünürler bu yolu seçmiştir. Nietzsche'ye nasıl eyleyeceğimiz sorusuyla ilgilenmemiş ve bu seçenekten uzaklaşmıştır. Ona göre bu soru, sadece Tanrı'nın ölümünden önceki dönemin bir kalıntısıdır; bir arkaizm, bir parça nostaljidir.

Tanrı'nın ölümü, hem evrenbilimsel rollere hem de bireysel yükümlülöklere dair ilgiyi tasfiye eden yeni bir soruyu takdim eder: "Bir birey nasıl yaşayabilir?"

Nietzsche'nin ellerinde bu yeni soru, yaşamları daracık kalmış insanlara karşı bir meydan okumaya, bir düello davetine dönüşür. "Bir insan nasıl yaşamalıdır?" ve "Bir kişi nasıl eylemelidir?" sorularını soran kadim tarihten bize miras kalan, artık kendi önüne değerli ödevler koyamayan mutsuz ve zayıf varlıklardır. Değersiz davranışlar sergileyen ve sürekli yakınıp duran bir canlı türüne dönüşüyoruz. Kendimizi asla erişemeyeceğimiz aşkın varlıklarla (Tanrı, İyi) cezalandırıyoruz ve bu varlıkların biricik işlevi tam da bu cezalandırmayı pekiştirmek oluyor. Kendimizi yaratabileceğimiz şeylerle değil yaratmaktan sakınabileceğimiz şeylerle tanımlıyoruz; biz kendi kendimizin inkarıyız. Bu arada sadece yanıtız bırakılanı değil sorulmamış olanı da ele almaya yetkiniz. Fakat sorulmamış olanı sormaya yeltenenler ya derhal susturuluyor ya da toplumun kıyılarına sürölüyor.

Tanrı'nın ölümü ve bunun sonucunda aşkınlığın yok olması yaşamlarımızı tarihin bize biçtiği sınırların ötesine taşımamıza imkan tanıyarak bu soruyla bizi yeniden baş başa bırakır. Bir kez daha içinde yaşadığımız dünyada kendimize verebileceğimiz anlamın ne olduğunu sorabiliriz. Bizi yargılayan bir aşkınlık adına daha büyük umutlarımızı ve tasarılarımızı reddetme-

ye bir son verebilir ve buna karşılık doğamızdaki en soylu şey için kendimizi azat edebiliriz.

20. yüzyıl boyunca gelişen Kıta düşüncesinin büyük bir kısmı, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ilanına verilen bir yanıt olarak görülebilir. Eğer Tanrı öldüyse ve bundan böyle bizi hem zayıflatan hem de güçlendiren bir aşkınlık tarafından yargılanmayacaksa, bu dünyada kendi yolumuzu nasıl bulacağız ya da nasıl bulabiliriz?

Jean-Paul Sartre en azından çağdaş biçimiyle Tanrı'nın ölümünün dolaysız mirasını geliştiren varoluşçu felsefenin fitilini ateşlerken bu soruların izini sürer: "Eğer Tanrı var değilse davranışımızı meşrulaştırmak için yöneleceğimiz hiçbir değer ya da buyruk bulamayız. Bu nedenle değerlerin parlak dünyasında arkamızda bir mazeret bırakmadığımız gibi önümüzde de bir meşrulaştırma bulunmaz. Yalnızız, hiçbir mazeretimiz olmadan."³ Tanrı yok. Eylemlerimizi yargılayacak aşkın bir yargıç yok. Modern sorudaki bireyciliğin hayal edebileceğinden çok daha yalnızız. Bize rehberlik edecek hiçbir ölçüte dayanmaksızın vereceğimiz kararlarla yaratılacak bir gelecekle yüz yüzeyiz.

Sartre'ın zaman zaman kendi düşüncesinin sonuçlarından uzaklaştığı açıktır. Aynı sayfalarda insani özgürlüğün baş döndürücülüğünü, insani seçimin temelsizliğini ifade eder. Bir kişinin nasıl eylemesi gerektiğine ilişkin soruyu yeniden takdim etmeye ve hatta bu soruya geleneksel tarzda modern bir yanıt vermeye çalışır. Oysa artık çok geçtir, gerçek ifşa olmuştur. Artık, "Bir insan nasıl yaşamalıdır?" ya da "Bir kişi nasıl eylemelidir?" soruları söz konusu değildir. Geriye sadece, "Bir birey nasıl yaşayabilir?" sorusu kalmıştır.

IV

Zor ve ürkütücü bir sorudur bu. Soruyla karşılaşmamızı, ona hayatımızda yer açmamızı ve sorunun sunduğu özgürlüğün ışığında kendimizi yaratmamızı engelleyen birçok şeyi barındırırız içimizde. Sadece dişlerimizi fırçalamak, üstümüze başımıza bir şeyler geçirip günlerimizi tüketmekse ne olabileceğimizi sormaktan daha kolaydır. Tıpkı Sartre'ın sonraki yıllarda anlamaya başladığı gibi ketumluğumuzun haricinde söz konusu soruyu sormamızı engelleyen başka birçok sebep mevcuttur. Toplumsal yapı, tarihin nüfuzu, dilsel mirasımız, işte tüm bunlar bizi bu sorudan uzaklaştırmak ve soruyu da bizden gizlemek üzere birleşmiştir. Riayet eden tavrımız sadece bireysel bir korkaklığın sonucu değildir. Bu tavır içinde yaşadığımız dünyada üretilmiştir.

Son dönem Fransız filozoflarının birçoğu felsefi görüşlerini riayetin gölgesi altında oluşturmuştur. Bu filozoflar, riyeti üreten, yeniden üreten yapı ve kuvvetlerin hakimiyetinden bizi kurtarmanın ve düşünce biçimimizdeki söz konusu yapıları ifşa ederek bertaraf etmenin yollarını göstermiştir. Kendimize ve dünyamıza ilişkin düşünme biçimlerimizle yaşamlarımızı kurma biçimlerimiz arasında içsel bir bağ olduğunu keşfetmiş ve bizi kendi hayatlarımıza yönlendiren düşünce biçimlerini belirlemeye çalışmışlardır. Bunu yaparken, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusuna ve bu soruya eşlik eden yaşamın kendisine alan açarak sorunun gelişimine katkı sunmuşlardır.

Deleuze bu filozoflardan biridir ama bu soruyu soran tek kişi değildir. Michel Foucault ve Jacques Derrida da sözü edilen meydan okumanın farklı yollarını tutmuş ve “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusuna farklı güzergahlar sunmuştur. Deleuze'ün felsefi izleğinin özgünlüğünü görebilmek için onu Foucault ve Derrida'ninkilerle bir arada okuyabiliriz.

Foucault'nun çalışmaları, doğal ve kaçınılmaz gelen kimi

kısıtlamaların görünüşün aksine tarihsel ve olumsal olduklarını gösterme amacı güder. Dünyamızda değişimden azadeymiş gibi görünen birtakım bakış açıları mevcuttur. Bu bakış açılarının önümüze koyduğu sınırlara riayet etmeye ve dünyamızı zihnen bu sınırlara göre düzenlemeye mecbur kalırız. Eğer söz konusu sınırlar yalnızca bariyerler gibi dışarıdan yapılan engellemeler değil de, bilakis insani varoluşun asıl dokusuna işlenmiş kısıtlamalarsa, bir mecburiyetle karşı karşıyayız demektir. Böylesi sınırların üstesinden gelmeyi denemek ve başka türlü yaşamaya çalışmak boşunadır. Başka türlü yaşama tasarısı, bir özgürleşme emaresi olmak şöyle dursun, bir anormallik semptomuna dönüşür. Foucault'ya göre tarihsel araştırma, bu "içsel" sınırların birçoğunun varlığımızın yaratılışından değil ilişkilerimizin politüğinden kaynaklandığını açığa çıkarır. Bu sınırlamalar ne doğal ne de kaçınılmazdır. Foucault der ki, "Şeylerin daha iyi olamayacağını söylemeye dayalı bir iyimserlik vardır. Benim iyimserliğimse birçok şeyin değiştirilebilir ve kırılğan olduğunu, apaçık olmaktan çok rastlantısal olduğunu, kaçınılmaz antropolojik kısıtlamalara sahip olmaktansa oldukça karmaşık, fakat geçici tarihsel koşulların konusu olduklarını söylemeye dayalıdır."⁴

Mesela cinselliğin izleyeceği normal yol ve bundan sapan diğer yollar şeylerin düzenine kaydedilmiş görünmektedir. Eşcinsellik, biseksüellük, serbest cinsellik ve hatta kadının cinsel inisiyatifi –bizimkini de içeren– birçok dönemde, en azından müdahaleyi ve belki de cezalandırmayı gerektiren doğadışı bir sapkınlık işareti olarak görülmüştür. Eşcinselliği bir anormallik ifadesi olarak değil de bir haz tasarısı olarak değerlendirmek, eşcinselliğin normal insan cinselliğini ihlal ettiğini göz ardı etmek olur. Kaldı ki bir eşcinseli eşcinselliğinden ayrı değerlendirip onu cinsel yöneliminden başka bir şeyle tanımlı olarak görmek, onun varlığının kurucu öğelerinden birini ıskalamak

demektir. Eğer eşcinsellik anormalse, bu o insanın varoluşunun geri kalanını da içine çeken bir anormalliktir. Müdahale gerekliliğinin böylesine önemli görülmesinin sebebi budur. Aslında eşcinsellik, sadece belirli bir etkinliğin sapkın bir biçimi olarak değil yaşamın sapkın bir biçimi olarak değerlendirilir.

Fakat cinsellik doğal ya da kaçınılmaz olarak normal ve anormal şeklinde bölünebilir mi? Bu ayrım birtakım çıkarılara hizmet eden ve bazılarınıysa yadsıyan tarihsel bir bölünme değil midir? Foucault bunun tarihsel bir bölünme olduğunu iddia eder. Çok sayıda tarihçi, mesela eşcinsellik kavramının psikolojik sınıflandırmadan doğmadığı gibi bilimsel keşiflerden de kaynaklanmayan yakın tarihli bir kavram olduğunu göstermiştir. Foucault ise Batı kültüründe cinselliğin işgal ettiği merkezi konumun tarihsel açıdan belirlenmiş bir konum olduğu teşhisini ekler buna. Cinselliğin öneminin oluşumunda, Katolik itiraf teknikleri ve nüfus çalışmaları gibi yaygın uygulamalardaki değişimlere, yani insanlığın kurucu unsuru olarak bir arzu anlayışını ve arzusunun merkezi biçimi olarak bir cinsellik anlayışını destekleyen değişimlere kıyasla tarafsız entelektüel süreçlerin çok daha az etkisi olmuştur. Bu değişimlerin sonucu, hem cinsel riayeti pekiştirmek hem de böylelikle kapitalizmin ekonomik, liberal demokrasinin politik ve psikoloji gibi beşeri bilimlerinse epistemolojik gereklilikleriyle kesişen toplumsal riayeti güçlendirmek olmuştur.

Cinsellik için geçerli olan, beşeri bilimlerin sunduğu diğer kısıtlamalar için de geçerlidir. “Benim bütün çözümlerim insan varoluşundaki evrensel zorunluluklar fikrine karşıdır. Bu çözümler kurumların tesadüfiliğini gösterir ve hangi özgürlük alanlarından faydalanabileceğimizi ve her şeye rağmen ne ölçüde değişimin gerçekleştirilebileceğini ortaya koyar.”⁵ Sabit “antropolojik kısıtlamalar” tarafından belirlenmeyiz; bilakis değiştirilebilen, dönüştürülebilen ve hatta alaşağı edilebilen

tarihsel ve politik kuvvetler tarafından biçimlendiriliriz. Sorun –*felsefi* sorun– bu kısıtlamaların tarihsel karakterini anlayıp önümüzdeki özgürlüğü keşfetme konusundaki başarısızlığımızdır. En dar anlamıyla bile, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu kendimize sormaya gücümüz yetmiyor.

“Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusuna Foucault’nun yaklaşımı tarihselse, Jacques Derrida’nınki dilbilimsel olarak adlandırılabilir. Derrida dünyanın bize yüklediği kısıtlamalar hakkında Foucault’yla aynı endişeyi paylaşır. Foucault gibi o da bu kısıtlamaların, kendimizi ve dünyamızı kavramsallaştırdığımız kategorilerden doğduğunu düşünür. Ne var ki Foucault’nun aksine Derrida söz konusu kısıtlamaların dilin yapısında mevcut olduğunu bulgular. Boyunduruğumuz sadece tarihsel mirasın değil aynı zamanda kullandığımız her sözcüğün içindedir. Konuştuğumuz her an, dilimize musallat olan ve bizi, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusuna değinmekten alıkoyan kısıtlamalara yaslanırız. Bu yüzden söz konusu kısıtlamalara karşı koymanın araçları yalnızca tarihsel mirası bilip tanımakla ve alt etmekle yetinmeyecek, aynı zamanda dilin kendisine yönelik incelikli ve hassas bir yaklaşımı da içerecektir.

Derrida felsefi tasarımın genelde düşünce için temeller oluşturma girişimine dayandığını belirtir. Bu temeller kimi felsefi tema ve kavramlara imtiyaz tanırken diğerlerinin zararına olacak şekilde işler. Mevcudiyet yokluğa, özdeşlik farka, erillik dişillığe, düz anlam metaforik olana ve ilkeler de kararsızlıklara zarar verecek şekilde imtiyazlı kılınır. Ancak her imtiyazda meseleler görüldüklerinden daha karmaşık hâle gelir. Adaletsizlik sadece bir terimin kendisini tamamlayanın zararına imtiyazlı kılınmasında değildir (her ne kadar burada bir adaletsizlik olsa da). Derinlemesine bakıldığında sorun imtiyazlı terimin bir noktaya kadar *kendi tamamlayıcısı tarafından oluşturulmasıdır*. Mevcudiyet kavramını merkezine alan felsefi sistemler-

de bu kavram, dışladığı yokluğa dayanmaksızın kavranamaz. Yokluk, karşıtı olarak anlaşılan mevcudiyetin dışındaki öteki olarak belirmez. Meseleyi paradoksal bir şekilde ortaya koyarsaydık, saf mevcudiyetin, yalnızca içinde var ettiği ve bir dereceye kadar onu kuran yokluğa bağlı olarak anlaşılabilceğini söyledik.

Ancak bu durum tamamlayıcıların kendi özelliklerini somutlaştıran üçüncü bir kategoriye dönüşerek birbirlerine karıştıkları anlamına gelmez. Bilakis tamamlayıcılar, aralarındaki sınırın ne net bir şekilde çizildiği ne de tamamen ortadan kaldırıldığı karşılıklı bir kuşatma ve dinamik bir farklılık ilişkisi içinde çalışır.

Bu dinamiğin ya da Derrida'nın bazen ifade ettiği gibi –her biri kendi anlam sınırını sabitleyemediğinden diğerine sızan– “tamamlayıcı terimler ekonomisinin” en azından iki olası sonucu vardır. İlkin, söz konusu ekonomi, düşünce için nihai ve aşılmasız bir temel inşa etme girişimi olan felsefi temelcilik tasarısının altını oyar. Eğer biri kullandığı felsefi terimlerin anlamını sabitleyemiyor ve bu terimlere devamlı olarak dışlamaya çalıştığı terimler müdahil oluyorsa, bu durumda temeller geçirgenleşir ve sonunda savunulabilir olmaktan çıkarlar. Sanki yapının kendisi temele sızmaktadır. Derrida'nın keşfettiği gibi bunun sebebi felsefi tasarının dilbilimsel olmasıdır: Felsefe, araçları sözcükler olan bir pratiktir. Derrida tamamlayıcı terimlerin ekonomisi sebebiyle, felsefenin aradığı türden bir temel sunabilecek sağlam bir yöntemle bile bu sözcükleri sabitlemenin asla mümkün olmayacağını iddia eder.

Bu durum ne yokluğun, dışilin, farkın ve metaforun dışlanmasının üstesinden geldiği ne de mevcudiyetin, erilliğin, özdeşliğin, düz anlamın imtiyazlı kılınmasının adaletli olduğu anlamına gelir. Halihazırda değinilmesi gereken bir adaletsizlik, bir marjinalleştirme mevcuttur. Gündelik düşüncenin yanı sıra

felsefe hâlâ bu imtiyazlar aracılığıyla faaliyet göstermektedir. Söz konusu imtiyazlar kendimize ve dünyamıza yaklaşımımızı dikte etmeye devam etmektedir. Bununla birlikte bu adaletsizliğin üstesinden gelmek, terimlerin sahip olduğu imtiyazları tersine çevirme meselesi olmadığı gibi onları eşit derecede imtiyazlı kılma meselesi de değildir. Her iki yaklaşım da Derrida'nın geleneksel felsefede bulduğu daha derin bir sorunun yinelenmesine karşılık gelir. Bu yaklaşımlar terimlerin akışkanlıklarını keşfetmek yerine onları sabitleştirmeye dönük girişimlerdir. Bunun yerine oyunda kalabilmek, yani söz konusu ekonomiyi baskılamaktansa ona özgü ifadelerle serbestlik tanıyarak dil hakkında tartışabilmek amacıyla terimlerin akışkanlığına olanak tanımamız gerekir.

Tamamlayıcı terimler ekonomisiyle faaliyet göstermek dilin bir özelliği ise ve terimlerin anlamlarını sabitleyerek bu ekonomiyi inkar etme girişimi boş ve adaletsiz bir girişimse, bu durumda dille ilgili olarak benimsenmesi gereken yaklaşım başka türlü düşünmek, başka türlü konuşmak ve başka türlü yazmak olmalıdır. Burada felsefi bir tasarıdan söz edilmektedir ancak çoğu zaman olduğu gibi sonuçları daha büyük kültürel dalgalanmalar şeklini alacaktır.

Peki Derrida'nın felsefeye ve felsefenin diline yönelik yaklaşımının, "Bir birey nasıl yaşayabilir?" sorusuyla ilgisi nedir? Derrida kendimizi ve dünyamızı kavrama araçlarımız olan kategorilerin temellerini sarsarak artık miras aldığımız kategorilere riayet etmeyen yeni düşünme biçimleri geliştirir. Gerçekten de bu düşünme biçimleri kategori fikrine riayet etmez. Örneğin erili dışıl üzerinde imtiyazlı kılmadığımızda ve bu kategorilerin birbiri içine geçtiğini anladığımızda, artık erilin ya da dışilin "özünü" merak etmeyiz. Bir zamanlar bize yasaklanan alanlardan yaptığımız aktarımlardan azade oluruz. Dahası yaşamımızı ve dünyamızı kavradığımız kategorilerin kendileri akışkan

olduğundan, bu aktarımları yaşamımızın ve dünyamızın neye benzemesi gerektiğine ilişkin önceden verili bir modele uydurmaya da artık mecbur kalmayız.

Tıpkı Foucault'nun varoluşumuza yönelik zorunlu gibi görünen kısıtlamaların aslında tarihsel anlamda olumsal olduklarını göstererek, "Bir birey nasıl yaşayabilir?" sorusunu yeniden gündeme getirmeye çalışması gibi Derrida da deneyimin mutlak kategorileri gibi görünen şeylerin aslında akışkan ve iç içe geçmiş olduklarını göstererek soruyu yeniden ortaya koyar. Bu iki tasarımın altında derin bir bağ bulunur. Her ikisi de *ontoloji* başlığı altında toplanan birtakım geleneksel felsefi tasarıları reddeder.

Ontoloji teriminin felsefede birçok farklı anlamı vardır. Analitik gelenekte terim gerek genel gerekse özel anlamıyla "varolanın araştırılmasıdır." Evrenin temel unsurları nelerdir? Varolan her şey sonuç olarak fiziksel madde midir yoksa sayılar ya da fikirler gibi şeyler de var mıdır? Ya da daha özel anlamıyla psikolojinin bileşenleri nelerdir; zihin mi, davranış mı yoksa etkileşim hâlindeki bedenler mi? İnsan varoluşuna ilişkin psikolojik açıklamaları tamamen fiziksel açıklamalara indirgeyebilir miyiz? Analitik düşüncede üzerinde kafa yorulan sorulardan birkaçıdır bunlar. Kıta düşüncesindeyse ontoloji, "varlığın (ya da Varlığın) araştırılması" anlamına gelir. Bu yaklaşım Platon'a kadar giden Batı felsefesi boyunca, "Varlık sorusunun" unutulduğunu ve yeniden hatırlanması gerektiğini iddia eden Martin Heidegger'in eserlerini takip eder. Varlık nedir? Varlığın anlamı nedir? Herhangi bir şey için var *olmak* ne demektir? Bunlar ise Kıta felsefesi düşünürleri için ontolojinin belirleyici sorularıdır.

Analitik gelenekle Kıta felsefesi arasında, ontolojiye yaklaşımları açısından bir benzerlik olabilir. Her iki gelenek de varolanın doğası hakkında sorular sorar. Ancak bu soruları sorar-

ken yaklaşımları farklıdır. Analitik filozoflar evreni oluşturan varlıklarla ilgilenir. Bu varlıkların doğası ve varoluşuna, birbirleriyle ilişkilerine açıklama getirmeye çalışır. Kıta geleneğinden gelen filozoflarsa varlık sorusunu, genelde kurucu varlıklar olarak gösterilmeyen varlıklara ilişkin bir soru olarak görür. Bu filozoflar Heidegger’i takip ederek varlık sorusunu varlıklar sorusuna indirgeme girişiminde, bilimin dünyayı kavradığı terimleri benimsemeye oldukça hazır bir çağın belirtilerini fark eder.

Kendi adlarına, hem Derrida hem de Foucault analitik ontoloji görüşünü bu ilk anlamıyla reddeder.

Foucault insan varlığına ilişkin her türlü ontolojiyi, insan varlığının temel doğasına ilişkin bütün açıklamaları yadsır. Foucault bütün çözümlerinin insan varoluşundaki zorunluluk fikrine karşı olduğunu söylerken, insanın ontolojisiyle uğraşmayı reddeder. Ontolojik meseleler gibi görünen şeyler, aslında ontoloji kisvesi altında görünen tarihsel meselelerdir. İnsan varlığının insan olmaktan gelen birtakım normlara, eğilimlere ve yönelimlere sahip olduğu, karakteristik olarak insana özgü belirli cinsel, psikolojik, bilişsel ve duygusal yaşamların var olduğu, insana özgü bu yaşamlarla uyumlu yaşayamamanın tam anlamıyla insan olamamak anlamına geldiği bize öğretilmiştir. Foucault’nun tarih çalışmasıysa karakteristik olarak insana özgü ve dolayısıyla normal olduğu düşünülen şeyin politik yüklerle dolu bir tarihin ürünü olduğunu gösterir. Anormallığı insan varoluşunun normlarının bir ihlali olarak görmek gibi bir zorunluluğumuz yoktur. Ayrıca anormallik, verili bir tarihsel uğrağın “ontolojik” gerekliliklerine riayet etmenin reddi dahi olabilir.

Derrida’nın ontoloji reddiyse insan ontolojisi düzeyinde değil belirli bir ontolojiyi sabitlemek için kullanılan terimler düzeyinde gerçekleşir. Onun nazarında ontolojik tasarımı berbat eden, ontolojiyi telaffuz eden dille ilgilidir. Her ontoloji şeylerin

temelindeki özsel doğayı keşfetmek amacıyla varolanı ayrıntılarıyla açıklama teşebbüsüdür. Ancak eğer dilbilimsel terimler Derrida'nın düşündüğü gibi geçirgense bu durumda tam da dışlamaya çalıştıkları terimler, söz konusu doğayı dile getiren terimlere musallat olacaktır. Kaçınılmaz olarak özsel-olmayanın nüfuz etmediği özsel bir doğa açıklamasının hiçbir çıkar yolu yoktur. Varolanı varolmayandan ayıran bir ontoloji inşa etme tasarısı, kullandığı terimlerin ekonomisi tarafından sonlandırılmaya mahkumdur.

Foucault ve Derrida'nın ikinci anlamıyla Kıta felsefesindeki ontolojiyi reddedip reddetmediğiye çok daha zor bir sorudur. Foucault varlık sorusuna büyük ölçüde ilgisizken Derrida'ya Heidegger'in uğraşlarının birçoğunu takip ettiğini düşünür.⁶ Ne var ki her iki düşünür de varlık sorusuna, sonuçta varolana ilişkin bir açıklamayla yanıt veren her yaklaşımı kesinlikle reddetmektedir. Hem Foucault hem de Derrida'ya göre, ister tarihsel ister dilbilimsel sebeplerle olsun, varlık sorusunu değişmez, saf bir doğa ya da öze dayalı bir açıklama aracılığıyla ele alan her yaklaşım yanıltıcıdır. Yanıltıcı ve daha da kötüsü zararlıdır. Varlık sorusuna varolan aracılığıyla değinmek, insan davranışını dar bir riayete mahkum etmeye benzer. Böylesi bir yaklaşım, "Bir birey nasıl yaşayabilir?" sorusuna hayat veremez.

"Bir birey nasıl yaşayabilir?" sorusuna ontolojiyi terk ederek değil de onu kucaklayarak yaklaşan Deleuze'den her iki düşünürün de ayrıldığı işte bu noktadır.

V

Deleuze'ün eserleri ontolojiyle yoğrulmuştur. Tüm eserleri ya yeni bir temel varlık grubu belirler ya da önceki eserlerine ait varlıkları yeni bir bağlamda yeniden işler. Deleuze'ü okumak, çoğalan varlıkların ve yeni yaşam biçimlerinin dünyasına adım atmaktır. Bu varlıklar ve yaşam biçimleri, gündelik deneyimi-

mizin bir parçası değildir. Ancak buna rağmen varoluşumuzun dokusuna bağlı bulunurlar.

Foucault ve Derrida varolanı araştıran ontoloji savını zayıflatmaya çalışırken Deleuze ontolojik yaratım ve çözümlemeden keyif duyar. Her iki düşünür de ontolojiyi, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusu için bir tehdit olarak görürken, Deleuze bu soruyu layıkıyla sormak için izlenmesi gereken güzergahın ontoloji olduğunu düşünür. Foucault ve Derrida ontolojiye ilişkin geleneksel felsefi tasarıya alternatifler sunarken, Deleuze “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu yeniden gündeme getirerek ontoloji tasarısını şaşırtıcı yanıtların açık sınırlarına doğru taşır.

Deleuze ontolojiyi varolanın araştırılması olarak kucaklayarak sadece 20. yüzyıl felsefesinin büyük bölümüne hakim olan ontoloji karşıtı eğilime karşı koymakla kalmaz, öte yandan verdiği eserlerle “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu ele alanların hevesini de tazeler. Deleuze’ün selefleri ve çağdaşlarına göre bu soruyu canlandırmak, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusundan daha radikal olmayan soruları bile sormamızı engelleyen bir varlık araştırmasını terk edip ontolojik açıdan zorunlu olduğu düşünülen şeylerden vazgeçmeyi gerektirir. Nietzsche için, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusu, Tanrı’nın ölümünden, yani herhangi bir kısıtlayıcı ontolojik aşkınlığın ortadan kalkmasından doğar. Sartre’a göre varoluşçuluk, bizi biz kılan hiçbir şeyin olmadığını ve yaşamlarımızın kaçınılmaz gidişatına yön veren özsel ve ontolojik bir doğa olmaksızın kendimizi yaratmakta özgür olduğumuzu anlamamızı gerektirir. Foucault için tarih tarafından ortaya konulan özdeşlikler zorunluluk-tansa olumsal, ontolojik gerekliliklerdense geçici fenomenler şeklinde kavranmalıdır. “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu, bu soruya verilecek yanıtı dünyamızın ruhunu biçimlendiren riayetlere tabi kılmadığımızda sorabileceğimiz ancak. Son olarak,

Derrida'ya göre, geleneksel felsefenin sabit ontolojileri, varolanı ve varolmayanı ifade eden gerçek tasarının altını oyan bir akışkanlığı, yani sahip olduğu terimlerin akışkanlığını perdeler. “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu yeniden gündeme getireceksek bu akışkanlığın üzerindeki örtü kaldırılmalıdır.

Öyle görünüyor ki eğer birileri şu köhne riayetçi tavrı güçlendirmeyecek şekilde “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu sormayı umuyorsa, bu durumda ontoloji –en azından varolanın araştırılması olduğu sürece– çözüm olmaktan çok sorunun kendisidir.

Peki bu durum ontolojinin kaçınılmaz yazgısı mıdır? Bir bireyin nasıl eylemesi ve nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin kaygılara kapılmadan ya da sorgusuz sualsiz kabul edilen riayetçiliğe düşmeden bir bireyin nasıl yaşayabileceğini sormak gibi bir derdimiz varsa, ontolojinin felsefi düşünce alanından yitip gitmesi gerekir mi?

Deleuze kendi çalışmalarında böyle bir gerekliliği reddeder. Soruya yönelik ontolojik bir yaklaşımın reddedilmesinin altında yatan iki varsayıma da meydan okuyan bir ontoloji ya da daha doğrusu bir dizi ontoloji yaratarak söz konusu gerekliliği yadsır. İlk varsayım, ontolojinin muhtevasında yaratımdan çok keşfin olduğunu ifade eder. Bir bireyin nasıl yaşayabileceği sorusuna kafayı takmış olan diğer düşünürler, ontolojinin evrendeki temel varlıkların doğalarını *keşfetmeye* dönük bir girişim olduğunu varsayar. Peki niçin bir keşif meselesi olarak ontolojiyi *yaratımın* karşıtı şeklinde görmek zorunda olalım ki? Ontolojiyle uğraşan filozofların, kendilerini adeta varolanın özel karakterini bir araya getirmeye teşebbüs eden kimseler olarak gördükleri doğrudur. Bu düşünürler varolanı araştırmanın, mevcut şeylerin doğasına en uygun şekilde hesap vermeyi gerektirdiğini varsayar. İşte bir bireyin nasıl yaşayabileceğini soranları endişeye sürükleyen tam da bu varsayımdır. Bu tarz bir

öngörü daima olanakları kısıtlayan ve evreni verimsizleştiren dar bir bakış açısının ürünüdür. Yalnızca birbirleriyle öngörülebilir ilişkiler kuran fiziksel varlıklardan oluşan bir evren, dar davranış kalıplarıyla belirlenen bir insanlık ve sınırları keskince çizilmiş bir varlıklar alanı, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu genişletmek yerine daraltan dünyalardır.

Peki ontoloji ile de bu şekilde mi yapılmak zorundadır? Ontolojiye bu şekilde yaklaşmaya mahkum muyuz? Varolanın araştırılmasını bir keşiften çok bir yaratım olarak, daha doğrusu artık yaratım ve keşif ayrımını içinde barındırmayan bir tasarı olarak gördüğümüzü düşünün. Ontolojinin varolanı kavrama amacı güden bir araştırma tasarısı değil de açıklama sorununa indirgenmeden çerçeveler oluşturmak üzere harekete geçen bir girişim olması durumunda, bir bireyin nasıl yaşayabileceğini, varolanı temel almadan sormak ve geleneksel ilişkiyi tersine çevirmek mümkün değil midir? Diğer bir ifadeyle, bir bireyin nasıl yaşayabileceği sorusuna yeni bakış açıları sunma amacı güden bir ontoloji yaratılamaz mı? “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusu ontolojiye hesap vermek zorunda kaldığında ortaya çıkan kısıtlamalar Nietzsche, Sartre, Foucault ve Derrida tarafından gösterilmiştir. Deleuze’se bu sorunun sınırlarını tayin etmektense ona yanıt arayan bir ontoloji yaratmak için tam tersi istikamette ilerlemenin mümkün olduğunu varsayar.

Böyle bir ontoloji, yaratım ve keşif arasındaki geleneksel ilişkiyi tersine çevirmekle kalmaz, özdeşlik ve fark arasındaki geleneksel ilişkiyi de altüst eder. Bu geleneksel ilişki Deleuze’ün meydan okuduğu ikinci ontolojik varsayımdır ve birinciyle iç içe geçmiştir.

Eğer ontoloji sadece bir keşif tasarısıysa amacı varolanın doğasını ya da özünü dile getirmek ya da onun özdeşliğini sunmaktır. Özdeşlik kavramsal sabitlik gerektirir. Bir şeyin özdeşliğe sahip olabilmesi için zamandan bağımsız olarak *tanım-*

lanabilecek özelliklerinin olması gerekir. Bu özelliklerin sabit olması gerekmez. Sabitliğin sadece bu özellikleri tanımlayan kavramlara ihtiyacı vardır. Birtakım değişkenlik türleri tanımlanabilir ve onlar varolanın özdeşliğinin bir parçası olabilir. Eğer Freud'un insan gelişimine ilişkin görüşleri doğruysa, bir insanın mevcut ilişkileriyle geçmişteki ebeveyn ilişkileri arasındaki gerilimler insan varlığının doğasıyla ilgilidir. Bu gerilimleri gidermenin hiçbir özel yolu insani gelişim için zaruri değildir. Ne var ki insanların özdeşliği bu gerilimler ağına yakalandığında buradan değişkenlikler doğar. Üstelik gerilimlerin karakteri de belirlenebilir. Bu karakter, kavramsal sabitliğe sahip olan *Ödipus kompleksi* ve *transfer* gibi sözcüklerle kavranabilir.

Ontolojinin her daim aradığı türden keşifler, kavramsal sabitlik olmadan mümkün olamaz. Keşiflerimiz, varolanı fiilen tanımlayan sözcüklerle dile getirilmediğinde kavramsal olarak idrak edilemezler. Varolanın ne olduğunu ve neye benzediğini söyleme teşebbüsümüze karşı koyan, anlama yetimize meydan okuyan bir kaosla baş başa kalırız. Orada ontolojiyle uğraşmamıza olanak tanıyacak şekilde tanımlanabilecek hiçbir şey olmadığı için herhangi bir özdeşlik de yoktur.

Nietzsche, Sartre, Foucault ve Derrida, sabit bir özdeşlik var olmadığından, keşfedilecek herhangi bir ontolojik özdeşliğin de mevcut olmadığını kendilerine özgü yollarla ortaya koyar. Birtakım tikel özdeşliklerse şeylerin gerçekte ne olduğunu yansıttıkları için değil de tarihimiz, korkularımız ve dilimiz onları oraya yerleştirdiği için felsefi görüşlerimizde tortullaşır. Ontoloji varolanla ilgili bir uğraş olmanın ötesinde, gerçekliğin değişken karakterini ya da dilimizin geçirgen niteliğini inkar eder. Ontoloji bir keşif tasarısı olduğu için özdeşliğe ihtiyaç duyar ve böylelikle felsefi bir başarısızlık olmaktan öteye gidemez.

Deleuze'e göre ontolojinin tanımlanabilir varlıklar keşfetmekteki başarısızlığı kimi yazarların belirttiği gibi ontolojinin

sonuna veya “felsefenin ölümüne” işaret etmez. Aslına bakılırsa bu başarısızlık ontolojinin ilk adımıdır. Ancak onu bir özdeşlik tasarısı olarak görmeye son verdiğimizde ontolojiyle –“Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusuna yanıt arayan bir ontolojiyle– uğraşmaya teşebbüs edebiliriz. Kavramsal sabitlik arayışını terk edip varolanı özdeşliğin değil de farkın bakış açısından görmeye başladığımızda ontolojiye hayat verebiliriz: “Fark her şeyin ardındadır fakat onun ardında hiçbir şey yoktur.”⁷

Varlığı fark olarak görmek aynı anda hem özdeşlik üzerinden felsefe yapmayı reddetmek hem de keşif olarak ontoloji tasarısını tasfiye etmektir. Ancak bu durum kurguya sığınmak anlamına da gelmez. Keşiften vazgeçmek felsefenin roman yazımına terk edildiğini ilan etmek değildir. Felsefe sadece keşif olmadığına göre, felsefenin yaratımdan ibaret olduğu sonucuna ulaşmış, keşif ve yaratım gibi iki sabit kavram belirlemek zorunda değildir. Tıpkı hikaye yazarlarının yarattıkları karakterle, onların içinde buldukları durumlarla ve bizzat anlatı akışıyla belirlenmeleri gibi, felsefe de farklı şekillerle belirlenmiştir.

Felsefe nedir? “Kavramlar oluşturma, kavramlar yaratma ve kavramlar üretme sanatıdır.”⁸ Kavram bir kurgu olmadığı gibi bir keşif de değildir. Kavram deneyimlediğimiz özdeşliklerin altında yatan farkı irdelemenin, deneyimlenen fiili gerçekliği doğuran örtük virtüel gerçekliği dile getirmenin bir yoludur. Deleuze düşüncesinde felsefe, kendimizi ve dünyamızı bir bütün olarak görebileceğimiz tutarlı bir çerçeve sunma arayışında değildir. Felsefe kim olduğumuzu ve ne yapmamız gerektiğini söylemez. Şeylere konumlar tayin etmez, onları altüst eder. Felsefe sabit özdeşlikler dünyasının dibine doğru ilerleyerek, aynı anda hem bu özdeşlikleri üreten hem de bu özdeşliklerin varolana dair boş laf sürüsünden fazlası olmadıklarını gösteren bir fark dünyasına doğru hareket ederek şeyleri altüst eder. Üstelik bunu kavramlar yaratarak yapar. Kavramlar özdeşlikleri hem

üreten hem de paramparça eden fark dünyasına temas etmemiz için dünyanın bize sunduğu özdeşliklerin alt katmanlarına erişir.

Hiçbir kavram tek başına var olmaz. Diğerlerine katılır, farklı kavramların çeşitli şekillerde beraberce çınlayabilmesini mümkün kılan bir “içkinlik düzleminde” onlarla bir arada var olur. “Kavramsal zincirleri gittikçe çoğalan bağlantılarla sağlamlaştıran içkinlik düzlemidir, düzlemin daima yenilenen ve çeşitlenen bir kıvrıma yerleşmesini sağlayansa kavramlardır.”⁹ Kavramlar ve içkinlik düzlemi, her şeyin ardında olan ama ardında hiçbir şey bulunmayan farkı dile getirir.

Peki bu nasıl mümkün olur? Bir kavram özdeş olmayan, tersine kendi altında ve içinde yatan bir şeyi nasıl kavrayabiliriz? Her ne kadar Deleuze’ün söz ettiği farka yaklaşılmaya daha yeni başlasak da şimdiden ona bir özdeşliğin verili olamayacağını anlayabiliriz. Fark özdeşlik olarak tanımlanamaz. Öyleyse bir kavram ya da bir düzlemdeki kavramlara dayalı felsefi bir bakış açısıyla, onun dile getirdiği fark arasındaki ilişki nedir? Geleneksel ontolojide kavramlar varolanı özdeşlik olarak tanımlar. Bir kavram tanımlanamayanla nasıl başa çıkabilir ki?

Kavramlar farkı tanımlamaz onu *yoklar*. Doktorlar görmedikleri bir lezyonu anlamaya çalıştıklarında bedeni elle yoklar. Lezyonun varlığıyla doğrudan doğruya karşılaşmadan önce onu algılayabilecekleri bir temas bölgesi oluştururlar. Doğrudan tanılama imkansız olduğunda durumu anlayabilmek amacıyla parmaklarını kullanırlar. Bu duyum ya da anlama duygusal değildir. Bir etki de değildir (Deleuze’e göre sanat etkilerin, felsefeyle kavramların alanıdır). Elle yoklamanın lezyona “ses vermek” olduğunu söyleyebiliriz. Bu edim lezyonun, hiçbir sözcüğe sahip olmadığı için kendi sözcükleriyle değil ama en azından onun diğer şeylerle karıştırılmasını engelleyen bir sesle dile gelmesine imkan tanır.

Yoklama geleneksel bir felsefi etkinlik değildir. Eğer idrakla kastettiğimiz, zihinsel kontrol sağlayan bir şeyse bu edim idrak etmenin peşinde de değildir. Geleneksel ontoloji kendi kavramlarını varolanla eşleştirmek, varolana uygun kavramlar aracılığıyla onu saptamak ister. Uygunluksa hakikati, kavramsal sabitliği ve sonunda da özdeşliği gerektirir. Fakat özdeşliğin yerine farkı, doğru olanın yerine ilginç ve olağanüstü olanı arıyorsak, idrakten çok yoklamaya ihtiyacımız vardır.

Eğer bir doktor doğrudan doğruya algılanamayan bir şeyi yokluyorsa, felsefe de doğrudan doğruya idrak edilemeyen bir şeyi yoklar. Teorik kavrayışımızdan ve –birazdan göreceğimiz gibi– bilgimizden kaçan bir şeyi temas ederek yoklar.

Kavramlar farkı yoklar ve böylelikle onun sesini duyurur. Söz konusu ses tuhaf, ürkütücü ve tedirginlik verici bir sestir. Bu ses pop şarkıcısının ya da haber spikerinin sesi olmadığı gibi yasa koyucunun ya da profesörün sesi de değildir. Farkın sesi aynı anda hem uzak hem mesafeli hem içten, yani hem bize ait hem de bizim olmayan bir yerden gelir. Deleuze'un bakış açısından felsefenin peşine düşebileceği yegane değerli çaba olan kavram yaratımı, bütün özdeşleştirme tasarılarını altüst eden bu farka temas etmek ve ona ses vermektir. Felsefe ontolojidir, varolan hakkında konuşur. Fakat varolan özdeşlik olarak tanımlanamaz. Daha doğrusu özdeşlik olarak tanımlanabilecek şey sadece varolanın tekil tezahürü ve edimselleşmesidir. Varolan farktır, yani (farkı özdeşliğe tabi kılan) iki özdeşlik arasındaki ayrıma ya da onlardan birinin olumsuzlanmasına (yani farkı yalnızca negatif açıdan düşünen olumsuzlamaya) indirgenemeyen farktır. Varolan kendinde farktır; bütün özdeşliklerin, ayrımların ve olumsuzlamaların toprağını besleyen saf farktır. Felsefenin görevi farkın kavramlarını yaratmaktır.

Deleuze *düşünce* sözcüğünü genellikle, görevini ciddi bir şekilde üstlenen felsefeye işaret etmek için kullanır¹⁰ ve düşünceyi

bilgiden ayırır. Bilgi özdeşliklerin tanınması ve anlaşılmasıdır. Bir şeyi bildiğimizde onun özdeşliğine ilişkin bilişsel bir kavrayışa sahip oluruz. Filozofların birçoğu felsefe tasarısını bilgi tasarısı olarak ele almıştır. Bilhassa analitik gelenekteki filozoflar tam da bunu yaptılar. Kendi çalışmalarını bilimlere ya da matematiğe göre modelleyerek geleneksel anlamda bu alanlarla bağlantılı olmayan bilginin ya da dilin doğası hakkında bilginin peşine düştüler. (Ne var ki, Deleuze'un iddia ettiği gibi, hem matematiğin hem de bilimlerin, onları bilgi alanlarının modeli olarak görenler için birtakım sürprizleri vardır. Bu kitabın üçüncü bölümünde görüleceği gibi, bu alanlarda süregiden ve Deleuze'un *düşünce* dediği şey, çoğunlukla anlaşılardan farklıdır.) Öte yandan düşünce tanım yapmaz ve bu yüzden bilgi vermez. Düşünce bilinenin ötesine geçerek onun altında, ardında ve içinde bulunan farka doğru hareket eder. Ayrıca fark düşünceden hızlı hareket ettiğinden, düşünce kendi kavrayışının ötesinde duran bir farka yalnızca onu yoklayarak temas edebilir. Daima düşünecek çok şey, üretilecek farklı felsefeler vardır.

Peki bu durum bilgiden çok düşünceye dayanılarak yapıldığında felsefenin bize kurgular sunduğu anlamına mı gelir? Bilgi keşifle, (Deleuzyen anlamıyla) düşünceye yaratımla mı ilişkilidir? Keşfedilebilen ve icat edilebilen arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çabalarken, şimdi yine ona geri dönmüş olmadık mı?

Yalnızca farkın bir kurgu olduğuna inanmaya mecbursak bu geri dönüşü gerçekleştiririz. Ancak buna inanmak zorunda değiliz. Fark ne kadar keşifse o kadar da yaratımdır. Farkın kavramları kurgusal karakterlere benzemez. İnancı askıya almamızı istemedikleri gibi inanmamızı da istemezler. Kavramların aradığı yanıtlar onay ya da yadsıma değildir. "Felsefe bilmeye dayalı değildir ve doğruluktan esinlenmez. Aksine İlginç, Çarpıcı, Önemli gibi kategoriler onun başarı ya da başarısızlı-

ğını belirler.”¹¹ Felsefi kavram ve konumların kaderi, iddialarının doğruluğu ya da yanlışlıklarıyla değil, düşünmek ve yaşamak için bize açtıkları yeni yollarla bir arada var olmaktır. Bilgi “Daha önce bilmediğimiz neyi bilebiliriz?” sorusuna yanıt aramanın peşinde olsa da felsefe başka bir soruyla harekete geçer: “Daha önce görmediğimiz bir şeyi nasıl görebiliriz?”

Felsefede gördüğümüz şeyle onu nasıl gördüğümüz birbirinden ayrılmaz olsa da “nasıl?” sorusu tamamen “ne?” sorusuna indirgenemez. Bu sorular üzerinde yükselen felsefi kavram ve görüşler, sadece görülecek bir şey –fark– sunmakla yetinmez, onu görmenin bir yolunu da ortaya koyar. Bu felsefe yapma tarzı, “Gerçek anlamda fark var mıdır?” gibi sorularla ya da görülen şeyin gerçekten var olup olmadığıyla ilgilenmez. Öte yandan bir kurgu gibi gerçek anlamda fark diye bir şeyin olmadığını da varsaymaz ama öte yandan eğer onu üretirsek yeni ve ilginç dünyalar yaratacağımızı düşünür. Felsefe doğruluktan esinlenmediği gibi kurgudan da esinlenmez. Bunun yerine, bize sunulan gerçekliği altüst ederek, doğru ya da yanlıştan ziyade ilginç, çarpıcı ve önemli olan bu dünyayı yeni bakış açılarıyla görmeyi ve düşünmeyi olanaklı kılar. Deleuze, Nietzsche’yle ilgili olarak “O hâlde düşünmek, *yaşamın yeni olanaklarını yaratmak, icat etmek* anlamına gelir,” der.¹²

Deleuze bir kitabında şunu belirtir: “Ne zaman biri bana karşı koysa, ‘Peki tamam, hadi başka bir şeye geçelim,’ demek geçiyor içimden.”¹³ Bunun sebebi Deleuze’ün kendi eserlerindeki kusurlarla yüzleşmek istememesi değildir, asıl sebep onun yaptığı felsefenin tartışmayla ilgili olmamasıdır. Felsefe uyumsuz görüşlerin arkasındaki doğruluğun araştırılmasıyla alakalı değildir. Felsefe ontolojiyle, ontolojiyse farkın kavramlarıyla ve bu kavramlar da bir doğruluğu dile getirmek yerine varolan hakkında bir bakış açısı geliştirmekle ilgilidir. Bu bakış açısını harekete geçiren de, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusudur.

Foucault ve Derrida'nın gösterdiği gibi eğer yaşamlarımızı yalnızca bize görünenin bakış açısından, olanaklarımızı tüketen bir şey olarak düşünürsek, şimdiden riayete bağlanmaya mahkum olmuşuz demektir. Ontoloji bize görünenin doğal ve kaçınılmaz olduğunu, şeylerin başka türlü olamayacağını aşladığından, her iki düşünür de en azından analitik anlamıyla ontoloji açısından düşünmeye son vermemiz gerektiğini gösterir. Deleuze onların teşhisine katılır ama tedavi konusunda onlardan ayrılır. Eğer soru, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” ise ona yaklaşım biçimi, şimdiye dek düşünmemiş olanakları takdim eden ve şimdiye dek yetiştirdiği çiçeklerden çok daha fazlasını yetiştirebilecek verimli topraklara sahip bir başka ontoloji olacaktır.

VI

Deleuze “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu karmaşık bir soru olarak ele alır? Bu soru yalnızca insanların kendi yaşamlarını neye dönüştürebileceğine ve nasıl yaratabileceğine ilişkin değildir. Soruyu bu şekilde düşünmek zorunda değiliz. “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu yorumlamanın çeşitli yolları vardır. Bunlardan sadece biri insan yaşamını irdeleyen bir soru olarak görülebilir. Deleuze’se en azından iki farklı yolla daha ilgilenir.

Soru yaşamın neye ilişkin olabileceği ve onun nasıl meydana geldiğine dair bir düşünce talebi olarak da yorumlanabilir. “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusu “Yaşam neyden oluşur?” gibi bir anlama da gelebilir. Burada aslında hayatta olmaya dair bir bakış açısı olarak gelecekteki ihtimallere ilişkin bir açıklama talep edilmez. Şüphesiz bu ihtimaller yaşamımızın oluştuğu şeyden bağımsız değildir. Ele aldığımız düşünürleri kaygılandıran, tam da yaşamı oluşturan şeyin, gelecek ihtimallerimize dair kavrayışımızı gereksiz yere kısıtladığını söyleyen dar gö-

rüştür. Bu ikisi birbiriyle ilişkilidir fakat aynı soruyu sormazlar. Deleuze ontolojiyi ele alırken gelecek ihtimallerimize ilişkin soru yerine yaşamın neyden oluştuğu sorusuna çok daha fazla dikkat kesilir. Gelecek ihtimallerimiz onu her yerde ilgilendiren bir sorudur. Fakat bu ihtimalleri, onlara uygun bir ontoloji takdim ederek irdeler. Her birimiz kendine gelecek ihtimalleri hakkında daha iyi sorular sorabilsin diye yaşamımızın neyden oluştuğunu anlatır.

Ontolojik bir sorun olarak yaşamın neyden oluştuğunu sormak, onun biyolojik bir mesele olup olmadığını sormak değildir. Yanıt karbon üzerinden değil fark açısından verilecektir. Deleuze için yaşam, farktan ve onun edimselleşmesinden oluşur. Fark bir şey değil bir süreçtir. Fark açılır, daha doğrusu kıvrımların (katlanması, yeniden katlanması) açılmasıdır. Fark canlıdır, hücrelerle ya da solunumla değil yaşama gücüyle hayattadır. Yaşamın neyden oluştuğunu sormak şeylerin kalbindeki bu yaşama gücü hakkında soru sormaktır.

Soruyu yorumlamanın diğer bir yolu bir *bireyle* olduğundan çok *yaşamayla* ilgilidir. Şimdiye kadar *bir birey* sözcüğünü bir kişiyi kast edecek şekilde kullandık. Buna mecbur değiliz. Eğer yaşam, yaşamsal farkın açılımıysa o hâlde yaşayan bir birey, kişiden fazla, ondan az veya ondan başka bir şey olabilir. Bir ağız, bir işaret, bir üslup, bir ilişki ya da bir grup veya bir çağ olabilir. Yaşama kavramını insana aşılacak dünyayı anlamak için en elverişli bakış açısının insan öznesininki olduğuna dayalı hümanizm hatasına düşmektir. Deleuze insani fark olması gerekmeyen bir farka ve kişi olması gerekmeyene bir şeye odaklanarak bizi hümanizmden kurtarmaya çalışır. Ben yaşayan bir şey olabilirim fakat elim ya da eşimle olan ilişkim ya da tıka basa dolu bir odada yolunu kestirmeye çalışan bedenim de öyledir.

Öznenin yaşamını diğer yaşamlara göre imtiyazlı kılmanın hiçbir gerekçesi olmadığı gibi onu yadsımanın da herhangi bir

gerekçesi yoktur. Buysa farka ilişkin bir bakış açısıdır, ona ilişkin kavramsal bir anlama biçimidir. Ne daha uygun ne de daha aykırı olan başka yollar da vardır. Daha doğrusu onların uygun olup olmadıkları yaşama nasıl katkı sunduklarına bağlıdır. Öteden beri yapılan hata, yalnızca tek bir yol olduğuna, onun da insani olan olduğuna inanmaktır.

O hâlde “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusu yalnızca insanın kendi geleceğini yaratmaya nereden ve nasıl başlayabileceğini sormaz. Bir ontoloji sorusu olarak yaşamı farklı düzeylerde düşünmemize olanak tanıyan fark kavramlarının yaratılmasıyla da ilgilidir. Bu düzeyler arasında kendimizi çeşitli şekillerde kavrayabiliriz ve bu çeşitlilik yaşanacak geleceğin de çeşitliliğini ortaya koyabilir. Kavramların bu çokluğu ve yayılımı Deleuze felsefesinin bir güçlüğü değil bir gerçektir.

Filozof John Rajchmann bunu en iyi şekliyle ortaya koymuştur: “Sıradanlığı, rutini, klişesi, mekanik çoğaltımı ya da otomatikleliğiyle sersemleten modern bir dünyada sorun, düşünme ve konuşmanın tekil bir imgesini, çeşitli yaşama yollarını süzüp çıkarmaktır, yedek bir teolojiyi değil.”¹⁴ Beşinci bölümde bu konuyu yeniden ele alacağız. Ancak Deleuze’ün ontolojisinin bir yaşam reçetesi vermediğini şimdiden anlıyoruz. “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu ele alırken, Deleuze “şöyle yaşamalı” şeklinde basit bir formül sunmaz. Eğer onun ontolojisi farkla ilgiliyse gelecek de tecrübe etmeyle ilgili olmalıdır. Farkı irdeleyerek, onun hangi yeni kıvrılma, açılma ve yeniden kıvrılmaları yapmaya muktedir olduğunu anlayarak kendi ihtimallerimizi –benim ihtimallerimin yanı sıra elimin, ilişkilerimin, katıldığım grupların, bir sanatsal hareketin üslubunun ihtimallerini de– keşfedebiliriz. “Yapılması gereken şudur: Kendinizi bir katmana taşıyın, onun sunduğu fırsatları tecrübe edin, orada avantajlı bir yer, potansiyel yersiz-yurtsuzlaşma hareketleri, mümkün kaçış çizgileri bulun, onları tecrübe edin,

zaman zaman akış birleşimleri üretin, kesit kesit yeğlilik sürekliliklerini deneyin, daima yeni bir yurdun küçük bir planını elinizde bulundurun.”¹⁵

Riayet etmeye mecbur değiliz. Gerçekten de eğer yaşamlarımız yeni hislere, yeni hazlara, yeni düşünce ve tecrübelerle müktedir ilginç yaşamlar olacaksa, riayet etmemeliyiz. *Biz* olmanın ve *yaşamının* ne demek olduğuna ilişkin yeni bir soru sormaya istekliyse, Deleuze yaşamı ele almanın temelden farklı ve ilgi çekici bir yolunu sunar. Ontolojinin yanıtlar sunmadığını fakat daha çok yaşama sorusuna ilişkin birtakım yaklaşım yolları oluşturduğunu düşünmeye istekliyse, Deleuze bu yolu sunar. Onun eserlerine eski soru ve sonuçları sağlamlaştırmak için değil de onları sarsmak üzere başvurduğumuzda, kısacası felsefe yapmaya istekli olduğumuzda, Deleuze bu ilgi çekici yolu takdim edecektir.

Spinoza, Bergson, Nietzsche

Kutsal Üçleme

I

DELEUZE VE GUATTARI DER Kİ, “Spinoza filozofların İsa’sıdır ve en büyük filozoflar kendilerini bu gizemden uzak tutan ya da bu gizeme yakınlaştıran havarilerden fazlası değildir.”¹ Eğer Deleuze’ün filozoflarından Spinoza Oğul’sa Bergson Eba ve Nietzsche de Kutsal Ruh’tur. Spinoza farkın cisimleştirdiği içkinliği sunar. Bergson, o olmaksızın içkinliğin doğamayacağı sürenin zamansallığını takdim eder. Ve herhangi bir özdeşlik formuna geri dönmeksizin farkın etkin ve yaratıcı olumlanışı olan Nietzsche’nin ruhu bütün projeye nüfuz eder.

Deleuze başka düşünürler hakkında da yazar: Hume, Kant, Proust, Sacher-Masoch, Kafka, Foucault ve Leibniz üzerine kitapları bulunmaktadır. Lucretius, Scotus ve Heidegger’e başvurur; Melville, Henry Miller, Michel Tournier, Pierre Klossowski ve Joyce’a göndermeler yapar; Monod ve Prigogine’e ise bilimsel referansları vardır. Fakat sonuçta diğerlerinin arasında öne çıkan üç filozof vardır. Çeşitli yazılarında kurduğu ontolojiler için motivasyonu ve çerçeveyi bu üç filozof sağlar. İçkinlik, süre, olumlama: Spinoza, Bergson, Nietzsche. Bunlar bir fark ontolojisinin parametreleridir.

II

Bir fark ontolojisinin ilk şartı içkinliktir. Felsefe, bizi en sonunda riayet etmeye taşıyan özdeşlik gibi çarpık kavramları benimsemeden aşkınlığı kabul edemez. “Tıpkı Spinoza’yı takip eden Nietzsche’nin ‘dört büyük hatayı’ kaydetmesi gibi biz de yanılışmaların bir listesini hazırlamalı ve onlar hakkında bir yargıya varmalıyız. Ancak liste sonsuzdur. Bu yanılışmalardan ilki, belki de diğer hepsini önceleyen *aşkılık yanılışmasıdır.*”²

Aşkılık yaşamı dondurur, yoğunlaştırır ve akışını keser; bütün düşünceleri arkasında bırakan yaşamsal farkı zapt etmeye çalışır ve kontrole açık kategoriler altında toplayarak farkın dışındaki tek bir bakış açısına teslim eder. Aşkılık düşüncenin yerine bilgiyi koyar.

Aşkın olan dışarıda ya da yukarıda durur; o, ötededir. Yahudi-Hıristiyan geleneğinin Tanrı’sı buna temel bir örnektir. Tanrı dünyayı aşar, onun ötesine geçer fakat aynı zamanda insani deneyimi de aşar. Tanrı, onun hakkında düşünebileceğimiz her şeyin ötesindedir (öyle görünüyor ki bu aşkınlık türü Tanrı’yı kendinden menkul temsilcilerine istediği özel mesajları iletmekten alıkoymaz ancak bu başka bir meseledir; bir siyaset meselesidir). Aşkılık motifinin hüküm sürdüğü bir tarih olarak felsefe tarihindeki en kadim mirası Tanrı’nın aşkınlığı oluşturur, fakat yalnızca o da değildir.

Tanrı’dan önce Platoncu İdealar gelir. İdealar insani deneyimin dışında bulunur ve yalnızca deneyim dünyasını değil dünyanın kendisini de aşar (oysa ki fark, dünyanın kendisini değil deneyimin dünyasını aşar. Bilgimize aşkındır ama bilgiyi verene aşkın değildir). Filozofun görevi İdeaları anlamaya çalışmaktır. Akıl yoluyla İdeaların doğasını kavrayıp en sonunda dünyayı onlara benzer biçimde şekillendirmek isteyen filozof, zihinsel açıdan İdealardan pay almaya çalışır. Aşkılık öğretisini bu dünyaya uygulamak ve onu biçimlendirmek filozof krala

ait bir görevdir. Anlaşılması ve öğrenilmesi gereken bir aşkınlık mevcut olduğundan, adil bir toplumun yönetici filozoflara ihtiyacı vardır. Platon'un *Devlet*'indeki mağara alegorisinden çıkan ders budur.

Filozofun görevi, aşkın Tanrı ve onunla ilişkimizden önce, aşkın İdeaları ve onlardan aldığımız payı kavramaktır. İnsan özneliğiye Tanrı'dan sonra gelir.

İnsan özneliği doğrudan doğruya Tanrı'nın yerine geçmez. Descartes'ın *Cogito*'ya ait güç ile Tanrı'nın gücü arasında düştüğü ikirciklik, insan öznesinin çileli doğumunu yansıtır. Yalnızca şüphe duyan insan öznesini sağ salim bırakan Descartes, şüphe edilebilecek her şeyden şüphe eder. Ancak özne, henüz bir dünya kurmaya yetkin değildir; önce Berkeley'in ve sonrasında da Kant'ın sahneye çıkışını bekleyecektir. Descartes'a göre insan öznesi yalnızca Tanrı'nın yardımına muhtaçtır. Bu yüzden Tanrı'nın evlatları, şüphenin Descartes'ı sürüklediği öznelikle imal edilir, ancak yine de Tanrı'nın varlığı bu özneliği aşar. Epistemolojik açıdan insan öznesi önce gelir; o, bilginin yuvasıdır. Ancak Tanrı, öznenin deneyimini hem bahşettiği hem de teminat altına aldığından özne ontolojik açıdan Tanrı'nın tezahürünü takip eder.

Özneliğin dünyaya aşkınlığını ve Tanrı'nın da hem özneliğe hem de dünyaya aşkınlığını içeren çift yönlü bir aşkınlıktan söz ediyoruz. İlki, zihin-beden sorununu doğurur: Eğer zihin bedeni aşyorsa bu durumda aralarında ne tür bir ilişki vardır? İkincisiyse antikçağ ve ortaçağdaki, Tanrı'nın aşkınlığı geleneğini devam ettirir.

Zamanla ilk aşkınlık ikincisini yerinden eder. Maddi dünyayı tesis edip ona biçim veren insan öznesi bu dünyayı aşar. Kant'tan Sartre'a dek felsefe, aşkınlığı alaşağı ederek değil de yavaş yavaş Tanrı'nın bu aşkınlıktaki yerini zapt ederek Tanrı'dan vazgeçen insan özneliğinin esiri olmuştur. İnsan özne-

sinin önceliği, içkinliğe dönüş ya da dünyaya hemhal olma değildir; aksine bu öncelik, başka araçlarla sürdürülen bir aşkınlıktır.

İster İdeaların ve Tanrı'nın ister insan öznesinin aşkınlığı olsun, bir aşkınlık felsefesi iki sadakatı birden gerektirir ve tek bir soru tarafından kuşatılır. İlk sadakat, iki ontolojik tözün, iki varlık türünün mevcudiyetine yöneliktir. Eğer Tanrı dünyayı aşıyorsa, dünyayla aynı tözden meydana gelmiş olamaz. Dünyanın tözü sonlu, değişken ve en iyi durumda bile zihinsel açıdan sınırlıdır. Tanrı sonsuz ve değişmezdir, her şeyin bilgisine sahiptir. Eğer başka türlü olsaydı Tanrı'nın aşkınlığı fikrinin hiçbir anlamı olmazdı. Tanrı mekanda ve zamanda bir yerlerde olurdu ama her şeyin ötesinde olamazdı.

Bu yüzden de Tanrı, insan özneliğiyle bir arada olurdu. Oysa aşkınlıkta bir maddi dünya ve bir de zihinsel dünya mevcuttur. Maddi dünya fizikseldir, mekansal açıdan sınırlı ve âtilidir. Zihinsel dünya (her ne kadar Tanrı'ya kıyasla sınırlı olsa da) daha az sınırlanmıştır, aktiftir ve maddi dünyanın kurucusudur. Bu durum, zihinsel dünyanın maddi dünyayı fiilen yarattığı anlamına gelmez. Kurmak, yaratmak demek değildir. Yalnızca zihinsel töz var olmuş, ardından da birtakım mucizelerle zihinsel tözden fiziksel töz yaratılmış değildir. *Madde* değil *dünya*dır yaratılan. Maddi dünyanın *ne olduğu* ve onun karakteri, maddi dünyanın âtil bağlarından anlamlı bir bütüne doğru çekilmiş olan zihinsel dünya tarafından kurulur. Sadece zihin bir dünya inşa edebilir, zihin olmazsa derin bir sessizlik hüküm sürer.

Aşkınlık en az iki ontolojik tözün varoluşunu gerektirir. İşte ilk sadakat budur. Fakat aşkınlık aynı zamanda bu tözlerden birinin diğerine değer bakımından üstün olmasına ek olarak, güç bakımından da üstün olmasını gerektirir. İdealar, Tanrı ve insan öznesi, aşıkları dünyadan tamamen üstündür. İdealar,

dünyada bulunan yozlaşmış kopyaların gerçek doğasını kurar. Deleuze, Platon'un düşüncesi hakkında şunu söyler: "Temel olan (İdealar) bir şeye ilk elden sahip olandır; kendisinden pay alınmasını sağlamak için sahip olduğu şeyi, ancak ikincil olarak ve Temel olanın sınavını geçebildiği ölçüde sahip olan talibine vererek ondan feragat eder."⁵

Tanrı her şeye kadirdir; her şeyi bilir ve tümüyle iyidir. Oysa Tanrı, yarattığı ve ayakta tuttuğu dünyaya üstün olmasaydı ortada bir kötülük sorunu da olmazdı.

İnsan öznesi, bir arada olduğu âtil maddeden bir dünya meydana getirir. Eğer Tanrı, "Işık ol," dediği için ışık olduysa, o hâlde insan öznesi olmadan ışık da olamazdı. Hayvanın dilsiz dünyasını idame ettirmek dışında hiçbir işlev göstermeyen tanrımsız ya da biçimsiz bir şey olarak oracıkta kalırdı.

Her durumda -İdealar, Tanrı, İnsan- kurucu güce, kurduğu şeyden çok daha büyük bir değer biçilir. Üstün güç, aştığı dünyayı sömürgeleştiren yabancı bir işgal gücü değildir. Hakiki saflığı yozlaştıran bir istilacı veya istenmeyen bir güç de değildir. Eğer bir şeyse tam zıddıdır. Aşkın güç, aşılın dünyayı acziyetinden ve zayıflığından kurtararak onu en gelişkin hâline kavuşturur. Aşkınlık yozlaştırmaz, tamamlar. Aksi takdirde zaman ve mekandaki bir boşluktan başka bir şey olamayacak olan bir töze önem atfeder. İdeaları araştırmanın ya da Tanrı'nın peşinden gitmenin ahlaki bir ödev, insan öznesinin de en tepedeki (sonlu) varlık formu olmasının sebebi budur.

Tüm bunlar aşkınlığa sadakatten ileri gelir, saf bir mantık meselesi olarak doğmaz. Aşkın tözün, aşılın ya da üstün olmayan tözle aynı türden olduğunu söylemek çelişki değildir; aksine bu iddia, aşkınlığın felsefe tarihindeki rolüne ait bir içerik olarak ortaya çıkar.

İlk sadakat kolaylıkla kavranabilir. Eğer aynı türden iki töz mevcut olsaydı ya etkileşime girip tek bir töze dönüşür ya da

iki ayrı evren oluşturlardı. Fakat felsefe için açıklanması gereken tek bir evren vardır, o da bizimkidir. Dolayısıyla eğer biri diğerini aşan iki töz mevcutsa bu tözlerin karakter bakımından farklı olmaları gerekir. Ne var ki karakter bakımından farklı da olsalar birbirleriyle etkileşime girmek zorundadırlar. Eğer etkileşime girmeselerdi, yine de iki farklı evren mevcut olurdu. Bu iki evren de aynı töze ait olmak yerine farklı tözlere ait evrenler olurdu. Ancak yine de iki evren olurdu.

O hâlde kendi evrenimiz olduğunu bildiğimiz bir evrende aşkınlığın mevcut olabilmesi için karşılıklı olarak birbirini etkileyen iki farklı tözün var olması gerekir.

İkinci sadakatle ilgili olarak, iki töz arasındaki etkileşimin bu tözlerden birine güç ya da değer bakımından imtiyaz tanımmasının mantıksal bir zorunluluk olduğunu söylemek kolay değildir. Tözlerin eşit olduğu bir aşkınlık tahayyül edilebilir. Ne var ki aşkınlığın maksadı daima bu dünyanın ötesine geçmektir. Kavranması gereken, güç ya da değer bakımından zaten var olana üstün değilse bu dünyanın ötesine geçmek niye? Nietzsche insanlık tarihinin ve özellikle de dinsel tarihin büyük bölümünün çileci dip akıntısı olarak kavrar bunu: “Bu mücadelede söz konusu olan fikir, çileci rahiplerin yaşamımıza atfettiği *değerdir*. Rahipler bu yaşamı, şu veya bu şekilde kendi kendilerine düşman kesilip kendilerini *inkar etmezlerse*, karşı koyup dışladıkları tüm farklı varoluş biçimleriyle (“doğa”, “dünya”, oluş ve geçicilik katmanı gibi ona ait olan şeylerle birlikte) yan yana dizerler.”⁴ Aşan şey, karşımızda varolandan üstün olmak zorundadır yoksa onun peşinde olmamızın bir anlamı kalmaz.

Bu durum, Tanrı ve İdealar için olduğu kadar insan özneliği için de geçerlidir. Yahudi-Hıristiyan geleneğinde öznellik, tenin baştan çıkarıcılığına direnen ruha bağlıdır. Önceden Tanrı’ya bağlı olan iktidarı, kendisini dindeki zincirlerden kurtarsa dahi, etkin ve kurucu insan öznesi üstlenir.

Bu son değerlendirmelerle birlikte aşkınlığın rolünü kısaca incelemeye geçebiliriz. Aşkınlığın rolü, diğeri pahasına bir tözü imtiyazlı kılarak ve belirli özelliklerin üstünlüğünü muhafaza edip diğerlerini alçaltarak evreni açıklamaya imkan tanımaktır. Üstün olarak bilinip tanınacak olan, bu dünyaya ait değildir; sonsuz, fiziksel olmayan, sınırsız ve kendine özdeş bir bütünlüktür. Ancak Deleuze düşüncesi için çok daha önemlisi, alçaltılandır; fiziksel ve kaotik olan ve özdeşliğe direnenidir. Yalnızca İdeaların özdeşliğinden pay almaya razı olan, Tanrı'nın kısıtlayıcı emirlerini takip eden veya insan düşüncesinin kavramsal kategorilerine riayet eden, makul olanın sahasına kabul edilir. Fiziksellik, kaos ve fark, özdeşliğin kategorileri altında sınıflandırılmaz, eğer üstün tözün imtiyazlı refakatiyle tanınmaya çalışırlarsa kendilerini inkar etmek zorunda kalırlar.

Aşkınlığa, iki tür töze ve onlardan birinin imtiyazlı kılınmasına duyulan bu sadakat, bizi bütün aşkınlık felsefelerinin yüzleşmek zorunda olduğu bir soruya götürür. İki töz arasındaki etkileşim nasıl meydana gelir? Eğer farklı türde iki töz mevcutsa aralarındaki bağlantının araçları nelerdir?

Bu sorunun apaçık bir yanıtı yoktur. Zihinle beden etkileşim araçlarını keşfetmek, zihnin insan bedeninden ayrı olduğunu savunanlara meydan okumuştur. Descartes'ın yanıtı, zihinle beden kozalaksı bez yoluyla etkileşime girdikleri şeklindedir.⁶ Oysa kozalaksı bez bir yanıt değil, sadece bir mevkidir. Bize etkileşimin nerede gerçekleştiğini söyler. Bizimse onun nasıl meydana geldiğini bilmemiz gerekir.

III

Fiziksel tözler aracılığıyla İdealardan pay nasıl alınır? Tanrı kendi yarattıklarıyla nasıl ilişki kurar? Zihinsel düşünceler bedendeki hareketleri nasıl yaratır?

Deleuze bu soruları kafasına takmadığı gibi tartışmayı da sevmez. Dönüp dolaşp bir filozofun eserindeki zayıflıktan bahsetmekten hoşlanmaz. Bunun yerine konuyu değiştirir: “*Ne zaman biri bana karşı koysa, ‘Peki tamam, hadi başka bir şeye geçelim’ demek geçiyor içimden.*” Platon’un açıklamasında İdealardan pay almaya ilişkin bir açmazın mevcut olması onu ilgilendirmez. Buna karşılık, aşkınlığın altını oymak için bir yol sunanın yine Platon’un kendisi olması onu büyüler. Platon’un derdi, mevcut bir İdeanın gerçek kopyalarını taklitlerden ve simulakralardan ayırt etmektir. Platon, kendine uygun İdeaya fiili bir benzerlik taşıyan ve ondan pay almaya layık olan bu kopyaları keşfetmek ister ve bu yüzden de onları, İdeaya sadece benziyormuş gibi görünen fakat esasında onlardan farklı olan kopyalardan ayırmak zorunda kalır. Gerçekten pay alanları sahte taklitlerden ayıklamalıdır. Platon’un kendisi “simulakra” kavramıyla Platoncu aşkınlığın dışına doğru uzanan yolu açmaya başlar: “Anlık bir şimşek çakmasıyla Platon, simulakranın sadece sahte bir kopya olmadığını fakat tam da kopya ve model sistemini sorguladığını keşfeder. [...] Platonculuğun tersine çevrilmesine giden istikameti gösteren Platon’un kendisi değil midir?”⁷

Diğer yandan Deleuze, Tanrı’yla onun yarattıkları arasındaki ya da zihinle beden arasındaki ilişkinin kavramsal güçlükleriyle de ilgilenmez. Spinoza’ysa bu güçlükle mücadele eder. *Etika*’nın birinci bölümünün başlangıcındaki temel savlar, on dördüncü önermenin sonucuna açıklık getirebilmek adına birden fazla tözün olabileceği iddiasını reddetmeyi amaçlar: “*Tanrı’dan başka herhangi bir töz var olamaz ve kavranamaz.*”⁸ *Etika*’nın ikinci bölümünün başlangıcındaki temel savlarsa yedinci önermenin sonucunu aydınlatabilmek için zihin ve beden arasındaki ontolojik ayrımı çürütmeyi hedefler: “*Fikirlerin düzen ve bağlantıları, şeylerin düzen ve bağlantılarıyla bir ve*

aynıdır.” Spinoza bu önermenin açıklayıcı notundaysa, “İster bu, ister şu sıfat altında kavransın, düşünen ve yer kaplayan töz, bir ve aynı tözdür,”⁹ der.

Deleuze’ü, Spinoza’nın neyi eleştirdiği değil de, eleştirdiği şeyin yerine koyduğu içkinlik modeli ilgilendirir. Spinoza, aşkınlığın Deleuze’ü meraklandıran açmazlarını detaylandırmaktan ziyade konuyu başarılı bir biçimde değiştirmiş, başka bir şeye dönüştürmüştür. Bunu da aşkınlığı alaşağı edecek bir düşünme edimini olanaklı kılan bir kavramı, ifade kavramını harekete geçirerek yapmıştır.

Spinoza’nın dönemi için töz, sıfat ve kip kavramları felsefenin olağan kavramlarıdır. Sıfatlar tözün özü ya da özellikleri, kiplerse sıfatların gerçeklikteki somut görünüşleridir. Zihinsel tözün sıfatlarından biri düşünmesidir, kipiye belirli bir düşüncedir. Fiziksel tözün bir sıfatı da yer kaplamasıdır. Bedenim onun kiplerinden biridir. Tanrı’nın sıfatları her şeyi bilir, her şeye kadirdir; ama Tanrı’nın kipi yoktur. Kiple töz ve özellikle de Tanrı’nın ilahi tözü arasındaki ilişki, ya bir yaratım ya da bir sudûr ilişkisidir.

Tanrı daha önceden var olmayan bir şeyi meydana getirmek için her şeye kadirliğini kullanır. Fiziksel evrenin yaratımına ilişkin yaratılış öyküsü genellikle bu şekilde yorumlanır. Tanrı evreni var edene dek Tanrı’dan başka hiçbir şey mevcut değildir. Mevcut olanla Tanrı arasındaki ilişkiyi düşünmenin alışlagelmiş biçimi, yaratım hattı boyunca gerçekleşir. Yaratanla yaratılan arasındaki ayrımı muhafaza ettiği için sudûr da yaratıma benzer. Aralarındaki ayrım şudur: Yaratılan, yaratanın tözünden çıkar, ondan fıskırır. Önümdeki malzemeye sadece şekil verebilen değil aynı zamanda o malzemenin tecelli etmesini de buyurabilen bir sanatçı olsaydım yaratımla meşgul olurudum. Buna karşılık sanatım eğer benim vücudumdan çıkıyorsa sudûrla ilgilenirdim.

Deleuze yaratımın aksine sudûrun ifadeyle bir akrabalığı olduğuna dikkat çeker: “Onlar [sudûr ve içkin sebep) kendi içlerinde kaldıkları hâlde üretirler.”¹⁰ Yaratımda ortaya çıkan yaratıcıyla aynı hamurdan olduğu için sudûr ve ifade tözü tek bir tür olarak kavrar. Ancak benzerlik burada sona erer. Sudûrda yaratılan, yaratıcıdan ayrıdır. Üstelik yaratıcı yarattığına göre imtiyazlı olmaya devam eder: “Böylelikle sudûr hiyerarşikleştirilmiş bir evrenin ilkesi olarak hizmet görür [...] bir bakıma her terim, onu önceleyen üstün terimin görüntüsüdür ve onu, ilk sebep ya da temel ilkedен koparan mesafenin derecesiyle tanımlanır.”¹¹

Yaratım gibi sudûr da bir aşkınlık felsefesinin iki sadakatini birden muhafaza eder: İki tözün varoluşu ve bunlardan birinin üstünlüğü. “Yaratım ya da sudûr temaları, ‘ifadeciliğin’ işaret ettiği içkinlikten onu tümüyle alıkoyan asgari düzeyde bir aşkınlık olmadan yapamaz.”¹² “İfadecilik”le Deleuze’ün tasarladığı ifadecilik arasındaki fark, içkinliğe giden dönemde ortaya çıkar.

Hem yaratım hem de sudûrun aşkınlığa yönelik sadakati sürdürmesi tesadüf değildir. Ontolojiyi aşkınlığın kucağına sürükleyen ilahi bir zorunluluk mevcuttur. Aşkınlık olmadan Tanrı’ya nasıl anlam atfederiz? Tanrı eğer bu dünyadaki yaratıkların ötesinde değilse onlardan hangi anlamda üstündür ki? Tanrı dünyamızın sınırlarını aşmadığı sürece bizi kendisine karşı sadakate mecbur bırakamaz, ona bağlanmamızı buyuramaz. Tıpkı Platon için İdeaların, kendi üstünlük halelerini içinde yaşadığımız gölgeler dünyasının ötesinde var olmalarıyla edinmeleri gibi, Yahudi-Hıristiyan geleneği için de Tanrı, kendi ihtiyaçlarını evrenimizin sınırlarını aşmakta bulur. Spinoza bir sapkındır fakat onun sapkınlığı panteizminde değil aşkınlığı yadsımasında ve bir içkinlik ontolojisi kurmasında yatar. Filozofların İsa’sı işte bu sebeple çarmıha gerilmiştir.

Peki içkinlik ontolojisi nedir? Onun ilk şartı varlığın tek-anlamlılığıdır: “İfade edici içkinliğe tek-anlamlılığın eksiksiz bir kavranışı ve tek-anamlı Varlığın bütüncül bir olumlanması eşlik etmediği takdirde ifade edici içkinlik ayakta kalmaz.”¹³ Varlığın tözü bir ve bölünmezdir. Farklı tözler, farklı töz katmanları, farklı töz türleri ya da farklı töz kademeleri arasında ayırım yapmaya gerek yoktur. Bütün hiyerarşiler ve bölünmeler ontolojiden defedilir. Her ne hakkında söylenirse söylensin varlık (ya da “Varlık”) terimi hepsi için aynı anlamda ifade edilir. Tek-anlamlılık olmazsa aşkınlık her ontolojinin kuruluşunu kaçınılmaz bir şekilde zapt edecektir.

Sudûr, aşkınlık aracılığıyla ontolojinin zapt edilmesinin bir örneğidir. Tekil bir tözle, Tanrı’yla yola çıkılabilir. Tanrı tek-anlamlıdır. Onun tözünde herhangi bir ayırım yoktur. Kendi kendisinden fıskırdığı ve yine de tek-anlamlı kaldığı tasavvur edilebilir. Bu ise ifadeciliğe tekabül eder. Oysa sudûr kavramını doğuran ortaçağ geleneğinde meydana gelen bu değildir. Sudûr Tanrı’nın aşkınlığını muhafaza etmek amacıyla töze ikili bir ayırım aşılır: Tanrı kendisinden fıskırandan farklı ve üstündür. Yaratılan, yaratıcıya ne kadar yaklaşırsa yaklaşsın onlar arasında ontolojik bir yarıklık ve aşkın olduğu için yaratıcının üstünlüğüne müsaade eden bir mesafe her zaman varlığını sürdürür.

Bir içkinlik ontolojisi ancak ontolojik yarığın reddedilmesiyle ve varlığın tek-anlamlılığına sıkı bir bağlılıkla oluşturulabilir: “Bana öyle geliyor ki Spinozacılığın önemi şudur: Spinozacılık içkinliği bir ilke olarak ortaya koyar ve ifadeyi sudûra ya da sembolik bir nedenselliğe yönelik herhangi bir itaatten kurtarır. [...] Üstelik böylesi bir sonuca sadece tek-anlamlılığın bakış açısından ulaşılabilir.”¹⁴

Varlığın tek-anlamlılığı tüm varlıkların eşitliğini savunarak Yahudi-Hıristiyan Tanrı geleneğini tehdit eder. Deleuze için

sevindirici bir haberdir bu. Artık buyruklarını takip etmek ya da kendi yaşamlarımızı onun tözüne benzetmeye çalışmak zorunda olduğumuz aşkın Tanrı yoksa, inancımız ya da davranışımız üzerinde hak talep edebilen aşkın Öteki artık mevcut değilse, kapılar bir fark ontolojisine açıktır. Spinozacı Tanrı'yla ilişkimiz ne olursa olsun, bu ilişki *itaat etme, benzeşme* ya da *buyruklarını izleme* olarak dile getirilmeyecektir. Bu kavramlar eylemlerimize, düşüncelerimize ve kanaatlerimize alan açabilecek, onları kendi mevkilerinden daha ileri taşıyabilecek bir fark yerine, eylemlerimizin, düşüncelerimizin ve kanaatlerimizin dönüşmek zorunda olduğu bir özdeşliğe işaret eder.

Ancak varlığın tek-anlamlılığı kendi felsefi sorununu da beraberinde getirir. Eğer tüm varlıklar birse ve varlık düzeyleri, türleri ya da katmanları arasında hiçbir fark yoksa töz, sıfat ve kip arasındaki ayrımları nasıl anlamalıyız? Eğer varlık tek-anlamlıysa, bir sıfatla o sıfatın ait olduğu töz arasındaki ve kiple kiplin başkalaştırdığı sıfat arasındaki farkı gösteren nedir?

Bu mesele aşkınlığın reddini sunmayı amaçlayan farkın açılımını mahvetme riski taşır. Eğer tüm varlıklar tek-anlamlıysa varlık türleri arasında belirlenebilecek herhangi bir ayrım yoksa, yalnızca tözlerin hiyerarşisini reddetmekle kalmayıp aynı zamanda töz türleri arasındaki içsel ayrımları da reddediyorsak, kendi kendisini meydana getiren, bize farkı vermeyen ve onun gerçek olasılığını yadsıyan bir özdeşlikle baş başa kalırız. Varlığın tek-anlamlılığı bizi bu noktaya mı götürür?

Bu meseleyi çözmek için, aşkınlık ontolojisine doğru geri hamle yapmaksızın sıfatlarla kiplerin hem kendi içlerinde bulunan hem de onlar arasındaki farklılara olanak tanıyan bir kavram, *ifade* kavramı gereklidir. Töz kendisini sıfatlarda ifade eder; insan bilinci için erişilebilir olan iki sıfat, yalnızca düşünce ve yer kaplamadır. Sıfatlara gelince, onlar kendilerini sıfatların dışavurumları ya da başkalaşımaları olan kiplerde ifade eder.

Deleuze şöyle yazar:

Spinoza'ya göre sıfatlar dinamik ve etkin biçimlerdir. Üstelik bu noktada açıkça elzem görünen bir şey vardır: Sıfatlar artık nitelenen değil, kimi yönlerden “niteleyicidir.” [...] Sıfatı nitelenen bir şey olarak gördüğümüz sürece aynı tür ya da cinsten bir tözü düşünürüz; böylesi bir töz [...] aşkın bir Tanrı'nın iyi niyetine bağlıdır. [...] Diğer yandan sıfatın “niteleyici” olduğunu varsayarsak, onu kendi özüyle tüm sıfatlar için özdeş kalan bir şeyin, yani zorunlu olarak var olan tözün niteleyicisi olarak düşünürüz.¹⁵

Sıfatlar kendi özleriyle tözü niteleyen “dinamik ve etkin biçimlerdir.” Tözün etkin ifadeleridir. Eğer töz (ya da Spinoza'nın belirttiği üzere “Tanrı ya da Doğa”) ifade ediciyse, sıfatlarda ifade eder kendisini. Sıfatlar tözden *sudûr eden şeyler* değil, kendisini ifade eden tözdür. “Sıfat ne yapar, neyi ifade eder? Her sıfat sonsuz bir özü, yani sınırsız bir niteliği niteler.”¹⁶ Düşünce sınırsız bir niteliktir. Yer kaplama sınırsız bir niteliktir. Spinoza'ya göre sonsuz sayıda sınırsız nitelik vardır, ancak insan yalnızca bu ikisini bilebilir. Her sınırsız nitelik, sıfatlar aracılığıyla ifade edilen tözün sonsuz özüdür. Sıfatlar bir özü niteler ya da ifade eder. Töz, kendisini sıfatları aracılığıyla ifade eder.

Burada söz konusu olan, tözün var ettiği bir dizi sıfatın ardındaki durağan bir töz betimlemesi değildir. Öyle olsaydı töz tarafından yaratılan ya da ondan *sudûr eden* sıfatların bir betimlemesi olurdu. Bu betimleme felsefi ve dinsel geleneğe egemen olduğundan muhtemelen birçoğumuzun zihninde mevcuttur. Deleuze'e göre töze ve sıfatlara ilişkin bu betimlemeyle Spinoza'nın betimlemesi arasında iki fark vardır. İlk fark, tözün onu ifade eden sıfatlarla iç içe geçmiş olmasıdır. Sıfatlar tözden ayrı düşmezler. Varlık tek-anlamlıdır. İkincisi tözün diğer

şeyleri meydana getiren herhangi bir şeye benzememesidir. Töz daha çok bir ifade sürecine benzer. Zamansal bir karakteri vardır. Töz zamanla ilgilidir. Tözün bu zamansal karakterini anlamak Bergson düşüncesinin takdimini gerektirecektir. Ancak eğer Deleuze'ün karşımıza çıkardığı Spinoza'yı kavrayacaksak kendimizi şimdiden tözü bir nesne ya da şey olarak görmekten alıkoymalıyız.

Sıfatlara gelince, onlar da kendilerini kiplerde ifade eder. Deleuze kiplerden çoğunlukla tekil şeyler olarak söz eder ve bu konuda haklıdır. Fakat bu şekilde dile getirildiğinde şeylerin zamansal karakteri örtbas edilebilir. Kipleri sıfatların başkalaşımaları, hatta onların kiplenmeleri şeklinde düşündüğümüzde büyük bir olasılıkla Spinoza düşüncesinin düzenine daha da yaklaşmış oluruz. Bir kiplenme onu üretenden ayrı bir ürün değil, üreticinin özgül bir kıvrımıdır. Bir müzik eserinin her icrası, bestecinin yaptığı orkestrasyonun bir kiplenmesidir.

Eğer kipler sıfatların kiplenmeleriye, o hâlde onlar da sıfatlar gibi tözden ayrı değildir. Varlık, ilkin sıfatlarda ve sonrasında da kiplerde ifade edilmesine rağmen tek-anlamlılığını sürdürür. Sıfatlarla kipler arasındaki fark şudur: Kipler yalnızca ifade ettikleri sıfatlar aracılığıyla kavranabilir; oysa sıfatlar kavranabilmek için belirli bir kipe ihtiyaç duymaz: “*Dolayısıyla sıfatlar, özünü kurdukları Tanrı'ya ve özü itibarıyla onları gerektiren kiplere ve diğer şeylere özgü biçimlerdir [...] kipler yalnızca bu biçimler altında kavranabilirken, Tanrı'ysa onlara dönüşebilir.*”¹⁷ İnsan, düşünce ve yer kaplamanın bir ifadesidir, bu nedenle de bu sıfatların ve tözün bir ifadesidir. Ne var ki Tanrı insana muhtaç değildir. Düşünme veya yer kaplama sıfatı ona gerek duymaz. Onlar kendilerini başka şekillerde ifade edebilir ve genellikle de öyle yaparlar.

Biraz basit olsa da konuyu kavramak için kullanışlı bir ifade analojisi mevcuttur. Japon origami sanatı kağıdın fark-

lı ve ayırt edilebilir figürler oluşturacak şekilde katlanmasına dayanır: Kuğular, kaplumbağalar, insanlar, ağaçlar. Origamide kağıt kesilmez. Dışsal hiçbir ögenin müdahalesine izin verilmez. Her şey tekil kağıt parçasının bir ifadesi olarak gerçekleşir. Kağıt yeni düzenlemeler oluşturacak şekilde katlanan ve açılan biricik şeydir. Bu düzenlemeler de origaminin tözü olan kağıdın kipleri olurlar. Kağıdın yer kaplaması onun sıfatı olur. Eğer kağıdın varlığının kendi kendini katlayıp açtığını hayal edebilirsek, ifade kavramına daha da yaklaşmış oluruz. Dahası, eğer tözün zamansal karakterini kavrayacaksak, her figürü tamamlanmış bir ürün olarak değil de bir sürecin parçası olarak görmemiz gerekir.

Deleuze ifade kavramına ulaşmak amacıyla ortaçağa özgü açıklama,* dahil oluş ve kuşatma kavramlarına başvurur: “Açıklamak açılmaktır, dahil etmekse içermek. [...] İfade, bir yanıla açıklamadır; kendisini ifade edenin, Çok içinde kendini açığa vuran ‘Bir’in açılmasıdır. [...] Diğer taraftan onun çok katlı ifadesi Birliği içerir. Bir, onu ifade edene dahildir, onu açılmaya kazınmıştır; onu açığa vuran her şeye içkindir.”¹⁸

Kıvrılma, açılma, yeniden kıvrılma; tıpkı Japon origamisi gibidir. İfade kavramı, Deleuze’ün Leibniz üzerine kitabını yazdıktan sonraki yirmi yıl boyunca temel olarak aldığı bir kavramdır. Fakat zaten Spinoza üzerine kitabında bir Spino-

* İngilizcede *explication* sözcüğü Latince “kıvrma, katlama” anlamlarına gelen *plicare* fiilinden (ex-plicare) gelmektedir. Bu yönüyle sözcüğün hem “açıklama” anlamını hem de dışarı doğru bir kıvrılma olarak “açılma” anlamını saklı tutmak gereklidir. *Plicare* fiilinden gelen *complication* sözcüğü (com-plicare) birlikte kıvrılma, bir arada katlanma anlamlarıyla *explication* ve *implication* kelimelerini birbirine bağlamakta, “Bir’in varolanlardan ayrılmasını engellemektedir. Bu anlamlarıyla kavram, “kuşatma” şeklinde karşılandı. Latince “sarmak” anlamına gelen *volvare*’den türeyen (ex-volvare) İngilizcedeki *evolve* fiili evrimleşmek ve evrilme anlamlarının yanı sıra dışarı doğru sarma eylemini içermekte, yaymak ve yayılmak, gelişmek, geliştirmek ve açıklamak anlamlarını taşıyacak şekilde kullanılmaktadır. Latince *Plicare*’den gelen İngilizcedeki *implication* ise içe doğru kıvrılmayı, içermeyi, dahil olmayı ve içermeyi aynı anda ifade etmektedir. —çn

za-Leibniz ittifakı mevcuttur: “Leibniz ve Spinoza’nın Kartezyen düşünce karşıtlığından, ifade kavramı temel alındığı ölçüde söz edilebilir.”¹⁹

Kıvrılma, açılma, yeniden kıvrılma. Töz, içkin olmayı sürdürdüğü sıfat ve kipleri içinde kendisini kıvrır, açar ve yeniden kıvrır. Töz kendisini kıvrıp açarken daima bu kıvrımların içinde kalandır. Varlık tek-anlamlıdır: Katmanlar, düzeyler ya da varlık türleri arasında hiçbir ayırım yoktur; burada aşkınlık yoktur sadece içkinlik vardır.

Kuşatma kavramı resmi tamamlar; bu kavram kendisini açılmayan “Bir”in birliğini muhafaza eder: “Damascius –içinde Çokluğun ‘Bir’de bir araya geldiği, yoğunlaştığı ve içerildiği ancak öte yandan ‘Bir’in de kendisini ‘Çok’ta açıkladığı– Varlığın bu yönüne ilişkin betimlemeyi ayrıntılı bir şekilde geliştirir. [...] Tanrı’nın kuşattığı her şey onun açısından, Tanrı da onu açılmayan ve içeren her şey açısından mevcuttur.”²⁰ “Bir” kendisini “Çok” içinde ifade eder ancak orada yitip gitmez ya da dağılmaz. “Bir” “Çok”un, “Çok” da “Bir”in içindedir. Deleuze’ü *Fark ve Tekrar*’da (Spinoza ya da erken dönem çalışmalarının nesnesi olan başka figürler aracılığıyla değil de) kendi sesiyle konuşurken söylediklerine başvurarak da okuyabiliriz: “Varlık kullanıldığı her şey için tek ve aynı anlamda kullanılır, ancak kendisi için kullanıldığı şeyler farklılaşır: Varlık farkın kendisi için kullanılır.”²¹

Spinoza’nın düşüncesi tam anlamıyla gelişmiş ilk içkinlik düşüncesidir. Kavramlar bu düşüncüyü geliştirmek üzere birbirine kenetlenmiştir: Varlığın tek-anlamlılığı, içkinlik ve ifade. İşte Spinoza’yı filozofların İsa’sı yapan budur. Bundan böyle kendimizi aşkın bir varlığa ya da ne olacağımıza hükmeden bir Varlığa teslim etmemiz gerekmez. Benzeşim, taklit ya da itaat etme bir insan varlığı için artık uygun bir yaşama kipi değildir. Bundan böyle üstünlüğü dünyamıza karşı bir yargı olarak du-

ran bir öte mevcut olamaz. Yalnızca bir varlık vardır; bu varlık kendisini açığa vurduğu bütün biçimlerde mevcuttur. Bu formlar onu açılar ve içerirler; ona gelince, o da bu formları kuşattır. İşte Mesih'in getirdiği müjde budur.

IV

Deleuze'ün “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunun iki farklı yorumu olabilir. Pratik olan ilk yorum, bireyin dahil olduğu yaşamın olanaklarıyla ilgilidir. Bu yaşama biçimlerine dahil olabilen birey, daima bir insan değildir. Bu bireyin “doğal bir tür” olduğu da söylenemez. Sanki evren, onu özel türlere nasıl bölebileceğimizi söyleyen bir dizi talimatla donatılmış da evrenin tözünü bölmenin ve bireyleştirmenin tek bir yolu varmış gibi kabul edilir. Deleuze'ün insanların (ya da başka varlıkların) doğal bir kategori olarak bireyleştirilmesine karşı çıkmasının ve “hümanizm” olarak adlandırılan olguya direnmesinin sebebi açığa çıkmaya başlıyor.

Yalnızca tek bir töz mevcuttur ve bu töz kendisini çeşitli biçimlerde başkalaştırabilir. Bu biçimler orijinal bir şeyin kopyaları, taklitleri ya da modelleri değil tözün kıvrılmaları, açılmaları ve yeniden kıvrılmalarıdır. Bu kıvrılma ve açılmalar, olduklarından farklı hâle gelebilir. Darwin bunun muhtemel olduğunu öğretmiştir. Biz hâlâ bir beden neler yapabileceğini bilmiyoruz.

Ancak daha derin bir sorun mevcuttur. Neyin kıvrım olduğuna karar vermek bir yargı meselesidir; evren bize bunu öğretmez. Sadece tözün devam eden süreci mevcuttur. Tözün insanlarda mı, enerjide mi, yoksa libido veya maddi ilişkilerde mi başkalaşacağı sadece tek bir yanıtı olan bir soru değildir. Tek-anlamlılık, içkinlik ve ifade açısından düşünmek, varlığın doğal türlere bölünmesini reddetmek ve onun zamansal akışkanlığını, katı sınıflandırmalara karşı direnişini kucaqlayan bir

düşünceye ufuk açmaktır.

“Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusuna ilişkin ikinci yorum ontolojiktir. Bu soru hayatın nasıl devam edebileceğine, hayatta olmanın ne demek olabileceğine ilişkindir. Deleuze’ün Spinoza’sı, yaşamın canlılığını yalnızca organik varlıklara değil evrenin bütününe aktaran kavramlar üretmiştir. Spinoza içkinlik adına aşkınlığı terk edip içkinliği ifadeci töze dönüştürerek evrene can verir: “Var olmak kendini *ifade etmektir, başka bir şeyi ifade etmek ya da ifade edilmektir.*”²² Yaşam her yerdedir çünkü var olan tek tözün kıvrılmaları, açılmaları ve yeniden kıvrılmaları her yerde mevcuttur. Aslında töz bu kıvrılma, açılma ve yeniden kıvrılmalardan ibarettir. Bir birey nasıl yaşayabilir? Bu yaşamın devam etmesi nasıl mümkün olabilir? Yaşam, evreni sarıp sarmalıyor olabilir. Belki de yaşam fikrini faal organik maddeyle sınırlama girişimi oldukça kısıtlayıcıdır. Belki de daha deneysel ya da yapıbozumcu bir felsefe için ontolojiyi bir kenara atmak yerine, yaşamı her yerde bulacak kavramlar oluşturup onları düzenlemeye koyulabiliriz.

Ancak yaşamın her yerde olmasının sebebi, evrenin davranış biçiminin ifade olması ve evrenin tözünün bir şey değil bir süreç olmasıdır. Peki bu süreç nasıl işler? İfade nasıl oluşur? İçkinlik hangi ilkelere göre kıvrılır, açılır ve yeniden kıvrılır? Ontoloji varlığın ifadesinin karakterini görmemizi sağlayabilecek kavramlar yaratabilir mi?

Sonuçta bu sorular zaman hakkındaki sorulardır. Zamanın doğası hakkındaki sorulardır. İfadenin zamansal karakterini sorgular. İşte Oğul burada Babasına kavuşur.

V

Eğer Deleuze için Spinoza filozofların İsa’sıysa o hâlde Bergson da Baba’dır. Spinoza müjdeyi verir: İçkinlik. Ancak felsefi bir

doğum için bu müjdenin zamansallığa ihtiyacı vardır. İçkinlik kavramı anlamsız bir aynılığa dönüşmemek için bir başka kavrama, ifadeye başvurmalıdır. Bunu daha önce görmüştük. Ancak ifade zamansal bir kavramdır. İfade zamansal olarak oluşur; Deleuze'e göre ifade zamansallıktan öylesine ayrılmazdır ki, ifade ve zamansallığı iki farklı açıdan görülen aynı şey olarak düşünebiliriz. Spinoza'nın ifade ve Bergson'un zamansallık kavramı, Deleuze'ün felsefi bakış açısında kusursuz bir örgü oluşturur.

Spinoza'nın töz kavramı alışılmış Tanrı kavramımıza ne kadar yabancıysa, Bergson'un zamansallık kavramı da alışılmış zaman kavramımıza bir o kadar yabancı olmalıdır ve gerçekten de öyledir.

Alışık olduğumuz klasik zaman görüşüne göre zaman, sonsuza dek bölünebilen ve uzayan bir çizgidir.

Zaman çağlara, yıllara, aylara, günlere, saatlere ve saniyelere bölünebilir. Saniyeler ve saniyelerin kendilerine bölündükleri şeyler de bölünebilir. Bölme işlemi sonu olmaksızın an içinde anlar belirleyerek ilerleyebilir. Mevcut an olarak düşündüğümüz Şimdi, sadece ideal bir noktadır. Ona asla erişilemez çünkü Şimdiki ânı ne kadar ince dilimlersek dilimleyelim, onu daha ince dilimlere ayırmamız mümkündür. Aslında herhangi bir Şimdi mevcut değildir; sadece bir tabirdir.

Öte yandan zaman sonsuza dek uzatılabilir. Geçmiş ne kadar derinlemesine kazarsak kazalım, ondan önce gelen bir ânı daima tasavvur edebiliriz. Big Bang'in kaynağı olan şeyden önce hiçbir şey olmayabilir ama zaman vardı. Big Bang'den önce bir an vardı; patlayan şeyin varlığa gelmesinden önce bir an ve bu andan önce de bir an vardı. Saniyeler, günler ve çağlar –onlarda açıklanacak hiçbir şey olmasa bile– bir tek sessizliği açığa çıkardı. Üstelik geçmiş için geçerli olan, benzer biçimde gelecek için de geçerlidir. Tasarladığımız gelecek ne kadar uzak

olursa olsun, ondan sonraki bir ânı daima düşünebiliriz: Zamanın öteki ucundaki sessizlik; daha doğru bir ifadeyle, zamanın bir ucu olmadığından, zamanda meydana gelen şeyin öteki ucundaki sessizlik.

Bergson bu zaman kavrayışını “mekansallaştırılmış” kavrayış olarak adlandırır. Bu kavrayış uzamın karakterini taşır: sonsuz uzak bir noktadan sonsuz uzak bir başka noktaya uzanan bir çizgi. İdeal noktalar olsa da bu çizgiyi işgal eden anların hepsi birbirinden ayrıktır. Tıpkı mekandaki nesnelere benzerler; ancak birbirlerine ne kadar yaklaşırsalar da asla çakışmazlar. Aynı mekan ve zamanda iki nesne ya da iki an olamaz. Diğer yandan zaman kapalı bir kutu olarak düşünüldüğü için de mekansallaştırılır. Şeyler zamanın *içinde* meydana gelir. Zaman meydana gelen bu şeylere dışsaldır, her birini kendi momentiy-le işaretler fakat onlar tarafından özümsemez. Aslında herhangi bir şey oluşmadan önce (eğer böylesi bir önce mevcutsa) zaman vardı. Her şey meydana gelip tamamlandıktan sonra da zaman yine var olacak.

Bu açıdan zamanın meydana gelen şeye aşkın olduğunu söyleyebiliriz.

Bu zaman kavrayışı zamana ilişkin tek kavrayış değildir. Teknolojik açıdan daha az gelişmiş halkların zaman görüşü çoğunlukla döngüsel bir nitelik taşır; tarih tıpkı yılın mevsimleri gibi kendisini tekrarlar. Modern yaşama alışmış olanlar içinse en yaygın zaman kavrayışı çizgisel görüştür. Bu kavrayış bizim açımızdan kullanışlıdır. Karşımıza çıkan işlerin çeşitliliğine göre gündelik hayatlarımızı düzenlememize yardımcı olur: Bu kitap tamamlanincaya dek bugün ve sonraki her gün aynı saati yazı yazmaya ayıracağım, ardından diğer sorumluluklarımı yerine getirerek yaşantıma devam edeceğim. Bu kavrayış farklı faaliyetlerle meşgul insanlar arasında eşgüdüm sağlar: Saat onda hepimiz paydos edip konferans salonunda buluşacağız. Bu kav-

rayış, genellikle ortaklaşa tasarılarından ziyade bireysel bir tasarı olarak görülen hayatlara bir anlatı biçimi verir: Eskiden tıp öğrencisiydim, sonra stajyer doktor, sonra...

20. yüzyıl boyunca bu zaman kavrayışına karşı çıkanlar oldu. Çizgisel ve mekansallaştırılmış zaman kavrayışı, ilkin filozof Edmund Husserl ve sonrasındaysa Martin Heidegger ve Jean-Paul Sartre tarafından daha çok varoluşsal bir zaman görüşüyle yerinden edildi. Zaman insan yaşamının açılımının dışında var olan kapalı bir kutu değildir. Bilakis öncelikle yaşanır ve sonrasında çizgisel bir biçim kazanır.

Yaşanan zamanda, çizgisel kavrayışta olduğunun aksine, her an eşit değere sahip değildir. Geleceğin başat olduğu bu sahnede geçmiş, şimdi ve gelecek farklı rollere sahiptir. İnsan varlıkları, tasarılarımız, sevk edildiğimiz istikametler, önümüzde uzanan planlarla betimlenir. Bakışımızı ileriye yöneltiriz. O hâlde tıpkı bir kuyrukluyıldızın kuyruğunu yanında taşıması gibi zamanın başka boyutlarını yanında taşıyan da gelecektir. Bu durum geleceğin nasıl yaşanacağı konusunda geçmişin hiçbir etkisinin olmadığı anlamına gelmez. Geleceğin nasıl yaşanacağı geçmişle ilişkilidir. Gelecek çoğunlukla geçmişin bize verdiği istikametle anlaşılır. Deneyimlerimiz sona erdiğinde basitçe sahneyi terk etmezler; aksine deneyimlerimiz bizimle birlikte gelişir, bizi belirli istikametlere sevk edip diğerlerinden alıkoyan bir tabakada tortullaşır. Kimi gelecekle geçmişimiz temelinde bize açılır, kimileriye böyle bir açıklık taşımaz. Kimi kişisel üsluplar, üsluplarımıza dönüşür kimileriye dönüşmez. Geçmiş, geleceğe renk katıp yön vererek ona karışır. Gelecek geçmişin yeniden başladığı, kendi etkilerine kavuştuğu yerdir.

Geleceğin taşıyabileceğinden daha fazla değer taşıyanın geçmiş olduğunu düşünenler vardır: kendi geçmişlerinin ötesine geçemeyenler. Onlara göre gelecek, sadece geçmişleriyle süregelen bir karşılaşmadır. Bu bir psikolojik hastalık belirtisidir;

yaşanan zaman kendisini geleceğe sevk etmeye son vermez, bilakis geleceği geçmişin bir tekrarı hâline getirmek amacıyla onu sakatlar. Başarısızlığa uğrayan tasarılarla ilişkin uğraşlar sürdürülür, eski yaralar acı vermeye devam eder. Ancak psikolojik hastalık geçmişe imtiyaz tanınması değildir; böylesi bir hastalığı olmayanlar için de geleceğe doğru hareket eden bir yönelimdir. Hastalık ve normallik arasındaki fark, ilkinde göre geleceğin gerçekleştirilmemiş, genelde gerçekleştirilemez olan ve geçmiş deneyimlerden kaynaklanan tasarılarla işgal edilmiş olması ve bu tasarılarla ait hedeflerin kaçınılmazlığını baskılamayı sürdürmesidir.

Şimdi, gelecekle geçmişin buluştuğu, onların iç içe geçtiği yerdir. Çizgisel zaman kavrayışı şimdiye belirli bir imtiyaz tanır. Şimdi, idrak için çok küçük bir süre olsa bile, belirli bir momentte fiilen var olan tek zamansal noktadır. Şimdi, hakiki zaman biriminin modelidir. Şimdi, (ideal) andır; zaman denilen çizgiyi oluşturmak amacıyla artık var olmayan ve henüz var olmamış bu anlara bitişirilir. Yaşanan zamanın varoluşsal bakış açısına göre şimdi, ona karakterini veren geleceğin çekimine ve geçmişin ağırlığına bağlı olmasaydı, boş olurdu. Şimdi, geleceğin ve geçmişin karakterini belirlemez, onlar tarafından belirlenir.

Spinoza'nın takdim ettiği ontolojik içkinliği oluşturmak için ne çizgisel ne de varoluşsal zaman kavrayışı yeterlidir. Çizgisel kavrayış ifade sürecini kavrayamaz. İfade sürecinde ifade eden öz kendi ifadelerinin içinde kalır, onlardan ayrılmaz. Bir momentte bir şeyin, bir diğer momentteyse bir başka şeyin mevcut olması söz konusu değildir. Tözün kıvrımları tözden başka bir şey değildir; tözün kıvrımları, kıvrılma (açılma, yeniden kıvrılma) sürecindeki tözün kendisidir. Çizgisel zaman kavrayışı bunun farkında değildir, çünkü zamanı oluşturan anların içsel bağlantısını göz ardı eder. Bu kavrayış, bir şeyin başka bir şeyin

içinden doğduğu yaratılışçı ve sudûrcu modellere çok daha yakındır. Çizgisel zaman kavrayışı, zamanı mekansallaştırıp ona ait anları onun içine yerleştirmek yerine yan yana dizdiğinden, ifadeyi kavramaya muktedir değildir ve bu yüzden Spinoza'nın içkinlik kavramı bütün gücünü yitirir.

Varoluşsal zaman kavrayışı bunu yapmaz. Husserl, Heidegger ve Sartre'a göre zamanın boyutları farklı olsa da birbirinden uzakta değildir. Geçmiş geleceğe düğümlenmiştir, gelecek geçmişi beraberinde taşır, şimdiyse her ikisinin gerçekleştiği momenttir. Zamanın hiçbir boyutu diğerlerini bünyesinde barındırmaksızın var olmaz. İfadenin varoluşsal zaman kavrayışında kendisine bir yuva bulduğu düşünülebilir. Geçmişte başlayan, kendisini şimdi aracılığıyla gelecekte ifade eder; gelecek, geçmişin bir ifadesine, geçmişi sadece tekrarlamayıp onu açım-layan ya da kıvıran veya yeniden kıvıran bir ifadeye dönüşür.

Varoluşsal zaman kavramıyla ilgili sorun, ifade kavramıyla ilişkisinde değildir. Varoluşsal yaklaşım, zamanın insani karakterini vurgular. Zamana öznel açıdan yönelimlidir. İnsanların tasarıları, amaçları ve özlemleri tarafından belirlenmiş olması, zamanın bir boyutu olan geleceği ayrıcalıklı kılar. Geleceğimiz tarafından belirlenen bizizdir. Zamanı bu şekilde tanımlamak, onu insanların hizmetine sunmaktır.

Varoluşsal zaman kavramı "Bir birey nasıl yaşayabilir?" sorusundaki "bireyin" çokluğunu inkar eder. Bireyi hümanist modele hapseder. Esasen bu durum şaşırtıcı değildir. Varoluşçuluk hümanist bir felsefedir.²³ Bir yanılgı sonucu değil, bir tasarı sonucu böyledir. Deleuze'ün felsefesiye hümanist değildir. İnsan algılarını ya da insanın dünyaya yönelimini merkeze alan bir ontoloji üretmeye çalışmaz. Bu yaklaşım, Deleuze'ün ontolojisinde ya da zamansallığa yaklaşımında insanlara yer olmadığı anlamına gelmez. Söz konusu yaklaşım bizim en yüksek mevkiyi işgal etmediğimizi belirtir sadece. Zamansallığı

öyle bir şekilde kavramalıyız ki hem zamanın insani yaşamına erişelim hem de zamansallığın bütününe ona tabi kılmayalım: “Hareket bilince ait olduğu kadar şeylere de ait biçimde kavrandığı ölçüde, psikolojik sürenin uygulama noktasını yerinden eder ve böylelikle şeylerin, sürenin kendisine doğrudan doğruya katılımını gerekli kılarak psikolojik süreyle karıştırılmaktan kurtulur.”²⁴

Deleuze’ün ihtiyaç duyduğu yaklaşımı Henri Bergson sağlar. Bergson’a göre zamanın insani boyutu, ne insani boyutu yadsıyan ne de ona ayrıcalık tanıyan daha geniş bir ufka açılır. Buna ek olarak bu zaman kavrayışı içkinlik kavramını da genişletir; ifadenin nasıl meydana geldiğini anlamak için bir yol sunar. Eğer ifade öncelikle mekansal değil zamansalsa, zamansallığın kendisi mekansal değil zamansal olarak düşünülmelidir. *Süre (dureé)* kavramı buna olanak tanır.

VI

Psikolojik hafızayla başlayalım. Başıma gelen bir şeyler anımsıyorum. Evden ayrıldığım ilk yılın sonbaharında kasabamdan uzaktaki bir üniversite kentinde bir gece sevgilim beni terk ediyor. Yıllar süren hincin ardından büyükannem ve üvey büyükannem, annemin üçüncü evliliği için birlikte poz veriyor. Kuzey kutup bölgesinde köpeklerin çektiği bir kızaktayım. Buz kaygan ve ince bir kar tabakasıyla kaplı. Koşarken kar tanelerinin yarattığı buğuyu yarıp geçen köpeklerin sesinden başka hiçbir ses yok. Yıllardan sonra ilk kez kendi kendime hayatın harika olduğunu düşünüyorum.

Bunlar hatıralar, meydana gelen şeylerin anıları. Şu anda meydana gelmiyorlar, geçmişte oldular. İşte çizgisel zaman kavrayışının, bu tür şeylerin gerçekleştiği geçmişe bakış biçimi budur. Geçmiş artık mevcut değildir. Daha iyi bir ifadeyle geç-

miş gerçeklikte mevcut değildir, fakat şayet sahiden hatırlanırsa sadece şimdideki bir *hatıra* olarak kalır. Geçmiş yoktur. Her biri kendi yerini bir diğer şimdiye bırakarak geçmişe dönüşen bir şimdiler dizisi vardır. Peki şimdilerin her biri geçmişe doğru nasıl hareket ediyor? Var olanla, artık olmayan arasındaki bağlantı nedir? Şimdi, var olan; geçmişse var olmayan bir şeydir. Öyleyse nasıl oluyor da bu var olan şey var olmayana dönüşüyor? Şimdi nasıl geçiyor?

Geçmiş ve şimdi birbirini izleyen iki momente değil bir arada mevcut olan iki öğeye işaret eder: Öğelerden biri aralıksız geçmekte olan şimdidir, diğeri ise var olmaya son vermeyen fakat kendisi aracılığıyla tüm şimdilerin geçiş yaptığı geçmiştir. [...] Geçmiş şimdiiyi takip etmez; şimdinin o olmaksızın geçemeyeceği saf bir koşulu olarak şimdi tarafından önceden varsayılır.²⁵

Şimdi geçer. Bu teşhisle birlikte daha şimdiden çizgisel zaman kavrayışına ait görüş alanının ötesindeyiz. Çizgisel kavrayış için yalnızca Şimdi vardır ve tek ideal nokta Şimdidir. Şimdinin herhangi bir yoğunluğu yoktur çünkü sonsuza dek bölünebilir; her an diğer anlara bölünebilir. Zamanın anları ne kadar küçük dilimlere ayrılırsa ayrılısın, onların her zaman daha ince dilimlere ayrıldığı düşünülebilir. Peki bu anları dilimlere ayırmanın anlamı nedir? Dilimlenen şeyin bütünü geriyeye kalanından ayrıldığı, yani zamanın sırta kadem basan sonsuz sayıdaki anlalarının, “artık” gerçekten var olmadığı ve geçmişten koparıldığı anlamına gelir. Geçmişin ve geleceğin var olmamasına dayanılarak belirlenmiş ideal bir nokta söz konusudur sadece. Şimdi geçmez; geçemez çünkü Şimdi biçimindeki ideal noktayla “artık” şeklindeki geriyeye kalan bütün arasında bir uçurum var-

dır. Husserl bu noktanın farkındadır. Husserl der ki, “yaşanan şimdi, kendisini var edebilmek için, dolaysız geçmişin ‘muhafazasını’ ve dolaysız geleceğin de ‘beklentisini’ içermelidir, aksi takdirde kendi ideal noktasının hiçliğinde ortadan kaybolur.”²⁶ Yaşayan şimdi, dolaysız geçmişe doğru yayılan ve dolaysız geleceğe doğru uzanan bir yoğunluğa sahiptir.

Şimdi geçer. Bunun gerçekleşebilmesi için şimdinin içinden geçeceği bir geçmiş *olmalıdır*. Kuşkusuz şimdi kadar geçmiş de mevcut olmalıdır. Bergson geçmişin oldukça farklı bir tarzda var olduğunu düşünür; şimdinin edimselliğine karşın geçmiş bir virtüelliktir (virtüellikle edimsellik arasındaki farkı kısaca tartışacağız). Ancak geçmiş mevcut olmak zorundadır. Aksi takdirde şimdi geçemez, sadece ortadan kaybolur ve sonsuz dercede küçük olduğu için bunu kavraması bile çok güçtür. Bunun yerine şimdinin, mevcut olan ve geçebilmesinin saf koşulu olan geçmişin içinden geçtiğini söyleyebiliriz.

Hâlâ psikolojinin alanındayız. Husserl’in varoluşsal zaman kavrayışı, çizgisel kavrayışı düzeltir, fakat bunu insan bilincinin yaşanan zamanına dayanarak yapar. Bergson’sa hafızanın psikolojik olduğuna inanmaz. Hafıza ontolojiktir. Elbette psikolojik bir hafıza vardır. Ancak psikolojik hafıza kendisinden daha büyük bir şeye, onu içeren daha kapsamlı ontolojik bir koşula işaret eder. Psikolojik hafızaya göre geçmiş şimdide, muhafazada ve hafızada meydana gelir. Yaşayan şimdi çizgisel

* Muhafaza ve beklenti kavramlarını Husserl’in zamansallık anlayışı açısından iki kritik kavram olan ve İngilizcede *retention* ve *protention* olarak adlandırılan eksenler için kullandık. *Retention*, “geçmişe yönelim” ya da “geriye doğru birleşim” ve *protention* da “geleceğe yönelim” ya da “ileri doğru birleşim” tercümeleleriyle birlikte okunabilir. Ancak her iki terimin de Latince *tenere* (re-tenere ve pro-tenere) fiilinden türediğini göz önünde bulundurursak asıl vurgu tutmak, zapt etmek, kavramak üzerinedir. Bu durumda muhafaza ve beklenti, olayların akışına ilişkin iki tutma biçimi olarak karşımıza çıkar. Birincide tekrar tekrar tutan, zapt eden bir eksen ikincideyse ileri doğru yönelmiş bir tutma edimi söz konusudur. –çn

kavrayışın fark edemeyeceği bir yoğunluğa sahiptir. Fakat yine de bir şimdidir.

Ontolojik hafıza sadece geçmişin şimdideki varoluşuyla değil geçmişin kendisiyle de ilgilidir: “Açıkçası psikolojik olan şimdidir. Yalnızca şimdi ‘psikolojiktir’; oysa geçmiş saf ontolojiktir, saf anımsama yalnızca ontolojik bir değere sahiptir.”²⁷

Husserl’in (hatırlama edimi olarak ânı kavramının yanı sıra) muhafaza kavramı da psikolojiktir. Varoluşsal zaman kavrayışının “yaşayan şimdisine” aittir. Bergson’un geçmiş kavramıysa psikolojik değildir; psikolojik hafızanın doğduğu ontolojik kaynaktır.

Geçmiş sadece şimdideki psikolojik bir tortu değildir. Eğer öyle olsaydı ne kadar insan varsa ya da belki de insanların ne kadar psikolojik durumu varsa o kadar çok sayıda geçmiş olurdu. Bergson’a göreyse bir tane geçmiş vardır; psikolojik hafıza bütünüdür dahil olduğu tek bir geçmiş. Bu geçmişi anlamak ifadenin nasıl gerçekleştiğini ve Nietzsche’nin bizi olumlamaya davet ettiği fark kavramını anlamaya başlamaktır.

Geçmiş şimdiyle aynı biçimde var olmaz. Şimdi, edimsellik içinde mevcuttur. Onu doğrudan deneyimleriz. Varoluşçuların ifade ettiği gibi, fenomenolojik açıdan şimdiye erişim imkanına sahibizdir. Geçmişse (bireylerin psikolojik geçmişi değil de ontolojik geçmiş) virtüel olarak vardır. Virtüel geçmiş oradadır; hiçlik değildir o. Virtüel geçmiş, çizgisel zaman kavrayışının kurguladığı geçmiş değildir. Bir an değil, bir şeydir. Fakat oradadır, şimdinin orada oluşundan farklı bir biçimde oradadır.

Genetik bilgiyi düşünün. Genlerimiz bize ait bilgiyi depolar ve büyüme sürecimizde tedarik ederler. Oysa bilginin kendisi edimsel anlamıyla genlerde değildir. Birinin genleri mikroskopla izlenemez, bu bilgi mikroskop camında görülmeye açık bir şekilde mevcut değildir. Bilgi genler açıldığında edimsel dünyada görünür hâle gelir. Bilgi bir kişinin neye dönüşeceğini

biçimlendirir ve o kişi o şeye dönüşür. Ancak bilginin kendisi var olsa da, edimsel olarak var olmaz. Bilgi genlerin yapısında virtüel olarak mevcuttur.²⁸

Virtüelliği var olan ama edimsellikte var olmayan bir şey olarak düşünebiliriz. Deleuze'ün dediği gibi virtüel, kendini edimselleştirir (genetik bilgi bir kişi olarak açılanır) ancak edimsel değildir.

Deleuze sık sık virtüel hakkında düşünürken yapılabilecek bir hataya dikkat çeker. Virtüelle edimsel arasındaki ayrım, olanaklıyla gerçek arasındaki ayrımın aynısı değildir. Burada iki fark bulunur. İlki, virtüelin var olmasına karşın olanaklı olanın var olmamasıdır. Virtüel gerçektir. *Virtüel, virtüel olduğu sürece gerçektir.*²⁹ Olanaklı olan, gerçekleşebilecek olan ya da gerçekleşebilir ama henüz gerçekleşmemiş olandır. Virtüelse zaten gerçektir. Gerçek olabilmek için herhangi bir şeyin ona eklenmesine gerek duymaz.

İkinci farksa virtüelin edimseli yansıtmamasına rağmen olanaklı olanın gerçeğin yansıması olmasıdır. Olanaklı olan, fiilen var olma özelliğini yitirerek gerçek gibi yapılır. Bugün bu bölümü yazmayı bitirmemin olanağı, gerçekte gerçekleşmeyecek olsa da, tam olarak onu bugün bitirmiş olmama benzer. Olanaklı olan, gerçek olandan gerçeğin olgusal varoluş özelliğinin çıkarılmasıyla inşa edilmiş bir gerçeklik imgesidir. Ya da bir diğer yönden bakılırsa gerçek olan, gerçek bir imge olmakla birlikte, olanaklı olanın bir imgesidir.

Gerçekliğinin mevcut olmaması, olanaklı olanın gerçeğe göre ast olduğu anlamına gelmez. Olanaklı olan üst de olabilir ve gerçek, olanaklı olanın belirlediği ölçütlere erişememiş de olabilir. Bugün bu bölümü yazmayı bitirmemin olanağı, gerçekten onu bitirmemiş olmama göre ast değildir. Ancak ister ast veya üst, isterse ikisi dışında bir şey olsun, olanaklı olanla gerçek olan birbirlerini yansıtır.

Virtüelse edimselin ya da herhangi bir başka şeyin imgesi değildir. Bir imgeye benzemez. Virtüel, edimselin özelliğinin edimsel olandan çıkarılması değildir. Geçmiş şimdیه benze-
mez, farklı şekilde yapılanmıştır. Tözün sıfatlar ve kiplerle iliş-
kisini düşünün. Sıfatlar ve kipler tözü açimler (kıvırır, yeniden
kıvırır) fakat bunu tözün sağlayacağı asıl bir modelin kopyaları
olarak yapmazlar. Töz kendini sıfatlar ve kiplerde edimselleştir-
se de, onun virtüel olma biçimi edimsel bir kip olma biçiminin
tıpatıp aynısı değildir.

Deleuze kendisini Platoncu düşünme biçimlerinden uzaklaş-
tırmak amacıyla virtüel/edimsel terimleriyle olanaklı/gerçek ter-
imleri arasında ayırım yapar. Platon'a göre İdealar asıl, varolan
şeylerse kopyalardır. Varolan şeyler, İdealardan pay aldıkları ve
onlara benzedikleri ölçüde İdeaların hakiki gerçekleşmeleri olur-
lar. Model-kopya ve benzerlik fikirleri aşkınlığı ima eder. Model
üst aşkınlıktır; kopyaysa ast varolandır. Kopya kendi değerini
yalnızca modele benzeyerek edinir. Bu durum var olan şeylerin
aşağılanmasıdır ve bu aşkınlığın ikinci özelliğidir. Deleuze varo-
luşun aşağılanmasını ve buna bağlı olarak model-kopya ve ola-
naklı-gerçek ayırımlarını reddeder. Benzerlik kavramına dayalı
her iki ayırım da, varoluşunu sürdüren şeyi varoluşun yargılan-
ması yoluyla kendisi dışındaki bir şeyle kıyaslar.

Virtüel, edimselin ne bir hayaleti ne de onun üzerinde do-
laşan bir aşkınlıktır. Tıpkı edimsellik gibi virtüel de gerçeğin
parçasıdır, ne daha fazlası ne de daha azıdır. Ancak virtüel,
edimselle aynı biçimde gerçek değildir. Peki bu ayırım ontolojik
geçmiş ve onun şimdiyle ilişkisini anlamamız için bize nasıl
yardım edebilir? Şimdinin geçmişi edimselleştirdiğini söylemek
doğru fakat pek aydınlatıcı değildir. Geçmiş neye benzer? Şimdi
neye benzer? İki nasıl ilişkilendir?

Bergson geçmişi betimlemek için tersine çevrilmiş bir koni
imgesi kullanır. Koninin tepe noktası şimdiyi betimleyen düz-

lemle keşişir: “Bir SAB konisiyle hafızamda birikmiş olan anıların bütününe resmettiğimde geçmişe yerleşik olan AB tabanını hareketsiz kalır; oysa benim bütün şimdilerimi gösteren S tepe noktası dur durak bilmeksizin ileri doğru hareket eder ve aralıksız bir şekilde benim edimsel evren temsilimin hareketli düzlemi olan B’ye de temas eder.”³⁰ Buradaki tasvir psikolojik hafızanın tasviridir: *Benim* hafızam, *benim* edimsel temsilim. Deleuze’e göreyse Bergson halihazırda ontolojik geçmişini temel alır. Yalnızca *benim* geçmişim değil, geçmişin kendisi benim şimdikle ilişki hâlinde bir koni gibi var olur. Benim geçmişim bizzat dahil olduğu ontolojik geçmiş hakkındaki tekil bir bakış açısıdır.

Peki neden koni imgesi? Koni üç boyutludur. Tabanı genişleyen bir kavisle tepe noktasından itibaren boylu boyunca uzanır. Koninin bu boyutlarının ontolojik geçmişle ne ilgisi vardır? Geçmişin farklı katmanları mevcuttur ve bu katmanlar “daralma” ya da “genişlemenin” farklı dereceleri olarak var olurlar.

Geçmiş AB tabanı, Şimdi S tepe noktasını ve yalnızca S’yle ilişkili ve tamamen ideal olan bir yakınlık ya da uzaklığın derecesini ölçen bütün AB’, A”B” gibi kesitleri kendinde içerek onlarla birlikte var olur. Geçmişin kendinde varlığına ait bu kesitlerin her biri *virtüel*’dir. Bu kesitlerin ya da düzeylerin her biri geçmişin tikel öğelerini içermez, daima geçmişin bütününe içerir. Bu bütünlüğü az ya da çok genişlemiş ya da daralmış bir düzeyde kapsar.³¹

Daralma ve genişleme (ya da Deleuze’un bazen kullandığı hâliyle esneme) nedir? Şimdiden daha uzak bir geçmişle ilgili olmazlar. Daralma en çok şimdide gerçekleşse bile uzak geçmiş yakın geçmişten daha fazla genişletilemez. “Geçmişin bütünü” her kesit ya da düzeyde var olur. Yalnızca tek bir zaman vardır;

daima birlikte olan, daima “aynı anda” olan şimdiyle geçmişini kuşatan tek bir zaman vardır. Bergson süre kavramını oluştururken işte bunun peşindedir.

Bergson’a göre daha büyük bir daralma, kişinin dünyayla davranışsal ilişkisine daha çok yakınlaşmak anlamına gelir: “Rüyalardaki hayatı yaşayabilmek için duyuşsal ve motor becerilerimizden kendimizi soyutladığımız ölçüde AB tabanı üzerinde kendimizi savurmaya meylederiz; duyuşsal uyarılara motor tepkiler yoluyla yanıt vererek kendimizi mevcut gerçekliğe çok daha sıkı bağladığımız oranda kendimizi S tepe noktasında yoğunlaştırmaya eğilim gösteririz.”³² Deleuze duyuşsal algılamayı tartışırken bir daralma örneği verir: “Peki duyuşsama gerçekten nedir? Trilyonlarca titreşimi, alıcı bir yüzeyde daraltma faaliyetidir.”³³ Daraltılmış bir geçmiş, geçmişin tüm öğelerinin belirli bir insanın dünyayla kurduğu ilişkiye yakınlaştırıldığı bir geçmiştir.

Fakat böyle bir geçmiş, sadece daha yakın geçmişle sınırlı olmayan daraltılmış geçmişin bütünüdür daima. Marcel Proust *Yakalanan Zaman*’da bu fikri kavramaya başlar:

[...] gerçek izlenimlerin birbirinden farklılığının –hayatın tekdüze bir tasvirinin gerçeğe niçin uygun olamayacağını açıklayan farklılıkların– neden kaynaklandığını anlayabiliyordum: Hayatımızın bir döneminde söylemiş olduğumuz sıradan bir söz, yapmış olduğumuz en önemsiz hareket, mantıken o söze veya harekete bağlı olmayan şeylerle çevrelenmiştir, onların yansımalarını taşır üzerinde; akıl yürütmek için kendilerine ihtiyaç duymayan zihnimiz tarafından ayıklanmış olan bu şeyler –burada bir kır lokantasının çiçekli duvarının ardından batan güneşin pembe parıltısı, açlık duygusu, kadınlara yönelik arzu, lüks zevki; orada sabah denizinin mavi kıvrımlarının sarmaladığı, su perile-

rinin omuzları gibi kısmen görünen müzik cümleleri– en basit davranış ve hareketlerin bile içinde saklandığı ve her biri farklı renkte, farklı kokuda, farklı ısıdaki nesnelere dolu yüzlerce kapalı şişe gibidir; üstelik bu şişeler, sadece rüyalarımız ve düşüncelerimiz açısından da olsa, sürekli değiştiğimiz yılların geniş yelpazesinde, farklı yüksekliklerde bulduklarından, birbirinden son derece değişik atmosferler içerdikleri duygusunu yaşatırlar bize.³⁴

Söz konusu olan daha da fazlasıdır. Benim içimde benle birlikte var olan, yalnızca *benim* geçmişimin bütünü değil, geçmişin *kendisinin* bütünüdür. Benim kendi geçmişim, benim duyumsamalarım, arzularım, hatıralarım, sevinçlerimse içinde yaşadığım tarihsel bağlamın dışında oluşmaz; tarihe bağlı olarak bana aşılana, muhtemelen değiştirebileceğim ama kaçamayacağım bir mirastan doğar. Yaşamak bir bireyin kendi başına oluşturmadığı, tarihsel bağlama gömülü bir dünyada gezinmektir. Dolayısıyla benim geçmişim, geçmişin kendisi hakkında bir bakış açısı ve ona dahil olan bir şeydir. Bu geçmiş benim içimde benimle birlikte var olur ve dünyayla sıkı bağlar kurduğum her an ortaya çıkar.

Virtüelin edimselleşmesi işte bu bağlarla gerçekleşir. Bir kişi eylem, hafıza ya da algı yoluyla geçmişi şimdiyle ilişki kurmak için çağırır. Bir eylem geçmişte öğrenilenleri bir sorunu çözmek üzere uygulamaya koyabilir; hafıza, birinin anımsadığı geçmiş bir ânı şimdiki zamana taşıyabilir; algıysa birinin başından geçen ve onun miras bıraktığı geçmişin ufkuyla gözleri önünde olup biteni görebilir. Tüm bu durumlarda geçmiş ve şimdi birbirine karışmıştır: Açıklanan geçmişle yaratan ve icat eden şimdi.

Üç mesele daima akılda tutulmalıdır. *Geçmişi edimselleştirmeyen herhangi bir şimdi var değildir. Her momentte geçmişin*

tamamı edimselleştirilir. Edimselleştirilen geçmiş mevcuttur. Bir kişi yoluyla geçmişin edimselleşmesi psikolojik momenttir. Edimselleştirilen geçmişse ontolojik momenttir: “Ontolojik bilinçdışından farklı olan psikolojik bilinçdışı bu şekilde tanımlanır. İlki saf, virtüel, edilgen ve etkin olmayan kendinde bir anımsamaya karşılık gelir. İkincisiyse anımsamanın kendisini edimselleştirme seyrinin hareketini temsil eder.”³⁵

Farklı olsalar da psikolojik moment ve ontolojik moment ayrılmazdır. Edimselleşme yalnızca psikolojik değil aynı zamanda ontolojiktir. Üstelik virtüel, her insanın ruhunda kıvrımlanmıştır. Geçmiş yekpare bir bütün değildir. Geçmiş tıpkı edimselleşmenin virtüel alandan kaynaklanması gibi edimselleşirken yaşanır.

Spinoza'nın tözünün zamansal karakteri ortaya çıkmaya başlıyor. Töz süredir, bütün kipleri içinde daima var olan virtüeldir. Edimselleşme virtüelin “kiplenmesidir”, virtüelin kiplerine doğru kıvrılması, açılması ve yeniden kıvrılmasıdır. Bu edimselleşme ya da “kiplenme” bir şeyin bir başka şeye dönüştürülmesi değildir. Bir yaratma ya da sudür değil, kendi kıvrılma, açılma ve yeniden kıvrılmaları esnasında tözün kendisini ifade etme sürecidir.

Spinoza'nın tözü, Bergsoncu ontolojik geçmişin ve sürenin aynısı mıdır? Eğer mesele tarihsel açıdan kesinlik ve hassas felsefi konumlara sadakat meselesiyse yanıt hayırdır. Deleuze haklı olarak kıyaslamalara karşı çıkar. Her filozof kendi sorunlarını çözmek için kendi kavramlarını yaratır. Spinoza'nın Tanrı sorunu, Bergson'un zaman sorununun aynısı değildir. Üstelik mesele tarihsel bir kesinlik meselesi de değildir. “*Bir birey nasıl yaşayabilir?*” sorusunu irdeleyebilecek bir ontoloji için Spinoza ve Bergson'un bize sunduklarını kullanarak kavramlar yaratma meselesidir. Deleuze, geçmiştekinden çok daha hayat dolu yaşamaya olanak tanıyan bir felsefe için Spinoza'nın içkinli-

ğiyle Bergson'un süresinin bir araya getirilebileceğini fark eder. İşte Deleuze bunun peşindedir.³⁶

Eğer geçmişle süre daima virtüel olarak mevcutsa ve kendilerini şimdide edimselleştiriyorlarsa, o hâlde geçmiş nedir? Doğası ve karakteri nasıldır? Geçmiş sadece olmuş olan değildir. Öyle olsaydı, sadece çizgisel zaman kavrayışının merceğinden görünen, önceden gerçekleşmiş olan ve artık mevcut olmayan bir geçmiş olurdu. Proust geçmişin doğasına dair bir işaret sunar. Geçmiş izlenimlerimiz, “mantiken [...] bağlı olmayan şeylerle çevrelenmiştir, onların yansımasını üzerinde taşır.” Hareketlerimiz ve edimlerimiz, “içinde saklandığı ve her biri farklı renkte, farklı kokuda, farklı ısıdaki nesnelere dolu yüzlerce kapalı şişe gibidir.” Süreyi, ne mantıksal bağlantı ne de benzer öğeler arasındaki ilişki ya da özdeşleşme, taklit veya benzerlik belirler. Süreyi belirleyen farktır: “*Süre kendi kendisiyle farklılaşan şeydir.*”³⁷

Geçmiş ve süre, özdeşlik kategorileri altında sınıflandırılmayacak bir fark tarafından belirlenir. Oysa burada özdeşlik kategorileri altında sınıflandırılan bir fark vardır. Bir ütü masasıyla bir ayakkabı farklıdır. Farklıdır, çünkü ütü masası (bir özdeşlik) ve ayakkabı (bir başka özdeşlik) vardır ve bu özdeşlikler birbirine özdeş değildir. Onlar farklıdır. İşte burada fark, “özdeş olmayan” anlamına gelir.

Hegel gibi bazı filozoflara göre fark, karşıtlık biçiminde açığa çıkar. Diyalektik yoluyla kavranan fark budur. Dilbilimsel kategorilere dönüştürülmeden önce bana dolaysızca görünen bir algı, dilbilimsel açıdan dolayımlanmış bir algının karşıtıdır (“O bir sandalyedir” ya da “O kırmızıdır”). Dolaysız ve dolayımlanmış olan karşıttır. Hegel “bazen biri diğerinin olumsuzlamasıdır,” der. Diyalektiğin seyri boyunca bu karşıtlıklar, onların karşıtlıklarını saf dışı bırakacak daha yüksek bir birlik içinde dolayımlanmaya ihtiyaç duyacaktır. Algının dolay-

sız karakteriyle dilbilimsel dolayımı uzlaşıp aralarındaki karşıtlığı ortadan kaldırmak zorunda kalacaktır.³⁸ Burada farkın çok daha karmaşık bir biçimi söz konusudur; fakat fark yine de özdeşlik kategorileri altında sınıflandırılır. Her ne kadar en sonunda ikisini de içerecek olsa da dolaysız olanın özdeşliği, dolayımlananın özdeşliğine karşıttır. Oysa her ikisini de kavrayan daha yüce bir özdeşlik içinde sınıflandırılacaklardır. Fark burada hâlâ özdeşliğin esiridir.

Proust'un ele aldığı fark, özdeşlikler arasındaki fark değildir. Onun işaret ettiği hareket ve edimler, geçmişin bir parçası oldukları zaman kendi karakterlerini kendilerine özdeş kılmaya devam etmezler. Farklı şekillerde çözünür ve yeniden biçimlenirler. Kendi istisnai karakterini muhafaza edebilen, yani her neyse o olabilen herhangi bir hareket, herhangi bir edim yoktur. Belirli bir hareket onu kuşatan çevreyi dönüştürdüğünde ya da geçmişin başka parçalarıyla temas ettiğinde kendi özgül karakterini yitirir. O hâlde geçmiş, kendilerine özdeş öğelerden ibaret değildir ve buna bağlı olarak geçmişin kendisi belirli bir özdeşliğe sahip değildir. Bu noktayı belirtmenin bir yolu da *geçmişin kendi kendisiyle farklılaştığını* söylemektir.

Deleuze bütün farkların bu şekilde olduğunu düşünmez. Özdeşlikler arasında da farklar mevcuttur: Ütü masası ayakkabıdan farklıdır. Hegel'in ele aldığı türde karşıtlık ve olumsuzlamalar da vardır. Bu farklar gerçekten de mevcut olmalarına rağmen sürenin içinde değil şimdide mevcuttur. Zamansal değil mekansaldır. Deleuze fark için bazen “çokluk” terimini kullanır:

İki tür çokluk vardır. Bunlardan biri uzamla temsil edilir. [...] Bu çokluk türü dışsallığın, eşzamanlılığın, sıralamanın, düzenin, niceliksel farkın, *derece farkının* çokluğudur; sayısal bir çokluktur, *süreksiz* ve *edimseldir*. Diğer tür çokluksa saf sürede ortaya çıkar: Bu çokluk türü ardışıklığın, birleş-

min, örgütlenmenin, heterojenliğin, niteliksel ayırlamanın ya da *doğa farkının* çokluğudur; sayılara indirgenemeyen *virtüel* ve *sürekli* çokluktur.³⁹

Sorun şudur: “İnsanlar doğa farklarının olduğu yerde yalnızca oran farklarını görürler.”⁴⁰

Süre virtüel çokluktur; yani farkların önceden kurulu özdeşliklerin arasında olmadığı ve farkın “kendisiyle farklılaştığı” bir fark alanıdır. Bu virtüel çokluk ya da zamansal fark alanı, gündelik deneyimin bize sunduğu mekansal özdeşlikler ve farklar kadar gerçektir. Virtüellik belirli mekansal özelliklerde edimselleşirken, şimdi, sürenin alanından doğar. Bu yüzden “Bergsoncu devrim açıktır: Şimdiden geçmişe, algıdan anıya doğru hareket etmeyiz; bilakis geçmişten şimdiye, anıdan algıya doğru hareket ederiz.”⁴¹

Üstelik süre yalnızca şimdiyi oluşturmaz, aynı zamanda şimdinin kendisidir. Spinoza’nın verdiği ders unutulmamalıdır. İçkinlik sürenin virtüelliğinin yalnızca kendisini şimdide edimselleştirmesini değil, ayrıca edimselleştirdiği şimdinin ta kendisi olmasını gerektirir. Şimdi –uzamın, özdeşliğin ve bu özdeşlikler arasındaki farkların (oran farklarının) alanı olarak– kendisini sürenin geçmişinden türetmez ya da ondan koparmaz.

VII

Sürenin şimdiye içkin olmasının önemli bir sonucu vardır: Dönüşüm bakımından şimdi, görünenden daima daha büyük bir potansiyele sahiptir. Peki bu neden böyledir? Şimdi kendisini bize özdeşliklerin ve oran farklarının alanı olarak sunar. Mekansal şimdide şeyler az ya da çok sabit özdeşliklere sahip gibi görünür. Bir ütü masası bir ütü masasından, bir ayakkabı da bir ayakkabıdan başka bir şey değildir. Ancak eğer fark şimdi-

ye içkinse, her moment verili bir özdeşliği altüst etme olanağı sunarak, içinde kıvrılmış hâlde duran bir fark alanı tarafından kuşatılır. Daima şimdinin kendisinden fazlası mevcuttur; doğrudan doğruya deneyimlenenin ötesinde bir fazlalık vardır. Bu fazlalık, başka bir sabit özdeşlik ya da “başka bir şey” değil, herhangi bir özdeşliği olmayan ve potansiyelin tüm derecelerine sahip farkın virtüelliğidir.

Mekansal değil de zamansal açıdan düşündüğümüzde bu durumu kavramak daha kolaydır; Deleuze için Bergson’un bu kadar önemli olmasının sebebi budur. Mekansal açıdan düşündüğümüzde kendimize şunu sorarız: Bir ütü masası nasıl bir ütü masasının fazlası olabilir? Onun çevresinde ya da içinde daha fazlası olduğu fikri saçma görünür. Bu ise fiziksel nesnelerin çevresine ya da içine, olduklarından fazla olmalarını mümkün kılan, gizemli bir ufuk ya da atmosfer yerleştirmeye benzer.⁴² Zamansal açıdan düşündüğümüzde virtüel fark fikri daha da anlam kazanır. Şimdi, geçmiş ve gelecekle irtibatı kesilmiş ideal bir “Şu An”dan daha fazlasıdır. Bilakis mekansal mevcudiyetin, nispeten sabit özdeşliklerin ve oran farklarının alanıdır. Öyle ki Şimdi, bu özdeşlikleri deneyimle ortaya çıkanların haricinde başka ifadelere imkan tanıyacak şekilde yerlerinden etmek için hem onlara iştirak eden hem de onların altını oyan bir geçmiş tarafından kuşatılır.

Burada Spinoza’nın töz kavramının bilgelliğini keşfederiz. Eğer Deleuze’ün iddia ettiği gibi, Spinoza bazen tözün kiplerinden bağımsız olduğu fikrine yaslanıyorsa, tözün basitçe kiplerine indirgenebilir olmadığını da kabul etmeliyiz. Kipler için daima kendilerinden fazlası mevcuttur; onlara içkin bir töz vardır.

Şimdi açığa vurduğundan fazlasıdır daima. Ona içkin olan virtüel bir fark alanı vardır. Dünya hem görüldüğü gibidir hem de değildir. Mekansal açıdan düşünürsek, dünya görüldüğü

kadardır; özdeşliklerle tüketilmiş ve oran farklarıyla ayırt edilmiştir. Bergson'la birlikte zamansal açıdan düşünürsek, dünya daima görüldüğünden fazlasıdır; daima kendini yeni ve alışıldık olmayan biçimlerde edimselleştiren farklarla doludur.

Bu noktada ontoloji, filozofların var olduğunu söyledikleri şeylerin bir envanterinden daha fazlası olarak kendisini dışa vurmaya başlıyor. Ontoloji, kendisini bize doğal ya da kaçınılmaz olarak sunan şeyi belli belirsiz desteklemekten daha fazlasını yapabilir. Ontoloji, riayetçilik için verilen sus payı değildir. Deleuze'e göre bunun sebebi, eğer ontoloji özdeşliklerin incelenmesi olarak görülüyorsa, ontolojinin varolanın araştırılması anlamına gelmemesidir. Ontoloji varolan ve onun düzenini bozan şey hakkındaki araştırmadır. Yeni yurtlara ve henüz gidilmemiş topraklara açılacak kavramlar yaratan bir çalışmadır. Göçebelik Deleuze'ün geç dönem düşüncesinde önemli bir rol oynar ve tohumları burada atılır. Foucault ve Derrida, ontolojilerin birçoğunun riayetçiliğe, bize anlatılanın zaten mevcut olduğuna dair gözü kapalı bir onaylamaya götürdüğünü söylerken haklıdır. Ancak bunun sebebi ontolojinin kaderinin bu olması değil, kadim tarih boyunca aşkınlık ve mekansallık tarafından tahakküm altına alınmış olmasıdır. Spinoza ve Bergson'u birlikte okurken Deleuze bu tahakküme meydan okuyan kavramları benimser ve yaratır. Ontolojik düşünmeye özgü kavramlar aşkınlık ve mekansallık değil, içkinlik ve zamansallıktır. İçkinlik ve zamansallık, ontolojiyi ve genel anlamda da felsefeyi, statükoyu korumaya dönük felsefeye hiç de ihtiyaç duymayan kederli ve saçma görevinden uzaklaştırır ve statükoyu çok sayıdaki ontolojik düzenlemeden yalnızca biri olarak gören kavramları yaratmaya sevk eder.

Biz hâlâ bir beden neler yapabileceğini bilmiyoruz.

VIII

Farkı görünüşte sabit olan özdeşliklere yığılmak, sürenin içkinliğini şimdiyle ilişkilendirmenin bir sonucudur. Geçmiş şimdiyi takip etmez, tersine onunla iç içedir. Şimdiden geçmişe doğru değil geçmişten şimdiye doğru hareket ederiz.

Peki ya gelecek? Deleuze'ün kurduğu zamansallık odaklı ontolojide geleceğin rolü nedir? Geçmişin şimdiyle ve şimdinin de geçmişle yakın ilişkisini gördük. Bu noktada gelecek mevcut değil midir? Eğer mevcutsa nasıl düşüneceğiz?

Üçlemenin üçüncü üyesine, Kutsal Ruh Nietzsche'ye başvurulmadan bu soru yanıtlanamaz.

IX

Nietzscheci tin, 20. yüzyıl felsefesinin büyük bölümüne ve özellikle de Kıta geleneğine hakim olmuştur. Nietzsche hem melek hem de şeytandır; kendi çağının ötesindeki bir filozof ve her gerçek felsefenin savuşturmak zorunda olduğu nihilizm ve görelilik tehdidi olarak felsefenin gelecekteki istikametini belirler. Nietzsche II. Dünya Savaşı sonrası Fransız felsefesinin hamisidir; felsefenin çöktüğünün kanıtıdır. İster onun karanlığına gizlensin isterse de gün ışığının peşinde ondan kaçmayı amaçlasın, Nietzsche'nin gölgesinde faaliyet göstermeyen herhangi bir felsefe yoktur.

Deleuze de bir istisna değildir. Deleuze, Nietzsche'nin doğrudan bir takipçisi olarak okunabilir. İçkinlikten farka ve göçebelige kadar kullandığı çoğu kavram, Nietzsche'nin kavramlarının uzantısı olarak yorumlanabilir. Deleuze'ün riayetçilik karşıtlığı, bazen Deleuze'ün kendisine bile Nietzscheci karşıtlığın bir parçası olarak görünür: "Belki de Marx ve Freud, kültürümüzün şafak vaktini temsil eder, ancak Nietzsche tamamen farklıdır, karşıkültürün alacakaranlığıdır."⁴³

Deleuze'ün düşüncesini Nietzsche'ninkine indirgemekse acelecilik olur. Nietzsche birçok şekilde yorumlanabilir. Belirli açılardan okunduğunda Deleuze'ün düşüncesinin yerleştirilebileceği bir oyuya dönüşür. Başka açıdan ele alındığıdaysa iki düşünür birbirine daha uzak görünür. Eğer Nietzsche, Deleuze için yeni bakış açıları sağlayan kaynaklara sahipse, Deleuze'ün Nietzscheci kavramları kullanarak yepyeni bir Nietzsche okuması yapabileceği de aynı oranda doğrudur. En ilginçiyse Deleuze'ün düşüncesinin Nietzsche'ninkinden farklı olup olmadığı değil, Nietzscheci tinin onun eserlerine sirayet etme biçimidir. Nietzsche, Deleuze'ün Kutsal Ruh'u'dur. Aynı kavramları kullanan filozoflar olmasalar da bu iki düşünür ruh ikizidir. Deleuze'ün bir Nietzsche kavramına ilişkin yorumu o kavramın aşına olduğumuz yorumunu tersine çevirse dahi bu iki düşünür birbiriyle dost, gezgin ve göçebelendir.

Ebedi dönüşle ilgili olarak da durum böyledir.

Ebedi dönüş en anlaşılmasız Nietzscheci kavramlardan biridir. Filozoflar bu kavramı, anlam bakımından en karanlık kavramlar arasında görmüştür. Bunun sebebi anlamının güç olması ya da öyle görünmesi değil, Nietzsche felsefesinin bütünündeki rolünün ele avuca sığmaz olmasıdır. Ebedi dönüşün anlamı, aynı şeylerin zaman içindeki geri dönüşü olarak ele alınmıştır. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te Zerdüşt'ün hayvanları onunla alay eder: "Bak şu işe, biz senin ne öğütleyeceğini biliyoruz: Her şey ebediyen tekerrür eder, biz de öyle; zaten sonsuz sayıda zamanda mevcut olduk ve her şey bizimle birlikteydi [...] bu güneş, bu dünya, bu kartal, bu yılanla yeniden karşılaşıyorum, hayır yeni bir yaşamla değil, daha iyisiyle ya da bir benzeriyle değil. Bu yaşamın aynısına, ta kendisine ebediyen geri dönüyorum."⁴⁴ Zerdüşt için her şeyin, en küçük ve önemsiz insani kusurların dahi ebediyen geri döneceğini bilmek yaralayıcıdır. Hiçbir şey, en hınç dolu ya da en önemsiz insan bile, geri dönüş çemberinin

dışına çıkamayacaktır.

Deleuze'e göre ebedi dönüş hiç de görüldüğü gibi değildir. Ebedi dönüş, aynı olanın ebedi dönüşü değildir: "Nietzsche'ye göre ebedi dönüş katiyen özdeş olanın dönüşü değildir; daha ziyade bir sentez düşüncesidir, kesin bir şekilde farklı olana dair bir düşüncedir. [...] Ebedi dönüşle 'aynı' ya da 'bir' olan geri dönmez; dönüşün kendisi, başkalığa ve farklılaşana ait olması gereken 'bir'dir."⁴⁵ Ebedi dönüş aynı olanın değil, farkın yinelenmesidir, farkın kendisinin tekrarıdır. Gelecek kendisini ebedi dönüş olarak dışa vuracaktır ve bu dönüşte Deleuze'ün Nietzscheci ruhu, yani farkın olumlanması keşfedilecektir.

Deleuze'ün ebedi dönüş tanımı da belirsizdir: "*Dönüş, olmakta olanın varlığıdır. Dönüş, oluşun kendisinin oluşta olumlanmış olan varlığıdır.*"⁴⁶

Geleneksel felsefede varlık, oluşun karşısına konulur. Varlık süregiden, altta yatan, sabit durandır. Varlık, sabit ve değişmez kaynak ya da temeldir. Tanrı varlıktır, Doğa varlıktır; Töz, Spinozacı görüşe karşı çıkan filozoflar için bir varlıktır. Öte yandan oluş süreksiz, değişken, kararsız ve bu yüzden varlığa göre daha dayanıksızdır. Varlık gerçektir, oluşta tesadüfi bir yanılısamadır.

Peki ya şeyler görüldüklerinin aksiyse? Süregiden hiçbir varlık yoksa ve sadece oluş varsa? Sadece değişken ve akışkan karakterdeki oluş gerçekse? Nietzsche böyle olduğunu düşünür: "Eğer dünyanın bir amacı olsaydı, ona ulaşılmış olması gerekirdi. Eğer dünyanın iradi olarak belirlenmemiş herhangi bir nihai durumu olsaydı ona da aynı şekilde ulaşılmış olması gerekirdi. Eğer dünyanın duraklama, sabitleştirme ve 'varlık' olma yeteneği olsaydı, kendi oluş süreci boyunca bu 'varlık' olma yeteneğine bir an bile sahip olsaydı, oluşun bütünü uzun zaman önce sona ermiş olurdu [...]"⁴⁷

Deleuze de aynı fikirdedir: "Oluşun ötesinde herhangi bir

varlık, çokluğun ötesinde hiçbir şey olmadığı için çokluk ve oluş, görünüş veya yanılısına değildir. [...] Çokluk birliğin ayrılmaz tezahürü, temel dönüşümü ve sürekli işaretidir. Çokluk birliğin, oluşa varlığın olumlanmasıdır.”⁴⁸

Bu düşünceye giden yol Spinoza ve Bergson tarafından açılmıştır. Töz, kiplerinin ötesinde ya da dışında durmaz; kiplerin değişmesi ve evrilmesinin sebebi tözün kendisinin kıvrılması, açılması ve yeniden kıvrılmasıdır. Töz, kiplerinin ötesinde duran sabit bir özdeşlik değildir. Töz oluştur. Süre özdeşlik değildir. Kendisini belirli özdeşlikler içinde edimselleştirebilen ama bu özdeşliklerin içinde dahi farklılığını muhafaza eden farktır. Burada en azından geleneksel anlamıyla herhangi bir varlık yoktur. Başka bir ifadeyle, eğer bir varlık, bir sabit mevcutsa, varlık oluşun kendisidir: Tözün kıvrılması ve açılması, sürenin edimselleşmesidir. Eğer Deleuze’ün kurduğu türden bir paradoks istersek biricik varlığın, oluşun varlığı olduğunu söyleyebiliriz.

İşte bu varlık çokluktur, farktır. Ancak “Bir”e karşıt olan Çok şeklindeki bir çokluk değildir. “Bir” –süre, töz– çokluğun kendisidir. Çokluk ve fark aşkın değil, içkindir. Çokluk birliğin olumlanmasıdır.

Dönüşe oluşun varlığıdır. Yalnızca oluş vardır ve oluş ebedi dönüşür. Peki geri dönen nedir? Ebediyen tekrarlanan, daima karşımıza çıkmak üzere geri gelen ve asla geride bırakılamayan nedir? Eğer geçmiş kendisini şimdide edimselleştiriyorsa, şimdiden geçmişe gitmek yerine geçmişten şimdiye doğru hareket ediyorsak ve kendisini şimdide edimselleştiren geçmiş farksa, *farkın kendisi ebediyen tekrar eder*. Fark, henüz özdeşlikler içinde dondurulmamış doğa farkı, daima karşımıza çıkar.

Deleuze’ün düşüncesi güç ama titiz bir akıl yürütmenin ürünüdür. Spinoza’yla birlikte tüm varlığın içkin olduğunu, herhangi bir aşkınlığın var olmadığını söyler. Dünyamızın dışında

kendi karakterini dayatan sabit bir özdeşlik –hiçbir Tanrı, hiçbir tarih yasası, hiçbir erek– yoktur. Bu ise deneyimimizin dışında hiçbir şeyin var olmadığı anlamına gelmez. Dünyamızın dışında olmayan, yine de deneyimimizin dışında olabilir (bilim bunu öteden beri anlatır). Deneyimimize dahil olsun ya da olmasın, evrenimize ait olmayan herhangi bir varlık yoktur.

Deleuze Bergson’la birlikte, tözün karakter bakımından zamansal olduğunu, onun zamandaki bir kıvrılma ve açılma ve zamanda kıvrılan, açılan ve yeniden kıvrılanın asla geçip gitmediği bir geçmiş olduğunu gösterir. Geçmiş farkın kendisidir. Sabit özdeşlikler yoktur, sadece şimdide edimselleşmiş fark düzeyleri vardır.

O hâlde gelecek nedir? Önümüzde ne uzanır? Edimselleşmemiş bir fark. Zaten görmüş olduğumuz gibi, geçmiş mevcut olmasaydı şimdi geçemiyor olurdu. Deleuze, “Halihazırda geçmiş olan ve henüz gelmemiş olan olmasaydı şimdiyle aynı anda geçen moment, asla geçemezdi,” der.⁴⁹ Süre bir birliktir, ancak Bergson’daki hâliyle yalnızca geçmiş ve şimdinin birliği değildir. Süre geçmiş, şimdi ve geleceğin birliğidir. Bir birlik olarak her boyut diğerleriyle iç içe geçmiştir. Gelecek, şimdi ve geçmişten her biri diğerlerine karışmıştır.

Gelecek geçmişin karakterini taşır. Tıpkı geçmiş gibi gelecek de bir doğa farkı ve saf çokluktur. Önceden verili bir özdeşlik ve sabitlik taşımaksızın karşımıza çıkar. Ancak gelecek bomboş değildir, Bergson’un kavradığı hâliyle geçmişi niteleyen virtüel farkın geri dönüşüdür. Şimdide edimselleşmiş özdeşlikler değil, bu özdeşliklerin ardında ve içinde yatan virtüellik geri döner.

Varlık geri dönmez; ama oluşun ve geçmekte olanın olumlanması olduğu sürece, varlığı kuran dönüştür. Geri dönen herhangi bir şey değildir; aksine dönüşün kendisi çeşitliliğin ya da çokluğun olumlanmasıdır. Diğer bir ifadeyle dönüşteki

özdeşlik, geri dönenin doğasını betimlemez; aksine, farklılaşan açılarından dönüş olgusunu betimler.⁵⁰

Geçmiş bomboş değil, tıka basa doludur aslında.

Öte yandan geleceğin geçmişin karakterini taşıdığını söylemek tarihin tekerrürüne dair klişeyi yinelemek anlamına gelmez. Eğer ebedi dönüş öğretisi bu olsaydı bize öğreteceği hiçbir şeyi olmazdı. Her şey geri döner, evet her şey tekrar eder. Ancak tekrar eden, edimselleşmiş özdeşlikler biçiminde değil bu özdeşlikleri kuran virtüel farklar biçiminde geri döner. Güneş, dünya, kartal ve yılan geri döner. Hatta duyguların en önemsiz ve zavallı olanı bile geri döner. Ancak tüm bunlar güneş, dünya, kartal, yılan ve duyguların en değersiz ve hasisi olarak geri dönmez; onları oluşturan virtüellik olarak geri dönerler. Ebedi dönüş, oluşun varlığıdır ve oluşun varlığı virtüel farktır, çokluktur.

Geçmiş, süredir; şimdi, edimselleşmedir; gelecekse ebedi dönüştür. Ancak tüm bunların içinde fark, geçmiş ve geleceği; doğa farkı, süreyi; edimselleşmiş fark, şimdiyi; farkın geri dönüşü de geleceği kurar.⁵¹

Zerdüşt için en zorlu görev, ebedi dönüşü olumlamak ve onu kucaklamaktır. Çünkü olumlamak bu dünyadaki şeyleri kabul etmek ya da her birinin kendi yerine geri dönüşünü istemek değildir. Daha ziyade farkın kendisini olumlamaktır. Olumlamak, ne şimdinin sürekliliğiyle ne de kendi edimselleşmesiyle nitelenebilen, fakat asla tam olarak da ele geçirilemeyecek olan fark tarafından belirlenen bir geleceği benimsemektir. Gelecek kavramsal ve davranışsal açıdan kontrol dışıdır. Orada çok fazla şey vardır; gelecek, hiçbir şey olmak zorunda değildir ama birçok şey olabilir.

Deleuze, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinin üçüncü bölümündeki zar atma oyununu ele alır. "Zar atma

oyunun iki momenti vardır: Havaya atılan zar ve yere düşen zar. [...] Havaya atılan zarlar *rastlantının* olumlanmasıdır, düşerken oluşturdukları kombinasyonsa *zorunluluğun* olumlanmasıdır.”⁵² Peki bu ne anlama gelir?

Gelecekle, ebedi dönüş ya da farkın dönüşü olarak yüz yüze geliriz. Gelecekte olması gereken özel bir şey yoktur fakat olabilecek birçok şey vardır. Gelecek, kendisini henüz belirli bir şimdide edimselleştirmemiş virtüel farktır. “Her şey olabilir,” sözü sadece geleceği öngöremeyeceğimizi ifade eden sığ anlamıyla değil aynı zamanda geleceğin kendisinin saf bir çokluk olması anlamıyla da derindir. İşte zarın havaya atılması budur, rastlantıdır.⁵³

O hâlde gelecek, tıpkı geçmiş gibi, kendisini şimdide edimselleştirir. Dönüş, özdeşliklerde kristalleşir. Ayrıca saf zamansallık da mekansallığa dönüşür. Geri dönen çokluktan doğan özel bir durumla karşı karşıya kalırız.

Zarlar düşerken bir kombinasyon oluşturur ve o kombinasyon zorunluluktur. Ama o şekilde olmak zorunda olduğu için değil; keza öyle olmayabilir de. Bu şekilde olup başka türlü olamayacak belirli bir geleceğe şekil vererek şimdii yönlendiren herhangi bir aşkınlık mevcut değildir. Başka bir geleceğin değil de bu istisnai geleceğin şimdiiye dönüşeceği fikri tam da Deleuze’un reddettiği düşünme biçimidir. Bu düşünme biçiminin üç yanılığısı vardır. İlk olarak, bu düşünme biçimi, geleceğin Bergson’un düşündüğü türde virtüel bir çokluk olmasındansa, tikel özdeşlikler tarafından kurulduğunu belirtir. İkincisi bu belirli geleceğin gerçekliğe dönüşmeden önce bir olanaklılık olarak var olduğunu ifade eder; halbuki Deleuze olanaklı olanı virtüelliğin karşısına koyar. Üçüncüsü, içkinlikten çok aşkınlığa ihtiyaç duyar gibi görünen bir yönlendirmeye işaret eder. İçkinlikte kıvrılma, açılma ve yeniden kıvrılma vardır, fakat herhangi bir yönlendirici kuvvet ya da görünmez bir el yoktur.

Zorunluluk terimi geleceğin nasıl edimselleşeceğini, genellikle herhangi bir kişi ya da bir grup insanın kontrolü dışında belirlendiğini ifade eder. Yine de zorunluluk oluşur ve gerçekliğe kaydolur. Zorunluluk yaşanmalıdır. Şüphesiz insanlar gelecek üzerinde etkide bulunurlar; kendi hayatlarımızın edilgen alıcıları değiliz ama alacağı şekli de belirlemeyiz. Gerisinde kaldığımız, hayalini kurmadığımız ama aynı zamanda kaçımadığımız bir şimdiyi oluşturabilen bir zamansallığa karışmış hâldeyiz.

Kansere çare bulmak için doktor olmaya karar verdim ve tıp okudum. Ama birileri kanserin çaresini benden önce buldu. Belki de tamamen yanlış yoldaydım; hayır, dikkatsiz biri olduğumdan değil, bilakis bütün ipuçları beni oraya götürdüğünden. Nihayetinde kanserin çaresini bulamayacağım. İşte olaylar böyle gelişti, ama gelişmeyebilirdi de. Çareyi bulan kişi bir arabanın altında kalabilirdi ya da tıpkı benim gibi bazı laboratuvar sonuçlarını yanlış yorumlayabilirdi. Fakat bunların hiçbiri olmadı ve geleceğin çokluğu belirli bir şimdiyle bütünleşti.

1987 yılında Filistinliler topraklarının İsrail Devleti tarafından işgal edilmesine karşı bir ayaklanma başlattılar; 1990'da Berlin Duvarı yıkıldı; 1991'de ABD Irak'a savaş açtığını ilan etti. Bu olaylar Filistin özgürlük mücadelesinin doğasını değiştirdi. Filistinli olmanın zorunluluğuna iştirak etti. Berlin Duvarı o sırada yıkılmak zorunda mıydı? Peki ABD'nin savaş açması herhangi bir zorunluluk taşıyor muydu? Bu olaylar Tarihin Yasalarına mı nakşedilmişti? Hayır. Meydana gelmeden önce bu olayların olmaları hiçbir zorunluluk taşımaz, meydana gelmelerini zorunlu kılan hiçbir şey yoktur. Ancak meydana gelmeleri onları bir zorunluluk hâline getirir, kontrol edilemeyen fakat şu anda yok da sayılamayan bir gerçekliğe dönüştürür.

Zar havaya atılır. Bu ebedi dönüştür. Zar daima havaya atılır, her saniye, her an atılır. Tıpkı geçmiş gibi gelecek de daima

şimdi ve burada bizimle birlikte. Çoklukla yani süreyle dolu bir çift zar havaya atılır. Zarlar yere düşer. Bir kombinasyonla karşına numaralar gelir. Bu senin atışın. Daha sonra başka bir sonuç da alabilirsin ama bu sonuç, karşıdaki kombinasyonu ortadan kaldırmaz. Bu kombinasyon daima olmuş olacak ve daima senin elde ettiğin sonucun bir parçası olacak. Geçmiş, her şimdinin parçasıdır daima.

Peki bu oyunda nasıl iyi bir oyuncu olunabilir? İyi oyuncuyu kötü oyuncudan ayıran nedir? “Kötü oyuncu zar atışlarının sayıca çokluğuna bel bağlar. Arzu ettiği kombinasyonu üretmek için nedenselliği ve olasılığı kullanır. Bu kombinasyonu, nedenselliğin ardında saklı duran, elde edilecek bir erek olarak belirler.”⁵⁴ Kötü oyuncular şansını yadsırlar. Belirli bir kombinasyonun peşindedirler ve zar atışının onlara aradıklarını vereceğini ümit ederler; hepyek değil de düşüşü ararlar. Orada bir özdeşlik, tekil bir özdeşlik ya da özdeşlikler mevcuttur. Eğer bu özdeşlik ortaya çıkmazsa kötü oyuncular hayal kırıklığına uğrayacaktır. Onlar virtüelliğin alanında değil, olanaklılığın alanında faaliyet gösterirler. Olanaklı kombinasyonlara dayalı bir dizi olasılık hesabı yaparlar. Belki de zarları tekrar sallasalar...

“Fakat bu şekilde elde edilecek her şey, aşağı yukarı muhtemel görelî sayılardır. Evrenin hiçbir amacının olmaması, yani bilinir kıldığından fazlasını uman herhangi bir ereğe sahip olmaması, iyi oynamanın zorunlu şartıdır.”⁵⁵ İyi oyuncular belirli bir geleceğe bel bağlamaz, zarları bir kez daha atmak için ricada bulunmazlar. İyi oyuncular hem şansını hem de zorunluluğu olumlar. Belirli bir kombinasyon uğruna değil de kombinasyonların sonsuz olduğu ve kendilerine bağlı olmadığı bilgisiyle oynarlar.

İyi oyuncuların edilgen olduğunu düşünmemeliyiz. İyi oyuncunun bakış açısı, “Ne olursa olsun, fark etmez. Sadece zarları atın,” şeklindedir. İyi oyuncular oyunu endişe etmeden oy-

nar. Ancak evrenden herhangi bir şey de beklemezler. Evren onlara hiçbir şey borçlu değildir. Evren özel olarak hiçbir yere ait değildir ve oyuncuların evrende oyun oynamak gibi bir rolleri yoktur. Evren sunduğunun ötesinde bir şey vermez. İyi oyuncular evrenin ne sunacağını bilmez ama her atışta kendilerini oyuna teslim ederler. Onlar yerdeki kombinasyonu başka kombinasyonlarla, kendilerinin yere düşmesini arzu ettikleri, yere düşmüş *olması gereken* kombinasyonlarla kıyaslamazlar. Zarları atar ve zarın atılmasıyla ya da yere düşen kombinasyonla ilgili herhangi bir hınç ya da suçluluk duymaksızın, sınırları zorlayınca dek oyunu oynarlar.

*Olumlamak asla varolanın sorumluluğunu üstlenmek, onun yükünü sırtlanmak değil, hayatta olanı serbest bırakmak, onu özgürlüğüne kavuşturmadır. Olumlamak yüklerinden kurtulmadır; yüce değerlerin ağırlığını yaşama yüklemek değil, yaşamı daha hafif ve etkin hâle getiren, ona ait yeni değerleri yaratmadır. Sadece yaşamı yapabileceklerinden koparmak yerine onun yeni biçimlerini icat etmek amacıyla aşırılıktan istifade ettiğimiz takdirde yaratım mevcuttur.*⁵⁶

Olumlamak, deneyimin sonuçlarına ilişkin herhangi bir teminat olmaksızın deneyimlemektir. Olumlamak edimsel olana yapışıp kalmaktansa virtüeli araştırmaktır. Bir bireyin yaşamını “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusuyla yüz yüze getirmektir.

X

Nietzsche etkin kuvvetlerle tepkisel kuvvetleri birbirinden ayırır. Nietzsche'nin kimi zaman etkin ve tepkisel insanlar arasında ayırım yaptığı düşünülmüştür. Ancak bu bir hatadır. Kimi insanlar etkin kimileriye tepkisel değildir. İnsanlar bazıları etkin

bazıları da tepkisel olan kuvvetlerin kesişim noktalarıdır. Belirli bir insana ya da bir topluluğa, hatta belirli bir tür ya da tarihsel döneme etkin kuvvetlerin mi yoksa tepkisel kuvvetlerin mi egemen olacağı belirsizdir. Deleuze, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu sorduğunda buradaki bireyin zorunlu olarak bir kişi olmadığını anımsayın: Bir topluluk nasıl yaşayabilir? Bir kuvvet nasıl yaşayabilir? Bir çağ nasıl yaşayabilir?

“Kendi gücünün sınırlarını zorlayan her kuvvet [...] etkindir.”⁵⁷ Etkin kuvvet yapabileceklerinin sınırlarını zorlar. Her ne yapıyorsa kendi gücü ve kabiliyeti ölçüsünde yapar. Etkin kuvvetler yaratıcıdır çünkü kendilerini icra etmeye, kendilerinden her ne üretebiliyorlarsa onu üretmeye çalışır. Yaratılan, yalnızca etkin kuvvete bağlı değildir, aynı zamanda bu kuvvetin kendisini ifade ettiği ve kabiliyetinin sınırlarını zorladığı bağlamla ilişkilidir. Evren zorunlu olarak etkin güçlerle işbirliği yapmaz; bu da etkin güçlerin yaratıcılığı umulmadık istikametlere sapaabileceği ve hatta büsbütün baltalanabileceği anlamına gelir. Bütün yaratıcılık bir tecrübedir. Zar atılır fakat yere düştüğünde kaç kaç geleceği bilinmez.

Öte yandan etkin kuvvetler yıkıcı da olabilir. Ancak bunun sebebi yıkımın peşinde olmaları değildir. Yaratım sürecindeki etkin güçlerin önüne, yapabileceklerinin sınırlarını zorlamaktan alıkoyan engeller çıkabilir. Bu engeller nefretten ya da kötülükten değil, sınırları zorlamanın yarattığı neşeden doğan etkin kuvvetler tarafından yıkılır. Etkin kuvvetleri, en iyi ihtimalle, etkin bir kuvvetle rekabete tutuşabilen ya da onu yıkabilen başka etkin kuvvetler değil, tepkisel kuvvetler tehdit eder.

Tepkisel kuvvetler, “tümüyle farklı bir yolda ilerler; ayrıştırır, etkin kuvveti yapabileceklerinden alıkoyar; gücünün bir parçasını ya da neredeyse tamamını alıp götürür.”⁵⁸ Eğer etkin kuvvetler kendi güçlerinin sınırlarını zorluyor ve kendi ifadeleri yoluyla yaratıyorsa, tepkisel kuvvetler de etkin kuvvetlerin ken-

di güçleriyle irtibatlarını keserek faaliyet gösterirler. Tepkisel kuvvetler etkin kuvvetlerin üstesinden gelemezler, altlarını oyar. Yaratamaz ama etkin kuvvetlerin yaratıcılığını zapt ederler.

Kiliselere ve eşcinselliği düşünün. Heteroseksüellik gibi eşcinsellik de bir kuvvettir. Kendisini ifade etmeye çalışır. Eşcinsellik etkin bir kuvvet olarak eşcinsellik, yeni cinsel ifade biçimleri bulmak, diğer biçimlerle birlikte kendini ifade etmek (ya da aksine kendini daha derinlemesine tekil bir başkalık olarak ifade etmek) ve gücünün doruklarına ulaşmak için kendi sınırlarını zorlamaya çalışabilir. Eğer belirli bir eşcinsel kuvvet etkinse, kendisine diğer eşcinsel kuvvetlerin ne yaptığını sormaz. Eşcinsellik için neyin “uygun” olduğunu merak etmez ve hiçbir suçluluk, pişmanlık ya da şüphe duymaz. Tüm bunların hiçbir anlamı yoktur.

Neredeyse bütün kiliseler ve dinler, eşcinsel kuvveti yapabileceklerinden alıkoymaya çalışır. Onu inkar eder, yadsır, tehdit eder ve acırlar. Eşcinsellikle kurulan teolojik ilişki, eşcinselliğin yapabileceklerinin sınırlarını zorlamasına dayanmaz; bu ilişkiye göre onun yapmaya veya ifade etmeye çalıştığı hiçbir şey yoktur. İlişki tamamen farklı bir yönde ilerler; yasaklamaya dayanır, eşcinsel kuvveti afaroz eder, suç ve cezayı sahneye çıkarır. Eşcinselliğin, etrafındaki her şey için tehdit oluşturduğunu ilan eder. Bu ilişki eşcinsellikle kurulan asalakça bir ilişkidir. Bu olmadan teolojik düsturun yekpare bakış açısı için herhangi bir varlık nedeni mevcut değildir.

Nietzsche'nin kurumsal dini eleştirmesinin birçok sebebi vardır. Bunlardan hiçbiri kurumsal dinin esasen tepkisel olduğuna ilişkin teşhis kadar güçlü değildir. Kurumsal din, kuvvetlerin sınırlarını zorlamasına imkan tanıyarak değil onları yapabileceklerinden alıkoyarak, tepkisel kuvvetleri etkin kuvvetlere karşı seferber ederek, etkin kuvvetleri güçsüz, suçlu, zayıf ve en sonunda da tepkisel kılarak faaliyet gösterir. Kurumsal dinlerin

tarihi, kendilerini olmadıklarıyla tanımlayan, yapabilecekleriyle değil de başka bir şey olamayışlarıyla teselli bulan nüfusların tarihidir: “*Sen kötüsün, öyleyse ben iyiyim.*”⁵⁹ Zayıflık erdem, etkin kuvvetler de düşman olarak görülür: “Sağlıklı olan için en büyük tehlikeyi hasta olan temsil eder; güçlü olanın felaketini bildiren, en güçlü *değil* en güçsüz olandır. Bunu takdir edecek miyiz?”⁶⁰

İnsanlar, topluluklar, yaşayan varlıklar, çağlar, tüm bunlar etkin ve tepkisel kuvvetlerin kombinasyonlarıdır (Nietzsche tarihsel dönemimize tepkisel kuvvetlerin egemen olduğunu düşünür).Yapabileceklerimizin sınırlarını zorlayan kuvvetlerden ve bu kuvvetleri yapabileceklerinden alıkoymaya çalışan kuvvetlerden oluşuruz. Etkin kuvvetler kendi farklarını olumlar. Kendilerini başkalarının gözlerinden görmez, bilakis kendi farklarının sınırlarını zorlar. Kıyaslama yapmaz, yaratır. Tepkisel kuvvetlerse yalnızca etkin kuvvetleri olumsuzlayarak var olur. Onların özdeşliği kendi farklarını olumlamalarından, kendi tikel istençlerini ifade etmelerinden değil, etkin kuvvetlerin farklarını olumsuzlamalarından kaynaklanır.

İyi oyuncular etkin kuvvetleri olumlar, onlardan korkmazlar. Zarların kendi sınırlarını zorlayamayabileceğini bilirler; hatta bunu başarsalar dahi etkilerinin henüz bilinmediğinin farkındadırlar. Bu durum iyi oyuncuları kederlendirmez. Onlar hem rastlantıyı hem de zorunluluğu, hem geçmiş ve gelecekle olan farkı hem de farkın edimselleşmesini olumlar. İyi oyuncular etkin kuvvetlerin yaratıcılığını sınırlamaya ya da altını oymaya çalışmaz. Sonuçları önceden bilip her şeyi bu kontrol altındaki sonuçları oluşturmak üzere düzenlemek zorunda olan kötü oyunculara bırakırlar bunu. İyi oyunculara gelince, bir beden hâlâ neler yapabileceğini bilmezler, fakat onu bulmayı arzu ederler.

XI

Tüm bunlar birer ebedi dönüş meselesidir. Ebedi dönüş farkın geri dönüşüdür. Bergson tarafından sürenin doğası olarak gösterilen saf farkın yinelenmesidir. İyi oyuncular ebedi dönüşü olumlar. Özdeşlikler içindeki edimselleşmelerin sahip olduğu katı biçimlerin devamlılığını değil, bilakis özdeşliği olmayan farkın geri dönüşünü, tükenmez ve yaratıcı kaynaklara sahip olan dünyadaki bir deneyim olarak farkları olumlar. Ebedi dönüşü olumlamak, şimdimizin tikelliğinin ötesinde bulunan virtüel fark dünyasını onaylamak, yaratımın etkin kuvvetlerini özgür bırakmak, bu kuvvetleri yapabileceklerinden koparmayı reddetmektir. Geleceğin bize gelecekte ne olup biteceğinin garantisini vermediğini ve dahası, garanti peşinde koşmanın da kapasitemizi sınırlamak, bedenimizi hapsetmek, bizim adımıza olabilecek en iyi şeyi, tam da en kötü şey olur korkusuyla yanlış yöne sevk etmek olduğunu bilip fark etmektir.

Ebedi dönüş bütün yaratıcılığın bir deneyim olduğunu öğretir. Kendi yaratıcılığımızı olumlamak, şimdinin önümüze sunduğu asılsız özdeşliğe takılıp kalmaktansa, geleceğin bize sunduğu tecrübeye kendimizi açmaktır. Eğer yaratıcılık kabiliyetimiz varsa bunun sebebi, kaynaklarını tüketemememiz dışında hiçbir teminat sunmayan bir coğrafyayı baştan sona katederek sınırlarını zorlama ihtimalinin bizi tehdit etmemesidir. Birçokları, belki de Deleuze ve Nietzsche'nin nazarında çoğunluk, bu görevi kabullenemez. Ancak Deleuze ve Nietzsche onlar için değil de bu görevi kabul edebilen az sayıdaki birey için (az sayıdaki insan, az sayıdaki kuvvet, az sayıdaki çağ) için yazar.

Deleuze istence ilişkin daha eski kavrayışların aksi yönde gelişen Nietzscheci güç istenci hakkında şunları yazar: "Nietzsche istencin bu şekilde *zincire vurulmasına* karşı, istemenin özgürleştirdiğini ilan eder; istencin ıstırabına karşı onun *neşeli* olduğunu duyurur. Nietzsche kendisine yüklenen *yerleşik* de-

ğerleri benimsemeyi düşleyen istenç imgesine karşı istemenin yeni değerler *yaratmak* olduğunu ilan eder.”⁶¹ Özgürleşme, neşe, yaratım; işte farkın olumlanmasının, ebedi dönüşün benimsenmesinin anlamı budur. Keder, hınç, vicdan azabı ya da kendini inkar değildir. Nietzsche’nin pratik öğretisi şudur: Fark mutluluktur; çokluk, oluş ve rastlantı başlı başına neşenin elverişli nesnelere ve yalnızca neşe geri döner.”⁶² Ve Deleuze, ondan önce gelen Nietzsche gibi, buna kadir olup olmadığını sorar. Ya da soruyu başka türlü soralım: Bir bireyin nasıl yaşayabileceğini sormaya kudretimiz var mıdır?

XII

Spinoza, Bergson, Nietzsche: Oğul, Baba, Kutsal Ruh. Bu filozoflar Deleuze felsefesinin dayandığı üç temel kavramı yaratırlar: İçkinlik, süre ve farkın olumlanması.

Tek bir dünya, tek bir töz, tek bir varlık vardır. Bunlar dışarıdaki bir dünya ya da Varlık tarafından yönetilemez ve yargılanamazlar. Aşkılık mevcut değildir: “Tüm biçimleriyle (Tanrı, öz, iyi, hakikat) duyuların üzerinde başka bir dünya fikri ya da yaşama üstün olan değerler fikri, herhangi bir fikir değil bütün kurguların kurucu ögesidir.”⁶³ Varlık içinde yaşadığımız dünyadan başka bir şey değildir. Varlık bu dünyadır.

Bunun anlamı, yalnızca bizim için mevcut olanın var *olduğu* değildir. Görünenden çok daha fazlası vardır. Varlık deneyim dünyamızı meydana getiren özgül biçimlerde kendisini kıvrır, açılar ve yeniden kıvrır. Varlık ya da töz kendisini bize sunan şeye dahildir ancak daima herhangi bir sunumdan daha fazlasıdır. Bunu anlamak için mekansal değil zamansal açıdan düşünmeliyiz. Mekansal düşünme bize yalnızca dünyamızın fenomenolojisini ve tezahürlerin yapısını verir. Zamansal düşünme ise bize bu tezahürlerin neden meydana geldiğini, nasıl

birbirlerinden farklı olabildiğini göstermek için bu dünyanın içine işler.

Zamansal düşünme, sadece şimdinin yokluğu değildir, aynı zamanda şimdide varlığını sürdürmenin belirli bir tarzı olan geçmişi ve sürenin yoğunluğunu açığa çıkarır. Geçmiş ve şimdi birbirini içerir. Şimdi olmadan geçip gidecek hiçbir şey olamazdı. Geçmişin sürekli varoluşu olmadan da şimdi geçemezdi. Sadece tek bir zaman mevcuttur.

Şimdi edimsellikse geçmiş virtüelliktir. Geçmiş, edimselleşmiş biçimiyle şimdide var olan virtüel farklar alanıdır. Edimselleşme, farkın virtüelliğini ve sürenin çokluğunu güçsüzeleştirmez. Edimselleşme varlığı dondurmaz. Bilakis varlığa onu tüketmeksizin ifade eden özgül biçimler, özgül kipler verir. Şimdi daima görünenden fazlasını barındırır. Aynı zamanda kendi geleceği de olan kendi geçmişine gebedir.

Geçmiş, süre ve virtüel çokluk şimdiiyi sadece peşinden sürüklemeyi, aynı zamanda onunla kesişir. Geçmiş tekrar eder. Farkın sonsuz tekrarı söz konusudur. Şimdiye dahil olan süre, aynı zamanda gelecektir. Şimdi, yalnızca bize sunduğu biçimlerden ibaret değildir asla. Daima görünenden fazlasıdır. Meydana getirdiği çokluğu kaybetmez. Sonuç itibarıyla şimdi, sabit biçimlerin değil farkın kiplerinin bir gereğidir; şimdi, kendisini bir biçimde edimselleştirmiştir ve başka biçimlerde de edimselleştirebilir. Bir beden neler yapabileceğini hâlâ bilmiyoruz. O hâlde gelecek, basitçe şimdinin sabit biçimlerinin bir devamı değildir, çünkü şimdi yalnızca bir dizi sabit biçimden ibaret değildir. Gelecek hem karşımıza çıkacak olan hem de zaten bizimle birlikte olan edimselleşmemiş farktır.

Kendimize bu farka yaklaşma, onu olumlama, karşılık geldiği rastlantıyı ve bu farkın edimselleşmelerinin bize sunacağı zorunluluğu kucaklama imkanı tanıyabiliriz. Bir beden neler yapabileceğini, bir bireyin nasıl yaşayabileceğini sorabiliriz.

Bunları sadece insanlar olarak değil aynı zamanda eylem hâlindeki gruplar, bir tarihsel çağ ya da çevrenin ürünleri olarak; dayanışma, tahakküm ve karşılıklı sınır ihlalleriyle bağlantılı başka kuvvetlerle etkileşim hâlindeki kuvvetler olarak sorabiliriz.

Eğer soruyu sorar ve onun yankılanmasına izin verirsek, bizi meydana getirenin yaratıcılığına kendimizi açarız. Bizde olan veya parçası olduğumuz şeye kendi sınırlarını zorlama, kendini ifade etme imkanı tanımış oluruz. Şu anda mevcut gibi görünen ya da olan bitenle kendimizi kıyaslamaz, olabilecek olanı deneyimleriz. “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu yadsırsak yerleşik değerlerde, aşkın varlıklarda, gücümüzü bizden çalıp onu edilgenlik biçiminde bize geri satacak olan her türlü yargıda teselli aramak durumunda kalırız. Ne yapabileceğimizi keşfetmeye çalışmak yerine yapabileceklerimizden kendimizi alıkoymaya uğraşırız.

Anaakım felsefede ontoloji tasarısı daima bizi yapabileceklerimizden alıkoymaya uğraşmıştır. Farklı bakış açıları sunan figürlerse ancak kıyılarda var olabilmıştır. Yorgun düşmüş bir riayetçiliği diriltmektense, çok daha açık ve hayat dolu bir dünya ve yaşam algısının yolunu açan Spinoza, Bergson ve Nietzsche'nin sundukları kavramlarla birlikte yeni bir ontoloji kurabiliriz.

Deleuze'e göre yaşamı düşünmek hem varolanı hem de olabilecek olanı düşündürmektir. Yaşamın ne demek olduğuna ilişkin yorumlara ve yaşama biçimlerine bir açılım sunmaktır. Ontoloji adını almaya değer bir ontolojide iki düşünce birbirine kenetlenmiştir. Dünya anlayabileceğimizden daha fazlasıdır. Farkıyla zengindir. Üstelik bu farkta ve dünyanın ontolojik oluşumunda, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunun yanıtları vardır. Daha doğrusu yanıtlar henüz açıkça belirtilmediği ve hazırda onları benimsememizi beklemediğinden, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusu yalnızca sözcüklerimizle değil aynı zamanda yaşamımızla yanıtlanır.

I

DÜNYAMIZI DÜŞÜNME biçimimizle yaşayış biçimimiz iç içedir. Ontolojimizle pratik faaliyetlerimiz birbirine kenetlenmiştir. Bu yalnızca filozoflar değil bütün insanlar için geçerlidir. Mutlak sınırlara sahip belirli şeylerle belirli yasalara göre etkileşime giren (mutlak sınırları olan başka) şeylerden oluşan bir dünya, bizi belirli yaşama biçimlerine yönlendirir. Örneğin bu belirli şeyler olduklarından başka türlü olamıyorsa, zamanımızı onların ne olabileceğini ya da neye dönüşebileceğini düşünmekle geçirmeyiz. Onların edimsellikleri tarafından sunulan olanaklara riayet ederiz. Bu belirli şeyleri birbirleriyle ilişkilendiren ve çığnemeye kalkışmamızın beyhude olduğu birtakım doğa yasalarını keşfetmek zorunda kalırız. Tıpkı bu yasaların hükmettiği özdeşliklere olduğu gibi yasaların kendilerine de riayet ederiz.

Dünyamızı bu şekilde düşünmekten vazgeçtiğimizde alternatif yaşama biçimleri karşımıza çıkar. Eğer şeylerin mutlak sınırları yoksa ve aralarındaki ilişki doğa yasalarına indirgenebilir değilse, artık bir beden neler yapabileceğinden emin olamayız. Belki de bize sunulandan çok daha fazlası olup biter dünyamızda. Bilmiyoruz. Bunu anlamanın en iyi yolu deneyimlemektir.

İçkinlik, süre, farkın olumlanması: bu kavramlar aracılığıyla dünyamız bize yeniden tuhaf görünmeye başlar, şeyler ara-

sındaki ilişkiler geçirgenleşir ve özdeşlikleri de akışkanlaşır. Bu şekilde düşünmek için yeni bir ontolojiye hatta bundan daha fazlasına ihtiyaç vardır. Bu düşünce biçimi eski düşünme biçimimizin içyüzünü görmemizi, onun biçim ve planını anlamamızı gerektirir. Deleuze bu eski düşünme biçimini “dogmatik düşünce imgesi” olarak adlandırır.

Dogmatik düşünce imgesini kavradığımız zaman, yeni yaşama biçimleri doğuran yeni kavramlara sahip bir düşünce türünü, yani Deleuze’ün önerdiği yeni düşünce biçimini daha iyi anlayabiliriz. Bu yeni düşünce türü dünyayı dogmatik imgeden farklı kavrar. Ne var ki onun yeniliği bizi yanıltmamalıdır. Bazı bilim dalları dünyayı Deleuze’ün kavrama biçimine yabancı olmayan şekillerde kavrar. Bilim, Deleuze’ün ontolojisini doğrulamayabilir; zaten felsefe bilimle aynı şey değildir. Felsefe kavramlar yaratır. Felsefe doğrulukla değil çarpıcı, ilginç ve önemli olanla ilgilidir. Fakat bilimde, Deleuze’ün kurduğu ontolojiyi açıklamaya yardımcı olan kavram ve buluşlar vardır. Yeni tür bir bilim ve yeni tür bir felsefe, içinde yaşadığımız dünyayı ve evreni yeniden kavranken düşünmeye sürüklendiğimizden çok daha hayat dolu olabilen bir dünyada, bir evrende buluşur.

Düşünce ve bilim dilde inşa edilir. Ancak bu durum düşünce ve bilimin basit birer dilsel araç olduğu anlamına gelmediği gibi dilin dışında hiçbir şeyin bizi ilgilendirmede olduğu anlamına da gelmez. Dilimizin içinde yapayalnız değiliz. Deleuze’ün bakış açısı bunu daha şimdiden açıklığa kavuşturmuştur. Dünya kelimelerimizin bize gösterebileceğinden çok daha fazlasını barındırır. Ancak eğer dilimiz varolanın tümü değilse ve dünya sadece kelimelerimizle inşa edilmediyse, o hâlde dilimiz de bizden ayrı değildir. Dünyaya ilişkin kavrayışlarımızı anlamak için icra edildikleri dilin işleyişini anlamak zorundayız. Düşünce ve bilim üstüne düşünmenin eksiksiz olabilmesi için dil üzerine düşünmeye gereksinim vardır.

Düşünce, bilim ve dil: Eğer içkinlik, süre ve farkın olumlanması yeni bir dünya tasavvur etmek için ihtiyaç duyduğumuz kavramlarsa, o hâlde düşünce, bilim ve dil de bu yeni kavrayışın araçlarıdır. Yeni bir düşünce türü için dogmatik düşünce imgesini terk etmeliyiz. Bu düşünceyi daha belirgin ve bilimin olanak tanıyacağı şekillerde görmeli ve bütün yeni düşünce türlerini doğuran dili tekrar ele almalıyız.

II

Dogmatik düşünce imgesi nedir? Makamlarına kurulup düşünceleriyle baş başa kalmış birkaç filozofun mülkü değildir. Tozlu bir kütüphanede bulunabilecek bir tez veya gizli bir entelektüel plan dahilinde kuşaktan kuşağa aktarılan sır dolu bir tasarı da değildir. Dogmatik düşünce imgesi bize aittir. Dogmatik düşünce imgesi dünyayı kavradığımız şablondur.

Muhtemelen bu şablonun en merkezi ögesi temsildir. Temsil onun nasıl çalıştığını betimler. Buna göre dünya istikrarlı ve dingin bir şekilde orada durur. Anlaşılmak için bizim düşüncemizi bekler. Düşüncemiz onu temsil eder. İşte düşüncenin yaptığı budur. Varolanı, sahip olduğu istikrar ve dinginlikle fikirlerimize yansıtır. Düşünce dünyanın bir temsilinden fazlası değildir: Bize bir kez *sunulanın*, yani zaten orada olanın, zihnimize *yeniden sunulması*, zihnimizdeki *temsildir*.*

* Bu cümlede yazar italik yazılan ilk sözcük için İngilizcedeki *presented*, ikinci italik sözcük için *re-presented* ve üçüncüsü için de *represented* kavramlarını kullanmaktadır. *Re* önekiyle *presented* birleştiğinde, yeniden sunma eylemi üzerinde yoğunlaşan bir ifade ortaya çıkmakta ve bu da temsilin bir yeniden sunma, zaten varolanın zihinde yeniden sunulması anlamıyla bağdaşmaktadır. Bu noktada hem *presented* sözcüğünün mevcut olanla, bulunanla (*present*) ve şimdiyle (*present*) bağlantısı hem de *represented* sözcüğünün yeniden sunma (*re-present*) edimiyle bağlantısı göz önünde bulundurulmalıdır. Metindeki sunum (*presentation*), temsil (*representation*) ve yeniden-sunum (*re-presentation*) ifadelerinin bu bağlamda okunması önem taşımaktadır. Öte yandan bu bağlantı, Gilles Deleuze'un temsil edilen veya yeniden sunulan anlamındaki *represented* ile bastırılmış anlamındaki *repressed* arasındaki benzerlikleri zaman zaman gündeme getirme nedenine ilişkin de bir ipucu sunmaktadır. -çn

Bu³yalın ve zorlu bir hikayedir. Antik düşüncede bu hikayeyi inandırıcı hâle getirmek için aşılması gereken sorunlar vardı: Örneğin bir inek kadar büyük bir şey zihnime nasıl sığabilir? Şimdi bu tür sorunları ahmakça buluyoruz. Bunun sebebi düşüncemiz hakkındaki düşünme biçimimiz olan temsilin üstesinden gelmiş olmamız değildir; daha ziyade bunun gibi olası sorunları açıklığa kavuşturmak için gerekli şablonu geliştirebilmiş olmamızdır. Düşüncemizde fiilen bir inek ortaya çıkmaz, bilakis gözlerimiz imgeyi işler, optik sınırlar vasıtasıyla imgeyi depolayan ve onu “inek” kategorisinde yer alan aynı türden diğer imgelerle ilişkilendiren beyne taşır.

Hikayeyi anlatmanın tek yolu bu değildir, fakat diğer yaklaşımlar da benzerdir ve kolayca gözden kaçabilecek birtakım ortak özelliklere sahiptir. Hikayenin her noktasında durağanlık vardır. İnek imgesi, bu imgenin taşınması, depolanması ve yer aldığı kategori, mutlak ve net bir şekilde çekilmiş sınırların tamlığını muhafaza eder. Deleuze, “Temsil, olumlanmış fark dünyasını zapt edemez. Temsil, yalnızca tek bir merkeze, kendine özgü eğik bir bakış açısına ve sonuç itibarıyla sahte bir derinliğe sahiptir. Temsil, her şeyi dolaylımlar fakat hiçbir şeyi kımıldatmadığı gibi harekete de geçirmez,” der.¹

Temsil her şeyi dolaylımlar fakat hiçbir şeyi kımıldatmadığı gibi harekete de geçirmez. Deleuze harekete geçiren, seferberlik yaratan bir düşünce sunmaya çalışır. Şu an için hareket etmesizin dolaylımlayan dogmatik düşünce imgesini anlamalıyız. Dogmatik düşünce imgesi, sunum ve temsil yoluyla dolaylımlar.

Varolan daima orada olandır ve başka bir şey değildir. İnek inehtir, başka bir şey değildir. Onun imgesi şu ineğin imgesidir ve başka bir şey değildir. İletilen şey her daim orada olandır ve başka bir şey değildir. İşte temsil böyle çalışır. Bu şekilde çalışmazsa yeniden sunum olamaz, halihazırda dünyada var olanı, düşünceye ve dile tekrar sunamaz.

Temsil doğrulukla ya da en azından belirli bir doğruluk kavrayışıyla ittifak hâindedir. Felsefe tarihi boyunca doğruluk birçok şekilde kavranmıştır. En önemlisi, köklerini düşüncemizin en derinlerine dek salan örtüşmeci doğruluk kuramıdır. Bu bakış açısına göre bir önerme, hakkında iddiada bulunduğu olgu bağlamıyla örtüşüyorsa doğrudur. “İnek çayırdadır” önermesi ancak ve ancak kastedilen inek gerçekten de kastedilen çayırdaysa doğrudur. Bu apaçık doğru görünür. Buna karşın “İnek çayırdadır” önermesi, (orada hiçbir ineğin olmama ihtimalini ya da çayırdaki ineğin gerçekten bir inek olmayıp cansız bir inek modeli olduğunu bile hesaba katmadığımızı düşünelim) söz konusu inek söz konusu çayırdada değilse nasıl doğru olabilir?

Dogmatik düşünce imgesinin parametreleri için de aynı geçerlidir. Örtüşmeci doğruluk kuramı, bu imgenin dışında tutunacak bir zemine sahip değildir. Bu doğruluk kuramı, ineklerin ve imgelerin, sinirsel iletimlerin ve dilsel kategorilerin, kısacası temsilin bütün tamlıklarına ihtiyaç duyar. Birbirlerini yansıtmasını sağlayan bir durağanlığa her ikisi de sahip olmadan iki öge arasında herhangi bir örtüşme olamaz.

Yine de çayırdakinin sadece bir inek değil de bir inekten daha fazlası olma ihtimalini göz önüne alalım. İneklerin ineklerden daha fazlası olma ihtimalini düşünelim. Üstelik madalyonun diğer tarafından bakarsak düşünce ve dil de muhtemelen, zamirler ve bağlaçlar gibi onları araştırmaya uygun işlevlere sahip, durağan kategoriler dizisinden daha fazlasıdır. Belki de hiçbir kategori görüldüğü kadar sabit olmadığı ya da daha iyi bir ifadeyle “kategori” fikri dilde gerçekleşeni zapt edemediği için dil içten kanamaktadır. Ayrıca dogmatik düşünce imgesinin sahip olduğu istikrarın altını oyan, hem dünyaya hem de dile özgü bir kaos mevcut olabilir.

Öyleyse ortada herhangi bir temsil ve doğruluk ya da en

azından örtüşme olarak doğruluk mevcut olmayacaktır. Daha doğrusu temsil ve doğruluk, ancak onlara duyulan sadakatin bizi körleştirmesiyle var olabilir, fakat ortada onlardan daha fazlası da vardır. Bu “daha fazlayı” düşünmek dogmatik düşünce imgesinden farklı bir imge ve düşünceyi gerektirir. Daha iyi bir ifadeyle artık imgeler içermeyen bir düşünceye, fark düşüncesine ihtiyaç duyar.

Deleuze düşüncenin dogmatik imgesinin ya da temsil şeklindeki düşüncenin, *ortak-duyu* ve *sağ-duyu* olarak adlandırdığı kavramlarla birlikte işlediğini ifade eder.

Yargının temelde sadece iki esas işlevi vardır: Kavramları *bölümleyerek* teminat altına aldığı bölüştürme işlevi ve öznelere *değer biçerek* onları teminat altına aldığı hiyerarşikleştirme işlevi. İlki ortak-duyu olarak bilinen yargı yetisine, ikincisiyse sağ-duyu (ya da ilk duyu) olarak bilinen yetiye karşılık gelir. İkisi birlikte yargının bir değeri olarak adaletli ölçüyü ya da “adaleti” meydana getirir. Bu anlamda kategorilere ilişkin her felsefe, yargıyı kendi modeli olarak alır.²

Deleuze *ortak-duyu* ve *sağ-duyu* terimlerini rasgele seçmez. Bu terimlerin birtakım çağrışımları vardır. Ortak-duyuya, kendi arayışlarını asgari başarıya sahip bir yaşam üzerinden gerçekleştiren herkes sahip olur. Ortak-duyuya sahip olmak apaçık olanı bilip tanımaktır (birazdan tanıma fikrine döneceğiz). Sağ-duyuyaysa iyi önsüzleri olan herkes sahiptir. Sağ-duyuya sahip olmak, arayışın varolana odaklandığını bilmektir. Söz konusu terimlerin yan anlamlarının farkında olan Deleuze’ün bu terimlere verdiği anlamlar bunlar değildir.

Deleuze ortak-duyu ve sağ-duyuyu tüm kategori felsefelerinde, bütün temsil filozoflarında bulur. Bu kavramları Platon ve Aristoteles’te, Kant ve Hegel’de teşhis eder. Ancak or-

tak-duyu ve sağ-duyu sadece filozofların kullandığı kavramlar değildir. Miras aldığımız mevcut düşüncemizde de yer alırlar. *Bizim* düşüncemiz olan dogmatik düşünce imgesi, ortak-duyu ve sağ-duyu aracılığıyla yargıda bulunur.

Deleuze'ün terime atfettiği teknik anlama göre ortak-duyu, nesneye ilişkin yargıdaki farklı zihinsel yetilerin uyumunu garanti altına alır. “Görmekte, düşünmekte ve dile getirmekte olduğum inek, işte bunların hepsi aynı inektir. Orada olan, zihnimdekidir ve zihnimin farklı (algısal, bilişsel, dilsel) faaliyetlerinde de aynı şeydir.” Ortak-duyu eşgüdüm sağlar; içimde olanla dışımda olan arasında, dışımda olana kendileri aracılığıyla yaklaştığım içimdeki yetiler arasındaki eşgüdümü güvenceye alır. “Ortak-duyu bütün yetilerin birliğini ve temelini sağlayan bir Kendiliğin varsayılan özdeşliği tarafından öznel bir şekilde tanımlanırken, bütün yetiler için odak noktası olarak hizmet veren herhangi bir nesnenin özdeşliği tarafından da nesnel bir şekilde tanımlanır.”³ İşte Deleuze'ün bölüştürme dediği budur: Farklı faaliyetler ama aynı nesne ve aynı nesneyle karşılaşan aynı özne (Ben).

Ancak kendi başına eşgüdüm nafi'dir. Eşgüdümü sağlanacak bir miktar içerik olmak zorundadır. İçle dış arasında ve içerideki yetiler arasında eşgüdümlü kılınacak bir inek veya bir çayır mevcut olmalıdır. Üstelik onları eşgüdümlü kılan Ben ya da ben, genel ya da tümel değil, tikel bir Ben ya da ben olmalıdır. Sağ-duyunun oynadığı rol budur. “Öyleyse ortak-duyu kendinden öte başka bir şeye, belirsiz bir nesneyi şu ya da bu olarak belirleyen ve bu nesnel topluluğu içine yerleştirilmiş olan kendiliği bireyselleştirme yeteneğine sahip dinamik bir duruma işaret etmelidir. Bu başka şey sağ-duyudur.”⁴

Sağ-duyu her nesneye kendi ölçüsünü verir, ortak-duyunun eşgüdümlü kıldığı kategorileri tedarik eder. Ortak-duyu bu kategorilerin dışarı herhangi bir şey sızdırmamalarını, birbirleriyle-

le düzgün bir şekilde eşleşmelerini güvence altına alır. Sağ-duyu ve ortak-duyu, durağanlığı düşünceye sunmak konusunda birleşir. Sağ-duyu, nesnelere arasında farklılaşır, bir nesnenin diğerine benzemediğini bulgular, fakat bunu Nietzsche'nin olumladığı farkla ilişki kurarak değil, her nesne için sabit kategoriler yaratarak yapar. Böylece fark, özdeşliğe tabi kılınır. Şeyler farklı kategorilerde yer aldıkları için farklı hâle gelir. Özdeş ya da aynı olmadıkları için farklıdır. Fark kategorilerin özdeşliği temelinde bilinip tanınır. Böylelikle kategorilerin sabitliği muhafaza edilir. Dogmatik düşünce imgesinin tamlıkları garanti altına alınır.

Ortak-duyu sabitliği pekiştirir. Bende farklı yetiler vardır ve benim dışındakiler benden farklıdır. Ancak bu farklar arasında sonunda özdeşliğe yol açan bir eşgüdüm bulunur. Söz konusu özdeşlik farklardan doğmayan aksine tam da onların etkinliği olan bir özdeşliktir. Hiçbir şey kategorilerden ve onların eşgüdümünden kaçamaz. Dışarı hiçbir şey sızamaz. Arta kalan hiçbir şey yoktur, her şey birebir örtüşür.

Ortak-duyu ile sağ-duyunun eşgüdümü, bir yargı modeli olarak *tanımayı* sunar. Yargıda bulunmak tanımadır. Peeki neden böyledir? Yargıda bulunmak, deneyimizin materyalini alıp bu materyali halihazırda sahip olduğumuz kategorilere yerleştirmektir; yargıda bulunmak algı, bilme ve dil gibi farklı yetiler arasında deneyimin eşgüdümünü teminat altına alacak olan bir kategoriye başvurmadır. Yargıda bulunduğumuzda bunu daima orada olanı tanıyarak ve halihazırda sahip olduğumuz temsil kategorilerine yerleştirerek yaparız.

Bunun anlamı yargının daima tek bir türü olduğu değildir. Deleuze'ün (Aristoteles'e borçlu olduğu) bakış açısına göre yargı, dört farklı türde olabilir: Özdeşlik, analogi, karşıtlık ve benzerlik.

Özdeşlik: x eşittir y ; x , y ile aynı şeydir.
 Analoji: x , y ile ortak bir niteliği paylaşır.
 Karşıtlık: x , y 'ye karşıttır ya da x , y değildir.
 Benzerlik: x , y 'ye benzer.

Bu yargılardan herhangi birini dile getirmek için erişebileceğimiz bir x 'e ve y 'ye daha önceden sahip olmamız gerekir. Üstelik yalnızca onlara erişebilmemiz değil aynı zamanda x 'le y 'nin yargıyı meydana getiren kategoriler olması gerekir. Onlar yargının *temelidir*. Dolayısıyla bu da x 'in her koşulda x olmaya, y 'nin de her koşulda y olmaya devam etmesine olanak tanıyan bir sabitliği, yargının sabitliğini gerektirir. Ortak-duyu ve sağ-duyu, bu sabitliği tedarik eder. Özdeşlik, analoji, karşıtlık ve benzerlikse ortak-duyu ve sağ-duyu tarafından biçimlendirilmiş bir yargılama yetisinin faaliyetleridir. Temsili ya da dogmatik düşünce imgesinin öğeleridir. Sayelerinde dünyayı algılayıp tanıdığımız araçlardır.

Bu nedir? (Bir tanıma sorusu). *Bir ineğe benziyor* (Sağ-duyu kategorisiyle desteklenmiş olan Benzerlik). İneklerin neye benzediğini hatırlıyorum (Ortak-duyu). *Kesinlikle bir öküz değil, öküzlerin boynuzları olur* (Karşıtlık). *Gerçi öküz gibi ineğin de toynakları vardır* (Analoji). *Fakat bu bir inek. Aslında dün çayırda gördüğüm ineğin aynısı* (Özdeşlik).

Düşüncenin dogmatik imgesi, dünyayı kavrayışımızın eteridir. Peki bu sorun teşkil eder mi? Dünyayı dilimizin bize sunduğu ve algıdan kavrayışa taşıdığı sabitlikle temsil ederek yine dilin sunduğu kategorilerle düşünürüz.

Burada bir sorun var. "Felsefe *doxa* ile bağlarını koparma tasarısını gerçekleştirecek araçlardan yoksun bırakılır."⁵ *Doxa* kanıdır, herkesin bildiği ya da bilmesi gerektirir; hem gündelik hem de Deleuze'ün verdiği daha teknik anlamıyla ortak-duyu ve sağ-duyudur. Dogmatik düşünce imgesi, felsefenin belirli bir

doxa'ya meydan okumasına müsaade edebilir. Ancak yine de *doxa*'nın yapısı dahilinde faaliyet gösterir ve ortak kanının sahasından asla ayrılmaz, yani daima bize zaten tanıdık gelen bir alanda bulunur.

İşte burada düşüncenin derin riayetçiliği söz konusudur.

Olmaları gerekenden çok daha az dikkat çekmesine rağmen felsefedeki etik kuramların teorik yolculuklarının günlük deneyimden ne kadar uzaklaştığına bakmaksızın, çoğu zaman ortak ahlaki kanıyı pekiştiriyor olması şaşırtıcıdır. Mesela Kant, etiği evrensel akla doğru yapılan bir yolculuğa çıkarır. Özgürlüğümüzün doğasını tekrar ele alır, öznelliğimizin derinliklerini araştırır ve Tanrı'nın rolünü inceler. Hâl böyleyken onun yolculuğundan çıkan etik önerilerin birçoğu tartışmaya açık olmadığı gibi ilginç bile değildir. Başka noktalara da temas edecek kadar ileri giden bir düşünceye dayalı olmalarına rağmen, intihara ve komşunun kandırılmasına karşı yaptırımlar ve yalan söylemenin ahlaken yasaklanması gibi tedbirler bizi sahip olduğumuzun dışında bilinmeyen bir serüvene davet etmez.⁶

Deleuze bunun *doxa* ya da saf *doxa* olduğunu söyleyecektir. Onun sorduğu soru şudur: “Hiç kimseyi, düşünürleri ya da başkalarını incitmeyen bir düşünce nedir? Tanıma. Düşüncenin Devleti, Kiliseyi, ebediyen kutsanmış belirsiz ve ebedi bir nesnenin saf biçimiyle sinsice sunulan bütün mevcut değerleri ‘yeniden keşfettiği’ korkunç nikah törenlerinin bir göstergesidir.”⁷ Sorun ne Kant’tan ne de bir başka düşünürden kaynaklanır. Sorun felsefelerinin temelini oluşturan yapıdadır; dogmatik düşünce imgesinin kendisindedir. Düşüncemizi ve felsefe tarihini tutsak eden zincirleri kırarsak, başka türlü düşünmeyi, başka bir düşünce için temsili düşünceyi terk etmeyi öğrenmeliyiz. Keşfedilmemiş topraklar için alışılmadık hünerler göstermeliyiz.

Spinoza, Nietzsche ve Bergson bunu gerçekleştirmiştir. Deleuze’ün belirttiği gibi:

Tekil ve tutkulu çılgınlıklar her yerde yükseliyor. “Herkesin bildiği...”ni reddettiklerinde nasıl oluyor da tecrit edilemiyorlar? Söylenildiği gibi kimsenin reddedemeyeceğini reddettikleri için mi tutkulu olabiliyorlar? Böylesi bir itiraz aristokratik önyargı kapsamına girmez; soru, az sayıda insanın düşündüğünü dile getirmekle ve dile getirilenin ne demek olduğunu bilmekle ilgili değildir. Aksine bu soru, herkesin bildiğini bilmemeyi başarmak için gerekli alçak gönüllülüğe sahip birinin –belki de birden fazla kişinin– sorusudur.⁸

Foucault ve Derrida için herkesin bildiğini bilmemeyi başarmak, ontolojinin terk edilmesini gerektirir. Buna göre tanıma kategorisini ve temsili düşüncenin içeriğini ontoloji verir. Bundan dolayı sadece, ya tartışma götürmez kavramların olumsal tarihini yeniden değerlendirerek ya da bu kavramların reddetmeyi amaçladıkları şeye dayandıklarını göstererek herkesin bildiğini unutmayı başarabiliriz. Bilinmedik serüvenlere atılmak, “Bir insan nasıl yaşamalıdır?” ve “Bir kişi nasıl eylemelidir?” sorularını geride bırakmak, bunun yerine “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu benimsemek için baştan sona bütün ontolojilerden kurtulmamız gerekir. Dogmatik düşünce imgesini besleyen ontolojiyi fırlatıp atmadığımız sürece onun üstesinden gelemeyiz.

Deleuze aynı fikirde değildir. Başka türlü düşünebildiğimiz takdirde, ontoloji tuhaf serüvenlere sahiptir. Doğruyu soruşturmayı bırakır, dünyadan onu tanımamıza olanak tanımasını istemeye son verir ve herkesin bildiğini bilmekten vazgeçersek, dogmatizme ait bir uygulama değil de hem ontolojik hem de yabancı olan yeni bir düşünceyle serüvene atılabiliriz. “Felsefe bilmeye dayalı değildir ve doğruluktan esinlenmez. Aksine onun başarı ya da başarısızlığını İlginç, Çarpıcı, Önemli gibi

kategoriler belirler. Artık bu başarı ya da başarısızlık, inşa edilmeden önce gerçekleşemez.”⁹

III

Dünyanın algıladığımızdan ve algılayabileceğimizden çok daha fazla olanağa sahip olduğunu düşünün. Ya da dogmatik düşünce imgesi tarafından ona dayatılan temsil kategorilerinden taştığını. Bu düşünce, belirli kategorilerimizin başka ve daha iyi kategorilerin sağlayabileceklerinden yoksun olduğu anlamına gelmez. Hayal gücümüz bundan daha ileri gidebilmelidir. Dünyanın onu zapt etmek için kullanabileceğimiz kategorilerden sıyrılmaya olanağını düşünmemiz gerekli. Bilimi ele aldığımız bu bölümde, söz konusu olanağın aslında gerçek olduğunu düşünmek için kimi nedenlerimiz olduğunu göreceğiz.¹⁰ Ancak şimdilik sadece bu olanağı düşünelim.

Bu olanağı düşünmenin yollarından biri, varlığın fark olduğunu, dogmatik düşünce imgesinin bize sunduğu özdeşliklerin altında herhangi bir özdeşliğe indirgenemeyen saf bir fark alanı bulunduğunu dile getirmektir: “Fark her şeyin ardındadır fakat onun ardında hiçbir şey yoktur.”¹¹

Peki bu ne anlama gelir? Bu noktada dikkatli olmamız gerekir. Deleuze temsili düşünceye geri dönüyor gibi görünebilir. Sadece bir kavramı diğeriyle değiştirdiği düşünülebilir. Öyleyse şeyleri, özdeşlik yerine fark ele geçirir. Deleuze’ü bu şekilde okumak, düşüncesini dogmatik düşünce imgesiyle hareket etmeye zorlamak olur. Deleuze’e göre varlığın fark olduğunu söylemek varlığın özdeşlik (veya özdeşlikler) olduğunu söylemeye hiçbir suretle benzemez ve bunun tek sebebi varlığın aslında başka bir şey olduğunu dile getirmek değildir. “Fark” kavramı, varlığın doğasını ya da varolanın özünü ele geçirmek için tasarlanmış kavramlardan biri değil, Deleuze’ün böylesi bir

esarettten kendisini kurtaran şeye işaret etmek için kullandığı bir kavramdır.

Bu noktada Deleuze'ün düşüncesini takip etmek için “fark” kavramın neyi temsil etmeye çalıştığını değil neyi *yoklamaya* çalıştığını sormalıyız. Her şeye rağmen hâlâ tehlikeli sularda yüzüyoruz, çünkü söz konusu *ne* sorusunu temsili kavramlarla yanıtlarsak tekrar dogmatik imgeye döneriz. “Fark” terimi kavrayamayacağını yoklar, temas edemeyeceğini gösterir. Biz farkın sunduğu edimsellikleri deneyimleriz ancak onları üreten farkı da düşünmek zorundayız. Diyebiliriz ki fark, şeylerin kendilerinin taşkın karakteridir, onların temsil kategorilerine karşı mücadelesidir. Ne var ki bunu söylerken yine dikkatli olmalıyız. Şeylerin içinde herhangi bir direniş stratejisi yoktur. Varlık temsil edilince kaygılanmaz. Bilakis varlık, temsilin onun adına belirlediklerinden daima daha fazlasıdır ve bu sebeple onun adına belirlenenlerden daima başkadır. Dünya (ya da varolan) yapısı itibarıyla herhangi bir temsili düşünce kategorisinin ihlalidir; bu ihlal hem sağ-duyu hem de ortak-duyuya yönelik bir saldıdır. Ortak-duyu ve sağ-duyu, şeylerin yüzeylerini zapt eder, bunu yaparken de var olduğunu söyleyebileceklerimizi kötüye kullanır ve *doxa*'ya yönelik ölümcül bir riayeti pekiştirir.

Dogmatik düşünce imgesinin bize sunduğu özdeşliklerin ardında fark vardır. Bu fark virtüel olabilir ancak aşkın değildir. Şeylerin kalbinde kümelenmiştir, onların asıl doğasını oluşturur. Deleuze'ün “fark her şeyin ardındadır” ifadesiyle her şeyin ötesindeki bir farkı kastettiğini düşünmemeliyiz. Fark her şeyin ardındadır ama yine de onlarla iç içedir. “Varlık kullanıldığı her şey için tek ve aynı anlamda kullanılır ancak kendisi için kullanıldığı şeyler farklılaşır: Varlık farkın kendisi için kullanılır.”¹² Kuşkusuz Spinoza'nın verdiği içkinlik dersidir bu.

Fark düşüncesine yaklaşım yollarından biri, Deleuze'ün yaptığı gibi varlığı bir problem olarak düşünmek ve onun sı-

nır hatlarını takip eden ve sorunsallaştırabilen bir düşüncenin peşinde olmaktır. Problemler hakkında genellikle kötücül düşünürüz ya da kötü veya ilginç problemler hakkında düşünürüz. Problemleri çözümleri açısından düşünmeye meyilliyizdir. Problemler çözümler arıyormuş gibi görünür. Hatta yalnızca çözümler aramakla kalmayız her problem kendi biricik çözümünü ya da en azından onun küçük bir kümesini arıyormuş gibi gelir. Öyle ki problem, çözüm tarafından doldurulacak bir boşluk ya da düzeltilecek bir hata gibidir. İşte bize okulda öğretilen problem mefhumu budur ve bu yüzden okullarda çok sayıda sınav vardır. Sınavlar sizin yanıtı bilip bilmediğinizi görmek için problemler ortaya koyar. Önemli olansa çözümdür, problem değil. “Problemlerin hazır olarak verildiğine ve yanıtlar ya da çözümler aracılığıyla ortadan kaldırıldıklarına inanmaya zorlanırız. [...] Düşünme faaliyetinin [...] yalnızca çözümlerin araştırılmasıyla başladığına inanmaya zorlanırız.”¹³

Aşağıda bu düşünme biçiminin problemlere ilişkin birkaç örneği mevcuttur:

1. İki artı iki kaç eder?
2. Buradan bakkala giden en kestirme yol hangisidir?
3. Napolyon’un Rusya’da savaşı kaybetmesine mâl olan can alıcı hatası nedir?
4. Geçen on yılın en popüler caz müzisyenleri kimlerdi?

Bunlar çözüm arayan problemlerdir; karakterleri, aradıkları belirli çözümlerin mevcut olmasıyla tanımlanan problemlerdir. Burada yukarıdaki dört probleme benzeme ihtimali olan ama onlar gibi olmayan ya da en azından böyle olmaya ihtiyaç duymayan bir çift problemden söz edebiliriz.

1. Dodo kuşu bu gezegende nasıl oluştu?
2. Günümüzde Nietzsche felsefesi bizi ilgilendiriyor mu?

Kuşkusuz bu problemlere de ilk dört probleme yaklaştığımız gibi yaklaşabiliriz. İlk soruyu dodo kuşunun geçirdiği genetik mutasyona ve niçin bu mutasyonun zamanında uyarlanabilir olduğuna işaret ederek yanıtlayabiliriz. Ancak meseleye bu şekilde yaklaşmak zorunda değiliz. Bu soruları belirli çözümler arayan problemler olarak görmektense, çok sayıda olası çözümlü içinde barındıran tartışma alanları olarak düşünebiliriz. Bu çözümlerin her biri, problemin önümüze koyduğu her şeyi değil ama birtakım şeyleri zapt eder.

Dodo kuşu örneğini ele alın. Onun oluşunu belirli bir mutasyon ve ekolojik yaşam alanı açısından ele almak yerine çevreyi çok daha bütüncül olarak inceleyebiliriz. Çevrenin kendisinin çok sayıda çözümü beraberinde getiren bir problem olduğunu söyleyebiliriz. Dodo kuşu, her ne kadar tek çözüm olmasa da, sorunun bir çözümüdür. Bir başka çözüm, bitki örtüsü ya da diğer türlerden mutasyona uğramış ama benzer şeylerle beslenen başka bir hayvan türü olabilir. Meseleye daha farklı, popülasyonlar açısından da bakabiliriz. Dodo kuşundan türeyen kuş türlerinin, başka türlerin de yer aldığı ekolojik yaşam alanıyla ilişkisi bir problemdi. O türün popülasyonu o yaşam alanına belirli bir uyum gösteriyordu. Muhtemelen başka uyum sağlama biçimleri de vardı. Genetik mutasyondaki bir rastlantıyla dodo kuşu, o popülasyonun ekolojik yaşam alanına nasıl uyum sağlayacağına ilişkin probleme başka bir çözüm sundu. Çevresel koşullara bağlı olarak form kazanmış orijinal türün çözümlüyle birlikte var olan ya da onun yerine geçen bir çözümdü.

Şeylere bu şekilde bakarsak problemleri artık çözümler cephesinden görmeyiz. Problemler çeşitli çözümlerin mevcut olabileceği açık bir alana dönüşür. Çözümlerden ziyade problemler

temelde yer alır. Varlığı fark olarak düşünmek temsili değil sorunsallaştırıcı bir düşünce örneğidir. “(Platon’un İdea dediği) varlık, problemin özümü ya da sorunun kendisiyle ‘örtüşür.’ Sanki orada varlıkla soruyu birbiriyle ilişkilendiren bir ‘açıklık’, bir ‘aralık’ ya da ontolojik bir ‘kıvrım’ vardır. Bu ilişkideki varlık, farktır.”¹⁴

Varlığı fark olarak ele almak, ontolojiye yönelik dogmatik olmayan, sorunsallaştırıcı bir yaklaşımdır. Bunu dogmatik yaklaşımla karşılaştırdığımızda, dogmatizme göre sabit kategorilerle temsil edilebilecek sabit varlıkların mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Gördüğümüz gibi sabitlik her aşamada vardır. Ancak bu durum her problemin yalnızca tek çözümü ya da özdeşliklerle düşünceleri birleştirmenin tek yolu olması gerektiği anlamına gelmez. Fakat yanıtlar hatta birleşimler de başka ayrı şeyleri ya da fikirleri oluşturan ayrı öğelerden meydana gelir. Öğeler “herkesin bildiğiyle” sınırlanmıştır ve bu yüzden birleşimleri, genişlese bile, “herkesin bildiğinin” ötesine uzanamayacaktır.

Deleuze’e göre bu örnek, problemi tanımlayan bir çözüm örneğidir. Niçin böyle olduğunu anlamak için virtüelle edimsel arasındaki ilişkiyi tekrar hatırlayalım. Virtüel ve edimsel aynı şey değildir, farklı karakterlere sahiptir. Çözümler edimsel, problemlerse virtüeldir. Dodo kuşu belirli bir çevresel problem için edimsel bir çözümdür. Çözümler kendilerini sabit özdeşlikler olarak sunar. Halbuki problemler (en azından uğraşmaya değer olanlar) kendilerini “açık alanlar”, “yarıklar” ya da “ontolojik kıvrımlar” olarak ortaya koyar. Çözümler belirli tüketiş biçimleriye, problemler bitip tükenmezler.¹⁵

Dogmatik düşünce imgesine göre varlık, virtüellikten ziyade edimsellik açısından tanımlanır. Varlık, fark meselesi değil bir sabit özdeşlikler meselesidir. Ontolojik anlamda sabit özdeşlikler cephesinden düşünmek, çözümleri problemlere tekrardan

sunmak, problemlere çözümler cephesinden yaklaşmaktır. Deleuze'e göre varlık, temsili düşüncenin sunduğu bir sabit özdeşlikler sorunu değildir. Özdeşlikler varlığın karşımıza çıkardığı problemlerin çözümleri oldukları için varlığın kendisi olan problemlerden sonra gelir. Bu özdeşlikleri varlıkla karıştırmak, edimselle virtüeli, çözümlerle problemleri birbirine karıştırmaktır. Dogmatik düşünce imgesi özdeşliklere, çözümlere ve edimsele öncelik tanır; farkı onlar cephesinden görür.

Ontolojinin kavramları bunlar olunca Foucault ve Derrida ontoloji projesini terk eder. Deleuze'un seçtiği diğer yolsa ontolojiyi varlığın fark olduğu başka bir patikaya yönlendirmektir.

Deleuze için iyi felsefenin yolu budur. Filozof David Hume üzerine yazdığı ilk kitabında şöyle der:

Felsefi kuram, ayrıntılı bir şekilde geliştirilmiş bir sorudan başka bir şey değildir; kendi başına ve kendinde ele alındığında bir problemin çözümü değil, formüle edilmiş bir soru'nun zorunlu çıkarımlarının son noktasına kadar detaylandırılmasıdır. [...] Felsefede soru ve sorunun eleştirisi bir bütündür veya başka türlü söylersek çözümlerin eleştirisi yoktur sadece problemlerin eleştirisi vardır.¹⁶

Deleuze'ü doğruluk meselesinin değil de çarpıcı, ilginç ve önemli olanın ilgilendirmesinin sebebi işte budur. Bu yüzden Deleuze'un ontolojisi varolanı anlatmak yerine uzak diyarlara tuhaf bir yolculuğa çıkarır. Ve bu yüzden felsefe herkesin bildiğini bilmemeyi başarma tasarısıdır.

Öğretmenler (sabit bir sonuca ulaşmayı gerektiren alıştırmalar ya da birebir tercüme edilmesi gereken ifadeler haricinde) verdikleri ödevlerde nadiren hata ve yanlışlıkların bulunduğunu bilirler. Daha kötüsü, bu ödevlerde anlamsız

cümleler, ilgisiz ya da önemsiz görüşler ya da derinlikle karıştırılan sıradanlıklar bulunur. [...] Tamamı tehlikelerle dolu ama yine de hepimizin kaderi olan, kötü bir şekilde ortaya konulmuş, çarpıtılmış problemlerdir. [...] Felsefe bu durumdan sonuçlar çıkarmalıdır.¹⁷

IV

Farkı düşünebilen sadece felsefe değildir. Bilim de bunu yapabilir. Kendi çalışmalarında varlığı fark olarak düşünmek için ve dünyayı edimsel, biyolojik ya da kimyasal varlıkların belirli çözümlerini içinde barındıran problematik bir alan ya da bir dizi problematik alan olarak düşünmek için bağlamlar sunan biliminsanları vardır. Daha önce tartıştığımız gibi, fark olarak varlık düşüncesi sadece dogmatik imgeye aykırı bir form olmakla kalmaz aynı zamanda var olana ve nasıl olduklarına ilişkin daha uygun bir yaklaşım da sunabilir. Gerçekten de dünyanın onu zapt etmek için kullandığımız kategorilerden ve onu ele geçirme amacı güden *herhangi bir* kategoriden taşabilmesi mümkündür.

Çeşitli bilimler ve özellikle de biyoloji ve kimyadaki çeşitli alanlar buna ilişkin örnekler sunar. Bu alanlardaki yaklaşıma göre, bundan böyle bilim, sabit özdeşlikleri yöneten yasaların peşindeki bir tasarı değildir. Yani lisede öğretildiğinin aksine bilim artık ne Newton'ın hareketi ve sabit cisimleri yöneten eylemsizlik ilkesine ne de Galileo'nun düşen cisimler kuramına dayanmaktadır. Buna karşılık bilim, fark sistemlerini dinamik bir ilişki içinde kavramaktır.

Biyologlar yaşamı canlı varlıklara ilişkin bir mesele olarak görmekten büyük ölçüde uzaklaşıp biyolojik ve ekolojik sistemlerin bakış açısına yaklaştılar. Canlı varlık biyolojik araştırmanın ana birimi olmak zorunda değildir; buna karşılık yaşam

ve çevre zorunlu birimlerdir. Deleuze'ün *Fark ve Tekrar* adlı eserini en çok etkileyen düşünürlerden Gilbert Simondon bu durumu şu şekilde açıklar:

Bireyin görelî bir gerçekliğe sahip olduğu, söz konusu varlığın tamamının sadece belirli bir evresini –birey öncesi durumun içerimlerini taşıyan bir evreyi yani birey öncesi durumda saklı duran potansiyeller, bireyleşmenin tekil bir tezahüründe tüketilmediği için bireyleşmeden sonra bile tecrit altında olmayan bir evreyi– işgal ettiği anlaşılmalıdır.¹⁸

Birey öncesi durum, yani biyolojik varlık durumu, mevcut herhangi bir bireyin edimselliği tarafından tüketilmez. Orada daima görünenden fazlası vardır.

Simondon'un birey öncesi durum fikri, bir fark alanı ya da Deleuze'ün bazen kullandığı şekliyle yeğînlîk alanı olarak virtüelin önemini teslim eder. Deleuze “yeğînlîk farkı” ifadesinin bir totoloji olduğu dile getirir. “Yeğînlîk duyulur olanın sebebi olduğu sürece farkın biçimidir.”¹⁹ Yeğînlîkleri “uzanımların” zıddı olarak düşünebiliriz.* Uzanımlar edimsel, yeğînlîklerle virtüel alanda var olur. Yeğînlîkler uzamlı ve edimsel dünyayı oluşturan ama edimsel dünyada algılamaya doğrudan doğruya açık olmayan diferansiyel ilişkilerdir. “Yeğînlîk farktır ancak bu fark, uzanımın içinde ve niteliğın altındayken kendisini reddetmeye ya da feshetmeye eğilim duyar.”²⁰

Simondon'un önerisinde Deleuze'ün fark ettiği nedir peki? Biyolojik birey, virtüelin potansiyelini tüketemeyen ancak onu

* Burada yeğînlîk İngilizcedeki *intensity* kavramının, uzanımsa *extensity* kavramının karşılığı olarak verilmiştir. İlk kavram yoğunluk ve koyuluk anlamlarıyla, ikincisiye yayımlı, uzanımlı oluş, uzamlılık gibi anlamlarıyla birlikte düşünülebilir. –çn

belirli bir edimselleşmeye taşıyan virtüel yeğın durumun edimselleşmesidir. Deleuze, Simondon'un katkısını şöyle betimler:

Bireyleşme bir problemi çözmeye edimine ya da –aynı anlama gelen– bir potansiyelin edimselleşmesi ve benzeşmeyenler arasındaki ilişkinin tesisine benzer şekilde ortaya çıkar. [...] Bireyleşme, farklaşma gibi kendi yarattığı nitelikler ve uzanımlar bünyesinde, yeğınlığın edimselleşecek fark ilişkilerini belirlemesini sağlayan edimdir.²¹

Biyolojik bir varlığın bireyleşmesi tam da virtüel farkın edimselleşmesi, yani bir problemin çözümdür. Bunun problemi ortadan kaldırmadığını ve ontolojik alanın varlığını sürdürdüğünü görmüştük. Biyolojik bir birey, problemin *bünyesindeki* bir çözümdür.

Buna dair örnekler mevcuttur. Bir geni, birbirinden kopuk enformasyon zerreleri dizisi olarak değil, özgül somut varlıklarda edimselleşen virtüel yeğınlıklar alanının bir parçası olarak düşünün. Gen bireysel özellikleri doğrudan ortaya koyan, önceden verili kapalı bir enformasyon sistemi değildir. Buna karşılık genetik kod, özgül bir canlı varlığı oluşturan yeğın ilişkiler içindeki değişkenler alanıyla devamlı karşılıklı etkileşir. Uygulamadaki hâliyle genetik mühendislik bir genin yabancı bir bedene aktarılması sonucunda o genin enformasyonunun değişime uğramadan ya da kalıntı olmaksızın iletileceğini varsaydığından, çevreci Barry Commoner bu noktayı fark edememenin genetik mühendisliğin tehlikelerine yol açtığını ileri sürmüştü. Bu varsayımın deneysel açıdan hatalı ve ölümcül sonuçları olduğu ve yaygın bir şekilde uygulandığında potansiyel olarak felaketle sonuçlanacağı ortaya koyulmuştu.²² O hâlde genetik aktarımı, kapalı bir genetik kod aracılığıyla bireylerin devamlılığının sağlanması olarak görmemeliyiz; bilakis orga-

nizmaların bireyleşmesi, biyolojik bireylerin oluşumunu kendi sonuçları arasında barındıran genetik bir virtüelitenin açılımıdır. Öte yandan Simondon'un da belirttiği gibi, "Varlık yalnızca kendisine özdeş olanı içermez; sonuç itibarıyla ~herhangi bir bireyleşmeyi önceleyen~ varlık olarak varlık, bir birlikten ve bir özdeşlikten daha fazlası olarak kavranabilir"²³ Öyle ki Simondon, "Bu yöntem ontolojik bir doğa varsayar," ifadesini de ekler.

Bu son ifade biyolojik olanı değil, felsefi olanı varsayar. Artık dogmatik düşünce imgesinin esiri olmayan yeni bir ontoloji gereklidir; varlığı özdeşlikler açısından değil farklar ya da Deleuze'un kimi zaman ortaya koyduğu gibi çokluklar açısından düşünmenin yeni bir yolu gereklidir.

Ne zaman ve hangi koşullar altında bir çokluktan söz edebiliriz? Bunun üç koşulu vardır. [...] (1) Çokluğun öğeleri ne duyulur bir biçime ne de kavramsal bir imlemeye sahip olmalıdır. [...] Hatta onlar fiilen mevcut değildir fakat bir potansiyel ya da virtüele bağlıdır. Bu anlamda önsel hiçbir özdeşliğe işaret etmezler. [...] (2) Bu öğeler etkileri bakımından varlığını sürdüren hiçbir şeye bağımsızlık tanımayan karşılıklı ilişkilerle belirlenmelidir. [...] (3) Çoklu bir ideal bağlantı ya da diferansiyel bir *ilişki*, kendi öğelerinin çeşitli *terim* ve biçimlerle fiilen vücut kazanmasıyla ve değişik mekân-zamansal *ilişkisellikler* içinde edimselleşmelidir.²⁴

Simondon'un birey öncesi bir çokluk örneği olan bu çokluğun öğeleri, özdeşlik açısından kavranabilir ve temsil edilebilir değildir. Barry Commoner'ın belirttiği gibi bunlar karşılıklı olarak belirlenir ve belirli bireylere dönüşür.

Başka bir örneğe yumurta örneğidir. Deleuze şöyle der:

Bireyleştiren fark ilkin –ertelenmiş olarak değil ama bazı bakımlardan yumurtaya benzer olan– bireyleşme alanı dahilinde anlaşılmalıdır. Child ve Weiss’in eserinin yayımlandığı günden bu yana simetri eksenlerini ya da düzlemlerini bir yumurtanın içinde teşhis edebiliyoruz. Ne var ki pozitif öge, eksik simetrilere kıyasla mevcut simetri ögelerinde çok daha az bulunur. Protoplazmanın her yanında çeşitlenme dalgası oluşturan bir yeğlilik, kendi farklarını eksenler boyunca bir kutuptan diğerine dağıtır [...] yumurtadaki birey, en yüksekte en alçağa giden ve onu oluşturmakla birlikte içine aldığı farkları olumlayan hakiki bir intikaldir.²⁵

Yumurta bir diferansiyel yeğlilikler alanıdır, içinde bireyin vücut bulduğu birey öncesi alandır. Yumurta çekirdekdeki biyolojik bir varlık olarak düşünmemeliyiz. Yumurta doğa bakımından ondan çıkan bireyden farklıdır (virtüel edimselden farklıdır), bu sebeple orada biyolojik varlığın dışına taşan bir şey vardır.

Filozof Keith Ansell Pearson, Deleuze’ün Simondon’dan nasıl yararlandığını şu sözlerle dile getirir: “Temel olarak sürecin kendisinin görülmesi gerekir. Bu da varlık-oluşun artık bireyin oluşumuyla ilgili olmadığı, tersine varlığın oluşuna işaret ettiği anlamına gelir.”²⁶ Bu noktada Bergson ve Spinoza mihenk taşıdır. Bergson’un süre kavramı, farkın açılım sürecini virtüelin edimselleşmesi olarak anlamak için bir çerçeve sunar. Spinoza’nın varlığın tek-anlamlılığı kavramıysa bu süreci aşkın bir yaratım ya da sudûrun aksine içkin bir açılım ve ifade olarak ortaya koyar.

Deleuze’e gelince, Simondon’un çerçevesini alır ve biyolojik olanın ötesine geçip ontolojik olana uzanarak dünyanın açılımına dek onu genelleştirir. Deleuze şöyle yazar:

Dünya bir yumurtadır. [...] Yumurtada içerildiği hâliyle yeğlilikteki farkın önce diferansiyel ilişkileri ya da örgütlenmesi gereken virtüel maddeyi ifade ettiğini düşünürüz. Bu yeğnin bireyleşme alanı, mekan-zamansal dinamiklerde (dramatizasyon), bu ilişkilere karşılık gelen türlerde (özellikle farklılaşma) ve bu ilişkililerdeki belirgin noktalara karşılık gelen organik parçalarda (organik farklılaşma) somutlaşacak şekilde ifade ettiği ilişkileri belirler.²⁷

V

Biyolojiyi ontolojik fark açısından ele alan tek kişi Simondon değildir. Deleuze, Felix Guattari'yle birlikte çalışmaya başladığında biyokimyacı Jacques Monod'nun eserinden söz etmektedir. Monod'nun çığır açıcı eseri *Rastlantı ve Zorunluluk*'tan²⁸ iki yıl sonra 1972'de yayımlanan *Anti-Ödipus*, biyolojik enzimlerin, birbirine benzemeyen öğelere ait yeni yaşam formları bünyesinde birleşmelerini olanaklı kılan “bilişsel” özelliklere sahip olduğunu iddia eden Monod'nun incelemesini benimser. Monod bu fikri Simondon'un biyolojik bireyleşme hakkındaki daha erken tarihli eserleriyle aynı doğrultuda ifade eder.

Rastlantı ve Zorunluluk, insanların evrimsel zorunluluğun herhangi bir biçiminden ziyade biyolojik rastlantının ürünü olduklarına ilişkin savıyla bilindir. Ancak Deleuze ve Guattari'yi ilgilendiren sadece Monod'nun vardığı sonuç değil aynı zamanda bu sonucu temellendirdiği kimyasal analizdir. Monod belirli enzimleri, özellikle de kimyasal malzemeleri birbirine bağlayan ve aynı zamanda öteki bileşenlerin varoluşuna dayanarak kendi faaliyetini de düzenleyebilen “allosterik”^{*} enzimler olarak bili-

* Küçük bir moleküler bağlanmanın biyolojik aktivasyonun tamamını etkileyebilme olanağına eriştiği enzimlerdir. Allosterik etkileşimin enzimin aktivasyonunu artırıp artırmayacağı ya da engelleyip engellemeyeceği metabolik yoldaki akış gibi öngörülebilir olmayan birtakım değişkenlere bağlıdır. -çn

nen enzimler sınıfını analiz eder. Monod der ki, allosterik enzimler, “proteinele kurduğu bağlantılar [...] dönüştürücü bir etki yaratan –yani kurduğu bağlantılar *malzemeye ilgili faaliyetinin artmasına ya da engellenmesine* bağlı olan– bir ya da birkaç öteki bileşeni ayırt edip teşhis edebilme özelliğine sahiptir.”²⁹ Monod bu özelliği “bilişsel” olarak adlandırır. Önceden kurulmuş ve çok iyi düzenlenmiş bir sistemin müdahalesine gerek duymadan, moleküler düzeyde kendi kendini düzenleyen bir sürecin mevcut olduğu anlamına gelir bu. Allosterik enzim, içinde bulunduğu çevrenin koşullarını teşhis edip ona yanıt verir.

Karmaşık biyolojik sistemlerin doğuşu, bu sistemlere katılmak için rastlantısal bileşimlerin doğru fırsatlarından başka bir şey gerektirmeyen bir moleküler etkileşim grubundan kaynaklanır. “Düzen yapısal farklılaşma ve işlev edinimi birlikte yapı inşa edecekleri taraflarını tanımaktan başka her türlü içsel, işlevsel kapasiteden ve her türlü faaliyetten bireysel anlamda yoksun olan moleküllerin rastlantısal karışımından meydana gelir.”³⁰

Bu yaklaşımı moleküler biyolojiye uyguladığımızda, insanın doğuşu zorunluluk değil bir rastlantı meselesidir; daha doğrusu rastlantı ve zorunluluğun bir kombinasyonudur. Belirli koşullar altındaki birtakım enzimlerin rastlantısal olarak buluşması, belirli yaşam formlarını meydana getiren biyolojik bileşenlerin özgül türlerinin oluşumuna olanak sağlar. Bu yaşam formlarının yeniden üretilip üretilmemesi, söz konusu bileşenlerin belirli bir çevrede gelişme kapasitelerine bağlıdır, öyle ki bu yaşam formlarının insan yaşamına dönüşmesi bir rastlantı meselesidir. Monod’yu bu ilgilendirir.

Deleuze ve Guattari’nin üzerinde durduğu farklı bir konu daha vardır. Allosterik enzim ve diğer türdeki enzimler, birey öncesi düzeydeki bütün kombinasyonlara yönelik bir kapasiteyi içlerinde barındırır. Üstelik bu kombinasyonlar rastlantı ürünü olduklarına göre, başka türlü de olabilir ve zaten olmak-

tadır da. Moleküler düzey, virtüel bir yeğlilik alanıdır, kendisini özgül biyolojik düzenlemeler içinde edimselleştiren bir fark alanıdır. Monod'nun belirttiği gibi, “Halihazırda mevcut olan küre biçimli proteine bağlı olarak moleküler düzeyde işleyen hakiki bir makineye sahibiz; öyle ki şimdi göreceğimiz gibi kör kombinasyonların oyunundan başka hiçbir şeyin algılanmadığı temel bir yapı içinde değil, kendi işlevsel özellikleriyle çalışan bir makine [...] Doğası gereği *topyekün* kör bir süreç her şeye yol açabilir; hatta görmenin kendisine bile.”³¹

Farklı biyolojik karmaşıklık düzeylerinde –gen ve çevresi düzeyinde Simondon ve geni oluşturan genetik öncesi moleküler etkileşim düzeyinde Monod– her iki biyolog da özgül bireysel biçimlerin üremesini olanaklı kılan ve aynı zamanda bu formlarla sınırlanmayıp onlara indirgenemeyen karmaşık bir birey öncesi bir alan betimler. Bu biyologlar belirli bir biyolojik biçim ya da bireyden daha kapsamlı olan ve onları meydana getiren bir fark alanı ortaya koyarlar. Üstelik bu alanın kendisi, fiziksel alana içkin olduğundan söz konusu fark alanını kavramak amacıyla aşkınlığa yönelik herhangi bir harekete ihtiyaç duymaz. Burası ontolojik bir kıvrım ya da yarıktaki varlığını sürdüren fakat belirli farklar içinde edimselleştiren içkin bir fark alanıdır; farklı çözümlerde edimselleşen bir problemdir.

VI

Bir dizi örnek daha var ve belki de bunlar en çarpıcı olanlarıdır. Deleuze ve Guattari'nin daha sonraki ortak çalışmalarında, Ilya Prigogine'in yazıları giderek daha önemli hâle gelmiştir. Isabelle Stengers'la birlikte yazdığı *La nouvelle alliance* başlıklı kitabı 1979'da yayımlanan Prigogine, kimyasal bileşenlere ilişkin daha önceki kimyasal düzensizlik hâlinden çıkarsanamayan birtakım örüntü ve ilişkilerin kendi kendilerini düzen-

lediğini iddia eder. Prigogine şöyle yazar: “Yapay olan, belirlenebilir ve tersine çevrilebilir. Doğal olansa temel rastlantısallık ve tersinmezlik öğelerini içinde barındırır. Bu durum, mekanist dünya görüşüyle betimlenen edilgen tözün aksine, kendiliğinden gerçekleşen faaliyetle bağlantılı yeni bir madde anlayışını doğurur.”³² Prigogine kimyasal saat* örneğini verir. Prigogine ve Stengers’in denge durumundan uzaklaşan koşullar altında betimledikleri bir süreç (örneğin yoğun sıcaklık koşulları ya da diğer enerji türleri) gerçekleşebilir:

Biri “kırmızı” diğeri de “mavi” olan iki molekülümüzün olduğunu varsayalım. Moleküllerin kaotik deviniminden dolayı belirli bir anda, diyelim ki damarın sol kısmında daha çok sayıda kırmızı molekülümüzün olmasını bekleriz. Biraz sonra mavi moleküller ortaya çıkacak, kırmızı ya da mavi renkteki rastlantısal ve düzensiz parıltılarla birlikte damar bize “mor” görünecektir. Oysa bu, kimyasal saat nedeniyle *oluşmaz*; sistem burada tamamen mavidir, ardından rengini birdenbire kırmızıya ve sonra tekrar maviye çevirir. Bütün bu renk değişimleri *düzenli* zaman aralıklarında gerçekleştiğinden, elimizde tutarlı bir süreç mevcuttur.³³

Bu beklenmediktir. Kimyasal saati bir çeşit düzenleyici mekanizmanın sürece dahil olması açığa çıkarmaz. Dışarıdan hiçbir müdahale yoktur. Bu olguyu kimyasalların kendi kendilerini örgütlemelerini sağlayan içsel bir kapasite meydana getirir. Sanki burada kimyasalların iletişimleri, eşgüdümleri ya da en azından kümelenmeleri için kendi bünyelerinde bulunan ve

* Salınımlı tepkime olarak da adlandırılan kimyasal saat, tepkimeye giren kimyasal bileşimlerin ileri düzeydeki karışımıdır. Bu karışımın bileşenlerinden bir ya da birkaçının yoğunlaştırılması sonucunda ya birtakım periyodik değişimler meydana gelir ya da öngörülebilir bir zamansal birimin ardından ani bir niteliksel değişim ortaya çıkar. –çn

denge durumundan uzaklaşan koşullar altında edimselleşen virtüel potansiyeller vardır.

Prigogine maddenin kendi kendisini örgütlemesine işaret eden bir başka örneği ele alır: “Çatallanmalar.”* Çatallanmalar, yine denge dışı koşullar altında, bir kimyasal sistemin iki ya da daha fazla olası yapısı arasında “seçim” yapacağı fakat hangi yapıyı seçeceği önceden kestirilemeyen durumlardır. Hangi yapının ortaya çıkacağı bir doğa yasası değil yalnızca bir olasılık meselesidir. Bu yüzden ortaya çıkan yapı başlangıçtaki koşullara geri döndürülemez. Oluşacak olan, oluşmuş olandan çıkarılamaz. Bambaşka bir şey de meydana gelebilir.

Daha fazlası da var. Çatallanma gerçekleşmek üzereyken çevresel koşullardaki küçük değişimler çatallanmanın akıbeti üzerinde büyük etkilerde bulunabilir. Böylece kimya kavramına bir başka rastlantı ögesini dahil eder. “Denge dışı koşullarda kendi kendini örgütleyen süreçler, rastlantıyla zorunluluk arasındaki ve dalgalanmayla belirlenimci yasalar arasındaki hassas etkileşime karşılık gelir. Bir çatallanmanın yanı başında dalgalanmaların ya da tesadüfi ögelerin önemli bir rol oynayacağını, çatallanmalar arasındaysa belirlenimci unsurların baskın hâle geleceğini düşünüyoruz.”³⁴

Rastlantıyla zorunluluk arasındaki hassas etkileşimi Monod ve Prigogine bulmuştur. Nietzsche’nin zar atışı işte budur; havaya atılan zarlar ve yere düşen zarlar. Monod ve Prigogine bilim alanındaki en iyi oyuncular arasında yer alır. Varlığın değil de yalnızca oluşun mevcut olduğunu ya da Deleuze’ün dile getirdiği gibi biricik varlığın, oluşun varlığı olduğunu anlamışlardır.

Buradan çıkarılacak ders, kimyanın sadece gelişigüzel olduğu değil, kimyasalların birleşme ve farklı kimyasal öğelere

* Alfred North Whitehead’in özellikle *The Concept of Nature* adlı eserinde merkezi bir yer tutan bu kavramı, Prigogine ve Stengers bilim felsefesinde yeniden kullanmıştır. –çn

ya da fiziksel koşullara yeni ve öngörülemez yollarla tepki verme kapasitelerinden dolayı kimyasal alanda kendi kendini düzenleyen bir sürecin var olduğudur. Diğer bir ifadeyle çeşitli öğelerin edimselleşmelerini ortaya çıkaran virtüel bir fark alanı vardır. Virtüel düzeyde ya da saf fark düzeyinde birleşecek, ortaya çıkacak şeylerin vücut bulmasına engel olabilecek hiçbir şey yoktur. Farklı birleşimler ve beklenmeyen sonuçlar virtüelin asli olanaklarıdır.

Prigogine ve Stengers şu sonuca varır: “Dengesizlik kaostan ‘düzen’ çıkarır.”³⁵ Bu ifadeyi yorumlarken özellikle dikkatli olmalıyız. Kaos durumundan düzene geçtiğimizde kaosun geride bırakıldığı sonucuna varılmamalıdır. Bu tür bir anlayış, sudûr ya da yaratıma dayalı bir nedensellik görüşüne geri dönmek demektir. Maddenin kendini belli bir şekilde ya da kendi kendini örgütlemiş biçimlerde ifade etmesinin sebebi kaosu ya da farkı geride bırakmış olmamız değildir. Örgütlenmiş ve kendi kendini örgütlemiş madde, kaosu edimselleşmiş olarak değil virtüel olarak beraberinde getirir. Madde farklı birleşimler ve yeni edimselleşmeler için kendi kapasitesini her an muhafaza eder. Tıpkı kaotik ve örgütlü olan gibi virtüel olan da maddeye içkindir. Kaos düzeni üretir ama düzen *için* üretmez, fark da özdeşlik için üretmez.

Son dönemki bilimsel yaklaşımlar Spinoza’nın içkinliğini, Bergson’un süresini ve Nietzsche’nin farkı olumlamasını takdim eder. Bu yaklaşımlar, çözümlerin problemleri alt etmeyip aksine yalnızca özgül koşullar altında edimselleştirdiği problematik bir alanı, saf farkın virtüel alanını sunar. Bu tartışmalar dogmatik düşünce imgesiyle kavranamaz. Madde ve yaşam temsil edilemez; onların dinamizmi, temsilin zincire vurmaya çalıştığı sabit özdeşliklerin dışına taşar. Ne görürsek görelim, ne dersek diyelim orada daima daha fazlası vardır, daima daha fazlası.

VII

Nasıl oluyor da dilimiz “daha fazlası” diyebiliyor? Ya da eğer böyle demiyorsa bile, en azından konuşurken onu nasıl ihlal etmiyor? Aslında bu ihlali çoktan gerçekleştirmiş görünüyor. Bütün bu sayfalar boyunca hem felsefede hem de bilimde ortaya çıkan ve yoklanarak temas edilebilir olup dogmatik düşünce imgesinin kategorilerine yerleştirilemeyen farkı, yani temsil direnen farkı irdeledik. Bu farkın ontolojisinin Deleuze tarafından nasıl kurulduğunu takip ettik.

Bunların hepsini dil içinde yaptık. Neticede felsefe böyle yapılır; felsefe dil içinde yapılır. Başka nasıl yapılabilir ki?

Fakat burada yüzleşilmesi gereken bir sorun mevcuttur. *Dilin kendisi* ille de temsili olmak zorunda mıdır? Sözcüklerimiz bize sunulan dünyayı temsil etmekten ibaret olmayabilir mi? Eğer böyleyse Deleuze’ün ifade araçlarının tamamı yazarken onu, okurken de bizi aldatır.

Yola en başta dilin saydam olduğu varsayımı üzerine çıktık. Sanki sözcükler kendilerini gizliyor ve bizi sadece ifade etmeyi amaçladıkları düşüncelerle baş başa bırakıyorlarmış gibi devam ettik. Sözcükler tam arzuladığımız şekilde davranıyormuşçasına Deleuze’ü ele aldık. Bunun sebebi dile özgü sınırların farkında olmamamız değildir. Her şeye karşın Deleuze ontolojisinin ana özelliği farkın yoklanabilir olması ama temsil kategorilerine yerleştirilememesidir. Ancak tuhaf bir şekilde, *fark yoklanabilir ama temsil kategorilerine yerleştirilemez* gibi cümlelerin bizzat kendilerinin saydam olduğunu varsayıyoruz. İşte sorun buradadır. Dilin işleyişini sorgusuz sualsiz kabullenirken, düşünmeye çalıştıklarımız aracılığıyla değil de onu düşünmemizi sağlayan araçla, dogmatik düşünce imgesinin felsefeye tekrardan sızmasına izin verdik.

Deleuze bir fark ontolojisi kurmak için dogmatik düşünce imgesini ortadan kaldırmaya çalışır. Dogmatik düşünce imge-

sinin merkezinde, temsili bir araç olarak dil mefhumuna yönelik bir sadakat vardır. Buna göre dünyamızın sabit varlıkları algımızda belirir, böylelikle algı bu sabit varlıkların imgelerini beyne taşır ve beyin de sırası gelince bu imgeleri dilin sabit kategorileriyle temsil eder. Zira dil, dünyayı temsil eden bir araçtır. Saydam bir araç olarak dünyayı olduğu gibi yansıtır, geride hiçbir şey bırakmaz.

Deleuze dogmatik imgeyi reddederken temsilin varlığa dayattığı kategorilerden taşan bir varlık anlayışı önermiştir. Dünya daima temsilin kavrayabileceğinden fazlasıdır; dünya dogmatik düşünce imgesi tarafından evcilleştirilmemiş olarak varlığını sürdürür.

Peki ya dilin kendisi? Eğer dogmatik düşünce imgesi tarafından bize sunulan dünya kavrayışını reddedeceksek, beraberrinde bu dünyayı temsil etmeye çalışan dil imgesini de reddedecek miyiz? Dünya ve varlık, temsili kategorilerin dışına taşar. Peki dilin kendisi de bu kategorilerden taşar mı?

Deleuze'ün düşüncesi doğrultusunda dil de bu kategorilerden taşmalıdır. Çünkü eğer dil bu kategorilere sıkışıp kalırsa Deleuze düşüncesi dogmatik düşünce imgesinin ağına tutsak olacaktır. Buna karşın Deleuze düşüncesinin aracı, iletmek istediği fikirleri tam olarak yansıtıyorsa, betimlediği dünya düzeyinde değil de onu betimlemek için kullandığı dil düzeyinde Deleuze'ün alt etmeye çalıştığı sabitliğe geri döneriz.

Farkı temsil etmektense yoklamaktan söz ederek bu sorunlardan kurtulabileceğimizi söylemek yeterli değildir. Çünkü sorun yine *farkı temsil etmek yerine yoklamak* sözcükleriyle iç içe bulunur. Bu sözcükleri ya da başka sözcükleri dile getirdiğimizde ne yapmış oluyoruz?

Deleuze'ün yüzleştiği güçlük, dilin temsili anlayışını, dilin temsil kategorilerinden taşmasını olanaklı kılan bir anlayışla ikame etmektir. Deleuze kendi ontolojisinin yanı sıra bu onto-

lojiye uygun bir dil anlayışı da oluşturmak zorundadır. Tıpkı varlığın, içinde dogmatik düşünce imgesinin sabit kategorileri tarafından ele geçirilmeye direnen bir fark bulması gibi, bu sabit kategorilere de aynı ölçüde direnen farkı, dil bünyesinde bulmak zorundadır. Ontolojide keşfettiği telafisiz enerjiyle birlikte tınlayan dili, kendi ontolojisinin dilini, yaratmalıdır. Kısacası *anlamın mantığını* ortaya koymalıdır.

(Problem yine çarpıtılarak bir başka yönde genişletilmeye çalışılabilir. Eğer Deleuze yarattığı ontolojiyle uyum içinde bir dil anlayışı sunuyorsa, bu dil anlayışını bize sunduğu dil için ne demeli? Bizzat bu dil anlayışını dilin işleyişinin doğru bir temsili olarak görmeli miyiz? Böyle gördüğümüzde de “dile ilişkin bir dil” zemininde aynı probleme takılıp kalmaz mıyız? Bunun yerine, dilin kendi temsili kategorilerinin dışına taşıtığını kabul ettiğimizde Deleuze’ün dil anlayışı kendi kuyusunu kazmaz mı? Sonunda dilin nasıl işlediğini temsil edemezsek, Deleuze’ün dil anlayışı, söylemek istediklerinin dışına taşmayacak mıdır? Burada bir çıkmaz yok mudur? Hayır, yoktur. Deleuze dilin kendi kuyusunu kazmaksızın temsil kategorilerinden taşıtığını kabul edecektir. Bize dilin nasıl işlediğine ilişkin bir anlayış sunacaktır. Bu anlayış dilin kendi kategorilerinden taşıtığını düşünür. Burada temsilin elde edebileceğinden daha fazlası mevcuttur. Eğer daha fazlası mevcutsa, Deleuze’ün dile ilişkin açıklamasına göre dil, kendi temsili içeriğinin dışına taşar. Dilin titreşimi dile, Deleuze’ün dil açıklamasına ve tabii istersek dilin açıklanmasına ilişkin bir açıklamaya kadar bütün yolu kateder. Deleuze’ün kendi düşüncesinin bu sonucunu reddetmesi için hiçbir sebep yoktur. Peki onun dil anlayışına göre dil kendi sınırlarını aşacak mıdır? Şüphesiz. Neden olmasın?)

VIII

Bir temsil olarak dil anlayışını ve bu anlayışın ihtiyaç duyduğu sabitlikleri ele aldık. Deleuze bu geleneksel anlayışa ilişkin nispeten daha karmaşık bir yaklaşım ortaya koyar. Ona göre bu geleneksel anlayışın üç boyutu vardır: İşaret-etme, dışa-vurma ve imleme. Dilsel bir iddia ya da Deleuze'ün adlandırdığı şekliyle “bir önerme,” bu üç boyutta faaliyet gösterir. Neticede dördüncü bir boyuta daha ihtiyaç duyulduğu ortaya çıkar.

İşaret-etme, “önermenin dışsal bir olgu bağlamıyla ilişkisidir.”³⁶ Önermenin kendi dışına dönmesi ve dünyada sözünü ettiği şeyin ne olduğunu göstermesidir. Örtüşmeci doğruluk anlayışı bir işaret-etme meselesidir. “İnek çayırdadır” dediğimde bu önerme, belirli bir çayırdaki ineğe işaret eder.

Dışa-vurma, “önermenin konuşan ve kendisini ifade eden kişiyle ilişkisine aittir.”³⁷ Önerme dışa-vururken, bu kez başka bir istikamette olsa da, kendi dışına işaret eder. İşaret-etme, önermenin sözünü ettiği dünyayı, yani “ileriye” gösterirken, dışa-vurma önermenin kaynağını, onu dile getiren kişiyi, yani “geriyi” gösterir.

İşaret-etme ve dışa-vurma ile birlikte dilde kesişen üç öge mevcuttur: önerme, konuşan ve olgu bağlamı. Bu üç öge karşılıklı olarak birbirini içerir. Birlikte dilin temsili dünyasını oluşturur. Fakat eğer işaret-etme ve dışa-vurma ile yetinirsek hem dilin içinde hem de dilin konuşanla ve dünyayla ilişkisinde meydana gelen çoğu şeyi kavrayamayız. Üçüncü bir kavrama ihtiyaç duyarız, o da imlemedir.

İmleme önermenin çıkarımıyla ya da bir önermeden veya bir önerme grubundan çıkanla ilgilidir. Genellikle dilin dışına işaret etmez, tersine dil içindeki alanda kalır. Bu durum farklı yollarla meydana gelebilir. Deleuze bunlardan birini göstermek için imlemeyi mantıksal bir ispat örneğiyle açıklar. Eğer ilk iki önerme doğruysa üçüncü önerme de doğru çıkacaktır. Size

klasik bir örnek gösterelim: 1) Bütün insanlar ölümlüdür, 2) Sokrates insandır, 3) O hâlde Sokrates ölümlüdür. Bu örnekte işaret-etme ya da dışa-vurma hakkında hiçbir şey bilmemiz gerekmez. Sokrates'in ya da bu üç önermeyi söyleyenin kim olduğunun önemi yoktur. Sokrates hayali bir karakter, bu cümleler de bir bilgisayar programı tarafından oluşturulmuş olsa bile aynı imleme geçerlidir. Çünkü ilk iki önermenin doğruluğu üçüncünün doğruluğunu sağlar.

Mantıksal ispatların tek türü imleme değildir. Dil içindeki alana dair bir başka örnek de şu şekildedir: Bu alanda bir önermeden diğerine ilişkin bir sonuç çıkarmak mümkündür; *maddi çıkarım* denilen şey burada mevcuttur. “Sandalye kahverengidir” önermesinden, “sandalye renklidir” önermesine varabilirim. Burada mantıksal bir ispat yoktur. Üçüncü bir önerme üreten iki önermenin kombinasyonu değil bir başka önerme üreten yalnızca tek bir önerme söz konusudur. Gerçi mantıksal ispat gibi bu da dil içindeki alana dahildir. Sandalyeye bakarak ya da sandalye hakkında konuşanın kim olduğunu bilerek, kahverengiliğinden renkli olduğunu çıkaramayız. Çıkarım doğrudan doğruya bir dilsel önermeden diğerine geçerken gerçekleşir.

İmlemenin büyük bölümü dil içi bir çıkarımla ilgili olmasına rağmen bir önermenin dil içi olmayan çıkarımları da olabilir. Deleuze söz verme örneğini kullanır, “Sonucun tasdiki söz tutulduğu anda temsil edilir,” der.³⁸ Bir sözün tutulması mantıksal ya da maddi bir çıkarıma hangi açıdan benzer? Bir sözün tutulması bir “sonuca” ne şekilde benzer? Size bir söz verirsem bunun içerimi, verdiğim sözü tutacağımdır. Bu anlamıyla bir sözü tutmak “o hâlde” söz tutmaktır. Kahve içmek için saat dörtte sizinle buluşacağıma söz veriyorum. O hâlde bunu yapacağımı söylediğimde orada olacağımı taahhüt ediyorum. Ancak sonradan o sırada başka bir yerde olmayı arzu edebilirim. Belki de saat üç buçuğa geldiğinde dinlemek isteyeceğim radyo

programının saat dörtte başlayacağını işiteceğim. Oysa verdiğim söz radyo programı dinlemek yerine sizinle buluşacağımı ifade etmişti.

Bunu mantıksal bir çıkarımla kıyaslayın. Ben bütün insanların ölümlü ve Sokrates'in bir insan olduğu inancını taahhüt ediyorum. Bu noktadan itibaren neye inanmak istediğimin bir önemi yoktur; Sokrates'in ölümlü olduğuna inanırım. Sokrates'in ölümlü olduğunu reddedebilirim, tıpkı radyo programını dinlemek için sizinle buluşmamı yok sayabileceğim gibi. Ancak *kullandığım dil sayesinde* her iki durumda da taahhüt ettiğim bir şeyi reddederim. Her iki durumda da önermelerin içerimleri vardır; önermeler imler.

İşaret-etme, dışa-vurma ve imleme temsil alanında yer alır. Eğer dil onlardan ibaret olsaydı dogmatik düşünce imgesinden yakayı kurtaramazdık. Çayırdaki inek örneğini hatırlayın. İşaret-etme, önermeyle dünyayı değişmez bir biçimde ilişkilendirecektir. "İnek çayırdadır" sözcükleri çayırdaki ineği temsil edecektir. Dışa-vurma, sözcükleri dile getiren sabit bir konuşanı, inek imgesini işleyen ve bu imgeyi sözcüklerle ifade eden bir kişiyi gösterecektir. İmleme, değişmezliği feda etmeden, ineği, sözcükleri ve konuşanı içeren dolaysız bir durumdan bizi uzaklaştırır. Sarf edilen sözcüklerin içerimlerinden biri çayırdaki memeli bir hayvanın olduğudur. Burada bir çıkarım vardır ama değişmezlik tamamen muhafaza edilir. Temsil kendi varlığını korur. Dilin bir bölümünden diğerine doğru yapılan hamle, tıpkı dilden dünyaya ve konuşana yapılan hamle kadar sabittir.

Ortak-duyu ve sağ-duyu bu alanda hüküm sürer. Burada birbirleriyle, konuşanla ve dünyayla eşgüdümlü sabit dilbilimsel özdeşlikler mevcuttur.

Bu durum, "Dil bunlardan ibaret midir?" sorusunu beraberinde getirir. Deleuze için daha fazlası söz konusudur. İşaret-etme, dışa-vurma ve imlemenin yanı sıra bir başka boyut daha

mevcuttur: “Anlam, önermenin dördüncü boyutudur. Stoacılar anlamı olayla birlikte keşfettiler: Önermenin ifade-edileni olan *anlam* şeylerin yüzeyindeki cisimsiz, karmaşık ve indirgenemez varlıktır; önermenin doğasında ya da kendisinde bulunan saf bir olaydır.”³⁹ Artık, anlamın ne olduğunu sormamız gerekiyor.

IX

İfade kavramını daha önce ele almıştık. Spinoza’nın tözü sıfatlar ve kiplerde ifade edilir. Aynı şekilde anlam da önermelerde ifade edilir. Peki ama anlam nedir?

Anlam dille dünyanın bulunduğu noktada oluşandır. Belirli bir önerme dünyayla irtibat kurduğunda ortaya çıkan olay ya da hadisedir. İşaret-etmeyi andırır ama ondan farklıdır. Şunu bir düşünün: Bir önerme işaret ederken söz ettiği dünyaya *gönderme yapar*. Örtüşmeci doğruluk kuramına başvurduğumuzdaysa önerme dünyayla örtüşür. Peki *gönderme yapmak* ve örtüşmekle kastettiğimiz nedir? İşaret-etmeye geri dönerek bu soruyu yanıtlamayız çünkü sorunun kendisi buradan kaynaklanır. Bize ne dışa-vurma ne de imlemenin bir yardımı dokunacaktır. Konuşanın kim olduğu ya da bir önermenin içerimlerinin neler olduğu türünden bir soru değildir. Önermeyle dünya arasındaki ilişki hakkında bir sorudur.

Bu sorunun yanıtını söz konusu üç boyutta bulamıyorsak belki de dördüncü bir boyut mevcuttur; ki bu da anlam boyutudur. “Anlam tam olarak önermelerle şeyler arasındaki sınırdır.”⁴⁰ Bu sınır, dilin temsili yapısını oluşturan üç boyut tarafından esir edilmekten kaçıp kurtulur. Ancak bu ele avuca sığmazlık onu kapı dışarı etmemize sebep olmamalıdır. Anlam, gerçekliği sözcüklerin ya da dünyanın bize sunduklarında değil, bir araya geldiklerinde açığa çıkan dilin virtüel boyutudur.

Adamın biri bankaya girer. Silahını çeker ve “Bu bir soygun-

dur,” der. Adamın sözcükleri bankanın soyulmakta olduğuna işaret eder. Sözcükler onun maksadını dışa vurur. Öte yandan bu sözcükler silahlı adamın güvenlik görevlisi olmadığını imler. Ancak başka bir şey daha yapar. Daha önce orada olmayan, geleneksel dil anlayışıyla kavranamayan, onun dışına taşan bir şey yaratmak amacıyla olan bitenle kesilir.

Deleuze der ki anlam, önermenin *ifade-edileni*, olgu bağlamının da *sıfatıdır*.⁴¹ Bu terimleri ne maksatla kullandığını sorabiliriz, fakat burada Deleuze’ün temsil etmediğini akılda tutmalıyız. Yalnızca yoklamaktadır.

Spinoza okumasında Deleuze, sıfat ve kiplerinde ifade edildiğinde tözün bu sıfat ve kiplere büründüğünün altını çizer. Bu durum tözün bir sıfat ya da kipe dönüştüğünü göstermez, tersine onlara kenetlendiği anlamına gelir. Töz, sıfat ve kiplerinin dışında var değildir. Aşkın değildir. Bilim bu ayrılmaz ilişkiye birtakım örnekler sunar. Maddenin oluşumu, denge dışı koşullar altında bir kimyasal saat ya da çatallanmaya özgü özelliklerin sergilenmesini sağlar. Bu oluşum maddeye bağlı bulunan ve belirli koşullar altında ifade edilebilen maddeye ait bir boyuttur. Ancak maddenin özdeşliğinin incelenmesiyle elde edilemez. Çünkü maddenin *diferansiyel* bir boyutudur. Bu yüzden anlamla iç içedir. Anlam önermelerde ifade edilir, onlara kenetlenmiştir. Fakat onu ifade eden önermenin niteliklerine indirgenemez. Anlam kenetlendiği önermeden tür olarak farklıdır. Önermede meydana gelen bir olaydır ama önermenin kendisi değildir. “Bu bir soygundur” sözcükleri, önermenin bize anlatabileceği her içerik çözümlemesinden daha fazlasını oluşturur.

Anlamın diğer yüzü ise dünyaya yöneliktir, şeylerin ya da olgu bağlamlarının sıfatıdır: “Anlam onu ifade eden önermenin dışında var olmamasına rağmen yine de önermenin değil olgu bağlamlarının sıfatıdır. Olay dilde yaşar fakat şeylerin başına gelir.”⁴² Adamın biri, “Bu bir soygundur,” der ve dünyanın ba-

şından bir şeyler geçer.

Şeylerin başından bir olay nasıl geçer? Deleuze'e göre bunun sebebi fiillerdir, özellikle de mastar hâldeki fiiller. “Yeşil”, bir niteliği belirtir; klorofilin yaprağın bütün kısımlarıyla bir arada bulunduğu ağaç ve hava bileşimini ifade eder. Buna karşılık “yeşermek,” şeyde bulunan bir nitelik değil sadece ona atfedilen bir sıfattır.”⁴³

Yeşermek dünyada meydana gelen ve onu bir önceki olgu bağlamından bir sonrakine taşıyan bir şeye sahip olmak değildir. *Yeşermek* fiili kendisini şeylerin nedensel düzenine yerleştirmez. Bu anlamda önermenin içinde kalır. Fakat başka bir anlamda şeylerin başına gelir. Şeylerin önerme aracılığıyla bir şey hâline gelmesiyle onların başına gelir. *Yeşermek* fiili gerçekleştiğinde dünyanın bir boyutu yeni bir biçimde açılır; dünya, şeylerin nedensel düzeninin ötesindeki bir şeyle nitelenir. Claire Colebrook, Deleuze'ün anlam çözümlemesini yorumlarken bunu şu şekilde belirtir: “Anlam *cisimsiz bir dönüşüm* gücüdür: Sakatlanmış (edimsel) bir bedenden “zarar görmüş”, “yaralanmış” ya da “cezalandırılmış” olarak söz etmem, bu bedeni kendi cisimsiz ya da virtüel varlığı içinde başkalaştıracaktır. Anlam yeni oluş çizgileri üreten bir olaydır.”⁴⁴

Deleuze burada çok basit bir şey söylemiyor mu? “Yeşil” sözcüğünü kullandığımızda bizi işiten insanlar için dünyayı belirli bir şekilde görünür hâle getirdiğimizi söylemiyor mu? “Yaprak yeşildir” dediğimde tam da dünyayı işaret-eden sözcüklerle kendimi dışa-vurarak dünyadaki bir niteliği bir şeye atfetmiyor muyum?

Yeşil, bir niteliği belirtir derken Deleuze'ün sözünü ettiği, *yeşilin* bu boyutudur. Deleuze bunun gerçekleştiğini reddetmez. Belirtme şeylerin temsili düzeninde gerçekleşir. Fakat Deleuze temsili düzenden kaçıp kurtulan ama tıpkı bu düzen gibi gerçek olan başka bir şeyin daha gerçekleştiğini iddia eder. “Fiilin iki

kutbu vardır: Fiilin işaret edilebilir bir olgu bağlamıyla ilişkisini gösteren ve ardışıklık tarafından karakterize edilen fiziksel zamana göre şimdiki zaman ve fiilin kuşattığı içsel zamana göre anlam ya da olayla ilişkisini gösteren mastar.”⁴⁵ Yeşermek ve silahlı bir soygun yapmak, şeyler arasında yeni bağlantı çizgileri yaratmak ve dünyayı bir uçtan diğer uca kuşatan, hem kendisini hem de dünyayı etkileyen bir güzergah oluşturmak için bedenleri belirli birtakım yollara sevk etmektir. Bu bir temsil değil dilin dünyayla kesişen noktalarında, hem dil içinde hem de dil aracılığıyla gerçekleşen bir olay meselesidir.

Bergson’u andırdığı düşünülebilir. Öyle de olması gerekir. Bergson zamanı iki türe ayırmıştı: Anların ardışık zamanı; *durée* ya da sürenin içsel zamanı. Süre virtüeldir; ardışık zamanı meydana getirmekle birlikte ona kenetlenmiştir. Mastar da aynı şeyi yapar. *Yeşermek* fiili dünyanın bir bölümünü yeşile çevirmez. Ne de dünyanın o parçasının halihazırda mevcut yeşilliğine işaret eder. Ne dünyaya dayatılmış ne de dünyanın mevcudiyet tarzını yansıtan ya da temsil eden bir dildir. Bilakis (önerme ve dil açısından) dille dünyanın buluşma noktasıdır, her ikisinin de başına bir şeylerin geldiği noktadır. *Yeşermek* hem dünyanın bir parçasının yeşil oluşunu hem de dilin yeşili konuşmasını gösterir. *Yeşermek* onların birlikte oluşumdur. *Olay dilde yaşar fakat şeylerin başına gelir.*

Deleuze’ün örtüşme yerine koyduğu kavram, anlam kavramıdır. Temsilde, sözcüklerimizle onların temsil ettiği dünya arasında bir eşleşmenin olması gerekir. Sorun bu eşleşmenin ne olduğunu dile getirmektir. Görmüş olduğumuz gibi eşleşme ve örtüşme, temsili dilin üç boyutundan hiçbirleriyle açıklanamamaktadır. Örtüşme işaret-etmeyi açıklaması gerekendir ve dışa-vurma ya da imleme aracılığıyla açıklanamaz. Deleuze’ün iddiasına göre önermelerle nesnelere arasında ne gerçek ne de safi bir tür eşleşme ya da örtüşme meydana gelir. Meydana ge-

len, temsilin hiçbir özdeşliğine ya da hiçbir dogmatik dünya imgesine indirgenebilir olmaksızın, hem dünyayı hem de önermeleri gösteren, her tür örtüşmeden dışarı taşan bir şeydir.

Deleuze bu yüzden anlamın paradoksal olduğunu söyler. *Paradoksal* terimini en az iki şekilde anlamalıyız.⁴⁶ İlk olarak paradoks *doxa*'ya karşıttır.* *Doxa*'nın yaygın bir kanı olduğunu hatırlayalım. *Doxa* herkesin bildiği şeydir. "Paradoks, sağ-duyu ve ortak-duyu yönleriyle *doxa*'ya karşıttır."⁴⁷ *Doxa* bize dünyadaki farklı ama yakınsayan yetilerle örtüşen sabit varlıkları sunarken, paradoks dille dünyanın değişken karakterdeki ilişkisini gündeme getirir. Dille dünya arasında muntazam bir eşleşme değil aksine yalnızca dogmatik düşünce imgesi tarafından sonradan pürüzsüzleştirilmek üzere törpülenen karmaşık bir olay meydana gelir.

İkinci olarak, paradoks aynı anda iki istikameti birden gösterir. Paradoks hem varlığını sürdürdüğü önermenin hem de bir sıfatı olduğu dünyanın göstergesidir. Fakat bu iki yönlü gösterme edimi, bir çırpıda hem doğuyu hem de batıyı gösterebilen iki yönlü bir oka benzemez. Doğu ve batı, mekandaki istikametlerdir. Türdeş ve aynı kategoriye aittirler. Doğuyu göstermek batıyı göstermenin sadece tersidir.

Bunun aksine dil ve dünya simetrik değildir. Bu iki yönlü ok, iki istikamet arasındaki simetri arayışı içindeki örtüşme kavramına sahip olmayı arzu eden bir temsildir yalnızca. Paradoks aynı anda iki istikameti birden gösterir fakat onun gösterdiği nesnelere farklı doğalara sahiptir. Anlamın oku yakalanamaz; önermeden sökülüp dünyaya yerleştirildikten sonra tekrar dilin göstergesi yapılamaz. Paradoks apayrı öğeleri, birbirinden koparmayan ve birini diğerine indirgemeyen bir yakınsamayla

* Paradoksta *para+doxa* şeklinde düşünmeyi öneren bir düşünce biçimi söz konusudur. Latince *Para* (karşıt) *doxa* (kanı) kaniya karşıt olandır. -çn

bir araya getirir. Dille dünya arasındaki bu asimetri, anlamdan daha derin, Deleuze'ün *anlamsız* dediği bir şeyin göstergesidir.

X

Deleuze'ün *anlamsız* kavramıyla neyi yokladığını anlamak için önce İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün geliştirdiği yapısalcı dil kuramını kavramamız gerekir. Saussure'ün derslerinin yer aldığı *Genel Dilbilim Yazıları*,⁴⁸ kuşkusuz 20. yüzyıl Fransız felsefesini en çok etkileyen dilbilimsel metindir. Claude Lévi-Strauss'un antropolojik yapısalcılığı, Jacques Lacan'ın psikanalizi, Louis Althusser'in Marksizmi ve Derrida'nın yapıbozumculuğu Saussure'e çok şey borçludur. Deleuze *Anlamın Mantiği*'nda Saussure'ün dilbilimini detaylıca ele almaz.⁴⁹ Ancak Saussure'ün dilbilimi, Deleuze'le aynı kuşaktan bütün Fransız düşünürler de olduğu gibi, bu eserin de arka planında yer alır.

Saussure dilin yapısını, hem anlamı hem de fonetiği açısından, unsurlar meselesinden ziyade farklılıklar meselesi olarak görür: “Dilde sadece pozitif terimleri olmayan farklılıklar vardır.”⁵⁰ En açık örneğiye fonetik sağlar. Diyelim ki *b* harfine karşılık gelen sesi çıkarmak istiyorum. Buna *b-sesi* diyebiliriz. Ama çıkarmam gereken ses kendi başına mevcut değildir. *B-sese* fonetik niteliğini, sözgelimi *d* ve *t*-sesleri gibi çevresinde bulunan benzer seslerden farkı verir sadece. Sesbirimlerinin dil içindeki özel fonetik yerlerini, seslerin kendisi değil onlar arasındaki zıtlık belirler.

Seslerin fonetik yerini, aralarındaki farklar değil de pozitif terimler –seslerin kendisi– belirleseydi, farklı aksanlara ya da farklı konuşma tarzlarına sahip insanları hiçbir zaman anlayamazdık. Bunun sebebi farklı aksanları ya da konuşma tarzları olan insanların, sesleri farklı çıkarmalarıdır (bu durum özellik-

le sesli harfler söz konusu olduğunda geçerlidir). Aslında her insan, sesleri az çok farklı çıkarır. Bu yüzden, sözgelimi b-sesine karşılık gelen tam bir sesin mevcut olması gerekseydi, neredeyse hiç kimse bu sesi anlayamazdı. Buna karşılık farklı bir dizi ses b-sesi kategorisi altına yerleştirilebilir. Bu diziyi, t ve d-sesleri gibi ona zıt başka harfler dizisi sınırlandırır.

Bu diferansiyel sistem, sözcüklerin anlamları için de geçerlidir. *Ağaç* sözcüğünün anlamı, ne kafamdaki özgül bir kavram ne de dışarıdaki belirli bir ağaçtır; terimin dildeki rolüdür; özellikle de çalılık, fundalık ve bitki gibi diğer terimlere tezat bir rol oynar. Eğer İngilizcede bu sözcükler gibi başka sözcükler olmasaydı, *ağaç* sözcüğü de başka bir role sahip olurdu. Dolayısıyla Saussure'ün belirttiği gibi dildeki bir terimin anlamı onun o dildeki rolü tarafından, onun rolü de kendisiyle diğer terimler arasındaki farklılıklar tarafından belirlenir.

Eğer şimdi dille dünyayı ilişkilendireceksek, farklılıkların iki grubunu (ya da Deleuze'ün *dizi* olarak tanımladığını) içeren karmaşık bir durumla karşı karşıyayız demektir. Bir açıdan varlık, farktır. Dünya virtüel bir farkın edimselleşmesinden doğar; virtüel fark bu edimselleşmenin temelini oluşturur ve orada yaşar. Bergson ve Nietzsche'nin düşüncelerinin yanı sıra Monod ve Prigogine'in bilimi gösterir bize bunu. Diğer yandan dil bir farklılıklar sistemidir. Dil her biri kendi özdeşliğine sahip pozitif öğelerin sistemi değildir. Daha ziyade, tıpkı varlığın farkı gibi temas edilerek yoklanabilen fakat temsili kategorilerin altına yerleştirilemeyen farklılıklar tarafından tanımlanır. O hâlde konuşmak iki fark dizisini temasa geçirmektir: Varlık ve dili.

Deleuze'e göre iki fark dizisi arasındaki bu temas, aynı anda hem her iki diziye ait olan hem de olmayan birtakım paradoksal öğelerin varlığına işaret eder. "İki heterojen dizi, 'farklılaştırıcı'ları olan paradoksal bir öğede birbirine yakınsar. [...] Bu öğe hiçbir diziye ait değildir, daha doğrusu aynı anda her iki di-

ziye de aittir ve asla onlar arasındaki dolaşımına son vermez.”⁵¹ Hem dile ve dünyaya ait hem de ait olmayan bu paradoksal öge *anlamsızdır*.

Anlamsızın rolü, “Heterojen dizilerin yankılanmasını ve yankınsamasını sağlamak amacıyla onları katetmektir; fakat bununla birlikte onları dallara ayırmak ve her birine çok yönlü ayrımlar aşılacaktır. Sözcük= x ve şey= x ’tir.”⁵² Deleuze bu rolün ne olduğunu anlamak için sıklıkla Lewis Carroll’a başvurur. Carroll’ın *Aynanın İçinden* adlı eserinde Alice ile Kızıl Şövalye arasında geçen şu şekilde bir konuşma vardır:

“Şarkının ismine ‘*Haddocks’ Eyes*’ deniliyor.”

“Demek şarkının ismi bu, öyle mi?” dedi Alice meraklı görünmeye çalışarak.

“Hayır, anlamıyorsun,” dedi Şövalye biraz sıkkın gözlerle. “Şarkının ismine bu *deniliyor*. İsmi aslında ‘*The Aged Aged Man*.’”

“Madem öyle, ‘Şarkının ismine bu deniliyor’ mu demeliydim? diyerek düzeltti kendisini Alice.”

“Hayır, dememelisin; bu tamamen farklı! Şarkıya ‘*Ways and Means*’ deniliyor fakat bu sadece ona *denilen* şey, anlarsın ya!”

Peki şarkı *nedir* öyleyse? dedi bu kez tamamen şaşkına dönmüş Alice.”⁵³

Şüphesiz burada, Kızıl Şövalye şarkı söylemektedir. Çünkü şarkının *ne olduğunu* belirleyen budur.

Bu karşılıklı konuşma, şarkının ismine ne denildiğinden başlar, şarkının isminin ne olduğuna, şarkının kendisine ne denildiğine ve şarkının ne olduğuna doğru ilerler. Burada isim fikrinin çifte bir işlevi vardır. Bu fikir, gönderme yapan ve kendisine gönderme yapılan olarak hem dil hem de dünyadır.⁵⁴

Hem dil hem de dilin nesnesidir. Demek ki gönderme yapan ve kendisine gönderme yapılan, dilin tek bir parçasıdır, isimdir. Anlamsızın doğduğu yerdir bu. O hâlde dizileri “şarkının adına denilen şeyden” alan ve “şarkının adına” doğru dallanıp budaklandıran paradoksal öge anlamsızın ta kendisidir.

Lewis Carroll’ın metinleri anlamsızın bu biçimlerini çoğaltır. Deleuze’e göre bu çoğaltma dilin kıyılarında oynanabilecek bir oyundan ibaret değildir. Dilin kendisiyle ilgili elzem bir şeyin göstergesidir. Dil ve dünyanın bir araya gelmesini anlamsız sağlar. Hem dille dünyayı bir araya getiren hem de onları ayrı tutan bu paradoksal öğeler var olduğu sürece dilsel anlam var olabilir. Bu paradoks olmadan iki dizi arasında sadece bir iletişimsizlik, bir sessizlik olur.

Fark alanları olan dünya ve dil, onları “kateden” paradoksal bir öge olan anlamsız tarafından bir araya getirilir ve ayrı tutulur. Deleuze bazen bu paradoksal öğeyi, yani anlamsız, “boş kare” olarak tanımlar. Öte yandan anlam, ancak anlamsızla dayanarak meydana gelebilir.

Son zamanlarda “yapısalcı” addedilen yazarlar yalnızca şu temel noktada ortaklaşır: Hiçbir şekilde bir tezahür olarak değil de bir yüzey etkisi ve konum etkisi olarak görülen anlam, yapısal dizilerdeki boş karenin dolaşımı tarafından üretilir [...] yapısalcılar bu açıdan anlamın anlamsızla ve onun devamlı yer değiştirmesiyle üretildiğini, kendi başına “göstermeyen” ilgili öğelerden doğduğunu ortaya koyar.⁵⁵

Peki bu durumda anlama anlamsız arasındaki ilişki nedir? Anlam önermede bulunan paradoksal bir öğedir ve aynı zamanda da şeylerin sıfatıdır. Anlamsız da dille şeyler arasında dolaşan ve onları bir araya getiren paradoksal öğedir. Anlam “önermelerle şeyler arasındaki ince sınırdır.” Fakat bu tam da anlamsız-

zın kendisi değil midir? Eğer öyleyse aralarındaki fark nedir?

Anlam anlamsız tarafından üretilir. Bu düşünceyi kavramak için anlamsızın *bir şey* olmadığını dikkate almamız gerekir. Eğer anlamsız, Deleuze'ün bazen adlandırdığı gibi bir öğeyse, bu öğe belirli bir şey değil ama bir paradokstur. *Aynanın İçinden*'deki isimlerle ilgili bölüme anlamsız karakterini veren, adların aynı anda hem dil dizilerinden geliyor hem de gelmiyor olmasıdır. İsimler hem gösterme edimi hem de gösterilendir. Anlam bu paradoksun hareketinden kaynaklanır ama bir başka şeyden kaynaklanan bir şey olarak değil, hareketin kendi etkisi olarak doğar. “Kısacası anlam daima bir *etkidir*. Sırf nedensel anlamda değil, aynı zamanda ‘optik etki’ ya da ‘ses etkisi’ anlamında, hatta bir yüzey etkisi, bir konum etkisi ve bir dil etkisi anlamında etkidir.”⁵⁶

Varlık (ya da dünya) dizileriyle dilin dizilerini bir araya getirebilen ve onlar arasında dolaşan bir şey var olduğundan, yani anlamsız var olduğundan, anlam var olabilir. Anlam, anlamsızın bir etkisidir, bu birliktelikten kaynaklanır ve onun yüzeyinde vuku bulur. Tıpkı bir ses etkisi ya da optik etki gibidir çünkü anlamsız tarafından geleneksel bir nedensellikte üretilmez. Beyzbol sopası topa vurduğunda üretilen sese benzemez. Anlam cisimsizdir; maddi şeylerin nedensel düzenine yerleştirilemez. Görsel ya da işitsel bir düzenlemeden belirli bir görülme ve işitilme biçimi ortaya çıktığında optik etkiler ve ses etkileri oluşur. Optik yanlısamalar denilen şey buna benzer. Kağıda belirli bir desen çizin, göz yine de çizilenden fazlasını görecektir. Bu sırf kağıttaki çizgilerle ya da gözle değil aynı zamanda onlar arasında meydana gelenle, yani Deleuze'ün, aralarındaki etkileşimi kateden ve anlamsız olarak adlandırabileceği şeyle ilgili olacaktır.

Demek ki anlamsız, anlamla ilgilidir. Anlamsız, dilin ve dünyanın farkları arasında dolaşır. Bu dolaşım sırasında dil ve dünya birtakım “önerilme” biçimleri sunar. Anlamı olan bir “öner-

me” onların önerilme biçimlerinden biridir. Hem bu dolaşımın bir etkisi hem de dilin içinden dünyaya doğru bir öneridir.

XI

“Bu yaprak yeşildir,” dediğimde, bir önermedir. Önermenin bir anlamı vardır. Anlam yaprağın *yeşermesine* dayanır. *Yeşermek* önermeye kenetlenmiştir fakat dünyayı niteler. *Yeşermek* ne işaret-etme ne dışa-vurma ne de imlemedir. “Yaprak yeşildir” önermesindeki işaret-etmeyi meydana getirendir; virtüel olarak bu işaret-etmede varlığını sürdürür ama ona işaret edilemez.

Peki burada anlam nasıl var olabilir? Bir önerme nasıl anlamlı olabilir? Dünyanın ve dilin fark dizileri, hem yaklaşımlarını hem de uzaklaşmalarını sağlayan paradoksal bir öge tarafından bir araya getirildiğinden anlam var olabilmekte, önerme de anlamlı olabilmektedir. Anlam bu yaklaşma ve uzaklaşma temelinde oluşur. O hâlde anlam, başımıza ve dünyanın başına bir şeyler gelmesini sağlayarak sözcükleri kendi işaret-etmelerinin, dışa-vurmalarının ve imlemelerinin ötesinde harekete geçirir. Tıpkı dünyanın eylemsiz ve özdeşliklerden ibaret olmaması gibi dil de özdeşliklerden ibaret ve eylemsiz değildir.

Dil daima dilden fazlasıdır. Daha iyi bir ifadeyle, dil daima temsilden fazlasıdır. Dünyanın derinliklerine yayılır. Temsil işlevini yerine getirebilmek için dünyaya karışır. Bu karışma dilin kontrolünü bertaraf eden anlam ve anlamsızın paradokslarını gerektirir. “Sınırları tayin eden dildir ama onları aşıp bu sınırları sınırsız bir oluşun sonsuz eşdeğerine dönüştüren de dildir.”⁵⁷

O hâlde dili olumlamak oluşu olumlamaktır. Temsilin ötesindeki dilde oluşa temas edip onu yoklamaktır. Oluşun virtüel karakteri olan ve her temsil ediminde daima var olan paradoksal öğelerin farkına varmaktır. Ne görürsek görelim, ne dersek diyelim, orada daima daha fazlası vardır, daima daha fazlası.

XII

Öğrenmek, Fikri oluşturan ilişkilerin evrenine ve bu ilişkilere karşılık gelen tekilliklere dahil olmaktır. Örneğin deniz fikri, Leibniz'in gösterdiği gibi, bağlantıların ya da bu ilişkilerdeki değişim derecelerine karşılık gelen, tikellerle tekillikler arasındaki diferansiyel ilişkilerin bir sistemidir; sistemin tamamı dalgaların gerçek devinimiyle somutlaşır. Yüzmeyi öğrenmek, problematik bir alan oluşturmak amacıyla bedenlerimizin farklı noktalarını nesnel Fikrin tekil noktalarıyla birleştirmektir.⁵⁸

Öğrenme neye dayalıdır? Geleneksel anlayış, öğrenmeyi başkasının bildiğini ezberleme meselesi olarak görür. Kulağa çok basit geliyor. Ama içimizde liseye ve üniversiteye gidip de bu öğrenme anlayışına tabi tutulmayan kimse var mıdır? Elinde tebeşiri ya da slaytlarıyla bir öğretmen ya da öğretim üyesi sınıfın karşısına dikilir. Ortada öğrenmeniz gereken şeyler, bilmeniz gereken *müfredat maddeleri* vardır. Ders dönemi bitmeden önce bunlar öğretmenin ders notlarından, öğretim üyesinin slaytlarından sizin defterinize ya da bilgisayarınıza, oradan da beyninize aktarılacaktır. Bu aktarımlar başarılıysa öğretmenin ya da öğretim üyesinin öğretmesi gerekeni öğrenmiş olduğunuz söylenecektir size.

Bu zayıf bir öğrenme modeli olmakla birlikte en yaygın olanıdır. Birtakım yüzeysel varsayımlarla faaliyet gösteren ve pek de derinlikli olmayan bir modeldir. Bu yüzeysel varsayımlardan ilki, bir konu hakkında bilinmesi gerekeni öğretmenin bildiği ve sizin bilmediğinizdir. İkincisi, öğretmenin bildiğini öğrenme yolunuzun, öğretmeni dinlemek ve onun söyleyeceklerini ezberlemekten geçtiğidir. Sonuncusuysa öğretmenin anlatarak ya da başka araçları kullanarak öğrencinin bilmesi gerekeni ona aktarabileceğine dayanır.

Pek de derinlikli olmayan bu varsayım dogmatik düşünce imgesiyle ilişkilidir. Öğrenilmesi gerekenin soyut özdeşlik yığınlarına dönüştüğü varsayımı söz konusudur. Bilinmesi gereken belirli şeyler mevcuttur. Bu şeyler birbirleriyle ilişkili olabilir de olmayabilir de. Her iki durumda da bir cümle, bir paragraf ya da bir kitapta diğerlerinden yalıtılacak kadar birbirilerinden bağımsızdırlar. Böylelikle bu şeyler, öğretmen ya da öğretim üyesinin sarf ettiği cümlelerle temsil edilir ve ardından kulağınıza ya da defterinize ulaşır. Eğer öğrenme başarıyla gerçekleşiyse, yolculuk esnasında bu şeylerin hiçbirinde herhangi bir değişim ya da bir hasar olmayacaktır. Kendi özdeşlikleri onların tamlığını muhafaza edecektir. Eğer üstünüze düşeni yaparsanız, sınav dönemi yaklaştığında bu özdeşlikleri tekrarlayabilir veya kendi çıkarınıza kullanabilirsiniz.

Öğrenilmesi gerekenin bir ya da bir grup özdeşliğe ait birtakım özellikler taşıdığı varsayımıyla yola koyulmayan bir başka öğrenme anlayışı daha mevcuttur. Bu anlayış, öğrenilmesi gerekenin özdeşliğe değil farka ait özellikler taşıdığı varsayımıyla yola çıkar. Eğer öğrenilmesi gereken özdeşlik karakterine sahip değilse, öğrenmenin kendisi özdeşliklerin aktarımına, yani özdeşliklerin bilenden onları bilmeye çalışana aktarılmasına dayalı bir proje değildir. Onun yerine, bir tecrübe projesidir.

Yüzücüler, su ve kendi bedenleri hakkındaki olguları öğrenip ardından bunları mevcut duruma uygulamazlar. Su ve yüzücülerin bedenleri fark kümeleridir. Bedenlerinin suyun içinde ilerlemesi için yüzücülerin bir beceri elde etmiş olmaları, bedenlerini suyun üzerinde kalacak şekilde suyla “birleştirmeleri” gerekir. Bu beceri hiçbir ezbere ihtiyaç duymaz; bir beden suda neler yapabileceğini kavramayı başararak, şeylerin içinde kendi yolunu keşfetmesini, yani bir özümsemeyi gerektirir. Bunu yapmanın tek bir yolu yoktur ve farklı yollar farklı türde başarıları beraberinde getirir. Öte yandan başarısızlıklar da söz konusu-

dur; su farklardan meydana gelmiş olabilir ama bu farklardan geçen her yol, suyun üzerinde kalmayla sonuçlanmaz.

Yüzücüler suyun çıraklığını yaparlar. Suyun nasıl devindiğine ve kendilerine ne tür imkanlar sunduğuna ilişkin bir sezgiye erişirler. Suda kendi bedenlerine ilişkin bir duyguya ulaşıp bunları birbirleriyle birleştirirler. Su-beden çifti, problematik (*problemin* daha önce ele aldığımız anlamıyla) bir alandır. Belirli yüzme biçimleri bu problematik alandaki çözümlerdir. Bu çözümler yüzme probleminin *kendisini* çözmezler. Çünkü ortada tek bir yüzme problemi yoktur. Buna karşılık belirli yüzme biçimlerinin çözüm sunduğu beden-su çiftinin problematik alanı mevcuttur. Çözülürse bu problematik alanla bağlar kuran ve birçoğu bilinçli düşünce düzeyinin ve temsilin bize sunduğu özdeşlikler altında gerçekleşen tecrübelerdir: “‘Öğrenme’ doğayla zihin arasında derin bir ortaklık kurarak daima bilinçdışında ve bilinçdışı aracılığıyla gerçekleşir.”⁵⁹

Peki *düşünmeyi* öğrenmek neye dayalıdır? Nasıl yüzüleceğini öğrenmenin aksine ilkin kötü alışkanlıkların terk edilmesini gerektirir. Bu alışkanlıklar, dogmatik düşünce imgesi ve onun dil ve dünyaya ilişkin temsili anlayışı tarafından hepimize aşılmalıdır. Bu imge ve anlayışı tespit etmenin yanı sıra bizi nasıl gerçek anlamda düşünmekten alıkoyduklarını görmemiz gerekir.

Fakat bu da kafi değil. Çünkü bu sadece zemini temizlemeye dayalı negatif bir görevdir. Söz konusu terk edişin yanı sıra düşünme biçimlerini tecrübe etmeliyiz. Düşüncemizle dünyamızı, düşüncemizle dilimizi birbirine bağlamalıyız.

Bu yolda bizden önce Spinoza, Bergson ve Nietzsche mesafe katetmiş, benzer sulara yüzmüştür. Daha başlamadan boğulmamamız için dikkatlice suya girmemizi sağlayıp bize birkaç kulacı nasıl atacağımızı gösterebilirler. Kendimizi onların çıraklığına teslim edebiliriz. Ancak er ya da geç kıyıdan uzaklaşmalı

ve şeyleri kendimiz için birbirine bağlamalıyız. Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da ve *Anlamın Mantığı*'nda yaptığı tam olarak budur. Fakat tüm bunları kendimiz için yapmalıyız. Deleuze'ün kendisinden önce gelenlerin çırağı olduğu gibi, eğer istersek, Deleuze'ün çırağı olabiliriz. Fakat o bizim için yüzemez.

Düşünmeyi öğrenme olasılığını ele alırken düşebileceğimiz iki yanlış vardır. Bunların ilki yüzmenin aksine düşünmenin tamamen bir bilinç etkinliği olduğunu, düşüncenin yönlendirilmesine dayandığını varsaymaktır. Bu yanlış dogmatik düşünce imgesinden bize kalan mirastır. Tıpkı yüzerken olduğu gibi düşünürken de ihtiyatlıyızdır. Düşünme bilinçli olduğu kadar bilinçdışıdır ve bir tecrübeden kalır yanı yoktur. Deleuze'ün kendi meselesini *yokladığı* söylenirken kastedilenlerden biri de budur. İkinci yanlışta her birimizin bu göreve yapayalnız göğüs gemesi gerektiği varsayımdır. Aslında kendimizi hem dünyayla hem de bir başkasıyla birbirine bağlayan gruplar bünyesinde bu görevle yüzleşiriz. Düşünmenin yapayalnız bir etkinlik olmasına gerek yoktur; hiç kuşku yok ki başkalarıyla paylaşmadığımız bir dünyada düşünme de gerçekleşmez. O hâlde bir sonraki adım, dünyada yaşayan başka insanlar arasındaki yerimizi ele almak, bu dünya hakkında ya da dünyayla birlikte ve dünyanın içinde *düşünmek* olmalıdır.

Bu adım bizi politikaya götürecektir.

DÜNYAYI GÖRMENİN bir yolu da şudur: Dünya, kendi kendini oluşturan ve açımlayan özdeşliklerden değil kendilerini belirli özdeşlik biçimlerinde edimselleştiren fark kümelerinden oluşur. Bu kümeler dünyanın dışında olmadığı gibi aşkın yaratıcılar da değildir. Dünyaya ait ve kendilerinden oluşan özdeşlikler kadar maddidirler. Meydana getirdikleri özdeşliklerin içinde dahi özdeşlik olarak değil fark olarak varlıklarını sürdürürler. Bu fark kümeleri, özdeşliklerin içindeki yerlerine bağlı olarak geleceğin yeniliğe, yeni özdeşliklere ve onlar arasındaki yeni ilişkilere açık olmasını teminat altına alır.

Bu dünyayı Spinoza, Bergson ve Nietzsche'nin düşüncesinde gördük. Spinoza farkın içkinliğini düşünmek için zemin hazırlar. Fark aşkın yaratım değil, içkin ifadedir. Bergson bu ifadenin zamansal iskeletini ortaya koyar. Zaman münferit an birimlerinin çizgisel geçişi değil, aksine virtüelin edimselleşmesidir. Nietzsche farkı ve farkın ebedi dönüşünü açıklar. Rastlantı oyununu olumlamanın, zar atımını kucaklamanın yolunu açar. Geleceğin enginliğinden hayıflanmaz ve bildiğini düşündüğü şeyin güvenli kollarına çaresizce koşmaya çalışmaz.

Bu dünyayı bilimde ve dilde gördük. Burası fizik ve biyolojideki kaostur. Daima söyleyebileceğinden fazlasını yapan dilin

kendi dışına taşma biçimine dahildir. Biz bu dünyayı tam da, miras aldığımız dogmatik düşüncenin ötesinde bulunan, kavrayamadığını yoklayıp onu gösteren yeni ve çok daha etkin bir düşünceye doğru ilerlerken düşünmeye başladık.

Peki bu dünya tamamen keyfilikten mi ibarettir? Var olan ve olmakta olana dayanarak gelecek hakkında hiçbir şey söyleyemez miyiz? Her şey aynı anda aynı ölçüde mümkün müdür?

Her şeyin mümkün olduğunu söylemektense her an neyin mümkün olduğunu bilmediğimizi söylemek daha doğrudur. Her şey mümkündür demek, dünyanın farktan meydana geldiğini yadsımak demektir. Dünyanın *farklılaşmamış* olduğunu söylemeye benzer. Eğer her şey her an aynı ölçüde mümkün olsaydı, her şey kendi ifadesi için daima yarış hâlinde olurdu. Deleuze bunu dile getirmez. Dünya farklılaşmamış alanlardan değil, fark alanlarından ve problematik alanlardan oluşur. Dünyanın tecrübe ettiğimizden daha fazlası olduğunu söylemek, dünyanın her zaman her şey olduğu anlamında gelmez. Monod gibi, “tanım gereği *topyekün* kör bir süreç her şeye yol açabilir, hatta görmenin kendisine bile” demek, her an her biyolojik varlıkta görmenin mümkün olduğu anlamına da gelmez.

Gelecek, farkın bir edimselleşmesi olmasına rağmen bu edimselleşme belirli bir virtüellik yapısıyla sınırlanır (bunu üçüncü bölümde tartışmıştık). Kimyasal süreçler belirli fark ilişkilerinden oluşur, bir zamanlar mevcut olan bir varlığın sahip olduğu farkların tümünden değil. Üstelik Prigogine’in çalışması da gösterir ki maddi biçimlerde var olan farklar kendilerini yalnızca belirli koşullar altında göz önüne serer. Bir kimyasal saat dengeye yakın koşullar altında değil, sadece denge dışı koşullarda gerçekleşir. Kimyasal süreçleri belirleyen diferansiyel ilişkiler hem kimyasal hem de fiziksel koşulları içinde barındırır.

Aynısı dil için de geçerlidir. Belirli bir dil, olası bütün anlam biçimlerini ifade edemez (tercümenin son derece zor olabilme-

sinin sebebi işte budur). Sadece o dildeki diferansiyel ilişkilerin, dünyaya eklenip onu katederken müsaade ettiklerini ifade edebilir.

Meseleyi şu şekilde de ortaya koyabiliriz: Tarih ilişkilerden yoksun değildir. Tarih belirli ilişkiler içindeki belirli fark kümelerinin kıvrılması ve açılmasıdır. Şimdide var olmasına rağmen geçmişin virtüel karakterini taşır. Tarihin ilişkisel olduğunu reddetmek sadece tarihsel araştırmanın genellikle dayandığı özdeşlikleri reddetmek değil aynı şekilde varlığını şimdide sürdüren fark alanını reddetmektir.

Belki de *herhangi bir şey oluşabilir* demektense *uygun koşullar altında herhangi bir şey oluşabilir* demek daha doğru olacaktır. Fakat bir beden neler yapabileceğini bilmediğimiz için *herhangi bir şeyin* oluşabileceğini söylemek yerine bilmediğimiz *birçok şeyin* oluşabileceğini söylemek daha yerinde olacaktır. Dünyanın olanakları bizim ötemizdedir. Yalnızca hayal gücümüzün sınırlarından ve cehaletimizin uçsuz bucaksızlığından değil, aynı zamanda tam da bu olanakları düşünme biçimlerimizden –Deleuze’ün iyileştirmeyi amaçladığı şey de budur– dolaylı kendimizi onlara açamayız.

Peki bu durum öngörünün beyhude olduğu anlamına mı gelir? Hayır. Kimyasal süreçler dengeye yakın koşullar altında genellekle öngörülebilir. Öngörü *bilimsel yasalar* yerine *olasılıklar* sayesinde gerçekleştiği sürece geleceği belirli bir doğruluk derecesiyle öngörebiliriz. Dünya farklılaşmamış bir dünya değil, bir fark dünyasıdır. Eğer Nietzsche’nin kötü oyuncusu gibi yaşayacaksak dünyayı öngörülebilirliğe indirgemeye, zar atarken olasılıkları ortadan kaldırmaya çalışabiliriz. Böyle yaptığımızda her zaman yanılmayız ama daima güçsüz oluruz.

Fakat dünyanın olanaklarını yepyeni bir şekilde düşünmek, bize ve dünyaya rengini veren farkları dikkate almak için yeni bir ontoloji gereklidir. Bu nedenle Sartre, Derrida ve Foucault

tarafından oluşturulan çizginin aksine Deleuze yeni bir ontolojinin, yani varlığı, dünyayı ya da orada olanı anlamının yeni bir biçiminin izini sürer. Yeni bir düşünce inşa etmek amacıyla düşüncemizin sınırlarına göğüs gerer. Felsefi geleneklerimizin birçoğunu, vasat varlık sorularını terk etmek yerine bu soruları farklı bir şekilde ortaya koymak üzere yeniden gündeme getirir. Varlık yanıtlanacak bir bilmece değil uğraşılacak bir problem-dur. Varlık çözümler ve problemler arasında serbestçe, özdeşlikler ve farklar arasında da akışkan bir şekilde hareket eden bir düşünceyle ele alınmalıdır.

Bu tür bir düşüncenin görevi tek başına üstlenilmemelidir. Deleuze ontolojisinin amacı, dünyayı fark olarak anlayan bir felsefeye ulaşmak değildir. Deleuze'ün kavradığı dünya, yaşayan, canlı bir dünyadır. Dünyanın cansız alanları için bile geçerlidir bu. Ancak sadece yaşayan bir dünya değildir söz konusu olan, *içinde yaşanacak* bir dünyadır. Görev dünyayı yalnızca farklı düşünmekten ibaret değildir aynı zamanda onu farklı yaşamaktır. Başlangıçta belirtildiği gibi, Deleuze'ün yaşama rehberi, hem “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu gündeme getirmeye hem de dünyayı yaşayan bir şey olarak düşünmeye dayalıdır.

Ayrıca birey de tek başına yaşamaz. Diğerlerinin arasında yaşar, düşünür, eylemde bulunur. Onlarla konuşur ve mücadele verir. Deleuze'ün düşüncesi için bir sonraki adım, yalnızca dünyayı düşünmeye başlamak değil, düşüncenin gerçekleşmesini sağlayan bir düşünmeye, *başkaları arasında* düşünmeye başlamaktır. Fark düşüncesinin karşı karşıya kaldığı güçlük sadece varlığın açılımı olan yaşamsal farkı düşünmek değil, aynı zamanda bu düşüncenin oluşturduğu politik dünyayı düşünmektir.

Deleuze'ün erken dönem çalışmaları politikaya göz kırpsa da fark düşüncesinin genel bir ontolojiden politik bir ontolojiye dönüşmesi ancak Deleuze'ün Felix Guattari'yle birlikte ça-

lışmaya başladığı döneme denk gelir. Deleuze'ün düşüncesinde politikanın ön plana çıkması Fransa'daki 68 Mayıs olaylarının ardından gerçekleşir.¹

II

Geleneksel liberal politik kuramla başlayalım. (Buradaki *liberal* terimi muhafazakar terimine karşıt değildir. Hükümdarlık anlamında egemene karşıttır. ABD'deki günümüz liberalleri ve muhafazakarları kendi köklerini liberal politik kuramda bulurlar). Liberal kuram bizim politik mirasımızdır. Devletin rolü, kürtaj hakkı, göçmenlerin yükümlülükleri, sosyal yardım reformu gibi çok sayıdaki diğer meselenin “kamusal” alan olarak adlandırılan yerde tartışıldığı düşünsel ortamdır. Liberal kuram bu tartışmaların kavramlarını belirleyip sınırlarını çizer. Birçoğumuz için liberal kuramın çerçevesi doğal görünür. Politik meseleleri başka türlü nasıl düşünebiliriz ki?

Liberal politika için başlangıç noktası bireydir. Daha önceki politik kuramsa egemenle başlar; kral, prens ya da her halükarda devletin başıyla. Egemen, eski politik kuramın verili unsurudur; kuramlaştırma sürecinin etrafında döndüğü noktadır. Liberal kuram bu ilişkinin koşullarını tersine çevirir. Liberal kurama göre başlangıç noktası, yönetici değil yönetilen bireydir. Gerçek bir politik anlayış bireylerden ve onların birbirleriyle ilişkilerinden yola çıkar, halihazırda kurulu bir devletten ve hükümdara ilişkin imtiyazlardan değil.

Liberal kuramın kurucu sorusu şudur: “Her şeyden önce bir birey niçin yönetilmeye rıza göstermelidir?” Bu soru Thomas Hobbes, John Locke ve Thomas Jefferson gibi liberal geleneğin öncü düşünürleri tarafından ortaya atılır ve çağdaş politik kuram için de geçerliliğini muhafaza eder. John Rawls ve Robert Nozick soruyu değiştirmemiştir. Bu düşünürler ve politik düşüncelerimizin parametrelerinin izini süren diğerleri aynı

başlangıç noktasına sadık kalmışlardır. Ortada kendi çıkarları, amaçları ve şahsi özellikleri olan bireyler vardır. Peki bu bireyler niçin ve hangi koşullarda bir araya gelir ve kendilerinin yönetilmesine izin verir?

Bu soruya verilen çeşitli yanıtlar liberal politik geleneğin içeriğini oluşturur. Söz konusu çeşitlilik bireylerin ihtiyaçları, işbirliği yapma eğilimleri, üzerinde anlaştıkları kurallara uymaya yönelik istekleri, politik iktidarı pekiştirmenin tehlikeleri, zenginlerle yoksullar arasında bir çatışmanın patlak verme ihtimali ve derinliği, bireylerin doğuştan kazandığı bir hak olarak bireysel özgürlüğün kapsamı gibi meseleler hakkındaki farklı varsayımların ürünüdür.

Amerika’da kendilerine (terimin gündelik anlamıyla) *liberal* diyen insanlar, bu meseleler hakkında birtakım varsayımlarda bulunur ya da birtakım savlar ortaya atarlar. Kendilerine *muhafazakar* diyenlerse varsayımlarını başka türlü oluştururlar. Örneğin liberaller, bireylerin ihtiyaçlarına önem vermeyi, insanların birbirleriyle işbirliği yapma eğilimlerine bel bağlamayı ve ortak çıkar için birtakım bireysel özgürlükleri sınırlamaya istekli olmayı âdet edinmiştir. Muhafazakarlarınsa politik iktidarın pekiştirilmesinin tehlikelerine ilişkin endişe duyması, bireysel özgürlükler konusunda daha coşkuluysen zenginlerle yoksullar arasındaki çatışmaya ilgisiz kalması muhtemeldir. Her iki grup da bu meselelerin tartışmaya değer olduğu ve en nihayetinde “Bireyler niçin kendilerinin yönetilmesine izin vermedir?” sorusunun tartışıldığı konusunda mutabıktır.

O hâlde hükümet ne yapar? Onun rolü nedir? Hangi biçimde olursa olsun, bireyleri ve onların çıkarlarını *temsil eder*. Eğer bir hükümet meşruysa, her bireyin çıkarı hükümet tarafından işgal edilen kamusal alanda temsil edilmek zorundadır. Ancak hükümet görevi ve amacı doğrultusunda benim çıkarlarımın gerçekleşmesini sağlıyorsa yönetilmeye rıza göstermem bekle-

nebilir. Bu rıza bir hükümetin benim tüm çıkarlarımı gerçekleştirmeye çalışmak zorunda olduğu anlamına gelmez. İnsanların birbirleriyle çatışan farklı çıkarları vardır ve bu çıkarların tamamı gerçekleştirilemez. Ne var ki bir hükümetin meşru olabilmesi için bu çıkarları tanınması, yaşamlarımızın ortak koşullarını, bu koşulların en önemlilerini karşılayacak şekilde düzenlemeye çalışması ve bu koşulları elimizden geldiği kadarıyla gözetmemizi sağlaması gerekir.

Toplumsal sözleşme olarak bilinen budur. Bireyin itaat etmeyi kabul ettiği hükümet onun en önemli çıkarlarını temsil ettiği takdirde her birey kendi kararıyla ortak bir hükümet altında bir araya gelmeye ve bu hükümete itaat etmeye rıza gösterir.

Yönetilenin çıkarlarından yola çıkmayan ve bu çıkarları temsil etmeyen bir hükümet, yönetme yetkisini yitirir. Bu pek de ciddi bir mesele olmayabilir. Eğer sorun yönetici zümredeki belirli paydaşlardaysa, yönettikleri bireyler tarafından görevden alınabilirler. Genellikle de seçimle görevlerine son verilir. Buna karşın eğer sorun daha derinlerdeyse, hükümet yönetilenin çıkarlarını temsil edecek şekilde oluşturulmamışsa, bu bireylerin yeni ve daha iyi temsil edildiği bir yönetim yapısı oluşturma hakları vardır. Amerikan Devrimi'nin başlardaki sloganı "Temsil yoksa vergi de yok," buna örnektir. Bu bağlamda dönemin sömürgecilerinin asıl rahatsızlığı vergi politikasına karar verecek olan Parlamento'daki birtakım üyeler tarafından çıkarlarının gözetilmemesinden değil, İngiliz hükümetinin sömürgecilere ait çıkarların temsiliyetini engelleyecek şekilde yapılanmasından ileri geliyordu. Bu sorunu irdelemek yeni ve daha iyi temsil edildiği bir yönetim biçimini gerektiriyordu.

Bu tür bir politika tasviri, politik konuları ele aldığımız çerçeveyi oluşturur ve politik düşüncemizin ana unsurudur. Şüphesiz egemene dayalı politik kuramın da ötesine geçen bir adımdır. Şeyleri yönetici yerine yönetilen cephesinden görmek

çok daha iyidir. Ancak bu noktada liberal kuramın dogmatik düşünce imgesinin bir biçimi olduğuna şüphe yoktur. Çünkü liberal kuram tam da politik terimlere tercüme edilmiş dogmatik düşünce imgesidir.

Dogmatik düşünce imgesi için her biri kendine özgü niteliklere sahip ve düşünce tarafından temsil edilmesi gereken halihazırda kurulu özdeşlikler vardır. Liberal politik kuram içinse her biri hükümet tarafından temsil edilmesi gereken kendine özgü çıkarılara sahip (her ne kadar genellikle daha önceden bireylere iliştirilmiş değil de onların seçimi olarak görülse de) halihazırda oluşumunu tamamlamış bireyler vardır. Dogmatik düşünce imgesi açısından temsil dünyadan düşünceye, liberal politik kuram açınsındansa bireyden hükümete doğru giden bir aktarımı düzenler. Dogmatik düşünce imgesi için hakikat, düşünce ve düşüncenin temsil ettiği özdeşlikler arasındaki örtüşmeye dayanır. Liberal politik kuram içinse meşruiyet ya da adalet, hükümet ve hükümetin temsil ettiği bireyler arasındaki örtüşmeye bağlıdır.

Özdeşlikler ve temsil, dogmatik düşünce imgesinin esas unsurlarıdır. Liberal politik kuram bunları eksiksiz benimser. Politik tartışmanın sürekli olarak sabitliklerle meşgul olması boşuna değildir. Politikanın karşısındaki tehditlere kaos, değişkenlik ve düzensizlik kastedilerek sıklıkla *anarşi* denilmesine şaşmamalı. Politika bireysel çıkarları göz önünde bulundurup kamusal alanda denge kurmalarını sağlayan bir hükümet aracılığıyla bu çıkarların sabit bir temsilini gerçekleştirir. Politika bir sabitlik meselesidir.

Liberal politik kuram özellikle son yıllarda çok sayıda soruyla muhatap olmaktadır: Bireylerin kendi çıkarlarını gözettiğini düşünmek bir anlam ifade eder mi ya da toplum bu çıkarların mahiyetine etki ederek yaşamını sürdürüp gelişen bir yapı değil midir? Nüfusun yoğun olduğu toplumlarda hükü-

met bireylerin çıkarlarını nasıl temsil eder? Hükümetler için en uygun bölgesel ve coğrafi parametreler nelerdir? Temsili nasıl tasarlamalıyız; temsil edilenlerin belirli meseleler hakkındaki görüşleri seçimle işbaşına gelen temsilcinin görüşlerinden farklı olduğunda, temsilci söz konusu temsil edilenler adına konuşma yükümlülüğünü ne ölçüde taşır? Bu soruların büyük bölümü geleneksel liberal kuramın başat öğelerinde hemfikirdir. Liberal düşüncenin ana çerçevesini tasfiye etmektense üzerinde değişiklik yapmaya çalışırlar.

Deleuze için politik soru, başka türlü düşünüp düşünemeyeceğimize odaklanır. Politika dogmatik düşüncenin mahkumu olmak zorunda mıdır, yoksa politikayı farklı bir biçimde düşünmek mümkün müdür? Bir arada başka türlü yaşayabilir miyiz? Politik yaşamlarımız liberal gelenek tarafından benimsenen dogmatik düşüncenin idrak ettiği kadar mıdır?

III

Deleuze ve Guattari'nin politikası yeni bir politik ontoloji sunar. Deleuze geleneksel politik kuramın sunduğu dogmatik ontolojiyi asla kabul etmez. Politik düşüncemizi kendi çıkarlarını gözeten bireysel insanlarla başlatmak, daha baştan oyun dışı kalmaktır. Dogmatik düşünce imgesinin temeli olan verili sabitliğe teslim olmaktır.

Sorun sadece bu bireylerin çıkarlarının, içinde yaşadıkları topluma derinlemesine bağlı olması değildir. Komüniterlerin² dikkat çektiği gibi, liberal politik kuramın birey kavramını toplumdan ayrı tutması sonucunda insanın çıkarlarına ilişkin çarpık bir anlayışın ortaya çıktığı doğrudur. Bireyler kendi toplumsal çevrelerine, liberal kuramın inanmamızı istediğinden çok daha fazla tabidir. Ancak Deleuze'ün gördüğü sorun daha derindedir, tam da birey kavramının kendisindedir.

Neden politik kuram için en uygun ontolojik ögenin bireysel insan olduğunu varsayalım ki? Başka bir ögeyle başlamak mümkün değil midir? Ya da daha iyi bir ifadeyle, politik çözümlemeyi birey, toplum, devlet ya da etnik gruptan taraf olmayan bir kavramla başlatmak mümkün değil midir? Peki ya politik değişime ve tecrübeye, birini diğerine imtiyazlı kılmadan çeşitli düzeyleri hesaba katarak izin veren çok daha akışkan bir ontoloji temelinde politikayı düşünmek?

Deleuze ve Guattari birlikte gerçekleştirdikleri ortak çalışmalarında farklı politik düzeylere eklemenecek kıvrak kavramların ve çeşitli başlangıç noktalarının yelpazesini sunarlar. En çok yararlandıkları kavramlardan biri *makine* kavramıdır. “O (Freud’un *id*’ dediği şey) her yerde makinedir, temsili değil gerçek makinelerdir: Başka makineleri işleten makineler, gerekli kenetlenmeler ve bağlantılarla başka makineler tarafından işletilen makineler [...] hepimiz kendi küçük makineleri olan birer tamiratçıyız.”³ Makine kavramı birey, toplum, devlet, birey öncesi** düzeylerde, gruplar, insanlar arasında ve diğer başka alanlarda ele alınabilecek bir kavramdır. Ontolojik hareketlilik sunar ve bu yüzden dogmatik düşünce imgesinin dışına taşanları kavrayabilir.

Claire Colebrook makine kavramına ilişkin şöyle yazar:

Anti-Ödipus ve *Bin Yayla*’da Deleuze ve Guattari makineler, öbeksizmeler,^{***} bağlantılar ve üretimlerden oluşan bir

* Yazarlar burada İngilizcede “o” anlamına gelen *it* zamiriyle Freud’un *id* terimi arasındaki ses benzerliğinden yararlanır. -çn

** Bu terim birey oluşmadan önceki virtüel kaynamayı, bireysizleşme sürecinin kişisel olmayan ve tüketilemez bir potansiyel olarak var olan sahihsiz yapısını ifade eder. -çn

*** Öbeksizleşme olarak tercüme ettiğimiz *assemblage* terimi toplanma, bir araya gelme, birleşme, kümelenme gibi anlamlara sahiptir ve Latince *assembler* (*ad + simulare*) fiilinden gelmektedir. Öbeksizleşme terimi astronomideki kullanımlarından biri olan yıldız öbekleri şeklinde düşünülürse, bir araya gelen ama tekilliklerini yitirmeksizin fark üreten makinesel

terminoloji kullanır. [...] *Organizma* bir özdeşlik ve ereğе sahip sınırlı bir bütündür. *Mekanizma* özgül bir işlevi olan kapalı bir makinedir. *Makine* ise kendi bağlantılarından başka bir şey değildir, herhangi bir şey tarafından imal edilmez, herhangi bir şey için değildir ve hiçbir kapalı bütüne sahip değildir.⁴

Organizma kendi kendini düzenleyen bir bütündür. Onun her bir parçası diğerlerine destek olur ve bütün, bu parçaların uyumundan ibarettir. Bu bağlamda biyolojik varlıkları organizmalar olarak düşünürüz ve onlara ilişkin şaşkınlığımız canlı unsurlarının dengesinden kaynaklanır. Ancak Simondon ve Monod gibi biyologlar haklıysa, en azından bu bağlamda, organizma diye bir şey yoktur. Farklı organik parçalar arasında bir dengenin olmaması söz konusu değildir. Denge genellikle mevcuttur. Ama mesele, parçaların sahip oldukları dengeden daha fazlası olmasıdır; yani kendilerini başka dengeler ya da dengesizliklerle farklı istikametlerde ifade edebilirler.

Bu durum yalnızca aynı parçalar arasında farklı dengeler olabileceği anlamına gelmez. İlk farklı bir bireyin mevcut olabileceği anlamına gelir. Barry Commoner'ın genetik mühendisliğinin mühendislerin öngörebileceğinden çok farklı biyolojik formlara yol açabileceği iddiasını daha önce görmüştük. Bunun da ötesinde çevrenin farklı elementleriyle farklı ilişkilerin kurulması mümkündür. Farklı bir biyolojik varlık, çevrenin farklı unsurlarıyla etkileşim hâlinde olabilir. Farklı şeyler tüketip farklı yerlerde yuva yapabilir, yeryüzünün farklı kısımlarını kazıp farklı patikalar çizebilir ve nihayet başka bir biyolojik varlık tarafından tüketilebilir.

Bu noktayı kavramanın yollarından biri de biyolojik varlıkları kendi kendisini idame ettiren organizmalar olarak değil nasıl edimselleştirildiklerine bağlı olarak çevreyle çeşitli yollarla ilişkilenen hareketli makineler olarak düşünmemiz gerektiğini dile getirmek olacaktır.

Eğer makineler organizma değilse mekanizma da değildir. Mekanizmalar donuk hâldeki makinelerdir. Zamanın belirli bir ânını, belirli ilişkilerin görünüşteki sağlamlığını koruyan makinelerdir. Mekanizmalar mevcut ânın bakış açısından Bergsoncu anlamda mekansal olarak görülen makinelerdir. Mekanizmalar makinelerin edimselleşmesidir. Algımız mekanizmalarla karşı karşıya gelebilir ama düşüncemiz bu mekanizmalardaki makineleri keşfetmek amacıyla onları derinlemesine anlamak zorundadır.

Colebrook şu örneği verir: “Açıkça herhangi bir ‘ereği’ ya da yönelimi olmayan bir bisiklet düşünün. Bu bisiklet ancak insan bedeni gibi bir başka ‘makine’yle bağlantılı olduğu zaman çalışır. [...] Fakat farklı makineler üreten farklı bağlantılar da düşünebiliriz. Bisiklet sergiye konulduğunda bir sanat nesnesine, insan bedeni boya fırçasıyla bağlantı kurduğunda bir ‘sanatçıya’ dönüşür.”⁵ İşte burada yedi tane makine var: Bisiklet, insan bedeni, sergi, boya fırçası, bisiklet-beden, bisiklet-sergi, beden-boya fırçası. Bunların ikisini ele alalım. Bisiklet kendi parçaları arasındaki bir dizi bağlantıdan meydana gelir (dolaşısıyla her bir parça da kendi moleküler parçaları arasındaki bağlantılardan oluşur). Bisiklet makinesini bağlantıları yaratır. Bisiklet-bedense başka bir bağlantı dizisinden oluşan başka bir makinedir: Ayak ve pedal, el ve gidon, kıç ve sele.

Bu şekilde düşünersek makine kavramı hareket kazanır. Ancak bu kavram yalnızca bisikletler için değil aynı zamanda bisikletin parçaları ve bisikletin parçası olduğu şeyler için de geçerlidir. Ortada imtiyazlı herhangi bir analiz birimi yoktur.

Bu kavramı politikaya uygulayacağız. Ancak şimdiden bu kavramın marifetlerini görebiliriz. Liberal politik kuramın kendi politik çözümleme eksenini olarak birey kavramına dayanması bu kuramı politika karşısında mekanik ya da organik açıdan tutum almaya zorlamaktadır. Bireylerin topluma ilişkisi özgül bağlantıların bir dizisi ya da kendi kendini örgütleyen bir bütündür. Makinesel açıdan düşünmekse bireylerin topluma ilişkisini, ele alınabilecek bağlantı düzeylerinden yalnızca biri olarak görmek demektir. Ayrıca birey öncesi ve birey üstü bağlantılar da ele alınabilir.

Dahası bu bağlantılar kendi akışkanlıkları içinde görülebilir. Liberal gelenekte bireyler önceden verilidir. Kendi (seçimleri olan) çıkarlarını ilan levhası misali üzerlerinde taşıyan bireyler bu çıkarlarla birlikte sahneye çıkarlar. “Ben Bob. Çıkarlarım şunlar: Kaykaya binmek, Çin yemeği yemek, siber-punk romanlar okumak.” Oysa bireyler değişken çevreleriyle kurdukları değişken bağlantılardan kaynaklanan değişken çıkarlara sahiptir. Makinesel düşünce biçimi bu değişimleri keşfeder. Makineler mekanizma değildir; evrilir, başkalaşır ve kendileri de evrim ve başkalaşım geçiren başka makinelerle yeniden bağlantı kurarlar.

Üçüncü nokta şudur: Makinesel bağlantılar üreticidir. Bu bağlantılar yaratıcıdır. *Anti-Ödipus*'ta Deleuze ve Guattari psikanalitik düşünceye karşıt olan bu noktanın altını çizerek. Psikanalize göre arzu, eksiklik açısından kavranır. Ben istediğim fakat sahip olmadığım şeyi arzularım. Oysa makinesel açıdan düşünürsek arzu bu eksiklik niteliğini yitirir. Arzu artık doldurulması gereken bir boşluk değil, bir bağlantı yaratıcısıdır. Arzulamak başkalarıyla bağlantı kurmaktır: Cinsel ve politik, atletik, gastronomik ve mesleki anlamda bağlantılar kurmak. “Meme süt üreten, ağız da onunla bağlantı kuran bir makinedir. İştahsız birinin ağzı hangi işlevi yerine getireceğine bir türlü

karar veremez: Yemek yiyen bir makine mi, anal bir makine mi, konuşan bir makine mi, yoksa nefes alan bir makine mi (astım krizleri) olduğuna bağlı olarak bu ağzın kime ait olduğu belirsizdir.”⁶ Makineler boşlukları doldurmaz, bağlantı kurar ve bağlantı kurarak yaratırlar.

Deleuze ve Guattari'nin psikanaliz eleştirisi liberal politik kuramı da yakından ilgilendirir. Liberal kuram, bireyleri politik eksiklikleri açısından düşünür. Bireyleri psikanalizin iddia ettiği türden içsel bir eksiklik yoluyla inşa eder. Ortada bireyin arzusunun ebediyen takip edeceği kayıp bir anne figürü mevcut değildir. Birey bir bütündür; kendi çıkarlarını yine kendisi seçmiştir. Bu anlamda eksik bir şey yoktur. Ancak bireyler kendi çıkarlarını kendi başlarına gerçekleştiremez. Eksiklik bireylerde değildir, aksine çıkarlarıyla çıkarlarını aradıkları çevre arasındadır. Çevre bireylerin kendi çıkarlarını gerçekleştirmeleri için gerekli kaynakları doğrudan doğruya sunmaz. Eğer bu bakımdan herhangi bir eksiklik olmasaydı yönetilmek için rıza göstermeye yönelik hiçbir motivasyon da bulunamazdı.

“Bireyler niçin kendilerinin yönetilmesine izin verirler?” sorusunun yanıtı daima kendi çıkarlarını kendi başlarına gerçekleştirememeleriyle alakalıdır. Bu acizlik kıtlığa, başkalarıyla rekabete ya da bizzat çıkarların karmaşıklığına bağlı olabilir. Bireyler şu ya da bu nedenle kendi arzularını tatmin etmek ya da kendi çıkarlarını gerçekleştirmek için diğer bireylere ihtiyaç duyar. Eksiklik fikri liberal politik kuramın merkezinde yer alır. Bu fikir toplumsal sözleşmeyi harekete geçirir. Bireylerin yazgısını diğer bireylerin yazgısına bağlayan budur.

Makineler eksiklik üzerinden faaliyet göstermez, ihtiyaçları gidermeye çalışmaz. Buna karşılık bağlantılar üretirler. Dahası onların ürettiği bağlantılar önceden verili değildir; makineler mekanizma değildir. Makineler öngörülebilir olmayan ve genellikle de yepyeni biçimlerde üretir.

Deleuze ve Guattari'nin kullandığı makine kavramı, Deleuze'ün Guattari'yle ortak çalışmalarından önce geliştirdiği fark kavramına benzer. Eğer dogmatik düşünce imgesinin merkezindeki politik kavram bireyse, Deleuze'ün geliştirdiği yeni düşünce biçiminin merkezindeki politik kavramlardan birinin makine kavramı olduğu söylenebilir. Bu kavram Deleuze'ün genel ontolojisinin üç niteliğini politikaya aşılır.

İlkin makineler Deleuze'ün fark kavramını negatif değil pozitif olarak alırlar. Deleuze'ün geleneksel fark kavramına ilişkin eleştirisini anımsayalım. Fark özdeşliğe tabi kılınmıştır; fark özdeş *olmayandır*. Burada eksiklik olarak görülen farktır: Fark özdeşlik eksikliğidir, aynılık yoksunluğudur. Oysa fark eksikliğin ya da negatifin rolüne bürünmek zorunda değildir. Deleuze'e göre fark kavramı negatif değil de pozitif olarak düşünülüğünde, dünyada görünenden çok daha fazlası olduğu görülecektir. İşte bu da makinelerin nasıl çalıştığına bir örnektir. Makinelerin mekanizmalardan farkı, onların hareketli bağlantılar üretmesidir. Makineler herhangi bir bağlantı dizisine ya da belirli bir özdeşliğe indirgenemez. Belirli bir şekilde bağlantı kurduklarında dahi başka bağlantılar oluşturabilir, başka işlevler kazanabilirler. Bunu makinelerin Nietzscheci niteliği şeklinde adlandırabiliriz.

Peki makineler nasıl olur da bu hareketliliği gerçekleştirebilir? Bunun sebebi makinelerin edimsel bağlantılara indirgenebilir olmamasıdır. Ortada makinelere özgü bir virtüellik vardır ve bu virtüellik makinelerin başka şekillerde ve genellikle de yepyeni biçimlerde bağlantılar kurmasına olanak tanır; makinelerin her edimsel bağlantı dizisine kenetlenmesini sağlar. Bisiklet bir ulaşım aracı, bir sanat nesnesi, bir yedek parça kaynağı, mübadele ekonomisinde bir kalem veya çocukluk düşünün bir nesnesi olabilir; tüm bunlar bisikletin hangi makinelerle bağlantı kurduğuna bağlıdır. Bunu makinelerin Bergsoncu niteliği

şeklinde adlandırabiliriz.

Son olarak makinelerin virtüel niteliği, yani makine olarak hareketlilikleri ya da *makine* kavramının hareketliliği, onların aşkın karakterinden ileri gelmez. Makinelerin böylesi bir hareketliliği gerçekleştirebilmesi, kendi bağlantılarının dışında olmalarından kaynaklanmaz. Kendi bağlantıları dışında olup makine olabilen bir şey mevcut değildir. Makineler kendi bağlantıları içinde ve belki de kimi zaman bu bağlantılar aracılığıyla başka bağlantılar üretebilir. Bir ağacın kökü toprağın içinden geçip bir evin temeliyle bağlantı kurabilir ve burada köstebeğin toprağı kazarak ilerlemesini sağlayan bir çatlak yaratabilir. Deleuze ve Guattari psikanalizin aşkın psikiyatrisine karşıt olarak *Anti-Ödipus*'ta geliştirdikleri materyalist psikiyatryi şizoanaliz olarak adlandırır. Materyalist bir psikiyatryi, üretilen bağlantıları düzenleyen aşkın bir figür (mesela Ödipus'u) kabul etmez. Bağlantılar maddenin içinden doğar, dışarıdan dayatılmaz. Bunu makinelerin Spinozacı niteliği şeklinde adlandırabiliriz.

“Toplumsal oluşumları üretim tarzlarıyla değil (bilakis bu tarzlar süreçlere bağlıdır), *makinesel* süreçlerle tanımlıyoruz.”⁷ Freud'un aksine “arzulayan-makineler” için dışarıdan ya da yukarıdan özgül bağlantı biçimleri dayatan hiçbir düzenleyici unsur mevcut değildir. Marx'ın aksine ekonomik üretim tarzları makinesel bağlantıları tanımlamaz. Tam tersine ekonomik üretim tarzları kendi makinesel bağlantılarının niteliğiyle tanımlanır. *Makine* kavramı, liberal politik kuramın temelindeki dogmatik düşünce imgesini fesheden ve Deleuzecü bir politik ontoloji için harekete geçirilebilecek bir kavramdır.

IV

Makine kavramını kabul etmek, odak noktasını makropolitikadan mikropolitikaya, molarlardan* moleküllere taşımaktır. Bu terimler arasındaki ayrım, Deleuze düşüncesinin en yanlış anlaşılabilir ayrımlarından biridir. Ancak makine kavramını kavradığımızda bu terimlerin oynayacağı rolü anlamaya başlayabiliriz.

Makropolitika politik varlıklarla, kurumlarla ya da tarihsel güçlerle ilgilidir. Bütün dikkatini devlete veren liberaller ya da ekonomiye odaklanan Marksistler makropolitik kuramcılardır. Bu kuramcılar politik yaşamlarımızı oluşturan küçük öğeleri görmezden gelirler. Şeylerin görkemli düzeniyle büyülenmişlerdir. Ne var ki nasıl inşa edildiğimizi, iktidarın nasıl işlediğini anlamak için yüzümüzü daha küçük ölçeklere çevirmek zorundayız. Küçük şeylere odaklanmamız gerekiyor. Teleskobu mikroskopla değiştirmeliyiz. İş başındaki politik iktidarı ancak o vakit göreceğiz.

Foucault'nun düşüncesini kavramak için bu iyi bir şemadır. Foucault iktidarı, çoğunlukla kendisinin de ifade ettiği gibi, iktidarın "kılcal damarları"nda çözümler. Ancak Deleuze ve Guattari'nin mikropolitika kavramı bundan farklıdır.

Deleuze ve Guattari şöyle der: "Moleküler olan, ya da mikroekonomi ve mikropolitika, kendi öğelerinin küçüklüğüyle değil kendi 'kütlesinin' doğasıyla, molar kesitli çizginin aksine kuantum akışıyla tanımlanır."⁸ Moleküler olanı ve mikropolitikayı küçüklükten başka bir şey tanımlar. Molar kesitli çizginin aksine kuantum akışıdır. Peki nedir kuantum akışı? Bilim tar-

* Deleuze ve Guattari'nin yaşamdaki üç çizgiden biri olarak gösterdikleri molar, öngörülebilir olan, yapılaşmış, sabitlenmiş bir kuvvet birikimidir. Molar çizgiler tamamen edimselleşmiş durağan öznellikleri ve hareketsiz yapıları ifade eder. Kimyada verili bir hacimdeki madde miktarı açısından bir çözeltide çözünen maddenin yoğunlaşma ölçüsü olarak kullanılan bu terim Deleuze ve Guattari için moleküler çizgi ve kaçış çizgileri tarafından sürekli olarak aşındırılan kütle yapıya karşılık gelir –çn

tışmasında da karşımıza çıkan kuantum akışı kendisini edimselleştiren virtüel bir alandır. Makinesel bir süreçtir. Genetik bilgi bir kuantum akışıdır. Bir yumurta kuantum akışıdır. Madde bir kuantum akışıdır, denge dışı koşullara tabi kıldığımızda kavradığımız bir olgudur. Fizikte kuantum kuramı, maddeyi genellikle rastlantı ve öngörülemezliğe bağlı olarak anlamaya çalışır. Einstein'ın kuantum kuramıyla kavgası tam da bununla alakalıdır. Einstein, "Tanrı evrenle kumar oynamaz," demişti.* Kuantum kuramcılarıysa Tanrı'nın bu kumarı oynadığını söylemişlerdi. Nietzsche ve Deleuze de bu kuramcılarla aynı fikirdedir. Evrende göze görünenden fazlası vardır; bu göz izafiyetçinin gözü bile olsa.

Molar kesitli çizgiler, ayırt edilebilir sınırları olan verili özdeşliklerdir. Kuantum akışlarıysa maddenin kaotik ve genellikle öngörülemeyen kıvrılma, açılma ve yeniden kıvrılmalarından kaynaklanan akışkan özdeşliklerdir. Mikropolitika bir küçüklük meselesi değil kuantum akışları meselesidir. Bir makine sorunudur.

Makinesel açıdan düşünmek, politik düşüncemizin verili özdeşliklerinin inanmaya sevk edildiğimizden çok daha akışkan ve değişken olduğunu teslim etmektir. Ulus, devlet, halk, ekonomi gibi geleneksel politik varlıkların ezeli doğası yerine bu varlıklardan neyin kaçıp kurtulduğunu araştırmaktır. Söz konusu varlıkların dışında ne olduğunun değil *onlardan ve onların içinde* neyin kaçıp kurtulduğunun araştırılması anlamına gelir. Artık bir aşkınlık ya da bir dışarıyı aramıyoruz. Kaçıp kurtulan, kaçıp kurtulduyuyla aynı düzene aittir. Burada sadece içkinlik vardır. Deleuze bir başka âleme doğru bir sıçrayışı

* İngilizcede "God does not play dice with the universe" ifadesi genellikle "Tanrı evrenle kumar oynamaz" şeklinde tercüme edilse de bu metnin Nietzscheci bağlamda gündeme getirdiği "zar" anlamındaki *dice* metaforunu içerdiğini belirtmek gerekir. -çn

değil, kaçılan âlemdaki üretimi *kaçış çizgisi* olarak adlandırır.

Devlet ya da ekonomi açısından politik düşünceyi kavramanın yetersiz olmasının sebebi makropolitik düşünme biçimidir. Fakat devlet ve ekonomi büyük varlıklar olduğundan konu sadece makropolitik düşünme biçimi değildir. Bunlar büyük varlıklardır. Fakat yetersizlik başka bir yerededir. Bu varlıklar etrafında yoğunlaşan düşüncenin değişmez olmaya eğilimli olmasındadır. Söz konusu düşünce makinesel süreçleri teşhis etmemize olanak tanıyan esneklikten yoksundur. Deleuze ve Guattari ancak makinesel olanın yani mikropolitikanın önceliğini saptadıktan sonra devlet ve ekonomiyi uzun uzadıya tartışır.

Peki makropolitika diye bir şey yok mudur? Politik yaşamlarımız üzerinde etkisi olan yerleşik özdeşlikler yok mudur? Elbette vardır: “Her şey politiktir fakat her politika eşzamanlı olarak *makropolitika* ve *mikropolitikadır*.”⁹ Yine de bu noktada dikkatli olmalıyız. Politik bir yaratımı meydana getirmek için birbirleriyle kesişen ya da bu yaratıma katkı sunan molar ve moleküler şeklinde iki alan yoktur. Hatta iki ayrı düzey bile mevcut değildir. Hem makropolitika hem de mikropolitika söz konusudur; fakat mikropolitika diğerini önceler. Mesela toplumsal sınıf kavramını ele alalım:

Toplumsal sınıflar kendileriyle aynı hareket ve dağılım biçimine ya da aynı hedeflere sahip olmayan ve aynı türden mücadele ortaya koymayan “kitlelere” işaret eder. Kitleyi sınıftan ayırma girişimleri fiilen şu sınıra doğru ilerlerler: Kitle mefhumu, sınıfın molar kesitine indirgenemeyen bir kesimleme türüne göre faaliyet gösteren moleküler bir mefhumdur. Hatta sınıflar kitlelerden oluşur; kitleler onları açıklığa kavuşturur. Üstelik kitleler devamlı olarak sınıflardan dışarı akar ve sızarlar.¹⁰

Peki ortada sınıflar ve devletler yok mudur? Cinsiyetler, üretim biçimleri, etnik gruplar, ulusal bölgeler yok mudur? Elbette vardır. Fakat bunları aynı anda hem bağlantı oluşumları aracılığıyla sabitlikler inşa eden hem de onların içinden taşan makinesel süreçlerin ürünleri olarak, görelî sabitlikler şeklinde düşünmemiz gerekir. Makropolitika gerçekten de vardır ve başkalarıyla birlikte yaşamımızı sürdürdüğümüz dünyayı anlamak istiyorsak makropolitik süreçleri araştırmalıyız. Fakat şunu da akılda tutmalıyız ki politika eşzamanlı olarak hem makropolitika hem de mikropolitika olsa da öncelikli olan mikropolitikadır.

V

Önümüzde değinmemiz gereken çok sayıda politik terim mevcuttur: Yurtlaşma ve yersiz-yurtsuzlaşma, devlet ve kapitalizm, farklı çizgi türleri (molar, moleküler, kaçış çizgileri), özne grupları ve tabi gruplar. Bunlara geçmeden önce durum değerlendirmesi yapmak için bir ara verelim. Makine, makropolitika ve mikropolitika kategorileri, Deleuze düşüncesinin kıvrımlarında yerlerini bulmalıdır.

“Bir birey nasıl yaşayabilir?” Bu soru kendisiyle bağlantılı iki soruya açılır: Yaşam neye dayalı olabilir? Yaşamaya nasıl teşebbüs edebiliriz?

İlk soruyla ilgili olarak yaşamın organik maddeyle sınırlı olmayabileceğini görmüştük. Dünya yaşar. Varlık yaşar, organik süreçlerle değil kendi virtüelliğini aktüel biçimlerde açmıyarak, belirli koşullar altında farkın içinden belirli özdeşlikler çıkararak yaşar. Bu özdeşlikler kendilerini farkın dışındaki bir akıntıya bırakmaz, farkla doludur. Fakat özdeşlik *saf* fark değil edimselleşmiş farktır.

Mikropolitika farka yanıt veren politik bir düşüncedir. Geleneksel politik düşünceyse kemikleşmiştir. Yalnızca ezeli

olarak gördüğü özdeşlikler hakkında kafa yorar: Devlet, ulus, ekonomi, ordu ve hepsinden öte birey. Fakat bu özdeşliklerin daha sonra geldiğini, politikanın ana meselesi olmadıklarını varsayalım. Dünyanın gerçekten de bir fark dünyası olduğunu kabul edelim. İşte o zaman birey, devlet ve ekonomi, bu belirli biçimlerde edimselleşmek zorunda olmayan ya da bu biçimlerde edimselleşebileceği gibi çok sayıda başka biçimlerde de edimselleşebilen bir farkın tikel edimselleşmeleri olurlar.

Bu eleştirinin altında bir diğeri yatar. Politik dünyamızı bu özdeşlikler açısından düşünmek mümkün olabilir. Onlar birincil olmayıp esnek bir fark alanına dayalı olsalar bile birbirimizle ilişkilerimizi anlamak ve başkalaştırmak için bu özdeşlikleri kullanmanın tutarlı hiçbir yanı olmayabilir. Geleneksel liberal politik düşünce, politika hakkında düşünmenin olanaksız bir biçimi değildir. Bu düşünce tamamen yanlış bir fikre saplanmış ve kendi kendisiyle çelişen bir düşünce değildir. Her ne kadar yetersiz olsa da makropolitika politik deneyimimizin bazı yönlerini kavrar. Ancak makropolitikanın yerine mikropolitikayı koyup makinesel açıdan düşünmeye başlarsak, makro-politikanın ufkumuza yerleştirdiklerinden çok daha fazlasını görmeye başlarız. Makineler sadece devlet ve ekonomiyle kurulan bağlantıları üretmez. Her tür bağlantıyı üretirler; ancak geleneksel politik düşünceden yüz çevirdiğimizde görülmeye başlanabilecek olan bağlantıları.

Küreselleşme karşıtı hareketi düşünün. Bu harekete geleneksel politik düşüncenin merceğinden baktığımızda benzer bir şey görebiliriz. Bireyler, küresel kapitalizmin kendi ve başkalarının yaşamları üzerindeki birtakım etkilerine karşı koymak için bir araya gelmiştir. Kirlilik, sömürü, doğal kaynakların tahribatı ve hükümetlerin yolsuzlukları küresel kapitalizmin etkileridir. Gösteriler düzenleyen, arzuları harekete geçiren, konuya ilişkin farkındalığı arttıran küreselleşme karşıtı hareket, bu etkileri

azaltmayı ya da geçtiğimiz elli yıl içinde gelişen kapitalizmi yıkarak bu etkileri yok etmeyi umar.

Bu yersiz bir görüş değildir. Harekete bu şekilde bakmanın doğru yanları vardır. Gerçekten de yukarıdaki tanımın resmettiği anlamda bir araya toplanan bireyler vardır. Sorun açıklamanın yanlış olması değil yetersiz olmasıdır.

Bu bakışın göremediği ilk düzey şudur: İnsanlar geleneksel politika kategorilerinin ötesine geçen yollarla bağlantı kurmaktadır. Örneğin organik tarım yapan çiftçiler ve küreselleşme karşıtı eylemciler, yeryüzüne muamelenin ve beslenmeye yönelik farklı yaklaşımların başka yollarını düşünüyor ve hayata geçiriyorlar. Bu bağlamda vejetaryenlik politik bir faaliyettir. Bir başka örneğe eylemci grupların içsel grup dinamikleri hakkında kafa yoruyor olmalarıdır. Tahakküme ve geleneksel (kadınlar, siyahlar ve diğerleri üzerindeki) boyundurukların tekrarına engel olan şekillerde birbirleriyle nasıl ilişki kuracaklarını düşünüyorlar. Politik güzergahı belirleyen (genellikle beyaz erkek) liderlerden ve uygulamaya koyan takipçilerden oluşan geleneksel grup yapısını yeniden üretmektense karşılıklı anlaşmaya dayalı karar alma süreçlerini, daha aktif bir katılımı, farklı ya da yeni ifadeleri mümkün kılmaya çalışıyorlar.

Eğer küreselleşme karşıtı harekete, standart politik yollarla müdahale etmek adına örgütlenen bireylerin bakış açısından bakarsak başka bağlantı biçimlerini ıskalarız. Bu bağlantı biçimlerini görmemizi makinesel düşünce biçimi sağlayacaktır.

Deleuze son dönem geleneksel politik düşüncenin farklı bir örneğini kullanır. Bu eski bir örnektir ama eskiliği tam da Deleuze'un ulaşmak istediği politik düşüncenin kıvraklığına tanıklık eder.

Doğuyla Batı arasında, devlet aygıtları bünyesinde düzenlenmiş, Dünya Düzeninin taslağı olarak soyut bir makine

tarafından üst-kodlanmış, ikili bir makine düzeninde karşılaştırılmış belirli bir kesitin olduğunu düşünün. Çok geçmeden *Kuzeyden Güneye doğru* istikrarsızlaşma gerçekleşir. [...] Şurada bir Korsikalı, başka bir yerde bir Filistinli, bir uçak korsanı, bir kabile isyanı, bir feminist hareket, bir Yeşil ekolojist, bir Rus muhalifi ve güneye başkaldıran birileri her zaman olacaktır.¹¹

Geleneksel politik özdeşliklerin ötesine geçtiklerinden bu “çapraz” bağlantılar liberal politik kuram tarafından görülemezler. Makinesel düşünce biçimi onları görmemizi sağlar. Peki bu çapraz bağlantılar politik bağlantılar mıdır? Birlikte yaşama biçimlerini ve iktidarı gerektirir. Neden politik olmasın ki?

Politikanın geleneksel liberal düşünce biçimi tarafından yok sayılan ilk düzeyi budur. Fakat makinesel düşünce biçiminin erişmemizi sağlayacağı başka düzeyler de vardır. Bu arada ilk düzeyde bile birbirleriyle ilişkileri açısından bireylerle ilgileniyoruz. Mesela küreselleşme karşıtı hareketi bireylere ait bir mesele olarak ele almak zorunda değiliz. Bu harekete farklı şeyler görmemizi sağlayacak başka bakış açılarıyla da yaklaşabiliriz.

Mesela küreselleşme karşıtı hareket bir yeryüzü hareketidir. Yeryüzünün belli bir alanına ait bir hareket olarak kendisini özel birtakım yollarla yenilemeye, yeryüzünün diğer alanlarını da korumaya çalışan bir harekettir. Yeryüzünün ekosistemlerden oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu ekosistemler pek çok farklı şekilde dengede olabilir. Claire Colebrook’un kullandığı anlamıyla *organik* olabilir. Fakat dengelenmiş olduklarında bile virtüel dengesizlikler barındırır. Küreselleşme karşıtı hareket, ekosistemler arasındaki ya da onların içindeki belirli denge türlerini korumaya ya da onarmaya teşebbüs eden ve bu ekosistemleri kateden belirli bir dengesizlik türüdür. Bazı Deleuzecü terimlerle ifade edersek, küreselleşme karşıtı hareket, yeniden

yurtlaşmaya olanak tanıyan bir yersiz-yurtsuzlaşmadır.

Şeylere bu şekilde bakmak neyi görmemizi sağlar? Yeryüzü neden politik bir kategori olmalıdır? Bireyler yerine yeryüzünü merkezine alan bir bakış açısından elde edilebilecek en az iki görüş vardır. İlki, çevrenin politik bir mesele olması gibi politikanın da çevresel bir mesele olduğudur. Çevrecilik yalnızca bireylerin yeryüzüyle ilişkilerinden doğan bir hareket değildir. Bireyler ekosistemin parçası olduğu için çevrecilik sadece ekosistemle *ilgili* bir hareket değil aynı zamanda ekosistemin *içindeki* bir harekettir. Yeryüzünü politik bir kategori olarak ortaya koymak bunu anlamamızı sağlayacaktır.

İkinci olarak bireylerden yeryüzüne yapılan geçiş, geleneksel politik kategorilerin düşüncemiz üzerindeki hakimiyetini zayıflatır. Farklı kategoriler aracılığıyla politik olanı dile getirmeye kendimizi zorlamak, kemikleşmiş olan bu kategorilerin doğallık hissini azaltır. Düşüncemizin esneklik kazanması için bir fırsat sunar. Eğer politikayı fark aracılığıyla düşüneceksek bu esnekliğe ihtiyacımız vardır.

Bu bakış açısı küreselleşme karşıtı hareketi anlarken yeryüzü kategorisinin yerine yine birey kategorisini koyduğumuz anlamına gelmez. “Ya bu/ya o” değil, Deleuze’un geç dönem yazılarında ifade ettiği gibi “ve... ve... ve” mevcuttur. Bu noktada, “Hayır bu mesele bireylerle ilgili değil, yeryüzüyle ilgilidir,” demiyoruz. Şunu söylüyoruz: “Evet bu mesele bireylerle ilgilidir ama yeryüzüyle ilgili olduğundan daha fazla değil.” Bir kategori dizisinin yerine diğerini koymamalı, çeşitli kategori dizileri yaratıp onlarla hareket etmeliyiz. Farkın politik düşüncesi, kullandığımız kategoriler ne olursa olsun, daima dile getirecek daha fazla şey olduğunu teşhis eder. Daha fazlasını dile getirebilmek, daha fazlasını görebilmek adına bakış açısını değiştirmeye hazır olmalıyız.

Şu âna kadar nasıl yaşayabiliriz sorusuna ilişkin ilk anlayı-

şı inceledik: “Birlikte yaşamak neye dayalı olabilir?” Deleuze ve Guattari’nin makinesel politik yaklaşımı, farklı açılardan bu soruyu açıklamamızı, farklı düzeylerde üretilen farklı bağlantıları görmemizi sağlar. Politik yaşam, politika uğraşının karşılama çabasıyla belirli ihtiyaçlara ya da eksikliklere sahip belirli bireylerin mevcut olduğunu kanıksamaktansa, farkın çeşitli edimselleşme düzeylerindeki ve bu düzeyler arasındaki bağlantıların yaratılmasına bağlı olabilir: Bireyler, yeryüzü, Güney. Soruya bu şekilde yaklaşmak ikinci soruya yaklaşmak için önümüzde yeni yollar açacaktır: “Yaşamaya nasıl teşebbüs edebiliriz?”

Bu ikinci soruyu araştırma sebebimiz birtakım yanıtlar sunmak değildir. Bir birey şu ya da bu şekilde yaşamalıdır gibi bir şey söylemek istemiyoruz. “Ortada genel bir reçete yoktur. Bütün küreselleştirici kavramlarla işimiz bitti.”¹² “Nasıl yaşamalıyız?” değil, “Nasıl yaşayabiliriz?” sorusunu sormalıyız. Bu soru Deleuze ve Guattari’nin bakış açısından şu tür bir soruya dönüşebilir: “Hangi bağlantıları oluşturabiliriz?” ya da “Hangi edimselleşmeleri deneyimleyebiliriz?” Soruyu böyle sorarsak, sorudaki “biz”in verili olmadığını akıldan tutmak gerekir. Buradaki biz bir grup, bir birey, bir ekosistem, çevresel veya coğrafi alandaki birey öncesi bir parça ya da bir çapraz kesit olabilir. Bir özdeşliğin sabitliği değil bağlantı oluşumlarına katılmak “biz”i oluşturur.

Bu katılım birlikte yaşamakla mı ilgilidir? İktidarı gerektirecek midir? Evet. Politika metallerden yoksun olanlara bu metallerin paylaşılması değil, makinesel bağlantılarla ilgili bir deneyimdir. “Yaşamaya nasıl teşebbüs edebiliriz?” sorusunu sormak kimin neye ihtiyacı olduğuna ilişkin kasvetli soruyu yinelenmek değildir. *Yaşam* sözcüğünün en geniş anlamıyla, yaşam için yeni ve daha iyi düzenlemeler yaratabilmek amacıyla fark alanını irdelemektir.

VI

Deleuze ve Guattari'nin makinesel düşünce biçimini betimlemek için kullandığı bir başka imge daha vardır: Köksap. Deleuze ve Guattari köksapı ağacın karşısına koyar. Ağaç belirli bir yerde, toprağa gömülü belirli köklere sahiptir ve bu kökler belirli biçimlerde dalları ve ardından da yaprakları meydana getirir. Bu bir türeme sistemidir: İlk kökler, sonra gövde ve daha sonra da yapraklar. Kökler başka bir yere değil tam da olduğu yere gömülüdür. Dallar gövdeye bağlıdır, yapraklar da dallara.

Köksaplar bu şekilde çalışmaz. Japon sarmaşığı bir köksaptır. Herhangi bir noktadan kök salabilir, herhangi bir noktadan sap ve yaprak oluşturabilir. Hiçbir başlangıcı, hiçbir kökü yoktur. Hiçbir orta noktası, hiçbir gövdesi yoktur. Hiçbir sonu ve yaprağı yoktur. Daima aradadır, daima süreç içindedir. Bürünmek zorunda olduğu belirli bir şekil yoktur, bağlı olduğu belirli bir bölge yoktur. Kendisinin herhangi bir bölümüyle bir ağaç, zemin, çit, diğer bitkiler ve kendisi arasında bağlantılar kurabilir.

Ağaç soy zinciridir, oysa köksap ittifaktır, eşsiz bir ittifak. Ağaç “olmak” fiilini dayatır, köksapın dokusuysa bağlaçtır, “ve... ve... ve.” Bu bağlaç, “olmak” fiilini sarsmak ve onun köklerini sökmek için yeterince kuvvetlidir. Nereye gidiyorsun? Nereden geliyorsun? Neye doğru gidiyorsun? Bunlar tümüyle yararsız sorulardır. [...] Şeylerin *arasımdalık*, bir şeyden diğerine giden ve sonra geri gelen yerelleştirilebilir bir ilişkiyi göstermez ama dikey bir istikamete, yollardan birini *ve* diğerini sürükleyen çapraz bir harekete, yani başlangıcı ya da sonu olmayan bir akışa işaret eder.¹³

Geleneksel politik düşünce ağaç biçimlidir: Bu düşünce bir ağaç gibi yapılandırılmıştır. İlk birey, sonra devlet ve ardından da bireyin ihtiyaçlarına yanıt veren yasalar vardır. Makenesel düşünce biçimiyse köksapsıdır. Tek bir kavramda ya da küçük bir kavram grubunda kökleşmiş olmayan çeşitli bakış açılarından çok yönlü bağlantıların kurulmasına olanak tanır. Politik düşüncemiz Japon sarmaşığı gibi olmalıdır, ancak bu şekilde geleneksel liberal düşüncenin bizi bağladığı biricik ağacın ötesini görebilir. Birlikte yaşamak ancak bu şekilde bir eksiklik durumu değil de bir yaratım süreci olabilir.

VII

Peki öyleyse Deleuze ve Guattari'nin geleneksel politik düşünce hakkında söyleyecek sözü yok mudur? Onların politikasında bireyler, ekonomik kategoriler ve devlet yok mudur? Bize sundukları politik düşünceyle politikaya dair diğer düşünce biçimlerimiz herhangi bir noktada kesişebilir mi? Meseleyi en baştan mı almalıyız? Onlara göre politika bizim düşündüğümüzden farklı mıdır?

Deleuze ve Guattari bireyler, devlet ve kapitalizme ilişkin düşüncelerini ortaya koyarlar. Ancak onları anlamak makinesel bir yönelim gerektirir. İşte şimdi, bu yönelimi geliştirdikten sonra daha geleneksel kategoriler hakkında düşünebilecek bir noktadayız.

Bu düşünceyi ele almanın birçok yolu vardır. Burada izlediğimiz yollardan biri, Deleuze'le Claire Parnet'nin birlikte yazdıkları *Diyaloglar* eserinin son bölümünde yer alır. Bu eser Deleuze'le Guattari'nin iki ciltlik çalışması *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni* ve *Bin Yayla* arasındaki dönemde yazılmıştır. *Diyaloglar*'da geliştirilen politik düşünce iki büyük ciltle benzer özellikler taşır fakat bu eserdeki politika tartışması çok daha açıktır.

Biz çizgilerden meydana geliriz. “İster birey ister grup olalım, çizgilerden oluşuruz ve bu çizgilerin tabiatları çeşitlidir. Bizi oluşturan ilk çizgi türü kesittir; ya da katı kesittir [...] aile-meslek, iş-tatil, aile ve sonra okul ve sonra ordu ve sonra fabrika ve sonra da emeklilik.”¹⁴ Kesit çizgileri de kendi aralarında çeşitlilik gösterir. Kimi çizgi türleri eşzamanlıdır: aile-meslek. Diğerleri ise kronolojiktir: okul-ordu-fabrika. Bu çizgilerin aynı tipolojiye sahip olmalarının sebebi, geleneksel politik kuramın tanıdık kategorilerinden oluşmasıdır. Kesit çizgileri geleneksel kuramın birlikte faaliyet gösterdiği çizgilerdir. Daha önce gördüğümüz gibi, Deleuze bu tür çizgilerin varlığını yadsımaz. Kesit çizgileri vardır ve politik açıdan da konuyla bağlantılıdır. Deleuze bu çizgilerin politik düşüncemizi belirleyen imtiyazlı haklara sahip olmalarını reddeder.

Deleuze’un kesit çizgilerine başvurması rahatsız edici olabilir. Üçüncü bölümdeki dil tartışması göz önüne alınınca, kesit çizgilerini herhangi bir yerde faaliyet hâlinde görmek doğru mudur? Eğer dilbilimsel kategoriler daima kendilerinden taşıyorsa o hâlde katı kesit çizgileri nasıl var olabilir? Nasıl olur da katı olabilir? Onlar da kendilerinden taşmaz mı?

Evet, kendilerinden taşarlar. Bu kesit çizgileri geçirimsiz oldukları için katı değildir. Birazdan bu çizgilerin, doğaları gereği dışarı taşan kaçış çizgilerinden oluştuğunu göreceğiz. Bu çizgileri katı yapan, içlerinde barındırdıkları değil insanların içlerinde barındırdıklarını *düşündüğü* şeydir. Katı kesit çizgileri kendilerini katı olarak sunar, dogmatik düşünce imgesini taşırlar. “Rahatla, şu an işte değil tatildesin” ya da “Sen hâlâ tatilde olduğunu mu sanıyorsun? Dikkatini topla, şu an iştesin.”

Bu çizgilerin gerçek olmadığı doğru değildir. Tıpkı dünyada ineklerin ve çayırların var olması gibi biz de katı kesit çizgilerinden meydana geliriz. Ancak bu çizgiler inekler ve çayırlar gibi, göründüklerinden fazlasıdır. Politik düşünce ve eylemin

güçlüğü *daha fazlayı* kavramaktır. Aksi takdirde yalnızca kesit çizgilerinin var olduğuna ilişkin kurgu, başka yaşam biçimlerini görmemizi engeller. Yalnızca kesit çizgilerinin var olduğu fikri politik açıdan kendi kendini gerçekleştiren bir kehanet hâline gelir.

Deleuze katı kesit çizgilerini *molar*, diğer çizgileriye *moleküler* çizgiler olarak adlandırır:

Kesitleri olan molar çizgiler moleküler olduklarında çok daha esnek kesit çizgilerimiz vardır [...] bunlar eşikleri ya da nicelikleri olan moleküler akışlardır. *Görülebirliliği daha yüksek bir kesitle çakışmak zorunda olmayan bir eşik çaprazlanır*. İşte birçok şey bu ikinci çizgi türünde meydana gelir: “Tarihimizle” aynı ritme dahi sahip olmayan oluşlar, mikro-oluşlar.”¹⁵

Bu alıntı makropolitikayla mikropolitika arasında görmüş olduğumuz ayrıma benzer. Ama daha fazlası da söz konusudur. Molardan molekülere doğru hareket ederken makropolitikadan mikropolitikaya geçtik. Fakat ele almamız gereken mikropolitik üçüncü bir çizgi daha mevcuttur. Üçüncü tür çizgiye geçmeden önce moleküler çizginin ne olduğunu anlamamız gerekir.

Daha önce moleküler çizginin bir örneğini görmüştük. Güneyden gelen Filistinli, Korsikalı ve Yeşil ekolojist moleküler figürlerdir. Doğu ve Batı’ya dayalı kadim politik yapıya ait ayrımların ötesine geçerler. Ne Demokrasi ve Kapitalizmin ne de Sosyalizmin Zaferinin temsilcileridirler. Bazı açılardan onların politikası bize yabancı değildir. Sonuçta Filistinliler özerklik ve ayrı devlet gibi taleplerde bulunur. Ne var ki Filistinlilerin faaliyetleri ve talepleri Doğu ve Batı’nın jeopolitik tasavvuruyla biribir örtüşmez. İşte bu yüzden Soğuk Savaş sırasında genellikle

görmezden gelinmiş ya da marjinalleştirilmişlerdir. (Filistinlilerin kendilerine sık sık çağdaş dünyanın Yahudileri demeleri tesadüf değildir. Onlar kategorileri ve ilgileri başka bir yerde bulunanlar için Başkası olmuşlardır.)

Moleküler çizgiler “tarihimizle” aynı ritme sahip değildir. “Tarihimiz” kendimize anlattığımız, kendimize anlatmamız için bize öğretilen tarihtir. “Tarihimiz” isimlerimizin, ailelerimizin, işlerimizin, ulusumuzun tarihidir. Moleküler çizgilerinse resmi tarihin içinden geçip ötesine uzanan farklı bir tarihi vardır. “Bir meslek katı bir kesittir ama onun altında kesitlerle çakışmayan bağlantılar, çekme ve itmeler, gizli ama yine de kamu otoriteleriyle ilişki kuran delilik biçimleri oluşur.”¹⁶

Daha önce Filistinliler ya da Korsikalıların çizdiği moleküler çizgilerin birey ve devlet gibi bazı geleneksel kategorilere bağlı kaldığını görmüştük. Bu çizgilerin altında başka bir dizi çizgi vardır: Kaçış çizgileri. Deleuze ve Guattari’nin düşüncesinde kaçış çizgilerinin oynadığı iki rol vardır. Hem molar çizgileri ve moleküler türdeki diğer çizgileri belirler hem de başka politik serüvenler ve tehlikeler sunarlar.

“Mikropolitikanın bakış açısından bir toplum moleküler kaçış çizgileriyle tanımlanır.”¹⁷ Bir toplumu tanımlayan moleküler kaçış çizgisi nedir? “Sanki bizi alıp götürən, kesitlerimizi ama aynı zamanda eşiklerimizi çaprazlayıp bilinmeyen, öngörülemez ve önceden mevcut olmayan bir istikamete yönelten, çok daha tuhaf”¹⁸ üçüncü bir çizgi türüdür.

Bunun kulağa nasıl geldiğini biliyoruz. Bir şeyden kaçışı, bir şeyden uzağa hareketi çağırıştırır. Hapishaneden kaçan bir mahkum kaçış çizgisi kullanır. Bir hapishane vardır ve mahkum oradan firar eder. Kaçış çizgisi bu minvalde yorumlanır.

Bu fikir tamamen yanlıştır. Ortada kaçış çizgisine yönelen bir mahkum ve firar edilecek bir hapishane vardır. Fakat bu düşünce en can alıcı noktayı kaçıtır. Bir toplum kendi kaçış

çizgileriyle tanımlanır. Kaçış çizgileriye hiçbir şeyden kaçmaz ya da sadece kaçmaz. Aynı zamanda kurucudurlar. Toplumu tanımlarlar. Peki bunu nasıl yapabilirler?

Bu düşünceye artık hazırız. Deleuze'ün ontolojisi kaçış çizgilerinin ontolojisidir. Kaçış çizgileri kesit çizgilerinin kurulu özdeşliklerinin ve moleküler çizgilerin kısmen kurulu özdeşliklerinin altında yatan ve onların içinde bulunan saf farktır. Kaçış çizgileri belirli özdeşliklerde kurulu –ya da tutuklu– değildir. Ama bu özdeşliklerde edimselleştirilecek malzemeyi tedarik ederler.

Deleuze, Guattari'yle ortak yazılarında edimselleşme terimini kullanmaz. Bunun karşılık *yurtlaşma* ve *yersiz-yurtsuzlaşma* arasında ayırım yapar. Yurtlaşmış çizgi özel bir yurda sahip olan çizgidir. Belirli bir özdeşlik içinde ele geçirilmiş ve hapsedilmiştir. Şüphesiz ele geçirmenin avantajları olabilir. Ele geçirme tümünden kötü değildir, şeylerin zorunlu bir uğrağıdır. Yurdun sınırlarının çizilmesi gerekir; sözceler üretilmeli, özdeşlikler kurulmalı ve insanlar da bir yerde yaşamalıdır. Aksi takdirde kaostan, saf farktan başka bir şey olmaz. Yurtlaşma alt edilmesi gereken bir düşman değildir. Daha doğrusu ancak yersiz-yurtsuzlaşmanın farkında olmadığımızda düşmanımız olur.

Yersiz-yurtsuzlaşma yurtların altındaki ve içindeki kaostur. Kaçış çizgileri olmaksızın ne yurt ne de yurdun içinde bir değişim mümkün olur. Kaçış çizgileri aynı anda hem bir yurdun var olmasını sağlayan hem de onun karasal niteliğini bozan için bir yersiz-yurtsuzlaşma hareketidir.

Bir Marksist, toplumun kendi kendisiyle çeliştiğini, kendi çelişkileriyle ve özellikle de sınıf çelişkileriyle tanımlanabileceğini söylediğinde hemen fark edilir. Bizse bir toplumdaki her şeyin firar ettiğini ve toplumun her türlü kitleyi (bu noktada da “kitle” moleküler bir kavramdır) etkileyen

kaçış çizgileriyle tanımlanabileceğini söylemeyi yeğliyoruz. Bir toplum [...] ilkin kendi yersiz-yurtsuzlaşma noktalarıyla, kendi yersiz-yurtsuzlaşma akışlarıyla tanımlanır.”¹⁹

Bu noktada net olmamız gerekir. Kaçış çizgilerinin önceliği kronolojik değildir. Mesele önce yersiz-yurtsuzlaşmış kaçış çizgilerinin, sonra da yerleşik yurtların gelmesi değildir. Her ikisi de daima oradadır: “Göçebeler yerleşik olanlardan önce gelmezler; aksine göçebelik yerleşik olanları etkileyen bir hareket, bir oluşturur; tıpkı yerleşikliğin göçebeleri iskan eden bir alıkoyma olması gibi.”²⁰ Kaçış çizgilerinin önceliği maddidir. İster yurtlaşmış ister yersiz-yurtsuzlaşmış olsun, bütün maddeler kaçış çizgileri tarafından oluşturulur. Varlık saf farktır; edimselleşmiş özdeşlikler ve yurtlar daima mevcuttur. Fakat bu yurtlar hareketli bir yersiz-yurtsuzlaşmadan kaynaklanır. Yersiz-yurtsuzlaşma sınırları bozmak ve yeniden çizmek, bir yurttan diğerine geçmek ve belirli koşullar altında yurdun kendisini içe doğru çökertmek için kaynak sağlar.

Deleuze’ün politik düşüncesine makinesel karakterini kaçış çizgilerinin önceliği verir. Bu çizgiler yaratıcıdır. Yurtlar yaratır, yurtların içinde yaratırlar. Kesit çizgilerinin ve moleküler çizgilerin unsurlarıdır. Organizma ya da mekanizma değildir, organizma ve mekanizmalarda bulunurlar. Üstelik onlardan başka organizma ve mekanizmalar da oluşturabilirler. Farklı bir bakış açısından bakıldığında, kaçış çizgileri kendilerini yaşamlarımızda biçimlendiren ve yeniden biçimlendiren, birlikte yaşamının maddi temelidir. Söz konusu maddi temel aynı zamanda hem yeryüzünün, bireylerin ve grupların bünyesinde yol alan hem de onları boydan boya kateden yeryüzüdür; bireyler, gruplar ve kitlelerdir. Varlığımızın öğeleri, moleküler çizgiler ve kesit çizgilerinin yanı sıra kaçış çizgileridir ve bu çizgiler politik düşüncenin odak noktasıdır. “Her halükarda birbirlerine

geçmiş bu üç çizgi de içkindir. Elimizde bir salkım gibi birbirine dolanmış çizgiler mevcuttur. Bizse bu salkımda kaybolup sürüklendik. Şizoanaliz, mikropolitika, edimbilim, şematizma, köksap, kartografi gibi farklı isimlerle adlandırdığımız mesele- nin bu çizgilerin gruplar ya da bireyler içinde araştırılmasından başka hiçbir amacı yoktur.”²¹

Bu çizgilerin birbirine geçtiği yerde devlet ve kapitalizmi keşfedeceğiz.

VIII

Geleneksel liberal düşünce açısından devletin niteliğini ele almıştık. Bu açıdan devlet bireyler arasındaki bir hakem ya da bireysel ihtiyaçların arabulucusudur. Devlet bir çıkar grubunun diğerini tahakküm altına almasını ve ona baskı yapmasını ön-lemek amacıyla toplumdaki ana güç kaynakları üzerinde tekel kurar. Fakat önünde sonunda bu iktidar bireysel ihtiyaçların çokluğuna yanıt vermek zorundadır. Devlet yoksunluğun ara- bulucusudur.

Deleuze ve Guattari’ye göre devlet arabuluculuk yapmaz, yankılanmalar yaratır. “Devlet [...] bir *iç tutarlılık* olgusudur. İlle de zıt kutuplar olmak zorunda olmayan ama sistemin tü- müyle farklı noktalarında yer alan coğrafi, etnik, dilbilimsel, ahlaki, ekonomik ve teknolojik tikellikler şeklindeki noktala- rın birlikte *yankılanmalarını* sağlar.”²² Evvela yankılanma ya- ratmak için daha önce gelen bir şey gerekir. Devletin kendine özgü bir düzeni yoktur; bizzat kendi nedenlerine sahip değildir. Devlet asalaktır.

Peki neyin üzerindeki asalaktır? Çizgilerin. Devlet kaçış çiz- gilerinin, farklı türdeki moleküler çizgilerin ve molar çizgilerin üzerindeki asalaktır. Ancak besinini bu üç çizgi arasında özel-likle molar çizgilerden sağlar. Geleneksel düşünce biçimi devleti bireylerin ihtiyaçlarını karşılayan ya da en azından karşılama-

sı gereken bir olgu, Deleuze ve Guattari'ye molar çizgilerin yankılanmasını sağlayan bir olgu olarak görür. Peki bu nasıl gerçekleşir?

Moleküler çizgilerin, özellikle de kaçış çizgilerinin aksine, molar çizgiler belirli düzen ve özdeşliklere sahiptir. Bu düzen ve özdeşlikler her zaman ve her yerde aynı değildir. Bir toplumda oğul, savaççı, çiftçi şeklinde ilerleyen bir düzen söz konusuken bir başka toplumda oğul, okul çocuğu, mezun, meslek sahibi şeklinde ilerleyen bir düzen söz konusudur (kuşkusuz her iki çizgi aynı anda aynı toplumda mevcut olabilir). Fakat daha fazlası vardır. Bir toplumda molar çizgiler arasındaki düzen ve özdeşliklerle birlikte, Deleuze ve Guattari'nin *soyut makineler* olarak adlandırdığı şeyler de vardır. Deleuze ve Guattari iktidarın soyut makinelerine ilişkin analizi sıklıkla Foucault'ya atfederler. Foucault'nun en ünlü soyut makine analizi de muhtemelen disiplin analizidir.

Devlet disiplinle yakından ilişkili olsa da disiplin devletin bir yaratımı değildir. Disiplin birbirinden farklı uygulamalardan kaynaklanan bir iktidar türüdür; 19. ve 20. yüzyıl Batı toplumlarını kuşatan bir bütün oluşturmak amacıyla bütün öğeleri bir araya toplar. Bu iktidar, bedenlerin davranışına dair titiz bir gözlem ve müdahaleyle, insan arzusu ve davranışı bakımından anormalle normal arasındaki ayrımla ve bireylerin devamlı gözetimiyle nitelenir. Foucault'ya göre hapisane tüm bu niteliklerin ilk kez bir araya toplandığı yerdir. Gelgelelim bu nitelikler hapisane parmaklıklarından taşarak toplumun her köşesine sızmıştır. Ancak iktidarın tamamı disiplinli iktidara indirgenemez fakat toplumun hiçbir parçası da disiplinli iktidardan muaf tutulamaz. Foucault disiplinin temelinde yatan normal fikriyle ilgili olarak şunu sorar: “Modern toplumun yeni yasası bu mu? Şöyle diyelim: 18. yüzyıldan beri modern toplum yeni sınırlamalar dayatan Yasa, Sözcük ve Metin gibi başka iktidar-

lara eklenmiştir.”²³

Disiplini soyut bir makine olarak düşünebiliriz. Disiplin gösterilebilecek ya da büründüğü çeşitli formlardan yalıtılabilecek somut bir gerçeklik şeklinde var olmaz. Buna karşılık farklı pratikleri tek bir iktidar rejimi altında bir araya toplar. Deleuze ve Guattari’yle birlikte, tıpkı diğer soyut makineler gibi, disiplinin de bir toplumun molar çizgilerini üst-kodladığı söylenebilir.

Peki nedir üst-kodlama? İktidarın farklı öğelerini, sonradan toplumun geniş kesitleri boyunca uygulanacak olan belirli bir düzenlemeye sokmaktır. Disiplin birtakım küçük iktidar mekanizmaları aracılığıyla hayat bulur. Manastırların dakik iş programları, hastanelerin davranış ve semptomları kaydetmeye dönük uygulamaları, yeni gelişen hapisane sisteminin kapatma uygulamaları, Prusya ordusunun askeri disiplin deneyleri vardı. Bu öğeler sonradan hastanelere, hapisanelere, orduya ve aynı zamanda okullara ve fabrikalara da uygulanacak olan belirli bir iktidar biçiminde bir araya gelmişti. Tüm bu kurumların içinde, özel ve ayrıntılı iş programlarına dayalı kapalı bir mekanda bedensel hareketlerin kaydedilmesinden ve titiz müdahalelerden oluşan bir rejim ortaya çıktı. Disiplin bu farklı uygulamaları üst-kodladı.

Devletse üst-kodlama noktasında sürece dahil olur. Üst-kodlamayı pekiştirir ve toplumun her köşesine yayılmasına yardımcı olur. Eğer soyut bir makine çeşitli molar çizgilerin birlikte yankılanmasından oluşuyorsa, devlet o soyut makinenin gelişimi ve muhafazası için katkı sunacaktır. “Devletin bilimi yoktur ama Devletle karşılıklı bağımlılık ilişkilerine sahip soyut makineler vardır. Bu nedenle katı kesit çizgisi (yani molar çizgi) üzerindeki farklı kesitleri kodlayan *iktidar aygıtları*, onları üst-kodlayan ve aralarındaki ilişkileri düzenleyen *soyut makine* ve bu makineyi gerçekleştiren *Devlet düzenek-*

leri arasında ayırım yapmak gerekir.”²⁴ Devlet soyut makineleri yaratmaz, onları gerçekleştirir. Bir şeyi yaratmak, en azından buradaki anlamıyla, o şeyi var etmektir. Buna karşın bir şeyi gerçekleştirmek o şeyi halihazırda dağınık hâlde mevcut olan bir bütünün parçası kılmaktır.

Toplumlar birbirleriyle kesişen çeşitli molar çizgiler, moleküler çizgiler ve kaçış çizgileriyle dolu karmaşık varlıklardır. Soyut bir makine toplumdaki çeşitli uygulamaları nasıl ele alır ve onu yürürlükte tutan daha büyük bir güç olmadan kendisini nasıl muhafaza eder? Daha büyük bu güç devlettir. “Devlet bütün diğer noktaları kendi üzerinde toplayan bir nokta değil tüm bu noktaların birlikte yankılandığı haznedir.”²⁵ Devlet disiplinin yayılabilmesini ve çeşitli toplumsal kesimlere hakim olabilmelerini teminat altına almak için kaynaklar sağlar. Devasa hapisaneler için kaynak, ordu için organizasyon, hastaneler için bilgi tabanı ve okul sistemi için de yapı tedarik eder. Soyut bir makinenin gerçekleştirdiği çeşitli uygulamaları devlet olmadan kontrol edebileceğini düşünmek oldukça güçtür. Deleuze ve Guattari tarafından herhangi bir toplumun maddi düzenlemeleri olarak düşünülen karmaşık özdeşlik ve fark ilişkileri arasında soyut makinenin tesis edilebileceğini düşünmek de oldukça güçtür. Her ne kadar asalak olsa da devlet kendi düzenini türdeşliğin dayatılmasıyla korumayı uman bir toplumun zaruri özelliğidir.

Bireylerin ihtiyaçlarını uzlaştıran liberal devletten epey uzaklaştık. Deleuze ve Guattari için devlet arabuluculuk yapmaz. Bir grup bireyin çıkarınının diğerininkine egemen olmasını önlemek için kuvvet araçları üzerinde tekel kurmaz. Devlet doğası gereği baskıcıdır. Riayete ait bir kuvvettir. Liberal kuramın teşhis ettiği gibi devlet muazzam kaynaklara sahiptir. Ancak bu kaynaklar uzlaşımın ya da özgürleşmenin değil soyut makinelere ait gücün ve bu makinelerin yarattığı baskıyla riayetçiliğin

hizmetindedir. Devlet disiplini gerçekleştirir. Molar çizgilerin özdeşliğini pekiştirebilmesi ve onları aynı türden alışkanlıklara tabi kılabilmesi için soyut makinelere uygun koşullar yaratır. Devlet güçlü ve baskıcı bir asalaktır ve kapitalizmle tuhaf bir ilişkiye sahiptir.

IX

Gücü devletin yankı haznesinde gerçekleştirilen başka bir soyut makine türünün de kapitalizm olduğu sanılabilir. Ne de olsa kapitalizm, her şeyi metalaştırmak için çeşitli uygulamaları üst-kodlayan piyasanın şemsiyesi altında bir araya getirmiyor mu? Sermayenin gücü çeşitli ekonomik pratikleri pazara riayet etmeye mecbur bırakan bir güç değil mi? Ve devletin rolü de kapitalizmin genişlemesini muhafaza ederek, önüne çıkanları tasfiye edip marjinalleştirerek kapitalizmin pürüzsüz faaliyetini teminat altına almak değil mi?

Marksistlerin birçoğu için kapitalizmin doğası ve devletin rolü budur. Kapitalizm sömürünün soyut makinesidir. İşçilerden emeklerinin haklı ürünlerini çalar. Devlet de bu sömürüye hizmet eder. Devlet nihai olarak kapitalist ekonomik sistemin egemenliğini amaçlayan mekanizmaları besler. Devletin gerçekleştirdiği üst-kodlama kapitalizmin yarattığı üst-kodlamanın emrindedir. Piyasa kendi egemenliğini sürdürür; verimliliği arttırmak ve direnci azaltmak amacıyla disiplin benzeri sistemler tarafından desteklenir.

Deleuze ve Guattari'ye göre kapitalizm ve kapitalizmin devletle ilişkisi hakkındaki bu hikaye ayrıntılardan yoksundur. Tıpkı Marx gibi onların da kapitalizmle ilişkileri değişkendir. Geçmişte çok sayıda baskıyı ortadan kaldırdığı ve riayetçi mekanizmayı alaşağı ettiği için kapitalizme itimat ederler. Bununla birlikte kapitalizm bizzat kendi kendisine zarar verir. Bu zararlar anlaşılmalı ve ortadan kaldırılmalıdır. Deleuze ve Guattari

alçakgönüllü Marksistler olmadıkları gibi hiçbir şekilde kapitalizmi de savunmazlar.

Kapitalizmin ortadan kaldırılmasına katkı sunduğu baskı türlerini düşünün. Artık kamu otoritelerine, sosyal çevremize ve hatta ailemize bile bir zamanlar olduğumuz gibi bağlı değiliz. Krallar tarafından, bizi itaate zorlayan üstün bir güç adına yönetilmiyoruz. Kilise, sinagog ve cami artık ahlaki yaşamımızın efendisi değil. Kayıtsız şartsız itaatimizi gerektiren daha büyük bir toplumsal düzenin dışlıları de değiliz. Deleuze ve Guattari'nin belirttiği gibi bizi yöneten eski "kodlar" kapitalizm tarafından ortadan kaldırıldı. Onların yeriniyse "aksiyomatik" aldı.

Bir aksiyomatikle aksiyomatığın yerinden ettiği kod arasındaki fark Deleuze ve Guattari tarafından şu şekilde tanımlanır:

Aksiyomatik doğrudan doğruya, eşzamanlı olarak çok çeşitli etkinlik alanlarında dolaysızca gerçekleştirilen ve tamamen işlevsel olan öğelerle, doğası belirlenmemiş ilişkilerle ilgilidir; diğer taraftan kodlar da bu etkinlik alanlarıyla ilişkilidir, aşkınlık ve dolayım haricinde daha üstün bir biçimsel bütünlük altında sınıflandırılmayan nitelikli öğeler arasındaki özgül ilişkileri ifade eder.²⁶

Kodlar belirli insanların başka belirli insanlarla ilişkilerini düzenleyen ilke ve kurallardır. Bir aksiyomatikle çok daha soyuttur. Aksiyomatik de düzenleme yapar ama belirli kurallar ve ilişkiler aracılığıyla değil.

Şu tarihsel değişimi bir düşünün. Vaktiyle köylüler toprağa ve uğruna çalıştıkları derebeyine bağlıydı. Başka bir derebeyine değil de yalnızca kendi derebeyine karşı bir dizi özel yükümlülükleri vardı. Başka bir derebeyinin toprağını ekip biçemez onun toprağına taşınamazlardı ve bunun sebebi de sadece taşınmaya ya da toprak almaya güçlerinin yetmemesi değildi.

Taşınmak ya da toprak alabilmek gibi bir fikir köylülerin dünyasında neredeyse hiç yoktu. İnsanların toprağa ve derebeyine karşı bir dizi yükümlülüğü vardı, ancak devletin içkinlik yerine yalnızca aşkınlık aracılığıyla –onun bir parçası olmaktansa belirli ilişkiler dışındaki bir gücün dayatması yoluyla– uzaktan düzenleyip üst-kodlayabileceği yükümlülüklerdi bunlar.

Kapitalist ekonomideki mevcut işçiler çok daha farklı bir durumdadır. Patrona karşı herhangi bir mecburiyet ya da iş değiştirmeye karşı herhangi bir yaptırım yoktur. İşçiler güçleri yettiği kadarıyla istedikleri zaman yer değiştirebilir. Toprak ya da araç gereç satın alabilir, sermaye yatırımı yapıp kendi işletmelerini kurabilir. Onların toplumdaki birtakım başka insanlarla ilişkilerini düzenleyen bir talimat yoktur ortada.

Oysa bu durum işçilerin özgür olduğu anlamına gelmez. Tam tersine. Bir anlığına devlet tarafından gerçekleştirilen üst-kodlamayı kabul etsek bile, kapitalizmin davranış ve etkileşimleri düzenlemeye ilişkin kendine özgü yolları vardır. Bu yollardan en önemlisi değişim değerinin hakimiyetidir. Marx'ın kullanım değeriyle değişim değeri arasındaki ünlü ayrımı, bir nesnenin ne işe yarayabileceğiyle o nesnenin neyle değiş tokuş edilebileceği arasındaki ayrımdır. Kapitalizmdeyse kullanım değeri değil değişim değeri hakimdir. Bir nesne neyle değiş tokuş edilebileceğine göre değer kazanır. Bu nesnelere maddi şeyler olmak zorunda da değildir; fikir, emek ya da özsaygı da olabilir.

Değişim değeri kod olarak değil aksiyomatik olarak çalışır. Yani belirli insanlar ya da insanlarla şeyler arasına kurallar koyarak değil bütün etkileşimlerin idare edilebilmesini sağlayan hareket tarzını oluşturarak düzenleme yapar. Emegi size satabilirim, siz de onu bir ürüne yatırım yapmak için kullanabilir ve bu ürünü başkalarına satabilirsiniz. Ürünü sattığınız kişilerse ürünün kendisi diğerleriyle iyi bir değiş tokuş sağlayıp bir şey yaratmalarına müsaade ettiği ölçüde o ürünü kendi işlerinde kul-

lanabilirler. Bu zincirde benim ya da sizin kim olduğunuzun bir önemi yoktur. Ben bir emekçi, bir danışman, bir doktor ya da bir avukat olabilirim. Konumumun bir önemi yoktur. Aksiyomatik farklı insanlar ve nesnelere arasındaki ilişkileri işlevsel olarak düzenler; çeşitli etkinlik alanlarında çalışır, insanlara, özel makamlara ya da konumlara itibar etmez (veya onlarla sınırlanmaz).

Deleuze ve Guattari'nin cephesinden tamamen kötü bir şey değildir bu. Kapitalizm yeni yaşama biçimleri yaratmak için zemin hazırlayarak yersiz-yurtsuzlaştırır: "Kapitalizm ve onun çöküşü yalnızca kodu çözülmüş akışlarla değil akışların genelleşmiş kod çözümüyle, yeni ve büyük çaplı yersiz-yurtsuzlaşmalarla ve yersiz-yurtsuzlaşmış akışların birleştirilmesiyle tanımlanır."²⁷ Kaçış çizgileri önceki yurtları yersiz-yurtsuzlaştırarak yeni yurtlara açılma, diğer kaçış çizgileriyle kesişme ve yeni tecrübelerle teşebbüs etme serbestisi kazanırlar.

Ne yazık ki kapitalizmde bunlar gerçekleşmez. Bir yersiz-yurtsuzlaşma dinamiğine sahip olmasına ve birlikte faaliyet gösterdiği akışların kodlarını çözmesine rağmen kapitalizm bu kodu çözülmüş akışların kendi amaçlarına hizmet etmesini sağlamaya dönük birtakım yollara sahiptir. Kapitalizm moleküler çizgilerin kaçışını zapt eden kapma mekanizmalarına sahiptir.

Kaçışı zapt etme yollarından biri Foucault'nun betimlediği disiplin rejimidir. Deleuze ve Guattari'ye göre bir diğerye Ödipus kompleksidir. Tıpkı disiplin gibi Ödipus da kaçış çizgilerini zapt etmek ve yeni yaşama biçimleri yaratmaktan alıkoymak üzere kapitalizmin idaresinde faaliyet gösteren soyut bir makinedir. Deleuze ve Guattari *Anti-Ödipus*'u Fransa'da psikanalizin yükselişte olduğu bir dönemde yazdılar. Onlara göre Ödipus'un ifade ettiği aile draması arzuya odaklanan bir mekanizmadır. Arzu bir kaçış çizgisidir. Yeni yaşama biçimleri yaratmaya muktedirdir. Fakat arzunun enerjisi kendisine karşı çevrildiğinde –eğer kendi kendisine saldırır hâle getirilebilir-

se-yaratıcılığı engellenmiş olacaktır. Yani şu an incelediğimiz hakim düzen bağlamında kapitalist aksiyomatığın hizmetine koşulacaktır.

İşte Ödipus'un yaptığı budur. Yeni bağlantılar tecrübe ederek arzunun merkezden uzağa doğru hareket etmesini sağlamak yerine arzuyu merkeze doğru, aileye geri sürükler.

Ödipus kaçış çizgilerinin baş belasıdır. Ödipus onları yeni tecrübelere açmak yerine, "Kaçış çizgileriniz aslında bizzat ailenize güdümlenmiştir," der. Neyi arzuladığınızı sanırsanız sanın aslında arzuladığınızı anneniz ya da babanızdır. Kaçış çizgileri zapt edilmiş, kapitalizmin yol açtığı yersiz-yurtsuzlaşmadan faydalanmaktan alıkoyulmuştur. İşte kaçış çizgileri bu şekilde başka istikametleri izleme serbestisi kazanacağına sermayenin hizmetine koşulmuştur. Ailevi molar çizgiler kaçış çizgileri için bir kapma aracı olan eski politik kodların yerine geçer. Kapitalizm gelişmesine katkıda bulunduğu yersiz-yurtsuzlaşmayı izleyebilecek belirsiz serüvenler üzerindeki hegemonyasını muhafaza eder.

Bir kapma mekanizması olarak Ödipus fikri birçoğumuza modası geçmiş bir fikir gibi görünebilir. ABD ve Britanya'da hiçbir zaman şansı yaver gitmeyen psikanaliz yıllar içinde iyice gözden düşmüştür. Deleuze ve Guattari *Anti-Ödipus*'tan sekiz yıl sonra *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ikinci cildini yayımladığında Ödipus artık düşüncelerinde yer etmez. Disiplinin soyut makinesi, kaçış çizgilerini kilitleyen güçlü bir mekanizma olarak görülmeye devam etmesine rağmen, Ödipus böyle görülmez.²⁸ Artık kapitalist aksiyomatik doğrudan sömürücüdür. Bir aracıya ihtiyaç duymaz.

Dünya ekonomisinin ya da aksiyomatığının temsilcilerinin başını ağrıtan temel akışlar madde-enerji akışı, nüfus akışı, tufan akışı ve kentsel akıştır. Durum içinden çıkılmaz gibi

görülmektedir çünkü aksiyomatik hiçbir zaman tüm bu sorunları yaratmaya son vermediği gibi, aksiyomları çoğalsa dahi, onu bu sorunları çözecek araçlardan mahrum bırakır (dünyanın beslenmesini mümkün kılan dolaşım ve bölüşüm buna örnektir).²⁹

Burada Ödipus yoktur. Kapitalist aksiyomatik kendi açmazlarını yaratır, kendi baskılanışına dahil olur. Kapitalizm bütün akışları değişim değeri rejimine teslim ederek eski kodlarından kurtardığı kaçış çizgilerini yeniden yurtlaştırır. Kapitalizm müdahale edecek dış bir güce ihtiyaç duymaksızın bu akışları kendi yörüngesinde tutan bir aksiyomatiğe bağlar. Bu durumda artık Ödipus'a gerek kalmaz.

Peki devletin burada rolü var mıdır? Önceki rejimlerden daha sınırlı da olsa devletin de bir rolü vardır. “Devletin hem ötesinde hem de lehine olan, vaziyetimizi betimler.”³⁰ Ödipus değilse de varlığını sürdürebilmek için devletin yankılanışına ihtiyaç duyan başka soyut makineler (mesela disiplin) vardır. Üstelik bir toplumun ekonomik düzenlemelerine indirgenebileceğini düşünmek, yapısındaki karmaşıklığı inkar etmektir. Bütün molar çizgiler ekonominin hizmetinde değildir. Molar çizgilerin kendileri de molar çizgilerin meydana getirdiklerinden çok daha fazlası olan kaçış çizgilerinden oluşur.

Belki de devletlerin yönettikleri toplumlar üzerindeki haki-miyetlerinin çok sınırlı olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Belki de kapitalizmin gelişimi 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın büyük bölümünde olduğu gibi devletin desteğine ihtiyaç duymuyor artık. Ancak yine de bu durum devletin sönmüneceği anlamına gelmez. Kuvvetin yurtlaşmalarına baskı yapan kaçış çizgileri daima olacaktır. Bu kaçış çizgilerini kapmaya, engellemeye ya da sıkıştırmaya çalışan soyut makineler daima olacaktır. Hatta toplumsal düzenlemeler boyunca bu soyut makinelere ait öğe-

lerin birlikte yankılanmasını sağlayarak onları gerçekleştirme ve korumaya dönük bir ihtiyaç da daima olacaktır. Kapitalizmin hizmetinde olsun ya da olmasın devletler yok olmanın eşiğinde değildir.

Birkaç sayfa önce bahsettiğimiz gibi, Marksistlerin kapitalizm ve devlet ilişkisine dair anlattığı hikaye tamamen yanlış değildir. Gerçekten de devlet kapitalizmin hizmetinde toplumu üst-kodlar. Öte yandan hikaye tamamen doğru da değildir. Sadece sömürücü kapitalizmin hizmetindeki devlete odaklanan bir anlayış hem devletin hem de kapitalizmin karmaşıklığını ıskalar. Devlet sadece kapitalizmin hizmetinde değildir. Devletin üst-kodlaması ekonomiye indirgenebilir olmayan yaşamlarımızın farklı boyutlarına temas eder. Kapitalizm de tümüyle sömürücü değildir. Bizi piyasaya bağlayan aksiyomatik geleneksel toplumsal kodların baskısından da kurtarır. Şimdi yüz yüze geldiğimiz politik soru, kapitalizmin serbest bıraktığı yer-siz-yurtsuzlaşmanın birlikte yaşamanın yeni yollarını keşfedecek şekilde nasıl harekete geçirilebileceğidir.

X

Kapitalizmin aksiyomatığına ve devletin üst-kodlamasına karşı nasıl bir direniş tasarlayabiliriz? Alternatif toplumsal düzenlemeler yaratmak için kaçış çizgilerini harekete geçirme tasarısını düşünmeye nereden başlayabiliriz? Üçüncü bölümün sonunda başka türlü düşünmenin münferit bir etkinlik olmadığını görmüştük. Bunu kendi başına gerçekleştirmek imkansız olmasa da oldukça güçtür. Kendi başına başka türlü yaşamaksa daha zordur. Deleuze farka yanıt verebilen bir ontoloji sunar. Deleuze ve Guattari bu ontolojiyi politika alanına taşır. Birlikte yaşama tasarısında bu ontolojiyi ve politikayı nasıl kullanabiliriz? Kaçış çizgilerimizi nasıl serbest bırakabilir, organizma ve mekanizmalara düğümlenmiş makinelerimizi nasıl yeniden çözebiliriz?

Deleuze ve Guattari *Anti-Ödipus*'ta *özne grupları* ve *tabi gruplar* arasında ayırım yapar. Bu grupların her biri bir arzu yatırımını içerir. Fakat her iki grup da tümüyle farklı arzu yatırımları gerektirir.

Her yatırım kolektiftir; her fantezi bir grup fantezsidir ve bu anlamda gerçekliğe ait bir iddiadır. Ancak bu yatırımlardan biri molekülleri tabi kılan molar yapılarla, diğeryise yapılandırılmış yığın olgusunu tabi kılan moleküler çokluklarla ilişkili olduğundan iki yatırım türü temelde farklıdır. Biri bireylerin arzusunu toplumsal ve psişik açıdan baskılayan [...] *tabi grup* yatırımıdır; diğeryise arzuyu moleküler bir olgu olarak aktaran, çoklukları çaprazlama faaliyeti içindeki *özne grup* yatırımıdır.³¹

Tabi gruplar ve özne grupları. Tabi gruplar molar çizgilere, mekanizmalara ve organizmalara dayalı düşünen ve eyleyen gruplardır. Onların dünyası edimselleşebilecek virtüelliklere yer vermeyen salt edimselleşmelerden ibarettir. Politikayla meşgul tabi grupları bulmak zor değildir. Televizyonu açın. Konuşan kafalar olağan bir tabi grup konuşması sunacaktır. Orada daima *biz* ve *onlar* vardır. Ayrımlar net çizilir. *Bizim onlara* yapabileceğimiz şeyler vardır ya da en azından *biz kendimize* yardım edebiliriz fakat *biz* gerçekçi olmalıyız. Seçenekleri tartışabiliriz ama içlerinden biri tercih edildiğinde peşine düşmeliyiz. Herkesin bir rolü vardır. Anneler anne olmalı, işçiler işlerine katkı sunmalı ve çocuklar ebeveynlerinin sözünü dinlemelidir.

Tabi grupların düşüncesi, halihazırda kabul edilmiş hedeflere sahip molar çizgiler arasındaki net ayrımlardır. Bu düşünce biçimi Nietzscheci saf tepkisellikten doğar. Fakat bu noktada Deleuze'ün felsefe hakkında söylediğini hatırlayalım. "Herkesin bildiğini bilmemeyi başarmak için gerekli alçakgönüllülüğe

sahip birinin –belki de birden fazla kişinin– sorusudur.” Özne grupları burada devreye girer. Onlar sayesinde tek birinin sorusu olmaktan çıkar. Deleuze ve Guattari bize her yatırımın kolektif olduğunu anlatır. Kendi molar ve moleküler çizgilerimizde hiçbir zaman tek başımıza kalmayız. Bu soru, geri kalanlarımızın bildiğini bilmemeyi başaranlara ait bir sorudur. Özne grupları bilgisizdir. Tıpkı Sokrates gibi özne gruplarının bilgeliği de bilmediklerini bilmelerinde yatar. Ve en önemlisi özne grupları kolektif bedenlerinin ne yapabileceğini henüz bilmezler.

Bilgisiz olmak âtıl olmak ya da kötürüm olmak değildir. Aksine bu minvalde bilgisiz olmak yeni olanaklar, oluşumlar araştırıyor, yeni bağlantılar yaratıyor olmaktır. Ne yaratılabileceğini görmek amacıyla şimdiye dek kararlaştırılmamış ve kararlaştırılamaz olan arasında hareket etmektir. “Her mücadele tüm bu kararlaştırılmaz önermelerin bir işlevidir ve *aksiyomatığın birleşimlerine* karşı, *devrimci bağlantıları* tertipler.”³² Makineler bağlantı kurar, bir aksiyomatikte birleşmekten ziyade başka makinelerle yeni bağlantılar yaratırlar. Virtüelin yeni uğraklarını edimselleştirirler. Diğer herkesin bildiğini bilmemeyi başarıyorsanız ilginç bir şey yaratma şansınız var demektir. Ve asla tek başınıza değil daima bir grup içinde. Ama gruplar boğucu olmak zorunda değildir. Tabii olmak zorunda değildir. Virtüele temas etmeyi arzulayan başkalarını bulun ve işte bir özne grubundasınız.

Deleuze sıklıkla göçebelerden ve azınlıklardan* bahseder. Göçebeleri yerleşik olanlarla mukayese eder. Hem göçebe hem

* Bu terim Deleuze ve Guattari'nin minörle majör arasında yaptığı ayrım bağlamında sayısal olarak az ya da çok olmayı değil egemen merkezin ya da tabii kılınmış çevrenin dışına kendi farkıyla taşınan bir kuvvet birikimini ifade eder. Latince *minor* aynı zamanda reşit olmayanı ifade eder. Diğer yandan bu ayrımın diğer bir bağlamı da müzikteki dizilerden ikisi olan minör ve majör diziler arasındaki ayrıma dayanır. *Minor* ve *major*, minör ve majör şeklinde; *minority* ve *majority* ise azınlık ve çoğunluk şeklinde tercüme edilmiştir. –çn

de yerleşik olanların daima var olduğunu görmüştük. Tıpkı yazarlar ve filozoflar gibi serüvenleri tek bir yerde geçmesine rağmen Deleuze hareketlilikleri nedeniyle tuhaf serüvenlere sürüklenen göçebelerden yana tavır alır. Göçebeler bilmezler. Ararlar. Bir şey bulmak için aramazlar çünkü ortada bulunacak bir şey yoktur. Onları yatıştıracak herhangi bir aşkınlık yoktur. Keşfetmek için değil bağlantı kurmak için ararlar. Bir başka ifadeyle, yaratmak için ararlar. Kendi çalışmalarında virtüelle bağlantı kurabilecek şeyi keşfetmek amacıyla virtüeli yoklarlar. Ebedi dönüşü kucaklarlar çünkü ebedi dönüş onlara daima bilmediklerini verecektir. Zar atmaktan korkmaz, zarın yere düşmesinden de ürkmezler.

Azınlıklar göçebe serüvencilerdir. Göçebe olmak toplumsal bedende yok sayılmış olan hareketlerle bağlantı kurmaya çalışmaktır. Bu bağlantılar geleneksel anlamıyla politik olabilir ama böyle olmak zorunda değildir. Sanatsal, gastronomik, mesleki, dilbilimsel, bilimsel, ailevi ya da edebi olabilir. Deleuze ve Guattari'nin Kafka hakkındaki kitabı bir anlamda Almanca'nın özel bir lehçesini kullanarak minörleşmeye çalışan bir yazar hakkındadır. "Prag Almancası tuhaf ve minör kullanımlar için uygun, yersiz-yurtsuzlaşmış bir dildir (başka bir bağlamda bu durum günümüz ABD'sindeki siyahların İngilizceyle neler yapabileceğiyle karşılaştırılabilir)."³³

Minörleşme belirli bir kimliği benimsemek değildir ve çoğunlukla kıyaslanan gruptaki nicelikle alakası yoktur. Kadınların sayısı erkeklerden çok olsa da kadın-oluş bir minör oluştur. Minörleşme artık hakim molar çizgilere ve soyut makinelere bağımlı olmayan yeni olanaklar, yeni oluş biçimleri araştırmak için çoğunluk kimliğinin dizginlerini tutmaktır. Hayal gücü çoğunluğun molar çizgileri tarafından karartılan virtüeli araştırmaktır. Henüz edimselleşmemiş fark adına daima çoğunluğun kimlikleriyle köprüleri atmaktır. Deleuze ve Guattari'nin Kafka

hakkında söyledikleri gibi, “Minör edebiyat minör bir dilden çıkmaz; aksine minör edebiyat azınlık tarafından majör bir dilde kurulur.”³⁴

Siyah İngilizcesi farklı bir dil değildir. Farklı deneyimleri ifade etmek amacıyla tanıdık olmayan formlara bürünmüş bir İngilizcedir yalnızca. Başka bir dil değildir; yeni şeyler söylemek, yeni ritimler yaratmak ya da yeni sesler çıkarmak için majör İngilizceden ayrılan bir dil deneyimidir. Siyah İngilizcesi kendi kodlarını ve kurallarını geliştirdiği anda, onu sadece Afrikalı Amerikalılar konuşsa bile majör bir dil hâline gelir. John Rajchman’ın söylediği gibi:

Siyah İngilizcesi gibi, minör diller bu problemi ortaya koyar: Bir mekanda, bir kimlikte, bir hafızada bu dilleri kökleştirmek şöyle dursun, onları bu tür sınırlamalardan kurtaran ve tıpkı göçebelerin kurduğu çadırlar gibi hafifleten ya da yersiz-yurtsuzlaştıran, bir bölgede değil de bu dünyada evde olma araçları icat edilmelidir. [...] Problem artık “halkın” değil, “bir halkın” problemidir; belirsiz, henüz “nitelikleri olmayan” ancak icat edilmesi gereken bir halkın problemidir.³⁵

Göçebelik ve azınlık, bir araya gelmiş birtakım bireylerin etkinlikleri değildir sadece. Öyle de olabilir ama bu zorunlu değildir. Göçebelik ve minör-oluş, gruplar içinde ve hatta birey öncesi düzeyde bile oluşabilir. Denge dışı koşullar altındaki birtakım kimyasalların davranışı bir minör-oluştur, virtüel alanın göz ardı edilen bir boyutunun edimselleşmesidir. Küreselleşme karşıtı hareketin doğuşu, çeşitli özel hedef ve amaçları olan çok sayıda farklı grubun minör-oluşudur; bu grupların sömürü, beslenme ve karar alma süreçleri gibi konularda bir araya gelmeleri geleneksel politik süreçlerin minör-oluşudur (ve bütün

minör-oluşlar gibi sürekli Şeylerin Nasıl Olması Gerektiğini ilan eden yeni bir koda dönüşme tehlikesi vardır).

Deleuze ve Guattari'nin öne sürdüğü terimlerin hiçbiri –özne grupları, göçebeler, azınlıklar– belirli bir politik gündem sunmaz. “Ortada genel bir reçete yoktur. Bütün küreselleştirici kavramlarla işimiz bitti.” Onlara, “Peki şimdi ne yapmalıyız?” diye sorduğunuzda sessiz kalacaklardır. Ya da şuna benzer bir yanıtları olacaktır:

Yapılması gereken şudur: Kendinizi bir katmana taşıyın, onun sunduğu fırsatları tecrübe edin, orada avantajlı bir yer, potansiyel yersiz-yurtsuzlaşma hareketleri, mümkün kaçış çizgileri bulun, onları deneyimleyin, zaman zaman akış birleşimleri üretin, kesit kesit yeğinlik sürekliliklerini deneyin, daima yeni bir yurdun küçük bir planını elinizde bulundurun. [...] Bağlantı kurun, birleşin, devam edin: Belirleyici ve öznel olmaya devam eden programların aksine bütün bir “diyagram.”³⁶

Ne yapmalı sorusuna bir yanıt mı yoksa sadece bir savaş çağrısı mıdır bu? Her ikisidir. Deleuze ve Guattari burada politik programları değil deneyimimizi göz önünde bulundurma ve ona göre davranma biçimlerimize işaret eder. Yersiz-yurtsuzlaşma, kaçış çizgileri, yeğinlik süreklilikleri terimlerini biliyoruz artık. Şimdi yapmamız gerekense bu terimleri düşünmek ve onlarla eylemektir. Ancak bu düşünce ve eylem, çıkarlarımızın nerede yattığını bize anlatan bir öncüye ihtiyaç duymaz. Öncünün payandası olmayı reddeder. Sorumluluğu bize yükler; elbette bu *biz* sözcüğünün ne sadece bireylere, ne birey öncesi nesnelere, ne gruplara, ne devletlere, ne örgütlere, ne de çapraz ittifaklara değil, bilakis kendilerine ait düzey ve bağlamlarda hepsine birden işaret ettiğini anladığımız sürece.

Belki de en önemli nokta şudur: Politika bir çıkarım değil bir tecrübedir. 20. yüzyıl tarihinin bunu bize öğretmesi gerekirdi. Yukarıdan dayatılabilen herhangi bir formül, kural veya program olamaz. Aksi takdirde düşünmek, genellikle soylu ve beyhude ya da aşâğılık ve beyhude ama her durumda beyhude idealler adına istismara ve katliama çanak tutmaktır. Deleuze ve Guattari politik dünyamızda nelerin yanlış gittiğini gösterir, kendimize ve bir aradaki varlığımıza dair alternatifleri tecrübe etmeye imkan tanıyan düşünme biçimleri önerir. *Ancak ortada genel bir reçete yoktur.* Her zaman tahayyül ettiğimizden daha başkası ve fazlası olduğundan bize hiçbir garanti sunmayan bir dünyada sadece çözümler ve tecrübeler vardır. Zarları yuvarlarız ve asla kaç kaç geleceğini bilmeyiz. “Belirsiz oyunlarda her şey oynanır. [...] Devrimin geleceğine ilişkin bir soru iyi bir soru değildir çünkü her yerde ve her düzeydeki insanların devrimci-oluşuna ket vurmak için sorulduğu sürece, devrimciye *dönüşmeyen* çok sayıda insan bulunduğunu varsayar, ve sorulmasının asıl sebebi de budur.”³⁷

Belirsiz oyunlarda her şey oynanır. Her çizginin kendi tehlikeleri vardır. Molar çizgilerin tehlikeleri gün gibi açıktır. Bu tehlikeler Deleuze, Guattari ve Foucault tarafından ayrıntılandırılmıştır. Fakat moleküler çizgilerin de kendi tehlikeleri vardır. “Bir moleküler çizgiye erişmek ve onun taslağını çıkarmak yeterli değildir. [...] Bizzat kendi tehlikelerini üreten ve onlarla karşılaşan kıvrak çizgilerdir; çabucak katedilen bir eşik, bir yeğlilik tehlikeli hâle gelir çünkü buna tahammül edilemez [...] kıvrak bir çizgi çıkamayacağı bir kara deliğe dalar.”³⁸ Moleküler çizgiler kendi kendilerini köşeye sıkıştırabilir. Belki de 1980’lerde ABD’de kimlik politikası savunucularının yaptıkları buydu. Ezildiklerine işaret etmek için eşcinsellik ve siyahlık gibi belirli politik kimlikleri açıkça dile getirmeye çalışırken bu grupları birbirinden tecrit etmeye, yenilikçi politikaları hareke-

te geçirecekleri yerde onları gettolaştırmaya başladılar.

Kaçış çizgileriyle ilintili tehlikeler, “muhtemelen en fenalarındır.” Mesele çok dik eğimli kaçış çizgilerinin sabitlenme, kesitlere ayrılma ve kara deliklerde tükenme riski değildir sadece. Çok önemli bir risk daha mevcuttur: Kendilerini ve başkalarını ortadan kaldıran ve yıkan çizgilere dönüşme riski.”³⁹ Deleuze bu tehlikenin edebiyattaki örneklerini anar: F. Scott Fitzgerald ve Virginia Woolf bahsedilen figürler arasındadır. Bir kaçış çizgisini takip ederseniz onun nereye götüreceğini bilemezsiniz. Herhangi bir yere de götürebilir, hiçbir yere de. Kendi kendisinin yıkımına da yol açabilir.

Politikadaki görevimiz bir programı takip etmek değildir. Bu görev, devrimi planlamak ya da onun çoktan gerçekleştiğini ilan etmek de değildir. Ne bireyi tatmin etmek ne de sınıfsız toplumu yaratmaktır. “Moleküler olana, kaçış çizgilerine doğru,” benzeri bir slogana da bağlı değildir. Görevimiz daima bir kez daha sormak ve yeni baştan yanıtlamaktır; sonuçta “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunun hiçbir zaman sonu yoktur. Bu soru ne teminat altına alınmış ne de mahkum edilmiştir. Aksine daima oluş sürecindedir ve sadece kendi kelimelerimiz ya da düşüncelerimizle değil aynı zamanda bireysel ve kolektif yaşamlarımızla sorup yanıtladığımız bir sorudur.

I

JOHN COLTRANE bir caz saksafoncusuydu. 1926'da Kuzey Carolina'da doğdu, 1967'de New York'ta hayata gözlerini yumdu. Yaşamı boyunca caz tarihinin en etkili parçalarından bazıları- nı besteledi. Louis Armstrong, Duke Ellington, Charlie Parker, Miles Davis ve Thelonious Monk'la birlikte çaldı. Günümüzde onun gölgesini üzerinde hissetmeyen tek bir caz saksafoncusu yoktur. Birçok genç saksafoncu Coltrane'in izini takip eder.

Coltrane birçok caz müzisyeninin aksine tanınmaya çalış- madı. Vaktini barlarda ve salonlarda geçirmesine rağmen ol- dukça genç yaşta Miles Davis ve Thelonious Monk orkestraları gibi dönemin en müthiş caz orkestralarında çaldı. Kendi müzi- ğini de Miles ve Monk'la birlikte çaldığı zamanlarda geliştir- meye başladı.

1950'lerin sonlarındaki canlı kayıtlarda Coltrane'in bu yol- daki ilk adımlarını duymak mümkündür. Soloları uzamıştı ve bir arayış hâlindeydi. Aynı soloyu çalarken sanki aynı şarkı- ya farklı yaklaşım biçimleri geliştiriyor gibiydi. Bir keresinde Miles Davis, Coltrane'e sololarının uzunluğunu sorduğunda, Coltrane nasıl duracağını bilmediğini ifade etmişti (söylentile- re bakılırsa Davis'in yanıtı, "Boruyu ağzından çıkar" olmuştu). Öte yandan Coltrane'in soloları daha örtük ve hızlı akışları

olan notalarla çok daha yoğunlaşmıştı. Davis ve Coltrane’i birlikte çalarken dinlemek, kontrastlardan oluşan bir etüdü işitmek gibiydi: Coltrane ortalığı “ses sicimleri” denilen şeylerle doldururken Davis’in ihtiyatlı icrası belirli bir müzikal uzam için tek bir doğru notanın peşindeydi.

1960 yılında Coltrane kendi orkestrasını kurdu. Orkestra başlangıçta dönemin caz ortamına uygun olarak *hard bop* tarzında çalışıyordu. Fakat 1960’ların başlarında müziğe başka etkiler dahil olmaya başladı. Coltrane 1957’de “ruhani bir uyanış” yaşadığını ifade etmişti ve 1960’ların başındaki müziği de çok daha ruhsal bir tabiatın izlerini taşıyordu. Coltrane köle ilahileri ve Hint klasik müziği gibi değişik kaynakları içinde barındırmasına rağmen hard bop cazdan uzaklaşarak daha araştırmacı ve hareketli bir tarza yöneldi. Soloları gittikçe uzadı ve birçok dinleyicisi için büyüleyiciydi. Sık sık tenor saksafon yerine 1920 ve 1930’larda Sidney Bechet’in çaldığı ve o tarihten beri nadiren kullanılan daha tiz bir saksafon olan soprano saksafonu kullandı. 1960’lardaki konser videolarının da görülebileceği gibi, orkestra takip ederken, Coltrane borusuna yapışmış ve gözleri sınıksız kapalı, nota dalgalarını art arda çalışıyordu. Coltrane sesi yaratmak yerine onun içine dalıp kaybolan bir dervişe dönüşmüştü sanki.

Durum yine de bundan biraz farklıydı. Coltrane müziğe en çok gömüldüğü zaman bile müziğin neler yapabileceğini keşfetmeye, onu daha da ileri taşımaya çalışıyordu. Davulcusu Elvin Jones, borusundaki ses yelpazesinin dışında bulunan sesleri çıkarmaya çalışan Coltrane’in saksafonunu yere bırakıp mikrofona dibinde göğsünü dövmeye başladığı bir olaydan söz etmiştir.

1960’ların ortalarında, en özverili dinleyicilerinin bile takip etmekte güçlük çektiği atonal müziği çalmaya başlayan Coltrane, dönemin “free jazz” stiline deneyler yaptı. Cazın uçlarında

çalan yeni müzisyenleri, bu uçları tecrübe etmek için orkestrasına davet etti. Son albümlerinden biri olan “Ascension” halen en sıradışı caz kompozisyonları arasında yer alır. Bu albümdeki sesler kakofonik ve dağınıktır, soluk aldırmayan bir yoğunluk taşır. Coltrane albümün adıyla da uyumlu olarak sanki enstrümanların saf kuvvetiyle ruhani bir yükselişi arzular; biraz daha ileri gitse başka bir diyarda bulacaktır kendisini.

Yaşamının sonlarına doğru çevresindekiler Coltrane’in sık sık tükenmişlik krizleri yaşadığını ifade ettiler. Coltrane çalmaya birkaç kez ara verdi ama her seferinde daha yoğun bir müzikal serüvene atılmak için yeniden başladı. Muhtemelen müzikle yoğun ilişkisinden dolayı şiddetlenen karaciğer rahatsızlığı sebebiyle kırk bir yaşında öldü.

Peki Coltrane’in müzikal serüvenini nasıl yorumlayabiliriz?

Coltrane müziğin ötesinde ruhani bir duruma erişmek için müziği kullanarak ve kendisiyle birlikte dinleyicilerini de gitmek istediği yere götürerek aşkın bir şeyin arayışındaydı. Böyle yorumlamanın iyi tarafı, Coltrane’in kendisinin ulaşmaya çalıştığı ve dini renkler olarak tanımladığı şeyle uyumlu olmasıdır; mahzuruysa *müziği* göz ardı etmesidir. Bu tanıma göre müzik amaca ulaşmak için bir araçtır. Aslında aracın resim ya da yazı değil de müzik olmasının bir önemi yoktur.

Bir keresinde Coltrane’e eğer bir gün müzik yapamazsa ne yapacağı sorulduğunda, nasıl yapılacağını bildiği tek şeyin müzik olduğunu söyleyerek yanıtlamıştı.

Oysa Coltrane’in serüvenini betimlemenin daha iyi bir yolu vardır. Bu yol müzikle başlar. Müzik birçok farklı şekilde edimselleştirilebilen bir virtüel farklar alanıdır. Müzik tarihi, ucu bucağı olmayan zengin bir alandır. Ne yazık ki birçok müzisyen virtüele temas etmez. Hatta onu aramaz bile. Kayıt endüstrisi

* (İng.) Göğe yükselme, miraç. -çn

müziğin virtüelliğinin kaşifi değil, en yaygın ve sığ özdeşliklerinin tedarikçisidir. Albüm satma peşindeki birçok müzisyen de kendi müzikal yolculuklarını mevcut halk beğenisinin sınırlarına hapsetmekle yetinir. Hatta çağdaş müziğin ihlali olarak görülenler bile –kışkırtıcı şarkı sözleri, sahne aksesuarları ya da kostümler– müzikal bir gelişmeden ziyade zevklerin anlık tatminleridir.

Coltrane belirli bir müzikal bağlamın sınırlarını reddeder. Bunun sebebi söz konusu sınırlara başkaldırması değildir. Bazıları müziğin yoğunluğunu öfkeli olarak niteler ama onu dinleyenlerin birçoğu esrik olduğunu düşünür. Birmingham Kilisesi’ne yönelik düzenlenen ve dört çocuğun ölümüne yol açan bombalı saldırının hemen ardından yazdığı “Alabama” adlı politik parça, protesto değil ağıttır. Coltrane, Nietzscheci anlamda tepkisel değildi. Kendi döneminin hakim müzikal yapılarına karşı bir zorunluluk hissetmediği gibi, o zamanlar alternatif müziğe daha çok destek sunan müzik endüstrisine de hınç duymuyordu.

Coltrane isyan etmek yerine yarattı. Üstelik ona özel yaratım biçimi, müzikle *daha fazla* neler yapılabileceğini de keşfedecekti. Coltrane çok fazla eser yazmadığı gibi çok fazla düzenleme ve icra da yapmadı, ama araştırdı. Zarları attı. Onun çalışması, yapabileceğinin sınırlarını zorlayan etkin bir güçtü. Coltrane müziğin daha önce görülmemiş başka neyi bünyesinde barındırabileceğini görmek için araştırdı. Edimsel olanı sergilemek için değil virtüel olana temas etmek için çaldı. Bir caz müzisyeni olduğu için onun virtüele temas etme biçimi büyük ölçüde doğaçlamaya dayalıydı. Örneğin kromatik dizinin mucidi Schoenberg’in aksine Coltrane müzikteki virtüeli müziği yazarken değil çalarken araştırdı.

Coltrane’in serüveni aşkınlığa doğru bir adım olarak değil de virtüele ilişkin bir araştırma olarak görüldüğünde çok daha

anlamalı hâle gelir. Bu serüven, müziği bir araç olarak görmek yerine onu hikayenin merkezine yerleştirir. Fakat daha fazlasını söylememiz gerekir. Şu âna dek John Coltrane figürü müzikten epey ayrı düştü. Coltrane müziğin ustası olduğu kadar onun taşıyıcısıydı da. Bu nedenle onun müzikle ilişkisi ifadeden ziyade bir araştırma ilişkisiydi. Coltrane müzik yaptığı kadar müzik de onun aracılığıyla kendisini besteledi.

Doğaçlama ânında aslında yalnızca tek bir varlık vardır: Coltrane-müzik. Deleuze'ün belirttiği gibi, "Bireyin yaşamı, içsel ve dışsal yaşamın rastlantılarından, öznelliğinden ve nesnelliğinden kurtulmuş saf bir olayı serbest bırakan gayrişahsi ama yine de tekil bir yaşamın yolunu açar: Herkesin empati kurduğu ve bir nevi sonsuz mutluluğa erişen bir Homo Tantum."¹

Doğaçlama cazda bunu açıkça görebiliriz. Coltrane günün sekiz saati pratik yapıyordu. Farklı müzik formlarını ve müzikal dizi türlerini araştırıyor, sohbet edecek farklı müzisyenler buluyordu. Bu pratiğin ve araştırmanın sonunda müziğe hükmetmiyor, aksine çaldığı esnada müzikteki virtüelin kendi saksafonu yoluyla edimselleşmesine imkan tanıyordu. Sonsuz mutluluk müzikteydi, onun ötesinde değil.

II

1987 yılının 8 Aralık günü öğleden sonra bir İsrail kamyonu Filistinli işçileri taşıyan bir arabaya çarptı ve işçilerden dördü yaşamını yitirdi. Filistinli işçilerin İsraililer tarafından öldürüldüğü ilk olay değildi bu. Hatta İsraililerin Filistinlileri öldürmesi kimseyi şaşırtmamıştı. Bu olaydaki ölümlerin kasıtlı olup olmadığı hiçbir zaman açığa çıkarılmadı. Sonrasında ne olduğuna bakılırsa bunun pek bir önemi de yoktu.

* (Lat.) Nitelikleri olmayan, yalın insan. —çn

Ölümlerin hemen ardından Gazze'deki yoğun nüfuslu mülteci kampı Cebeliye'de protesto gösterileri başladı ve işgal altındaki toprakların her tarafına yayıldı. Taşlardan başka hiçbir silahı olmayan genç Filistinli erkekler İsrail tanklarına, makineli tüfeklere ve göz yaşartıcı gazlara karşı koydu. Ezilen toplumlarda sıkça görülen, kısa sürede edilgen bir çaresizliğe dönüşecek bir öfke patlamasına benziyordu.

Ancak bu kez çaresizliğe dönüşmedi. Gösteriler devam etti, yoğunluk kazandı. Yeri ve zamanı belirlenen gösteri ve grevlere katılım çağrısı yapmak için birtakım bildirimler yayımlayan bir yeraltı liderliği ortaya çıktı: Birleşik Ulusal Liderlik. İsraililer direnişi bastırmaya çalıştıkça direniş daha da güçleniyordu. Hemen sonra hareket bir isim kazandı: Ayaklanma ve reddetme anlamlarına gelen Arapça kökenli bir sözcük, intifada.

Dünyanın dört bir yanında medya, sokaklarını ve köylerini savunmak için taş atan gençlerin karşısında ileri teknoloji bir ordunun görüntülerini yayımlamaya devam etse de, İsrail ümitsizliğe kapılmıştı. Savunma bakanı Yitzhak Rabin, "Cebir kullan, zorla, alt et" siyasetini ilan etmişti. Bu siyasetin hem Filistinlilerin direnişini güçlendiren hem de dünyayı öfkeliendiren uygulamaları televizyonlarda yayınlandı. İsrail Filistin toplumunu gözlerden ırak bölmeye çalışıyordu. İsraili yetkililer daha sonra pişman olacakları bir hamle yapıp ayaklanmanın arkasında olduğunu düşündükleri Filistin Kurtuluş Örgütü'ne karşı İslamcı Hamas'ı destekledi. Her ne kadar Hamas Birleşik Ulusal Liderlik'ten farklı günlerde grev çağrısı yaparak hareketi bölmeye çalışsa da intifadanın gücünden hiçbir şey eksilmemişti.

İntifada devam ettikçe farklı boyutlar kazandı. İntifada sadece işgalin askeri boyutuna göğüs germe meselesi değildi; özgüven, ulusal gurur ve bir gelecek anlayışı geliştirmek demkti. Filistinlilerin İsrail kontrolündeki okullarda yok sayılan

tarihlerini ve kültürel miraslarını öğrendikleri günlük bakım merkezleri her yerde açılmaya başladı. Telefon hatlarında ve sprey boyalarla renklendirilmiş bina duvarlarında yasaklamış Filistin bayrağı gibi ulusal semboller sergilendi. Ekim ve hasat yapan kadın tarım kolektifleri oluşturuldu. İsrail'in dayattığı hafta boyu süren sokağa çıkma yasakları esnasında evden eve taşınan besinlerin yetiştirildiği küçük bahçe bostanları her yere yayıldı. İsrail ordusu Filistin üniversitelerini kapattıktan sonra öğretim üyeleri evlerinde gizlice sınıflar oluşturdu.

Belki de hiç kimse intifadaya –menzili, yoğunluğu, süresi bakımından– Filistinlilerin kendilerinden daha çok şaşırmasıdır. ABD'de Filistinliler terörizme yatkın asi halk olarak görülür. Oysa bu imaj Filistin halkının tarihiyle uyumsuz. Bilakis Filistinliler genellikle politik iradelerinin zayıflığından mahcubiyet duyar. 1948 yılında bir milyon Filistinlinin yaklaşık dörtte üçü İsrail güçleri tarafından yurtlarından sürüldüğünde, birkaç düzensiz silahlı grup haricinde zayıf bir direniş gösterilmiş, sessizce terk edilmişti. 1948'den 1967'ye kadar Batı Şeria Ürdün tarafından, Gazze Şeridi'yse Mısır tarafından yönetilmişti. 1964'te kurulan Filistin Kurtuluş Örgütü haricinde Filistin devletini inşa edebilecek çok az sayıda politik inisiyatif vardı. 1967'den 1987'ye kadar Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ndeki İsrail işgalinin ilk yirmi yılında Filistin direnişi dağınık ve münferitti. Gösteriler, uçak kaçırma eylemleri ya da terörist saldırılarla kesintiye uğrayan uzun sükunet dönemleri vardı. Ama geniş tabanlı bir halk hareketi mevcut değildi.

Ortada hiçbir rahatsızlığın olmadığı doğru değildi. Mülteci kamplarındaki Filistinliler İsrail'in 1948'de el koyduğu topraklara dönmeye can atıyordu. Geçmişte evleri Batı Şeria olan Filistinliler, topraklarına İsrail yerleşimleri tarafından el konulmasına ve ancak İsrail'in gündelik işçisi olarak oraya ayak basabilmelerine karşı çıkıyordu. Keyfi tutuklamalar, ev yıkımları,

olağan aşığalamalar, sürgünler ve toplu cezalandırmalar sürüyor, işgale karşı direnmeye çalışan herkese karşı İsrail devlet terörizmi devam ediyordu. Ara sıra direnişler baş gösteriyordu. Fakat 1987 yılına kadar kitlesel halk hareketi fikri, aile ve tarım temelli Filistin kültürüne yabancıydı.

İntifada bütünüyle kendiliğinden gelişen bir vaka değildi. Yoktan var olmuş, bütünlük kazanmış ve ardından telaffuz edilmiş değildi. Filistinli işçilerin öldürülmesinden hareketle eyleme geçebilecek yapılar halihazırda mevcuttu. İntifadadan önceki yıllar boyunca yerel örgütleyiciler çeşitli yeraltı örgütlerinin elbirliğiyle çalışabilmesi için köylerde ve kasabalarda faaliyet yürütmüştü: Direniş, yardımlaşma, sağlık ve kültürel eğitim grupları kurulmuştu. Fakat bu grupların geliştirilmesine dahil olanlar bile 8 Aralık sonrası açığa çıkan olayların hızı karşısında şaşkınlığa kapılmıştı. Enerji ve istencin, kendiliğinden gelişen koordinasyon ve direnişin bir benzerine Filistin tarihinde pek az rastlanabilirdi.

Peki sonra ne oldu? 8 Aralık'taki ölümlerin olağandışı veya diğerlerinden çok daha korkunç olduğunu söyleyemeyiz. Böyle değildi. O gün olanları diğer birçok günden ayıran hiçbir şey yoktu. Bu ölümlerin ortaya çıkmaya hazır bir harekete zemin hazırladığını, bu tekil olayın Filistin öfkesinin barutuna temas eden bir kıvılcım olduğunu söylemek daha yerinde olacaktır. Ancak bu noktada dikkatli olmamız gerekir. Filistin'in İsrail işgaline karşı en yaygın tepkisi öfke olduğu kadar ümitsizlik de olmuştu. Peki her şey nasıl bu kadar çabuk değişti?

Prigogine'in denge dışı koşullar altındaki kimyasal tepkimelelere ilişkin incelemesinin iki yönünü hatırlayalım. Bunlardan ilkinde göre, kimyasal saat örneğindeki gibi, kimyasallar ortada herhangi bir nedensel açıklama yokmuşçasına davranış sergileyebilir. İkincisine göreyse ortamdaki küçük değişimler bir kimyasal değişimin doğası üzerinde belirleyici bir etki yaratabilir.

Deleuze ve Prigogine’in bu incelemeden çıkardıkları dersi hatırlayın: Kimyasal alanı nedensel etkileşim içindeki özdeşliklerden biri olarak değil çeşitli şekillerde edimselleştirilebilen farklılıklar alanı olarak düşünmeliyiz.

Filistinlilerin elverişli koşullar altında intifadayı gerçekleştirebilir olduklarını söylemek doğru değildir. Aynı zamanda intifadanın gerçekleşmeyi beklediğini ve tam da 8 Aralık’ın buna olanak tanıdığını söylemek de yanıltıcı olur. Mesele bu şekilde ortaya konulursa her Filistinlinin –ya da en azından büyük bölümünün– bilerek ya da bilmeyerek kendi direnişini ifade etmek için bu ânı beklediği kabul edilmiş olur. Kararlaştırılmış bir saati bekleyen her Filistinlinin yüreğinde direnişin bütünüyle geliştiği varsayılır. Oysa durum böyle değildi. Öyle olsaydı Filistinli örgütleyiciler intifadanın derinliği ve yoğunluğu karşısında şaşkınlığa düşmezdi. Öte yandan öfke, hınc, adaletsizliğe uğramışlık duygusu ve direniş arzusu gibi faktörler özgürce dalgalanıyordu. Tüm bu faktörler en azından Filistinlilerin birçoğunun zihninde bir araya gelmemişti. Filistinlileri belirli bir tarzda örgütleyen ve dönüştüren, Aralık 1987 ve Ocak 1988’de açığa çıkan olaylardı.

Filozof Ludwig Wittgenstein bir keresinde söylemek istediğimizin ne olduğunu, konuşurken keşfederiz demişti.² Filistinliler de kendi direniş yeteneklerini intifadada eylerken keşfettiler. Sonradan direniş adını verdiğimiz olgu, daha önceki koşullarda olgunlaşmamış belirli bir özdeşlik değil edimselleştiğinde belirli bir özdeşliği varsayan virtüelin bir boyutudur. Filistinlilerin 8 Aralık’tan önce de direnişe hazır olduklarını söylemek doğrudur ama direnişin halihazırda orada olduğunu ve ifade edilmeyi beklediğini söylemek doğru değildir. İlk söylem bir fark meselesi, ikincisiyse dogmatik düşünce imgesinin örneğidir.

John Rajchman der ki, “Her birimizin ‘bir yaşamı’ olduğunu söylemekle her birimizin *bir* bilinçdışı olduğunu söylemek

aynı anlama gelir. Karmaşık rastlantılar yoluyla tükettiğimiz özne ve kişi ‘tanımlamalarımızın’ dışında daima bir şeylerin var olduğu anlamına gelir.”³ Birinci Filistin intifadasının bir yaşamı vardı. İntifada 8 Aralık 1987’den sonraki haftalar boyunca açığa çıkan, karmaşık rastlantılar aracılığıyla tüketilen bir bilinçdışına sahipti. O tarihten önce Filistinliler direnen bir halk olduklarını düşünmüyordu (genelde kendilerini *sabırlı* insanlar olarak görüyorlardı). Haklıydılar. Aralık 1987’den önce Filistinliler direnen *bir halk* değildi. Direniş gerçekleşmeyi bekler vaziyette orada değildi. Orada bir şey, daha doğrusu bir şeyler vardı. Olayların gelişimine bağlı olarak ancak direnişe dönüşebilecek çeşitli unsurlar –ümitsizlik, gurur, öfke– vardı.

Direnişe dönüşmesi için sadece harekete geçirilmesi gereken belirli unsurlar mevcutmuş gibi betimleme yapmak bile yanıltıcıdır. Konuşmaya başlamadan önce ne söylemek istediğimi tam olarak bilmiyorum. Bilincimde sözcüklerimin tutkalıyla yapıştırılmayı bekleyen dağınık düşünce parçaları yoktur. Bir kimyasal saat oluşmadan önce bu oluşumları açığa çıkarmak için bekleyen herhangi bir kimyasal yoğunlaşma potansiyeli yoktur. Coltrane çalmaya başlamadan önce aklında ya da borusunda herhangi bir nota yoktu. Çalmaya başlamadan önce mevcut olmayan tutarlı bir örüntüyle birbirini izleyen notalar yaratmak için Coltrane’in kullanabileceği bir virtüel vardı.

İntifadanın doğuşu belirli unsurların harekete geçirilmesi olarak tanımlanırsa, bu unsurların her birinin belirli bir özdeşliğe sahip olduğu ve yalnızca intifadanın gerçekleşmesi için elverişli bir şekilde düzenlenmesi gerektiği kabul edilir. Ancak unsurlar değişir. Öfke metanete, ümitsizlik ümide dönüşür. Daima görünenden fazlası mevcuttur. Her şey daima kendi özdeşliğinden daha fazlasıdır. *Özne ve kişi tanımlamalarımızın dışında daima bir şeyler vardır.* Birinci intifadayı sadece unsur olmakla kalmayan unsurların arasında açığa çıkan ilişkiler meydana ge-

tirmişti. 1993'e kadar süren halk direnişini virtüelin edimselleşmesi, farkın açığa çıkması yaratmıştı.

Buradaki örneğimizde daha acı bir ders daha var. Edimselleşme bir özdeşliğin sürekliliğini teminat altına almaz. Ebedi dönüş farkın dönüşüdür, özdeşliğin değil. Eylül 2000'de patlak veren ikinci Filistin intifadası ya da El-Aksa İntifadası⁴ birinci intifada gibi değildi. Bir halk direnişi hareketi değil son derece edilgen bir halk desteğine sahip askeri elitlerle irtibatlı bir hareketti. Kapsam bakımından 1987 öncesindeki mücadeleden çok daha büyük olmasına rağmen ikinci intifada Filistin halkının kendisinden çok bilhassa direniş gruplarının mücadelesi olarak kaldı. Muhtemelen bunun birçok sebebi vardı: Birinci intifadanın bitkinliği, İsrail tarafından artırılarak devam ettirilen mülksüzleştirme, Yaser Arafat rejimindeki yolsuzluklar, işgal altındaki bölgelerde askeri silahların var olması sonucu halkın silahı olanlar ve olmayanlar şeklinde ayrılması. Her halükarda alacağımız ders, virtüelin edimsele kenetlendiğidir. Fark geri döner, özdeşlikse kırılmandır. İyi ya da kötü belirli hiçbir düzenleme, katlanma ve açılma durumu daima güvenli değildir. Birileri, "Hakikat er ve ya geç ortaya çıkar," demişti. Fakat hiçbir şey zorunlu olarak ortaya çıkmaz; ne hakikat, ne kötülük ne de adalet. Gelecek olanın daha fazla olması dışında hiçbir teminat yoktur.

III

1950 ve 1960'larda ABD kentleri, kentsel dönüşüm eylem planına maruz kalmıştı. Kentsel dönüşüm kentlerin çürümesi, dağılması ve keşmekeşiyle baş edecekti. Kentsel dönüşüm artan yoksulluk, suç ve izdiham karşısında planlama ve organizasyon aracılığıyla kentsel çevrenin kaotik tabiatına karşı koyacaktı. Trafiği düzenlemek ve kent merkezinin dışına taşımak için yeni yollar ve otoyollar yapılacaktı. Yoksulları sokaktaki yaşamın

tehlikelerinden uzak tutan çok katlı yeni konutlar inşa edilecekti. Alışveriş, barınma, eğlence ve iş için birbirinden ayrı bölgeler oluşturulacaktı. Her bölgenin kendi imkanları ve kaynakları olacaktı: Kent yaşamının her boyutu için farklı bir ortam. Kentsel kaos derli toplu bir kent hayatına dönüşecekti.

Oysa bunların hepsi olağandışı bir başarısızlıkla sonuçlandı.

Yollar ve otoyollara ayrılan kaynaklar toplu taşımayı gölgede bıraktı ve kent merkezlerinde otomobil izdihamı yaşandı. Düşük gelirlilere yönelik çok katlı binalar, yoksullaşan yurttaşları daha da tecrit etti ve gettoları ortadan kaldırmak yerine yoğunlaştırarak Afrikalı Amerikalılarla beyaz nüfusu birbirinden ayırdı. Yaşam alanlarının ayrıştırılması suç oranlarını düşüreceğine yükseltti, kent hayatını zayıflattı ve kent sakinlerini birbirinden tecrit etti. Sonunda bir kentin banliyöler temelinde modellenemeyeceği anlaşıldı.

Jane Jacobs 1961 tarihli kitabı *Büyük Amerikan Şehirlerinin Ölümü ve Yaşamı*'nda bu gerçeği bize göstermişti. Kent plancısı her şeyi şablonlara göre düzenlemek ister. Dükkanlar burada, konutlar şurada ve ulaşılabilirliği sağlamak için her şeyin içinden geçtiği otoyollar da orada olsun ister. Ama kentler böyle değildir. Kentler dağınıktır. Genellikle derli toplu ayrımlarla değil birbirinden farklı etkenlerin kendiliğinden bütünleşmesiyle işler. Kentlerde düzenin olmadığı doğru değildir. Fakat kentsel düzen çeşitlilikten doğar.

Bu düzen bütünüyle hareket ve değişimden oluşur; bir sanat değil de yaşamın kendisi olmasına rağmen bu düzeni dansla kıyaslayabiliriz; herkesin aynı anda parmaklarının üzerinde yükseldiği, hedefe yönelik hassasiyetle sergilenen bir baleyle değil [...] tek tek bütün dansçıların birbirine destek olduğu ve birlikte muntazam bir bütün meydana getirdiği karmaşık bir baleyle karşılaştırabiliriz. Şehrin kaldırımında

sergilenen bale asla bir yerden diğerine tekrar etmez ve her yerde daima yeni doğaçlamalara gebe dir.⁵

Bir kenti kentsel dönüşüm düsturuna göre planlamanın sonuçları karşımızdadır. Yerleşim bölgelerinde gün içinde ya da akşamları gezintiye çıkan kimsecikler kalmaz çünkü gidecek hiçbir yer yoktur. İnsanlar işe gitmek için sabahları evlerinde uyanır, akşamüstü de evlerine geri döner. Kentin başka bir bölgesine gitmek için arabalarını kullanırlar. İş bölgeleri karanlık çökünce ıssızlaşır çünkü kimsenin iş ya da alışveriş haricinde orada bulunması için bir sebep yoktur. Ulaşımın toplu taşıma yerine otoyollara yüklenmesi insanları birbirinden daha da tecrit eder. İnsanlar evden işe, eğlence yerlerine ve tekrar eve kendi motorlu baloncukları içinde seyahat eder. Bu yaşam biçimi ıssız caddelerin, yüksek suç oranlarının ve sonuç olarak kentlerden uydu kentlere doğru gerçekleşen kaçışın formülüdür.

Durum çok katlı gettolarda daha da beterdir. Bağlantı yollarıyla çevrelenmiş çok katlı binalardaki yoksul nüfusların üst üste yığılması, bu nüfusların kentin geri kalanından tecrit edilmesinden başka bir şeye hizmet etmez. İnsanların apartmanlarına çakılıp kalmasını teşvik eder. Üstelik insanları birbirlerinden uzak tutarak topluluk yaşamının zayıflamasına yol açar ve suça davetiye çıkarır.

Bir kentin özü, içinde yaşayan insanların sayısına değil sokak yaşamının niteliğine bağlıdır. Jane Jacobs'ın şehirciliğinden çıkarılacak ders budur. Jacobs yerleşim, iş ve eğlence unsurlarının birbirine kenetlendiği bir çevre düşünmemizi ister. Öyle ki günün her saati sokaklarda insanlar olacak. İnsanlar sabahleyin alışveriş yapıp işe gidecekler. Öğleden sonra gezinecek, yemek yiyecek ve alışveriş yapacaklar. Akşamları işten eve gidecek, gece dışarı çıkacaklar. Ancak böyle bir çevrede işletmeler gelişir çünkü insanlar onlara ânında erişebilirler. Restoranlar

yöresel damak zevkine hitap eder ya da bu zevkleri alternatifleriyle birlikte geliştirir. İnsanlar kendilerini daha güvende hisseder çünkü günün her saatinde sokaklara göz kulak olan insanlar mevcuttur. Toplumun her kesiminden insanla tanışma fırsatı doğar. Dahası, komşuluğun terk edilmesi ve suç oranının artması gibi zararlı bir döngünün yerine çapraz üretkenlik ve karşılıklı koruma döngüsü geçer.

Çapraz üretkenliğin ve karşılıklı korumanın nasıl vücut bulacağı öngörülemmez. Peşinen planlanamaz. Çocuklarımın tekinsiz kimselerle takıldığı konusunda beni uyaran kişi kasabım mı yoksa kuru temizlemecim mi olacak? Sokakların daha iyi aydınlatılması için harekete geçenler restoran sahipleri mi yoksa mahalle sakinleri mi olacak? Büyük bir market zincirinin yayılmasına nasıl bir ittifak direnecek? Düşük fiyata satılma tehdidiyle karşı karşıya olan yerel bir kitapçı, market zincirinin şahsiyetsizliğine karşı koyan mahalle sakinleriyle işbirliği içinde mi olacak yoksa Dünya Günü'nde sokakları temizlerken tanışan insanlar kendiliğinden mi örgütlenecek? Sokak yaşamının nasıl kıvrılacağı, açılacağı ve yeniden kıvrılacağı önceden tahmin edilemez. Resmi emirlerle kontrol de edilemez. Yalnızca unsurların çeşitliliğinin gelişmesine yardım eder ve neler olacağına tanık oluruz. Kentler işlevden ziyade bağlantı meselesidir. Kentler ağaç değil köksaptır. Kesin olan bir tek şudur: Canlı bir sokak yaşamını kent yaşamının farklı boyutları arasındaki ilişkiler yaratır, bu ilişkilerin birörnek alanlara ayrılması değil. Çeşitlilik kentlerin gelişimini sağlarken birörneklilikse engeller.

Tıpkı birinci Filistin intifadasında olduğu gibi kentin canlılığını yaratan unsurlar özdeşlikler değildir. Bir düzen olmasına rağmen belirli bir şekilde düzenlenmiş birtakım unsurların beslediği organik bir bütün mevcut değildir. Buna karşılık bağlantı kuran unsurlarda değişiklik yaratan çeşitli yerel bağlantılar vardır.

Kentlerdeki nesnelere –ister binalar, caddeler, parklar, semtler, simgeler isterse başka bir şey olsunlar– var oldukları koşullara ve bağlamlara bağlı olarak birbirlerinden tümüyle farklı etkilere sahip olabilirler. [...] Mevcut ya da muhtemel kent yerleşimleri *özgüldür* ve gecekondulaşma, mutenalaşma, çeşitliliğin yok edilmesi ve çeşitliliğin üretilmesi gibi *daima farklılaşan özgül süreçlerle ilişkili* tek tek nitelendirilmiş yapılarıdır.⁶

Kentler insanların ve çevrenin öngörülemeyen ve önceden mevcut olmayan yönlerini açığa çıkarır. Sokak yaşamını belirleyen dinamik etkileşim, belirli çalgılardan oluşan bir senfoni değil elementlerin bizzat kendi bileşimlerini değiştirerek başka elementlerle temasa geçtikleri kimyasal bir süreçtir.

Kentler organik ya da mekanik değil makineseldir. Kentte hiçbir düzenin ortaya çıkmadığı doğru değildir. Bir düzen ya da edimselleşme ortaya çıkar. Fakat bunun önceden verili bir modele göre ya da kesin bir şekilde birbirine geçmiş bağlantılar üzerinden düzenlenmiş kendinden menkul unsurlarla hiçbir ilgisi yoktur. Bir düzen ya da edimselleşme çeşitliliğin özgül bağlamlarından, o çeşitliliğin öğelerini hem yaratarak hem de onlar tarafından yaratılarak doğar.

Trompete başlamaya karar vermiştim çünkü yerel bir müzik dükkanında çalışan ve kısa süreliğine flört ettiğim bir kadın birkaç kez ben mağazadan içeriye girerken Clifford Brown'dan bir şeyler çalmıştı. İçimde açığa çıkmayı bekleyen bir trompetçi olduğu için çalmaya karar vermedim. Aramızdaki ilişki daha önce mevcut olmayan bir şey yaratmıştı: bir müzik aletine başlama arzusu. Artık çalmaya devam edip etmeyeceğim büyük ölçüde başlarken hangi bağlantıları kurduğuma bağlıydı (enstrüman çalma becerime bağlı olabilir ya da olmayabilirdi de). Peki benim ilgimi derinleştirecek hocalar var mıydı? İlerleme-

mi sağlayacak birileri etrafımda olacak mıydı, mesela çalmaya başlayınca bana daha sık gülümseyecek bir kadın?

Başarılı bir kent, birliğin birörneklikten ziyade çeşitlilikten doğmasına imkan tanır. İşleyen bir kent virtüelin arayışı içindedir. İyi bir kent planlaması bu arayışı dizginlemekten ziyade destekler. Kuşkusuz bir kenti sabit özdeşlikler açısından planlamak mümkündür. Dogmatik düşünce imgesinin kavramlarını temsil eden bir kent yaratmak mümkündür. İnsanların neye ihtiyaç duyduğunu biliyoruz; yerleşim alanlarını, iş ve eğlence yerlerini bu ihtiyaçları karşılamak için nasıl düzenleyeceğimizi biliyoruz; bu ihtiyaçları en etkili şekilde nerelerde saptayabileceğimizi de biliyoruz. İşte bunlar kent planlamasına uygulanmış dogmatik düşünce imgesine ait başlangıç noktalarıdır. Kentsel dönüşüm planlamacıları kentleri bu terimlerle tartışır; sanki kentler sadece daha kalabalık ve sorunlu banliyölermiş gibi. Kentleri zaten bildiğimiz ihtiyaçlar açısından değil henüz bilmediğimiz bağlantıları olan çeşitlilikler açısından düşünmeye başlayıp başlayamayacağımızdır asıl önemli olan.

Kentleri birtakım özdeşliklerin edimselleşmesi ya da organik veya mekanik bütünlükler olarak değil de virtüel bir farkın edimselleşmesi ve makinesel bağlantılar olarak düşünmeliyiz. Jane Jacobs bu şekilde ifade etmese de eserinden çıkarılacak ders budur. Bu henüz öğrenmemiş olduğumuz bir derstir. Her ne kadar “çok kullanımlı” kentsel coğrafyalar fikri iyi bir başlangıç olsa da (sanki bu fikir kırk yıllık değilmişçesine) kentleri hâlâ yerleşimler, iş ve eğlence alanları şeklinde düşünmeye devam ediyoruz. Şehir merkezlerindeki çarşı pazarların yıkılmasına, mahallelerimizin gettolaştırılmasına ve yaşamımızın diğerlerinin yaşamından tecrit edilmesine göz yumuyoruz. Bağlantılar kurmak yerine kendimizi izole ediyoruz. Bizi daha daha yalnızlaştıran televizyon, internet gibi teknolojilerin yaygınlaşmasına da bakılacak olursa, önümüzde iki seçenek var: ya so-

kek yaşamının daha da zayıflayıp zayıflamayacağını tartışacağız ya da bu bağlantı kaybının yaratmış olduğu yoksullaşmanın dogmatik olmayan Deleuzyen bir şehircilik anlayışına yol açıp açmayacağını merak edeceğiz. Bakalım gelecek bize kentler mi yoksa sadece dışarıya kapalı vasat banliyöler mi getirecek?

IV

Aşkın kendine özgü bir erotikası vardır. Öyle bir erotika ki temsil ve iletişimle değil tecrübe ve bağlantıyla meydana gelir. Hatta yalnızca bireyler arasında değil insanların kısımları arasında, yani insan bedenlerinin hâlleri ya da yüzeyleri arasında hayat bulur.

Aşktan sanki sadece bireylere ait bir iletişim meselesiymiş gibi söz ederiz. Böyle bakılınca aşk iki kişi arasında gerçekleşir. Bu kişiler birbirlerini anladıklarında ya da daha derin bir iletişime eriştiklerinde ortaya çıkar. Aşk birbirini kavrayan iki ruhun birleşmesidir.

Tıpkı politik tartışmada bireyin ihtiyaçları hakkındaki ifadelerin tümünden yanlış olmaması gibi bu ifadeler de tümüyle yanlış değildir. Fakat aşk olayının birçok uğrağını iskalar. İskaladıkları arasında aşkın erotikası da vardır.

Eğer aşkı yalnızca iletişim ve birbirini anlama açısından düşünürsek uzak mesafe bir ilişki yaşamının niçin oldukça güç olduğunu açıklayamayız. Telefon ve şimdi de internetin kullanılmasıyla uzaktaki biriyle iletişim kurmak kolaylaşmıştır. Belki de sevgilinin görüntüsü, kokusu ve sesi olmadan bile iletişim ve birbirini anlama mümkün olabilir. Peki insanlar sevdiklerinin bedensel varlığını tecrübe etmeye niçin ihtiyaç duyarlar?

Cinselliğin eksik olduğu ifade edilebilir. Doğru. Fakat cinsellik derken ne kastediyoruz? Cinsellik yalnızca bazı organların birleşmesi ya da orgazmın sonucu mudur? Peki öyleyse biriyle, özellikle de değer verdiğimiz biriyle seviştiğimizde tecrübe

ettiğimiz haz düzeyine neden mastürbasyonla ulaşamıyoruz? Cinsellik daha büyük bir alana kenetlenmiştir, *erotika* olarak adlandırdığımız bir alana. Bu alana girdiğimizde artık iletişim sahasında, daha doğrusu sadece iletişim sahasında değiliz. Ne de sadece birey düzeyindeyiz. Daha ziyade birey-altı bedensel kısımlar düzeyindeyiz.

El karnın yüzeyini okşar. Göz yastığıdaki saç tellerine odanır. Uyluklar kalçanın yumuşak teniyle buluşur. Kulak mutluluk ve hafifliğin ya da hazzın seslerini işitir. Bunlar iletişim meselesi değil erotik meselelerdir. Karnı okşayan el, ne karna ne de karnın sahibine bir şey anlatır. El karınla bağlantı kurar, onu araştırır. Bunu yaparken, doğrusu, ne bana ne sana ne de bize ait duyumsamalar yaratır. Ortada duyumsamanın bir sahibi ya da öznesi yoktur. Eğer meseleyi birey açısından ortaya koymak istiyorsak diyebiliriz ki her birimiz duyumsamanın öznesi değil nesnesiyiz. Fakat duyumsamanın nesnesi sadece biz de değiliz. El ve karın da duyumsamanın nesnesidir.

Peki okşamanın öznesi kimdir? Okşayan birey ya da kişi midir? Ashında değildir. Eğer elimi karnının yüzeyinde gezdirmeye ben *karar veriyorsam* o hâlde ben, yani bireydir okşamanın öznesi. Ama okşama böyle olmak zorunda mıdır? Okşama bir bilinç tarafından tetiklenen bilinçli bir uğraş mıdır? Genelde hiç de böyle değildir, özellikle de aşk derinleştiğinde. Karnını ben okşamıyorum, elim okşuyor. Kendiliğinden ve istemsiz. Özne ve kişi tanımlamalarımızın dışında daima bir şeyler vardır. Ne belirli bireylerin kararlarına ne de onların teşebbüs ettiği karşılıklı tasarımlara dayanan bir bilinçdışı, bedenlere ait erotik bir bilinçdışı mevcuttur. Ne sadece sen ve ben, ne de birbirine geçmiş bir biz vardır. Bir el, bir karın ve onların bağlantısından doğan bir duyumsamadır mevcut olan.

Bunun kanıtını cinsel tutkunun hararetinde görebiliriz. İnsanların kendilerini *kaybettiklerini* söyleriz. Meseleyi ortaya

koymak için iyi bir yoldur bu. Cinsel döngünün erotikasında artık sadece iki birey yoktur. Ve bunun sebebi iki kişinin birleşmesinden doğan tek bir bireyin varlığı değildir. Ortada daha az değil daha çok varlık vardır. Kollar, cinsel organlar, kulaklar, gözler, topuklar, saçlar ve parmak uçları vardır; kararlarından doğan değil, kararların ve karar veren bireylerin etrafında vücut bulan bir dizi araştırma, bağlantı ve tecrübe mevcuttur. Tüm bunlar birey kendisini kaybettiğinde ortaya çıkar.

“Birçok” öznenin mevcut olduğu tek durum cinsel erotika değildir. Mesela duş alırken sevgilinin iç çekişini duymak sadece bir kişinin diğerinin hazzını iştmesi değildir. Aynı zamanda kulağın bir ses nesnesine dönüşmesi, ses tarafından harekete geçirilmesidir. Eğer bu bir iletişimse o hâlde iletilen bilgi nedir? İçerik nedir? Eğer bu içerik sadece bireylerle ilgiliyse tüm bunların içinde ben neredeyim? Ben duyumsamanın bir aracı ya da onun bir sonucu muyum? İştisel heyecanı *tecrübe* ettiğimi söylemektense ondan *oluştduğumu* söylemek daha doğru olabilir mi?

Aşkın erotikası sadece bireyler arasındaki değil, aynı zamanda bedenın kısımları ve temas eden yüzeyler arasındaki bir meseledir. Bu yüzeylerin ait olduğu birey bu temasın öznesi olduğu kadar onun birer ürünüdür de. Bedenlerimiz aşkın erotikasının keşfe çıktığı virtüelin edimselleşmesidir. Erotika virtüeli birçok düzeyde keşfeder: Bireyde, birey öncesinde, bireyler arasında, bireylerin kısımları arasında.

Erotik olanın tasavvuru ve bizi neyin tahrik edeceği öğretilmiştir. Hepimiz şu erotik imgeleri biliriz: Zayıf, sülün gibi kadınlar ve iri, kaslı erkekler. İri göğüsler, geniş omuzlar. Uzun bacaklar, geniş baldırlar. Fakat çoğu zaman erotik olan başka bir şeydir. Gözler dizkapağına yansıyan ışık huzmesinden etkilenir. Ciltteki bir pürüz parmak için uyarıcı hâlde gelir. Zayıf birinin kemikleri ya da şişman birinin teni merak uyandırır. Pelteklik

ya da kekemelik kıskırtıcıdır. Bedenin bir parçası diğerine davetkar seslenir. Daha doğrusu aralarında özneleri ve nesnelere yaratan bir erotizm ilişkisi açığa çıkar. Bedenlerin yüzeyleri arasında onları boydan boya kateden erotik bir olay meydana gelir. Bir bedenin neler yapabileceğini hâlâ bilmediğimiz için bu cinsel duyumları ve uyarıları keşfetmek bize şaşırtıcı gelebilir.

V

Bireysel yaşamlar. Politik hareketlerin yaşamları. Şehirlerin yaşamları. Kimyasalların, hücrelerin, dillerin yaşamları. Zamanın ve doğanın yaşamı. Ve söz etmediğimiz daha nice yaşamlar. Mümkün olmasına rağmen henüz kimse bir hava sisteminin yaşamının Deleuzyen çözümlemesini yapmadı. Bu yaşamların hepsi virtüelin edimselleşmesidir, farkın kümelerinden doğan özgül özdeşliklerdir.

Burada yaşamın Deleuzyen bir okumasının örnekleri olarak Coltrane'in, birinci Filistin intifadasının, şehirlerin, aşkın erotikasının yaşamını inceledik. Elbette bu yaşamlar daha geleneksel şekillerde de okunabilir. Ama bu okumalar Deleuzyen yaklaşımın kimi boyutlarını yok sayar ve genellikle de en önemli şeyi ıskalar: Coltrane'in sololarının bilinçdışı karakterini ya da erotik duyumsamanın birey öncesi düzeyini.

Fakat mesele sadece varolanın açıklanması değildir. "Bir birey nasıl yaşayabilir?" sorusu iki katmanlı bir sorudur. Hem yaşamın nasıl sürdürülebileceğini hem de bireyin yaşamaya nasıl teşebbüs edebileceğini sorar. Bu bölümde göz attığımız yaşamlar ilk soruya yanıt verir. Yaşamın farkın edimselleşmesi olarak okunabileceğini görmüştük. Fakat aynı zamanda biliyoruz ki edimselleşmeler belirleyici ve mecburi olmak zorunda değildir. Edimselleşmeler İlginç, Çarpıcı ve Önemli olanı üretmeyebilir, ki genellikle de üretmezler. Birçok saksafoncu kendilerine miras

kalan özdeşlikleri yinelemekle yetinir. İkinci Filistin intifadası, korkunç bir işgale karşı koymuş olsa bile, şiddet dolu ve yaratıcı olmayan bir vakadır. Şehirler genellikle ayrıştırılır ve çürümeye bırakılır. Cinsellikse çoğu zaman bir alışkanlıktır.

Deleuze ontolojinin özdeşliğe öncelik tanıması gerektiği sonucunu çıkaramayacağımızı iddia eder. Farkın özdeşlikten sonra geldiği doğru değildir. Aksine fark genellikle yok sayılan dır, keşfedilmemiş virtüeldir. Yaşamlarımızın riayetçiliği, özdeşliklerin zorunluluğundan ziyade daima var olan, bize sunulan dünyada varlığını daima sürdüren farkla birlikte düşünmeyi, eylemeyi ve yaşamayı reddetmemizle alakalıdır.

Ne bulacağını önceden bilmeksizin keşfetmeyi arzulayan bir tecrübenin varlığı burada görmüş olduğumuz örneklerin önemini vurgular. Her biri başarı garantisi olmadan tereddütsüzce virtüele doğru hareket eder. Birçok insan Coltrane'in son dönem parçalarını gürültü diye niteler. Birinci intifadanın önemi hâlâ belirsizliğini korur. Çeşitlilik kentleri canlandırdığı gibi çatışmalara da sebep olabilmekte, erotik olan saplantılı, bencil ve kendi kendini yok eden bir hâl alabilmektedir. Deleuze araştırmının tehlikelerine ilişkin bazı örneklerden bahseder: "Kleist ve intihar sözleşmesi, Hölderlin ve deliliği, Fitzgerald ve yıkımı, Virginia Woolf ve ortadan kayboluşu."⁷ Tecrübe etmek ille de başarılı olmak ya da varolana sırtını dönmek anlamına gelmez. Bir kaçış çizgisi gerçeklikten bir kaçış değil onun içindeki bir kaçıştır. Kaçış çizgisi yoktan var etmez ama dünyamıza içkin olan farkla birlikte tecrübe eder. Daima daha fazlası vardır; bilebileceğimizden, algılayabileceğimizden daha fazlası. Bu bir yaşam meselesidir, daha fazlayı araştırmaya istekli olup olmadığımıza ya da onun yüzeyine yaslanmakla yetinip yetinmeyeceğimize ilişkindir.

Deleuze'ün ontolojisi, "Bir birey yaşamaya nasıl teşebbüs edebilir?" sorusunu doğrudan yanıtlamaz. Bunun için herhan-

gi bir reçete ya da kılavuz yoktur. *Yapılması gereken şudur: Kendinizi bir katmana taşıyın.* Buna karşılık Deleuze, riayeti parçalara ayrılması gereken yekpare bir bütüne değil olanaklarımızın kırıntılarına dönüştürerek dünyayı algılamamızı önerir. Deleuze'ün bakış açısına göre normlardan sapmanın açıklanmasına gerek yoktur. Bilakis riayetin bizi şaşırtması gerekir. Fark daima mevcuttur. Şimdimize içkindir ve gelecekte bize geri döner. Bu dünyayı yadsımak için değil onu daha iyi kucaklamak için araştırır ve tecrübe ederiz.

Ve böylelikle ontolojiye geri dönüyoruz. Foucault ve Derrida, önyak olduğu riayetçilikten dolayı ontolojiyi reddeder. Riayetçiliği reddetmekte haklıyken ontolojiyi reddetmekte haklı değildirler. Eğer fark özdeşlikten daha derinlikliyse, eğer edimselleşme virtüelden ileri geliyorsa, eğer çokluk dünyamıza içkinse, o hâlde reddedilmesi gereken tek ontoloji özdeşlik ontolojisi. Platon'dan beri ontoloji, özdeşlik ontolojisi olarak ele alınmıştır. Ama böyle olmak zorunda değildir. Ontoloji, fark ontolojisi de olabilir. Sürekli bir yaratım süreci olarak düşünülebilecek bir ontoloji, varolanın eski hâlini koruyan bir ontoloji değil de, varlığı bilinebilir olana indirgemektense bilinebilir olmayana temas etmenin peşine düşen bir ontolojidir. Fark ontolojisi Derrida ve Foucault'nun endişesini paylaşır. Farklı araçlar kullanarak aynı işlevi yerine getirir. Deleuze ontolojiyi bir kenara atmaktansa ona yeni bir anlam verir.

Peki bunun, “Bir birey nasıl yaşayabilir?” ve “Bir birey yaşamaya nasıl teşebbüs edebilir?” sorularıyla ne ilgisi vardır? Bir reçete istiyorsak o hâlde yanıt şudur: Hiç. Deleuze antik soruya, “Bir insan nasıl yaşmalıdır?” sorusuna yanıt vermez. Modern soruyu, “Bir kişi nasıl eylemelidir?” sorusunu da terk eder. Deleuze ne yaşamlarımıza ne de davranışlarımıza nizam getirmekle ilgilenmez. Normatif sorularla da meşgul olmaz. Nasıl eylediğimiz ve yaşamlarımızın nasıl sürdüğüyle ilgilidir.

Yaşamın nasıl sürdürülebileceği sorusu hem bir davet hem de kışkırtmadır. Deleuze’ün ontolojisi aşırı hassas olanlara göre değildir. Bu ontolojiyi ciddiye alıyorsak Deleuzyen anlamda tecrübe etmek asla bilgimizdeki açıkları kapatmak ya da yapabildiğimize dayanarak yapabileceğimizi araştırmak değildir. Tecrübe etmek, kimliğimize değil de bize ait olan kaçış çizgilerini açığa çıkarmaktır. Ne getireceğini bilmeden virtüeli araştırmaktır. Bir bireyin düşüncesinde ve yaşamındaki farkı yoklamaktır. Kaç kaç geleceğini hesaplamadan neşeyle atmaktır zarları. Tecrübe etmek bir varlığın yapısını –bireysel, kişilerarası, birey öncesi ve birey üstü dokuları– yaşama dair Deleuze’ün sormaya değer gördüğü tek soruyla yüzleştirmektir: “Bir yaşam nasıl sürdürülebilir?” “Bir birey nasıl yaşayabilir?”

Deleuze “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunun antik ve modern sorulardan farklı olduğunu anlamıştır. Bu soru, kurallar, talimatlar, modeller ya da ideallerle yanıtlanamaz. “Bir birey nasıl yaşayabilir?” sorusunu yanıtlamaya çalışan biri önceki iki sorudan birine geri döner. Yönergeden ziyade davet, talimattan ziyade açıklık gereklidir. Deleuze’ün onaylayacağı şekilde ortaya koyarsak, çözümlere değil problemlere ihtiyaç vardır. Deleuze ne dünyayı açıklayan ne de felsefi bir sorunu çözümleyen bir ontoloji sunar. Onun sunduğu problemler ontolojisidir.

Deleuze’ün ontolojisi bir istirahat mekanı ya da huzurlu bir alan değildir; bu ontoloji, araştırmayı bırakmamıza müsaade eden bir yanıt da sunmaz. Bilakis. Fark ontolojisi bir meydan okumadır. Düşündüğümüzden daha fazlasının var olduğunu anlamak ve bize sunulanın, varolanın sadece başlangıcı olduğunu keşfetmek yaşamımıza daha büyük bir görev yükler. Yaşamla işimiz bitmedi, yaşamla işimiz asla bitmez. Nasıl yaşarsak yaşayalım, daima daha fazlası vardır. Bir beden neler yapabileceğini bilmiyoruz, nasıl yaşayabileceğini de. Memnuniyetin

(*başardım*) ve ümitsizliğin (*artık gidecek bir yer yok*) alternatifleri aynı hatalı düşüncenin iki yüzüdür; yani bize sunulan var olandır.

Oysa daha fazlası vardır, daima daha fazlası.

Aşağıda Deleuze, onun muhatapları ve bu kitap boyunca ortaya çıkan konular hakkında daha fazla okumak isteyenler için bazı istikametlere işaret ediyorum. Claire Colebrook'un *Gilles Deleuze*'ü ve John Rajchman'ın *Deleuze Bağlantıları*, Deleuze düşüncesine ilişkin genel incelemeler olarak mükemmel kitaplardır. Bu kitaplardan ilki yönelimi bakımından daha çok edebiyata ve sinemaya odaklanmıştır; ikincisiyse daha zordur ve belki de Deleuze'ün yazılarıyla haşır neşir olduktan sonra daha iyi anlaşılabilir.

Birinci Bölüm

“Bir insan nasıl yaşmalıdır?” ve “Bir kişi nasıl eylemelidir?” sorularından ilkinen en bariz örnek Platon ve Aristoteles, ikincisineyse İmanuel Kant'tır. Platon'un *Devlet*'i ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i bu düşünürlerin “Bir insan nasıl yaşmalıdır?” sorusuna nasıl yaklaştığına ilişkin genel gözlemler sunar. Bu eserlerin günümüzde geçerliliğini koruyan birtakım çevirileri mevcuttur. Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* ya da daha kısa olan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* gibi eserleri ikinci soruya bulunabilecek en özenli yaklaşımları sunar. Nietzsche'ye gelince, muhtemelen Deleuze düşüncesi üzerindeki etkili iki Nietzsche metni *Böyle Buyurdu Zerdüşt* ve *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'dir. Sartre'ın hümanizmi en özlü ifadesine, Sartre'ın *Varoluşçuluk ve İnsanın Duyguları* adlı eserinde yer alan “Varoluşçuluk” denemesinde kavuşur; Sartre'ın teknik yaklaşımıysa *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*'nde açığa çıkar. Foucault'nun on-

toloji reddinin doğrudan doğruya görünürlüğe kavuştuğu ana eserleri *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi ve *Hapishanenin Doğuşu* adlı eserleridir. Derrida uzun ve verimli bir yazı hayatına sahiptir, erken dönem eserleri arasında benim tercihlerim *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* ve *Writing and Difference*'tır.

İkinci Bölüm

Spinoza'nın ana eseri *Etika*'dır. Bergson'un *Madde ve Bellek* adlı eseri Deleuze'ün sık sık başvurduğu bir eserdir ve incelemenin temelini oluşturur. Zamana ilişkin en önemli varoluşsal/fenomenolojik tartışma Husserl'in *İçsel Zaman-Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine* adlı eseridir. Nietzsche'nin kitaplarından yukarıda bahsedilmişti. Deleuze'ün *Spinoza ve İfade Problemi*, *Spinoza: Pratik Felsefe*, *Bergsonculuk* ve *Nietzsche ve Felsefe* adlı eserleri sırasıyla Spinoza, Bergson ve Nietzsche'ye ilişkin anahtar niteliğindeki incelemelerdir.

Üçüncü Bölüm

Ne yazık ki Gilbert Simondon'un eserlerinin çok azı İngilizceye çevrildi. Bununla birlikte *L'individu et sa genèse physico-biologique*'in girişi, Crary ve Kwinter'in *Incorporations* adlı kitabında mevcuttur. Monod'nun *Rastlantı ve Zorunluluk*, Prigogine ve Stengers'in *Kaostan Düzene* adlı eserleri okuması güç olmasına rağmen Deleuze'ün bilime yönelik yaklaşımını kavrayabilmek için birebirdir. Dille ilgili olarak Saussure'ün *Genel Dilbilim Yazıları*, en azından Avrupa için 20. yüzyılın en etkili dilbilim metnidir. Lewis Carroll'ın *Alice Harikalar Diyarında* ve *Aynanın İçinden* adlı eserleri Deleuze için anlamsızın sayısız örneklerini sunar; Martin Gardner'ın *Annotated Alice* adlı kitabıysa bu iki eseri okumak için harika bir kılavuzdur. Deleuze'ün bilime yönelik yaklaşımı, Guattari'yle ortak çalışması *Bin Yayla*'nın özellikle üçüncü yaylasında bulunabileceği gibi aynı zamanda *Fark ve Tekrar*'ın çeşitli bölümlerinde de (yukarıda değindik) yer alır. Dogmatik düşünce imgesi *Fark ve Tekrar*'ın üçüncü bölümünün konusudur. Deleuze'ün dile yönelik yaklaşımının erken dönem anahtar metni *Anlamanın Mantiği*'dir. Deleuze daha sonra Guattari'yle yaptığı ortak

çalışmalarda, bu kitapta ele aldığımız erken dönem dil anlayışından farklı ama onunla çatışmayan bir yaklaşım geliştirir. *Bin Yayla*'nın dördüncü yaylası bu geç dönem yaklaşımı kapsamlı bir şekilde inceler.

Dördüncü Bölüm

Liberalizme ilişkin iki temel eser öne çıkar. John Stuart Mill'in 19. yüzyıl klasiği *Özgürlük Üzerine* adlı eseriyle John Rawls'un *A Theory of Justice* adlı eseri. Kömüniteryen eserler içinse Michael Sandel'in *Liberalizm ve Adaletin Sınırları* başlıklı çalışması mükemmel bir örnektir. Kuşkusuz Marx'ın ve Marksizmin uzun ve karmaşık bir tarihi vardır. Marx'ın kendi yazılarıyla ilgili olarak daha erken dönem *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* ve daha sonra yazdığı *Kapital: Cilt 1* belirleyici eserlerdir. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* adlı eserinden yukarıda söz edilmişti. Deleuze'ün politik yazılarının çoğu Felix Guattari'yle ortak çalışmalarında yazılmıştır: Üçüncü bölümünde edebiyatta azınlık ve minör-oluş tartışmasını yürüten *Kafka: Minör Bir Edebiyata Doğru* adlı eserin yanı sıra *Anti-Ödipus* (özellikle dördüncü bölümü) ve *Bin Yayla* (özellikle dokuz, on iki ve on üçüncü yaylalar). Benim yürüttüğüm tartışma Deleuze'ün Claire Parnet'le birlikte kaleme aldığı *Diyaloglar*'ın dördüncü bölümünü temel almaktadır.

Beşinci Bölüm

John Coltrane hakkında birçok şey yazılmıştır ama müziği ve tarzına ilişkin genel bir bakış için *The World According to John Coltrane* (New York: BMG Video, 1991) adlı videoyu tercih ediyorum. Bu videonun en can alıcı yerlerinden birinde, Coltrane'in müzikal araştırmasını özetleyen kilit eserlerden "My Favourite Things" performansının eski bir videosu bulunmaktadır. Jane Jacobs'ın *Büyük Amerikan Şehirlerinin Ölümü ve Yaşamı* adlı eseri şehirlerin karakteri hakkında düşünmek için bir mihenk taşı olmaya devam etmektedir. Filistin intifadası da çok sayıda çalışmanın konusu olmuştur. Birinci intifadasına bir çerçeve sunan erken tarihli kitaplardan biri Don Peretz'in *Intifada* adlı eseridir. Daha yeni gelişmeler için İsrail'in 2002'deki toprak işgaline odaklanmakla birlikte meseleye ilişkin daha genel bir inceleme de

sunan Muna Hamzeh'le birlikte editörlüğünü üstlendiğim *Operation Defensive Shield: Witnesses to Israeli War Crimes*'a bakılabilir. Erotikayla ilgili olaraksa *Anti-Ödipus*'un ilk sayfaları kişiden kişiye değil de kısımdan kısma gerçekleşen bağlanmalara dair mükemmel bir inceleme ortaya koymaktadır.

NOTLAR

Birinci Bölüm

1. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 226 [Türkçesi: *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013].
2. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, s. 1.
3. Sartre, "Existentialism," s. 23. [Türkçesi: *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 2000].
4. Foucault, "Practicing Criticism," s. 156.
5. Foucault, "Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault," s.11.
6. Yapıbozum birçok açıdan Heidegger'in geleneksel felsefeye yönelik *Destruktion*'unun bir devamıdır. Öte yandan *differance*, Heidegger'in ontik-ontolojik ayrımına dönük bir yaklaşım olarak okunabilir.
7. Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 57.
8. Deleuze ve Guattari, *What Is Philosophy?*, s. 2. [Türkçesi: *Felsefe Nedir?* çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015].
9. Age. s. 37.
10. Örnek olarak Deleuze'ün *Foucault* adlı eserinde Michel Foucault üzerine yazdıklarına bakınız, s. 116-19. [Türkçesi: *Foucault*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013].
11. Deleuze ve Guattari, *What Is Philosophy?*, s. 82.
12. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 101. [Türkçesi: *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2016].
13. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 1. [Türkçesi: *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990].

14. Rajchmann, *The Deleuze Connections*, s. 125. [Türkçesi: *Deleuze Bağlantıları*, çev. Barış Şannan, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2013].
15. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 161.

İkinci Bölüm

1. Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, s. 60.
2. Age. s. 49.
3. Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 255. [Türkçesi: *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2015].
4. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, s. 96. [Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları: 2015].
5. Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 255.
6. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Descartes, *The Passions of the Soul*. [*Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları, 1983].
7. Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 256.
8. Spinoza, *Ethics and Selected Letters*, s. 39. [*Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011; *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi, 2014].
9. Age. s. 66-7.
10. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 171.
11. Age. s. 173.
12. Age. s. 180.
13. Age. s. 178.
14. Age. s. 180.
15. Age. s. 45.
16. Age. s. 45.
17. Age. s. 47.
18. Age. s. 16.
19. Age. s. 17.
20. Age. s. 175.
21. Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 36. Deleuze burada kendini bir ölçüde de olsa Spinoza'dan uzaklaştırır: "Spinoza'nın tözü kiplerden bağımsız gibi görünür halbuki kipler kendilerinden başka bir şeymişçesine töze bağlıdır. Töz kiplerle ve yalnızca onlarla

- ilgili olarak kullanılmalıdır.” s. 40.
22. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 253.
23. Bu sebeple Heidegger’in geç dönem felsefesi erken dönemdeki varoluşsal öğeleri yadsımaya başlar.
24. Deleuze, *Bergsonism*, s. 48. [Türkçesi: *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayınları, 2014].
25. Age. s. 59.
26. Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness* [Türkçesi: *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, 2015].
27. Deleuze, *Bergsonism*, s. 56.
28. Durum bu paragrafın belirttiğinden çok daha karmaşık olduğundan genler ve virtüellik hakkında söylenecek daha çok şey vardır. Sonraki bölümde genler daha detaylı incelenecek.
29. Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 208.
30. Bergson, *Matter and Memory*, s. 152. [Türkçesi: *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2007].
31. Deleuze, *Bergsonism*, s. 60.
32. Bergson, *Matter and Memory*, s. 162-3.
33. Deleuze, *Bergsonism*, s. 74.
34. Proust, *Kayıp Zamanın İzinde: Yakalanan Zaman*, s. 132. Bu bölümü Deleuze’ün Proust üstüne yazdığı kitaptan şu bölümle karşılaştırın: “Belki de zaman budur: Uyarlanamayan, aynı ritimle gelişim göstermeyen ve biçem akışının farklı hızlarda seyrettiği parçaların, farklı boyut ve şekillerin nihai varoluşudur.” *Proust and Signes*, s. 101. [Türkçesi: *Yakalanan Zaman*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016; *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2004.]
35. Deleuze, *Bergsonism*, s. 71.
36. *Dialogues*’da şöyle yazar: “Felsefe tarihi daima felsefedeki ve hatta düşüncedeki iktidarın faili olmuştur. Baskılayıcının rolünü üstlenmiştir: Platon’u, Descartes’ı, Kant’ı, Heidegger’i ve diğerlerinin kitaplarını okumadan nasıl düşünebilirsin? Düşünce uzmanlarını imal eden bu korkunç sindirme okulu bir yandan da dışarıda duranları küçümsediği bu uzmanlığa gitgide daha uyumlu hâle getirir.” s. 13.

37. Deleuze, *La conception de la différence chez Bergson*, s. 88 (çeviri bana ait).
38. Bu ortadan kaldırma ediminin Hegel düşüncesinde uzun ve karmaşık bir öyküsü vardır ve uzlaşısı da ustaca kurgulanmıştır. Deleuze bunu reddetme niyetinde değildir; aksine, bu öyküyü anlatan terimlerin eleştirisini yapmayı hedefler.
39. Deleuze, *Bergsonism*, s. 38.
40. Deleuze, *Bergsonism*, s. 23.
41. Deleuze, *Bergsonism*, s. 63.
42. Aslına bakılırsa bilimin bakış açısından bile pek saçma değildir. “Deleuze, Science and Difference” başlıklı yazımda bu noktayı ele almaya çalışmıştım.
43. Deleuze, “Nomad Thought,” s. 142.
44. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, s. 332-3. [Türkçesi: *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Say Yayınları, 2015].
45. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 46.
46. Age. s. 24.
47. Nietzsche, *The Will to Power*, s. 546. [Türkçesi: *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epeçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2014].
48. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 23-4.
49. Age. s. 48.
50. Age. s. 48.
51. Constantin Boundas “Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual” adlı yazısında özellikle gelecekle ilişkisi bakımından bu fikri ayrıntılı olarak inceler.
52. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 25-6.
53. Eğer analojinin daha kesin olması gerekseydi zarı, yüzeylerine oyulmuş birtakım numaralar olmadan düşünmemiz gerekirdi.
54. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 26-7.
55. Age. s. 27.
56. Age. s. 185.
57. Age. s. 59.
58. Age. s. 57.
59. Age. s. 119.
60. Age. s. 100.

61. Age. s. 85.
62. Age. s. 190.
63. Age. s. 147.

Üçüncü Bölüm

1. Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 55-6.
2. Age. s. 33.
3. Age. s. 226.
4. Age. s. 226.
5. Age. s. 134.
6. Deleuze, bir kişiyi inanmaya götürecek etik önerilerine kıyasla Kant'ın bilinmeyen yolculuklar için daha elverişli olduğunu düşünür. Kant üzerine kısa çalışmasında Deleuze, Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'ni genellikle Kantçı düşünceyle ilişkilendirilmeyen bir kaos alanı açmak için kullanır. Bkz. Deleuze, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*. [Türkçesi: *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınları, 1995].
7. Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 135-6.
8. Age. s. 130.
9. Deleuze ve Guattari, *What Is Philosophy?*, s. 82.
10. Yine de Deleuze'ün araştırdığı hakikatın bu olmadığını daima aklımızda tutmalıyız. Öyleyse bilim, Deleuze'ün düşüncesini açıklayabilir ama ne doğrulama ne de yanlışlama sağlayabilir.
11. Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 57.
12. Age. s. 36.
13. Age. s. 158.
14. Age. s. 64.
15. Çözümlerin de beraberinde problemler getirmediği anlamına gelmez. Virtüel, edimselin içinde kalmaya devam eder. "Bir problem kendi çözümünden ayrı bir şekilde var olmaz. Ne var ki bu düzeyde ortadan yok olmak şöyle dursun, çözümler içinde kalmakta ısrar eder ve diretir." Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 163. Fakat bir şeye çözüm dediğimiz sürece onu virtüelliği açısından değil edimselliği açısından görürüz. Dodo kuşu bir dodo kuşundan çok daha fazlası olabilir ama bir taraftan da bir dodo kuşudur ve bu hâliyle belirli bir çözümdür. Bu açıdan dodo kuşu belirli bir

- problemi irdeleme biçimidir.
16. Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*, s. 106. [Türkçesi: *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2016].
 17. Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 153.
 18. Simondon, "The Genesis of the Individual," s. 300. Bu metin Simondon'un *L'individu et sa genèse physico-biologique*, adlı kitabının girişidir, Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
 19. Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 221.
 20. Age. s. 222.
 21. Age. s. 246.
 22. Barry Commoner, "Unravelling DNA Myth," s. 39-47.
 23. Simondon, "The Genesis of the Individual," s. 312.
 24. Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 183.
 25. Age. s. 250.
 26. Pearson, *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, s. 90.
 27. Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 251.
 28. Monod, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. [Türkçesi: *Rastlantı ve Zorunluluk*, çev. Elodie Moreau, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012].
 29. Age. s. 63.
 30. Age. s. 86.
 31. Age. s. 98.
 32. Prigogine ve Stengers, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, s. 9. [Türkçesi: *Kaostan Düzene*, çev. Senai Demirci, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995]. Yazarlar bu madde anlayışıyla ilgili olarak, "Bergson'un 'yaşanan zamanı' *durée*, ana oluş boyutlarına ve Einstein'ın yalnızca fenomenolojik düzeyde kabul etmeye istekli olduğu tersine çevrilemezliğe işaret eder" diye ekter ve Bergson'a sempatiyle yaklaştıklarını gösterirler. s. 294. Bu kitabın orijinal Fransızca baskısında Deleuze'e hayranlık dolu epey referans ve onun eserlerinden İngilizce baskıya aktarılmamış alıntılar bulunmaktadır. Örneğin aşağıdaki bölüm *Nietzsche ve Felsefe*'ye atıf yapar ancak *Fark ve Tekrar*'ın bir özeti olarak da oldukça uygundur: "Eşdeğerlik işareti altında enerji dönüşümlerini tanımlayan bilimse farkların kendisi olacak olan etkileri yalnızca *farkın* ürete-

bileceğini kabul etmelidir. Enerji çevrimi, bir farkın *yıkılıp* diğeri-
nin *yaratılmasından* başka bir şey değildir.” *La Nouvelle Alliance: Métamorphose de la Science*, s. 127 (çeviri bana ait).

33. Prigogine ve Stengers, *Order Out of Chaos*, s. 147-8.
34. Age. s. 176.
35. Age. s. 286.
36. Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 12.
37. Age. s. 13.
38. Age. s. 14.
39. Age. s. 19.
40. Age. s. 22.
41. Age. s. 21-2.
42. Age. s. 24.
43. Age. s. 21.
44. Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 60. [Türkçesi: *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2009].
45. Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 184.
46. Aslında başka paradokslar da vardır. Deleuze bunları *The Logic of Sense*'te ele alır, özellikle s. 28-35 ve s. 74-81'de.
47. Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 75.
48. Bu kitabı oluşturan dersler 1906 ile 1911 yılları arasında verilmiştir.
49. Deleuze'ün, daha sonra Guattari'yle gerçekleştirdiği ortak çalışmalarında kullandığı kavramlar, Saussure takipçisi, yapısalcı Hjelmslev'in eserine ait kavramlardır.
50. Saussure, *Course in General Linguistics*, s. 120. [Türkçesi: *Genel Dilbilim Yazıları*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014].
51. Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 50-1.
52. Age. s. 66.
53. Carroll, *The Annotated Alice*, s. 306.
54. Burada karmaşık bir şey söz konusudur. Saussure'e göre gösteren ve gösterilen arasındaki ayrım, göndermeyi yapan dille onun gönderme yaptığı *kavram* arasındaki ayrımdır. Deleuze bu yapıyı her zaman takip etmez çünkü ona göre anlamsız aracılığıyla yankılanan heterojen diziler, kuşkusuz kavram ve dil oldukları kadar dünya ve dil de olabilirler.

55. Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 71.
56. Age. s. 70.
57. Age. s. 2-3.
58. Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 165.
59. Age. s. 165.

Dördüncü Bölüm

1. Mayıs ve Haziran 1968'de hayatın epey farklı istikametlerinden gelen insanlar –öğrenciler, işçiler, kadınlar– Paris caddelerini işgal ettiler, barikatlar kurup polise meydan okudular ve Cumhurbaşkanı Charles De Gaulle'ü neredeyse istifaya mecbur bıraktılar. De Gaulle, ayaklanmanın kendi önderliğinde ve kontrolünde gerçekleşmemesine içerleyen Fransız Komünist Partisi'nin desteğiyle iktidarını tekrar tesis etti. Fransız entelektüelleri, “Mayıs 68” olarak adlandırılan dönemin ardından Marksist geleneğin dışındaki yenilikçi politikaları kuramlaştırmaya başladılar.
2. Örneğin *Liberalizm ve Adaletin Sınırları* adlı kitabında Michael Sandel'in komüniterliği.
3. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, s. 1. [Türkçesi: *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Ankara: 2014.]
4. Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 56.
5. Age. s. 56.
6. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 1.
7. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 435.
8. Age. s. 217.
9. Age. s. 213.
10. Age. s. 213.
11. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 131.
12. Age. s. 144.
13. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 25.
14. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 124.
15. Age. s. 124.
16. Age. s. 125.
17. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 216.

18. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 125.
19. Age. *Dialogues*, s. 135.
20. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 430.
21. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 125.
22. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 433.
23. Foucault, *Discipline and Punish*, s. 184. [Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi, 2015].
24. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 130. Burada sanki molar çizgileri üst-kodlayan tek bir tür soyut makine varmış gibi konuşuyoruz. *Bin Yayla*'da Deleuze ve Guattari başka türlü bir soyut makine tespit ederler: "Kodları çözerek ve yersiz-yurtsuzlaşarak faaliyet gösteren soyut bir mutasyon makinesi." s. 223. Bu ikinci türden soyut makine kaçış çizgilerine bağlanır; iki makine arasındaki mücadele, üst-kodlanmış molar özdeşliklerle bu özdeşlikleri hem oluşturan hem de onlardan kaçıp kurtulan kaçış çizgileri arasındaki mücadeledir.
25. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 224.
26. Age. s. 454.
27. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 224.
28. Deleuze yaşamının sonlarına doğru disiplinin bir soyut makine olarak hâlâ etkinliğini sürdürüp sürdürmediğini sorgulamaya koyulur. Disiplin toplumundan çıkıp bedenlerin kısıtlanması ve düzenlenmesiyle değil, "kapalı sistemlerin zaman ölçeğinde geçerli eski disiplinlerin yerini alan ve görünüşte serbestçe dalgalanan denetimin aşırı hızlı biçimleriyle" tanımlanan denetim toplumlarına geçtiğimizi iddia eder. "Postscript on Societies of Control," s. 178.
29. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 468.
30. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 146.
31. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 280.
32. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 473.
33. Deleuze ve Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, s. 17. [Türkçesi: *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Dedalus Yayınları, 2015].
34. Age. s. 16.
35. Rajchman, *The Deleuze Connections*, s. 95-6.
36. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 161.

37. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 147.

38. Age. s. 138.

39. Age. s. 140.

Beşinci Bölüm

1. Deleuze, “Immanence: A Life,” s. 28.

2. “Diyecektim ki [...] –Çeşitli detayları hatırlarsınız. Ancak dikkatiniz onların hepsini birden kuşatamaz. Sanki bir manzaranın anlık görüntüsü olarak alınmışlardır ama yalnızca o manzaranın dağınık birkaç detayı olarak [...] Ve şimdi sanki tüm resmin neyi temsil ettiğini kesin bir şekilde biliyormuş gibiyiz. Sanki karanlığı okuyabilirmişiz gibi.” Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 163. [Türkçesi: *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007].

3. Rajchman, *Deleuze Connections*, s. 89.

4. El-Aksa İntifadası adını intifadayı tetikleyen bir olaydan, Ariel Şaron’un El-Aksa camisinin bulunduğu Haremi Şerif’e kasten yaptığı provokatif ziyaretten alır.

5. Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities*, s. 50.

6. Age. s. 440.

7. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 140.

KAYNAKÇA

- Bergson, Henri. *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Boundas, Constantin. "Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual," *Deleuze: A Critical Reader*, haz. Paul Patton. Oxford: Basil Blackwell, 1996.
- Carroll, Lewis. *The Annotated Alice*, Martin Gardner'in notlarıyla. New York: World Publishing, 1960.
- Colebrook, Claire. *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2009.
- Commoner, Barry. "Unraveling the DNA Myth," *Harper's*, February 2002, s. 39-47.
- Deleuze, Gilles. *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayınları, 2014.
- Deleuze, Gilles. *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953- 1974 içinde*, çev. Hakan Yücefer, Ferhat Taylan, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009.
- Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1991 (ilk basım tarihi: 1968).
- Deleuze, Gilles. *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2016.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013.

- Deleuze, Gilles. "Immanence: A Life," *Pure Immanence: Essays on a Life*, çev. Anne Boyman. New York: Zone Press, 2001 (ilk basım tarihi 1995), s. 25-33.
- Deleuze, Gilles. *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınları, 1995.
- Deleuze, Gilles. *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2015.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2016.
- Deleuze, Gilles. "Nomad Thought," çev. David Allison. *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. New York: Dell, 1977 (ilk basım tarihi: 1973).
- Deleuze, Gilles. *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013.
- Deleuze, Gilles. *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix. *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Ankara: 2014.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix. *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Dedalus Yayınları, 2015.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix. *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987 (ilk basım tarihi: 1980).
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix. *Felsefe Nedir?* çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Deleuze, Gilles ve Parnet, Claire. *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990.
- Descartes, René. *Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları, 1983.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi, 2015.
- Foucault, Michel. "Practicing Criticism," Didier Eribon'la bir söyleşi, çev. Alan Sheridan. *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, haz. Lawrence Kritzman. New York: Routledge, 1988, s. 152-6.

- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar* içinde, çev. Işık Ergüden, Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Husserl, Edmund. *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, 2015.
- Jacobs, Jane. *Büyük Amerikan Şehirlerinin Ölümü ve Yaşamı*, çev. Bü-lent Doğan, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- May, Todd. "Deleuze, Difference, and Science." *Continental Philosophy and Science*, haz. Gary Gutting. Oxford: Basil Blackwell, 2004.
- Monod, Jacques. *Rastlantı ve Zorunluluk*, çev. Elodie Moreau, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları: 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Pearson, Keith Ansell. *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. New York: Routledge, 1999.
- Prigogine, Ilya, ve Stengers, Isabelle. *La Nouvelle Alliance: Métamorphose de la Science*. Paris: Gallimard, 1979.
- Prigogine, Ilya, ve Stengers, Isabelle. *Kaostan Düzene*, çev. Senai Demirci, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Proust, Marcel. *Yakalanan Zaman*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Rajchman, John. *Deleuze Bağlantıları*, çev. Barış Şannan, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2013.
- Sandel, Michael. *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 2000.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Yazıları*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Simondon, Gilbert. "The Genesis of the Individual," çev. Mark Cohen ve Sanford Kwinter. *Zone 6: Incorporations*, haz. S. Kwinter ve J. McCrary. New York: Zone Books, 1992, s. 297-319.

- Spinoza, Benedictus de. *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kambalçı Yayınları, 2011; *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

- Aksiyomatik 188-193, 195
Althusser, Louis 140
Anlam 131, 133, 135-146, 151-154,
226, 240
Anlamsız 140, 142-145, 226, 235
Arafat, Yaser 211
Aristoteles 17, 106, 108, 225
- Bechet, Sidney 202
Bentham, Jeremy 17
Bergson, Henri 45, 58, 62-64, 68,
70-71, 73-75, 80-82, 86-87, 89,
95, 97-99, 110, 122, 128, 138,
141, 148, 151, 162, 165, 226,
230-234, 239
Berkeley, George 47
Bilim ve Gilles Deleuze 39, 44, 86,
102-103, 112, 118, 128-129,
134, 136, 153, 167, 185, 196,
230, 232, 234
Boundas, Constantin 7, 232, 239
Brown Clifford 215
- Carroll, Lewis 143, 226, 239
Colebrook, Claire 137, 160, 162,
173, 225, 234-235, 239
- Coltrane, John 201-205, 210, 220-
221, 227
Commoner, Barry 120-121, 161,
233, 239
- Çokluk 79-80, 85-90, 97-98, 121,
194, 222
- Damascius 60
Darwin, Charles 61
Davis, Miles 201-202
De Gaulle, Charles 235
Deneyim 29, 31, 36, 46-47, 65-66,
71, 80-81, 86-87, 92, 96-97, 99,
101, 108, 110, 113, 171, 175,
197-198
Derrida, Jacques 23, 26-32, 34-35,
40, 82, 111, 117, 140, 153, 222,
226
Dil 9, 13, 23, 26-31, 33-37, 39, 78-
79, 102-105, 107-109, 111-113,
119, 122, 125, 127, 129-145,
147-153, 178, 196-197, 226-
227, 235, 241
Dogmatik düşünce imgesi 102-113,
116- 117, 121, 128-131, 134,

- 139, 147-149, 152, 158-160,
165-166, 178, 209, 216, 226
- Edimsellik 70-73, 98, 101, 113, 116
- Einstein, Albert 168, 234
- Ellington, Duke 201
- Epikürçüler 17
- Fark 26-27, 34, 36-40, 42-46, 48,
50-52, 54, 58, 60-61, 63, 71, 74,
78-89, 95-99, 103-104, 108, 112-
113, 116-134, 136, 140-149,
151-154, 156-157, 159-162,
165, 167, 170-175, 177, 180-
186, 188-190, 193-197, 201,
203, 209, 211, 216, 220-223,
- Felsefe ve Gilles Deleuze 14-18, 22,
27, 29, 31-33, 36-40, 43-44,
46-53, 66-67, 77, 82-84, 97, 99,
102, 105, 106, 109, 110-111,
115, 117-118, 129, 140, 154,
194, 226, 229-231, 234, 239-
240
- Filistinliler 90, 179-180, 205-207,
209-210
- Fitzgerald, F. Scott 200, 221
- Foucault, Michel 15, 23-26, 29-31,
34-35, 40, 45, 82, 111, 117, 153,
167, 184, 190, 199, 222, 225,
227, 229, 236, 239-240
- Freud, Sigmund 35, 83, 160, 166
- Galileo, Galilei 118
- Gardner, Martin 226, 239
- Guattari, Felix 45, 123-125, 154,
159-160, 163-167, 169, 174-
177, 180-181, 183-188, 190-
191, 193, 195-196, 198-199,
226-227, 229-230, 234-237, 240
- Habermas, Jürgen 15
- Hamzeh, Muna 228
- Hegel, G.F. 78-79, 106, 231
- Heidegger, Martin 15, 29-31, 45,
65, 67, 229-231
- Hjelmslev, Louis 234
- Hobbes, Thomas 155
- Hume, David 45, 117
- Husserl, Edmund 65, 67, 69-71,
226, 230, 240
- İçkinlik 37, 45-46, 53-55, 60-63,
67-68, 80, 82-83, 89, 97, 101,
113, 168, 188
- Jacobs, Jane 212-213, 216, 227,
237, 240
- Jefferson, Thomas 155
- Jones, Elvin 202
- Joyce, James 45
- Kaçış çizgileri 43, 167, 170, 178,
180-184, 186, 190-193, 198-
200, 223, 236
- Kafka, Franz 45, 196, 227, 236, 240
- Kant, Immanuel 17, 45, 47, 106,
110, 225, 231, 232, 239
- Klossowski, Pierre 45
- Köksap 176-177, 183, 214
- Lacan, Jacques 140
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 45, 59,
146
- Lévi-Strauss, Claude 140
- Locke, John 155
- Lucretius 45
- Makineler 125, 160-177, 182, 184-
187, 190-193, 195-196, 205,

- 215-216, 236
 Makropolitika 166-167, 169-171, 179
 Marx, Karl 83, 166, 187, 189, 227
 Melville, Herman 45
 Merleau-Ponty, Maurice 15
 Mikropolitika 167-171, 179-180, 183
 Mill, John Stuart 227
 Miller, Henry 45
 Moleküler 123-125, 162, 167, 169-170, 179-184, 186, 190, 194-195, 199-200
 Monk, Thelonious 201
 Monod, Jacques 45, 123-125, 127, 141, 152, 161, 226, 233, 240
 Napolyon 114
 Newton, Isaac 118
 Nietzsche, Friedrich 16, 20-22, 32, 34-35, 40, 45-46, 50, 71, 83-85, 94, 97, 99, 108, 110, 115, 127-128, 141, 148, 151, 153, 165, 168, 194, 204, 225-226, 229, 231-232, 234, 240-241
 Nozick, Robert 155
 Olumlama 45, 71, 88, 92, 95-96, 98, 128, 145, 151
 Oluş 85-90, 97, 115, 122, 158, 166, 179, 182, 192, 196, 197, 199-200, 212
 Ontoloji ve Gilles Deleuze 29-38, 40-48, 52, 54-56, 62, 66-67, 70-71, 73-74, 77, 82-83, 99, 102, 111, 116-117, 120-123, 125, 129-133, 153-155, 159-160, 165-166, 181, 193, 221-223, 226, 229
 Parker, Charlie 201
 Parnet, Claire 177, 229, 235-237, 240
 Pearson, Keith Ansell 122, 233, 241
 Peretz, Don 227
 Platon 17-18, 29, 46-49, 52, 54, 73, 106, 116, 222, 225, 231
 Politika 149, 151, 154-155, 157-160, 162-163, 165, 167, 169-175, 177, 179-180, 183, 193-194, 198-200, 235
 Prigogine, Ilya 45, 125-129, 141, 152, 208, 226, 233, 241
 Proust, Marcel 45, 75, 78-79, 231, 240-241
 Rabin, Yithzak 206
 Rajchman, John 43, 197, 209, 225, 229, 237, 241, 245
 Rawls, John 14, 155, 227
 Sacher, Masoch, Leopold von 45
 Sandel, Michael 227, 235, 241
 Sartre, Jean-Paul 15-16, 22-23, 32, 34-35, 47, 65, 67, 153, 225, 229, 241
 Saussure, Ferdinand de 140-141, 226, 234-235, 241
 Schoenberg, Arnold 204
 Scotus, Duns 45
 Simondon, Gilbert 119-123, 125, 161, 226, 233, 241
 Sokrates 16, 133-134, 195
 Spinoza, Benedict de 16, 45-46, 52-60, 62-63, 66-67, 77, 80-82, 85-86, 97, 99, 110, 113, 122, 128, 135-136, 148, 151, 166, 226, 229, 239, 241
 Stengers, Isabelle 125-128, 226, 233-234, 241

Stoacılar 17, 135

Süre 66, 68, 74, 78, 80, 86-87, 87-98, 103, 122, 138

Şaron, Ariel 237

Temsil 74, 77, 79, 83, 94, 103-106, 108-110, 116, 121, 128-139, 145, 147-148, 156-160, 179, 191, 216-217, 237

Tournier, Michel 45

Üst-kodlama 172, 185, 187, 189, 193, 236

Virtüellik 70, 80, 87-88, 98, 116, 152, 165, 194, 230

Williams, Bernard 16, 229, 241

Wittgenstein, Ludwig 209, 237, 241

Woolf, Virginia 200, 221

Yersiz-yurtsuzlaşma 43, 170, 173, 181-182, 190-191, 193, 198

Yurtlaşma 170, 173, 181, 192